

Luísa Maria Soeiro Marinho Antunes

**A Doutrina da Guerra nas Crónicas Portuguesas dos
Séculos XIV e XV**

TESE DE Mestrado em Literatura Portuguesa
APRESENTADA AO DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICAS ROMÂNICAS DA FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE
DE LISBOA

Julho de 1995

ÍNDICE

Introdução	1
I. A Doutrina Moral sobre a Guerra	
1. A Guerra Justa	7
2. Jihad	14
3. A teoria da Guerra Santa	24
4. Sacerdotium/Imperium	36
5. As Cruzadas	40
6. Cruzada e Missão	43
II. A Doutrina da guerra no contexto peninsular	
1. A Reconquista	47
2. Santo Eulógio e Álvaro de Córdova	56
3. D.Pedro Pitões, bispo do Porto	59
4. Ramon Llull	60
5. Álvaro Pais, bispo de Silves	62
6. <i>Livro dos Conselhos de El-Rei D.Duarte</i>	63
III. O Discurso dos cronistas	
1. Afonso Henriques - Reconstruir o passado	69
2. Sancho I - O inimigo como espelho de diferentes concepções de guerra	85
3. <i>Crónica da Conquista do Algarve</i> - A teoria ao serviço das acções	94
4. Afonso IV - A Guerra Justa com Castela e o renovar do ideal de Guerra Santa	99
5. <i>Crónica de D.João I</i> - A legitimidade da guerra e a consolidação da nova dinastia	115
6. A conquista de Ceuta na continuidade da Guerra Santa peninsular	125
Conclusão	133
Bibliografia	137

INTRODUÇÃO

No século IV a.c. Isócrates, no início do *Discurso sobre a Paz*, demonstrando que a importância da guerra na história do homem foi reconhecida desde a antiguidade, afirma "Viemos para deliberar sobre a guerra e sobre a paz, coisas que têm o maior impacto na vida dos homens e acerca das quais é forçoso que obtenham mais êxito que os outros aqueles que deliberam com mais acerto. Tal é a importância do assunto que nos tem aqui reunidos."(p.67). Do convívio entre os homens nasce a possibilidade do conflito, por isso, desde cedo, o homem se viu envolvido em situações de guerra. A luta faz-se por diversos motivos, desde a necessidade de sobrevivência política à defesa da honra pessoal, estabelecendo-se ora como escolha, ora como ditame das circunstâncias. Fazendo parte da história da humanidade não admira que a frequência de relatos, considerações e referências ao tema da guerra seja considerável, fruto da atenção dos espíritos preocupados com as acções dos homens e com a sua história.

Na Idade Média, a guerra constituiu um dos temas privilegiados pela prosa historiográfica, que concebia a história do reino como composta sobretudo pelas acções do monarca, símbolo do reino e do seu povo. Essas acções, determinantes para a formação ou consolidação do território que governavam, eram em larga medida de natureza guerreira. As crónicas portuguesas dão conta desse fenómeno, acompanhando a instauração do reino desde as lutas internas e da afirmação face aos leoneses e aos castelhanos, passando, depois, pela luta com os mouros. Portugal ganhou a sua identidade na guerra com os reinos cristãos vizinhos e com os infiéis. Por isso, o tema da guerra ganha tempo e espaço no discurso dos cronistas portugueses, conscientes do seu valor fundamental na narrativa do passado e na construção panegírica da figura do rei.

Numa época em que os valores se definiam e contestavam com veemência, em que o homem procurava dar resposta às suas interrogações e enquadrar os seus actos numa lógica, havia a necessidade de uma base teórica que justificasse as suas acções. A guerra, com a importância que tinha no viver do homem medieval, originou, além de códigos de valores e comportamentos, uma doutrina que tentava explicar o fenómeno e, ao mesmo tempo, controlá-lo. Os cronistas sentem-se, por vezes, impelidos a explicitar essa teoria, fazendo incursões na psicologia individual e colectiva, fornecendo considerações justificativas de carácter teórico, para deixar clara a existência de uma legitimidade que permitia engrandecer a figura do rei-herói combatente. Prática e doutrina são colocadas lado a lado no discurso cronístico, por vezes directamente, outras implicitamente. Assim, torna-se pertinente analisar e reflectir sobre o modo como a guerra e a doutrina moral sobre ela são tratadas na prosa historiográfica portuguesa, de que maneira se relacionam *palavra* (doutrina, lei, santa ou régia, princípios realistas ou utópicos) e *acto* (a realidade da guerra: lutar, saquear, matar, vingar) no discurso dos cronistas. É objectivo deste trabalho realizar o estudo dessas relações, tornando claro, quanto possível, o afastamento e a aproximação entre as duas realidades, tendo em conta as fontes utilizadas, as circunstâncias e o intuito do autor na concepção da sua obra.

Para alcançar o propósito exposto achei necessário começar por fazer a história da doutrina moral sobre a guerra, seguindo o percurso de desenvolvimento das teorias da guerra justa e da guerra santa. Por isso, a primeira parte do trabalho ocupa-se da apresentação de autores e obras clássicos e medievais, de origens diversas, em cujo contributo se fundamentou a doutrina conhecida do século XV. A extensão e complexidade do tema justificam essa atenção, mas implicam a existência de lacunas que só um estudo mais aprofundado permitiria colmatar. Ao lidar com teorias como as da guerra justa e da guerra santa torna-se necessário falar do conceito de cristandade, das

relações entre Estado e Igreja, do movimento das cruzadas e do desenvolvimento da lei canónica. Para isso, será inevitável recorrer a vários autores modernos que se debruçaram sobre a matéria, geralmente concentrando-se num determinado tema, como é o caso de Alphonse Dupront que considera a existência de um "complexo histórico-mítico" ou de James Brundage que estuda o fenómeno do ponto de vista da lei canónica. As obras comentadas não esgotam, no entanto, o muito trabalho *produzido acerca do assunto, na sua maioria realizado por* estrangeiros.

A segunda parte circunscreve-se à teoria produzida na Península Ibérica durante a época medieval, dos discursos dos moçárabes, Santo Eulógio e Álvaro de Córdova, em louvor dos mártires, passando pelo discurso do bispo do Porto nas vésperas da Conquista de Lisboa aos Mouros, relatado por um cruzado inglês, até às cartas inseridas no *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte*. Serão comentados também os textos de dois famosos teóricos da guerra, o catalão Ramon Llull e o bispo de Silves Álvaro Pais, autor do tratado de príncipes *Espelho dos Reis*. Não nos restam muitos testemunhos do que se escreveu sobre a guerra em território português, mas os cronistas provam ter conhecimento da doutrina, indicando uma ampla difusão de ideias decorrente do contacto com o que era produzido no estrangeiro ou da leitura de obras de que hoje não se tem conhecimento.

Do discurso dos cronistas trata directamente a última parte. Nele se procuram referências explícitas e implícitas à doutrina, analisando com mais detalhe a narrativa das batalhas e de outras situações de conflito bélico, dando especial atenção ao momento antes do confronto quando os discursos persuasores encontram na teoria da guerra o poder mobilizador das gentes de combate. A argumentação teórica e a justificação da guerra são estudadas tendo em conta o contexto discursivo e narrativo em que aparecem.

A escolha dos textos subordinou-se a um critério de pertinência da matéria historiográfica em relação ao tema abordado e são apresentados seguindo a

ordem cronológica que facilita o acompanhamento do percurso histórico e do pensamento de então. Quando é possível procede-se ao confronto entre um texto mais antigo e outro posterior, como é o caso da comparação entre o relato do reinado de Afonso Henriques na "IVª Crónica Breve" e na *Crónica dos Cinco Reis de Portugal*. Este procedimento cria a possibilidade de conhecer de que maneira a doutrina se reflecte no discurso narrativo consoante o momento em que foi escrito e as circunstâncias históricas de que dá testemunho. Se no começo da história portuguesa, afastadas as lutas de instauração da independência contra os castelhanos, o inimigo principal é o mouro, ameaça demasiado poderosa e próxima, que exige um esforço de cooperação das gentes a todos os níveis (militar, político, social, familiar), já, depois da conquista do Algarve, o reino se pode concentrar nos problemas políticos com a vizinha Castela. A batalha do Salado aparece isolada no reinado de Afonso IV, longe das últimas lutas com os mouros. O fundador da dinastia de Avis enfrenta uma das maiores ameaças castelhanas feitas à independência de Portugal, transformando-se o reino vizinho no símbolo do perigo e do mal. No mesmo reinado, empreende-se a conquista de Ceuta, dentro do projecto de conquista do Norte de África, voltando o inimigo a ser o infiel.

A necessidade do aparecimento e da fixação da doutrina no discurso das crónicas obedece às exigências históricas, às mudanças que a situação política e cultural vai sofrendo, numa tentativa de explicar, justificar ou condenar acções.

Ficam para o futuro novas propostas de leitura e de resposta a questões que inevitavelmente continuarão a ser colocadas, já que este trabalho não tem pretensões de conseguir abarcar totalmente matéria tão vasta e complexa. Espero, porém, ter conseguido chamar a atenção para uma possível leitura das crónicas do ponto de vista da doutrina da guerra, doutrina esta que perdurou, nos seus traços mais profundos, até à actualidade.

I - A DOCTRINA MORAL SOBRE A GUERRA

1. A Guerra Justa

O estudo da doutrina da guerra que está patente, implícita ou explicitamente, nas crónicas portuguesas dos séculos XIV e XV obriga a recuar vários séculos para encontrar as raízes da teoria e dos conceitos que lhe estão associados. Entre estes, destaca-se a importância da "guerra justa" e da "guerra santa", que suscitaram a construção de corpos doutrinários específicos.

Os fundamentos teóricos da guerra justa datam de muito cedo, podendo encontrar-se já entre os gregos uma preocupação, visível em textos que chegaram até hoje, com as razões da guerra. Em meados do século VII a.C., a luta corpo a corpo que Homero descrevera dá lugar ao confronto entre falanges e exércitos. O guerreiro não luta por si, pela sua honra ou proveito pessoal, mas integrado num conjunto de homens e por um ideal comunitário. A guerra faz-se para defender a cidade e legitima-se nesse propósito. O poeta Tirteu, nascido na Ática neste mesmo século, incentiva com os seus cânticos de guerra os espartanos, proclamando que é "hermoso morrer por la patria"¹.

Mas o homem grego era um homem racional, apreciador da paz que lhe oferecia a **polis**. Tucídides (465-395a.C.), num dos discursos inseridos na *História da Guerra do Peloponeso*, ao elogiar os mortos do primeiro ano de guerra, destaca os valores mais importantes da sociedade: igualdade e prestígio, liberdade e respeito pelas leis, trabalho individual e colaboração pública, digno nível de vida material e valentia em combate, razão e capacidade de acção, amor da paz e sentimento de pertença a um império². A valentia em combate aparece, na sua escala de valores, ao mesmo nível do amor da paz. A legitimidade da guerra baseia-se na procura de uma harmonia que deixe ao ateniense tempo para prosseguir com as actividades que lhe agradam - a

¹ *Apud* Carlos García Gual, "La Grecia Antigua" in *Historia de la Teoria Political*, p.65.

² Cf. Carlos García Gual, *op.cit.*, p.104.

contemplação da beleza e a procura do saber: "Amamos la belleza con un coste razonable y buscamos el saber sin afectación"³.

Platão, mais novo que o historiador grego, é bastante claro quando se refere à guerra. No Livro I das *Leis* critica a devoção excessiva à vida militar, já que a vitória não deve ser o objectivo final da política. Os cidadãos devem procurar, em vez da guerra, uma vida de harmonia e paz, isto é, não devem ter como modelo político a procura de glória militar. Esparta, apesar de triunfar na guerra, descuidou-se na educação do espírito dos seus jovens e, por isso, Atenas não lhe deve seguir o exemplo neste aspecto. Isócrates, no *Discurso sobre a Paz* (c.357-355a.C.), admira-se com a atitude dos mais velhos que parecem esquecidos dos males e desgraças que tinham causado as anteriores guerras e se deixam levar por demagogos que incitam o povo à luta, alimentando a esperança da antiga glória de Atenas. Por isso escreve, contra eles: "Não zelamos menos pela constituição do que pela salvação de todo o Estado; sabemos que a democracia se desenvolve e subsiste na tranquilidade e segurança e que já duas vezes foi subvertida em tempo de guerra; não obstante, somos adversos àqueles que desejam a paz, como se fossem partidários da oligarquia e consideramos os instigadores da guerra como devotados e favoráveis à democracia."⁴.

Roma prestou, desde sempre, um culto devotado aos heróis da guerra, considerando a **virtus** demonstrada nas campanhas militares e conquistas uma das mais importantes qualidades do homem. *Res Gestae*, que o imperador Augusto (63a.C.-14d.C.) escreveu no fim da vida, é um longo catálogo de campanhas militares onde se exprime a ideia de que Roma é um **imperium** militar e civil. Ao longo do texto, o autor cria a ideia de que a sua **auctoritas** lhe advém de facetas que compreendem a superioridade moral, o êxito militar e

³Apud Carlos García Gual, *op. cit.*, p.104.

⁴ *Política e Ética. Textos de Isócrates*, p.76.

a clemência para com os adversários. São estas as qualidades que se devem exigir a um **princeps**, o que o torna **augustus**⁵.

As conquistas romanas têm como principal objectivo o alargamento territorial e a construção de um império forte e vasto. Ao longo do tempo forma-se o conceito de **pax romana**, equivalente a paz pública, e a guerra faz-se para defender essa paz que une o império. Desde cedo, sentiu-se, no entanto, necessidade de justificar a guerra para além desse objectivo geral, de saber quando era ou não legítimo fazê-la. Mais do que uma questão moral ou ética, que também era, o problema apresentava-se como essencialmente político. Cícero (101-43a.C.), em *De Officiis*, considera justa a guerra feita para a recuperação de algo usurpado, havendo a necessidade de uma declaração oficial e da formulação dos motivos. O termo **bellum iustum et pium** exprime tanto de conteúdo moral -- **aequitas**, obrigando à existência de uma causa justa para a guerra, que podia prender-se com a violação de interesses romanos em territórios estrangeiros, com a invasão do território por forças inimigas ou com o desrespeito dos representantes ou aliados de Roma -- como de cerimonial, já que essa classificação exigia o cumprimento de determinadas cerimónias públicas e oficiais assim como de rituais religiosos⁶.

A cristianização do Império Romano veio modificar substancialmente o pensamento filosófico e moral. O conceito de guerra justa que vamos encontrar na Idade Média nasceu do encontro da civilização cristã com a do Império Romano que se extinguiu, da herança evangélica com uma doutrina tradicional, anterior, sobre a guerra. A partir do momento em que a religião cristã interfere na visão da luta armada, construindo a sua própria teoria de guerra justa, deve falar-se de doutrina cristã da guerra justa.

⁵ V. para mais informação sobre estes termos, Javier Arce, "Roma" in *Historia de la Teoria Política 1*, p.195.

⁶ Cf. James A. Brundage, *The Crusades, Holy War and Canon Law*, p. 102.

O cristianismo primitivo desligara-se dos assuntos políticos, preocupando-se essencialmente com a Outra vida, cuja relação com esta se concebia sobretudo em termos pessoais. A ideia de paz encontrava-se ligada ao conceito expresso pelo termo hebraico **Shalom**, distinto da **pax** latina na medida em que continha um sentido messiânico-escatológico. A paz é a salvação anunciada para o fim dos tempos no Novo Testamento⁷.

O Novo Testamento, pelo qual se regem os primeiros cristãos, apela a uma atitude de não resistência ao inimigo. A resignação deve corresponder à renúncia da utilização de força ou de meios violentos. No Evangelho segundo S.Mateus fora escrito "Ouvistes que foi dito: 'Olho por olho, e dente por dente.' Eu, porém, digo-vos que não resistais ao (que é)⁸ mau; mas, se alguém te ferir na tua face direita, apresenta-lhe também a outra; e ao que quer chamar-te a juízo para te tirar a túnica cede-lhe também a capa. Se alguém te forçar a dar mil passos, vai com ele mais dois mil."(5,38-41). Também S.Lucas incita a amar o inimigo e a abençoar os que nos amaldiçoam. Ser cristão é fazer bem a quem nos odeia (6,27-29). Neste contexto era difícil tornar compatível a guerra com o amor e o ideal cristão de paz, que se pretendia integrar na nova conjuntura do Império Romano convertido. Alain Brissaud⁹ fala de soldados romanos que abandonam as suas legiões convictos do princípio cristão de não-agressão.

Outro dos problemas que se punha ao cristão dos primeiros tempos era o culto exigido à figura quase divinizada do Imperador. O cristianismo só conhece um Deus único, Senhor de todos os mortais. Além disso, o Imperador era simultaneamente o chefe dos exércitos, senhor da guerra. A questão parece ter ficado parcialmente resolvida com a conversão de Constantino. Eusébio de

⁷ Cf. Luís Andrade, "A Guerra Justa em Portugal - A Mentalidade de Cruzada e a Doutrina do Direito Natural na Expansão Ultramarina", pp.5-6.

⁸ As interferências no texto original são indicadas por parêntesis curvos quando da responsabilidade do editor do texto citado e por parêntesis rectos quando da minha responsabilidade.

⁹ Cf. Alain Brissaud, *Islão e Cristandade*, p.60.

Cesareia (265-340) cria, na sua *Historia Ecclesiastica*, a imagem do imperador como um enviado de Deus para guiar os homens, tendo-O ao seu lado nas vitórias militares: "Y cuando se determinó a luchar según la ley de la guerra, combatiendo, como aliado con él, Dios de la manera más extraordinaria, Majencio cayó en Roma ante el empuje de Constantino (...) Después de [Constantino] invocar como aliado en sus oraciones al Dios del Cielo y a su Verbo, y aun al mismo Salvador de todo, Jesucristo, avanzó con todo su ejército"¹⁰. Em 313 Constantino proclama o Edito de Milão onde reconhece a liberdade religiosa e restitui aos cristãos os bens confiscados anteriormente. A ameaça bárbara pairava sobre o Império, o momento era de crise e Constantino era um político hábil que reconheceu a importância do número de cristãos no seu Império. À atitude do imperador não é alheio o desejo de utilizar a Igreja como uma forma de coesão, fazendo-a herdeira da romanidade. O Edito de Milão é visto por muitos autores como a identificação entre religião e estado, mas é a Teodósio (347-395) que esta se deve, já que favoreceu desde o início do seu governo o triunfo do cristianismo sobre o paganismo, declarando-o religião do Estado e proclamando-se oficialmente como o garante da Igreja.

A necessidade de defender o território da ameaça dos bárbaros colocava com premência a questão da defesa militar do Império. Em 366-375 o autor anónimo do tratado *De rebus bellicis* descreve a situação da 'Romania' nos seguintes termos: "En primer lugar, hay que tener en cuenta que los furiosos rugidos de los pueblos presionaron sobre el Imperio Romano y que la astucia de los bárbaros, ocultos en sus escondrijos naturales, asaltaba por todas partes sus fronteras."¹¹ A Igreja enfrenta nesta época uma situação difícil, pois, se proíbe a guerra, arrisca-se a perecer com a conquista bárbara. Face a esta situação, os bispos animam os soldados a lutar pela paz do Império e chegam

¹⁰ *Apud.* Javier Arce, *op. cit.*, p.208.

¹¹ *Apud.* Philippe Contamine, *La Guerra en la Edad Media*, p.3.

mesmo a punir os desertores, afastando-se das teses pacifistas de Tertuliano (em "De Idolatria", *Patr.Lat.*,I,61, afirma que ao desarmar Pedro, o Senhor desarmou todos os soldados), de Orígenes (*Contra Celsum*) e de Lactancio (*De divinis institutionibus*), que ao considerar toda a vida humana sagrada condena qualquer atentado contra ela. Aos clérigos é, no entanto, vedada a participação em actividades guerreiras. Para poderem aceitar a guerra, os doutrinadores da religião de Cristo tiveram que encontrar maneira de a "cristianizar" e fizeram-no fixando a sua atenção nos propósitos e nas condições com que a guerra pode ser feita -- construíram, assim, uma doutrina da guerra justa. Santo Ambrósio(340-397), arcebispo de Milão, foi o primeiro dos Padres a compreender as responsabilidades relacionadas com o poder temporal, justificando a guerra como defesa da pátria. Segundo o seu juízo, não eram as águias militares romanas que conduziam o exército, mas sim o nome e a fé no Senhor.

Santo Agostinho(354-430), comentando o que fora dito no Novo Testamento, explica que o que aí se refere é a caridade e não a não-violência. Caridade é ajudar os outros a defenderem-se e punir os que praticam actos imorais. No Antigo Testamento, Deus aparece como o condutor de exércitos, mandando fazer a guerra contra os Seus inimigos, os inimigos do Seu povo. Abraão, Moisés, David são instrumentos do castigo divino e usam as armas por um motivo legítimo. A não resistência a que apela o Novo Testamento é válida essencialmente no foro da vida privada e individual¹². Na *Cidade de Deus*, Santo Agostinho acrescenta às exigências feitas por Cícero a pretensão de eliminar um perigo, a não procura de glória ou riqueza, a autoridade exclusiva do príncipe para declarar a guerra, e a paz como objectivo último de um conflito armado. A oposição entre guerra justa e injusta estabelece-se do seguinte modo: a guerra é justa quando aquele que a faz tem a justiça por si e injusta quando a tem contra si. A doutrina escolástica expressa por Santo

¹² Cf. Philippe Contamine,*op.cit.*, pp.331-332.

Agostinho resume-se a cinco condições: **persona** - quem pode combater (ao clero é proibida a participação em operações militares); **res** - a guerra é justa quando responde a uma injustiça; **causa** - a guerra como necessidade e único meio de restabelecer a ordem; **animus** - intenção que move o príncipe; **auctoritas** - para ser considerada justa a guerra tem de ser declarada por uma autoridade competente, seja esta o príncipe ou a Igreja (guerra **pro fide**)¹³.

Santo Isidoro de Sevilha (560-636) retoma as teorias de Cícero e de Santo Agostinho, considerando três tipos de guerra justa, as quais perseguem três fins: o da recuperação, o da defesa e o do afastamento do perigo. Por seu lado, S. Tomás de Aquino (1226-1274) reitera, séculos mais tarde, os requisitos de Santo Agostinho, considerando que fazer guerra não é pecado quando se trata de uma guerra justa. O conceito de **iustum bellum**, que se pretende abstracto e universal, acaba por ser inserido no domínio da ética, tal como é pensada no âmbito da reflexão teológica e tendo como base o Novo Testamento. No entanto, o pensamento que a ele conduz é menos religioso nos seus fundamentos do que político.

Ao longo dos séculos verificou-se uma aceitação generalizada dos preceitos ditados por aqueles e outros autores, preceitos estes que viriam a servir para arquitectar uma teoria universal e intemporal, válida para todos em qualquer tempo ou lugar. Para este desenvolvimento muito contribuiu a transição do problema do campo puramente moral e teológico para o campo da lei. Um dos resultados deste fenómeno foi a mudança do tipo de questões tratadas, já que, além do interesse, sempre dominante, de procurar distinguir entre a guerra justa e a injusta, os homens do Direito Canónico preocuparam-se com o direito de propriedade, com o pagamento de prejuízos e com a legitimidade da conquista. James Brundage considera o trabalho dos juristas nos primeiros tempos da fixação da teoria da guerra pouco produtivo relativamente ao tema da guerra

¹³ Cf. Manuel Paulo Merêa, "A Guerra Justa segundo Álvaro Pais", in *O Instituto*, 64, pp.352-353.

justa, devido ao facto de a lei canónica como ciência se ter desenvolvido independentemente da teologia moral apenas no século XII. Graciano (séc.XI-c.1160), autor de *Decretum Graciani*, tendo como antecessores Anselmo de Luca (finais do séc.XI) e Ivo De Chartres (m.1116), transformou a lei da guerra numa instituição eclesiástica. A metáfora das duas espadas -- a temporal e a espiritual -- não correspondia a 'estado' e 'Igreja', mas a coerção material (força física e violência) e coerção espiritual (interdições, excomunhões e outras penitências). A Igreja tinha todo o direito de usar ambas as espadas. Dadas as necessárias condições, o cristão deveria ser obrigado a lutar, sob pena de estar a consentir no mal e na injustiça. Além disso, a guerra mesmo não sancionada por uma autoridade competente podia ser justa se tivesse como objectivo a reparação de um mal. Graciano acrescenta exemplos de guerras legalmente justas, para acabar por considerar que só a guerra justa tem consequências legais -- direito de propriedade e outros direitos e deveres¹⁴.

À ideia de guerra justa, originariamente, é estranho o motivo de oposição religiosa. Luís Andrade afirma que para o integrar foi necessário uma "total subversão dos termos por que e em que foi elaborada."¹⁵ Segundo este autor, é dessa operação que surge a doutrina juridicamente fixada do movimento da Cruzada e a teoria da guerra santa em que aquela se insere.

2. Jihad

Generalizou-se a dada altura e em determinados autores a ideia de que o aparecimento do termo 'guerra santa' se deveu à necessidade que o mundo ocidental sentiu de encontrar um termo equivalente à **jihad** árabe, fazendo, assim, corresponder directamente um termo ao outro. A realidade é que não significam exactamente o mesmo, possuindo, cada um, um campo de aplicação

¹⁴ Cf. James A. Brundage, *op.cit.*, pp.101-112.

¹⁵ Luís Andrade, *op.cit.*, p.13.

diferente, segundo têm procurado mostrar autores como Cécile Morrison, em *Les Croisades*, e Alain Brissaud. Provenientes de sociedades afastadas pela religião e pela cultura, as expressões **jihad** e 'guerra santa' terão de ser consideradas inevitavelmente sob luzes distintas, apesar de se relacionarem pela realidade a que se reportam (a guerra) e pela circunstância de, a dado momento, se terem provocado mutuamente (na medida em que a guerra santa tentou ser uma imitação do ideal de **jihad**, que não compreendeu inteiramente, uma resposta do mundo cristão à atitude conquistadora muçulmana, e tendo em conta que o sentimento de **jihad** atingiu um dos seus momentos de auge como réplica ao movimento das cruzadas).

O termo **jihad** começou por significar a ideia de esforço dispendido para chegar a um objectivo determinado, noção que englobava a de luta para chegar a Deus, luta interior, a de luta física, tendo como objectivo a defesa individual, e, também, a de propagação da religião islâmica pela guerra¹⁶. Efectivamente, o Profeta tinha dito "Combatam aqueles que não acreditam em Deus e no Juízo Final, aqueles que declaram ilícito o que Deus e o seu Profeta declaram lícito; aqueles que, entre as pessoas do Livro, não praticam a verdadeira religião. Combatam-nos até que eles paguem o tributo depois de serem humilhados."¹⁷ Progressivamente a expressão foi tomando um carácter de guerra ofensiva com vista ao alargamento do território abrangido pela fé em Alá. É neste sentido que ganha um poder aglutinador e catalisador de movimentos colectivos que têm como finalidade última a conquista. Abd Allah, o último rei Zirí de Granada(1075-1090), destronado pelos Almorávidas, escreveu nas suas *Memorias* que Deus Altíssimo enviou a todas as nações um pastor, mas nos interregnos entre missões proféticas deu-se, muitas vezes, lugar ao erro e ao culto a falsos ídolos, "hasta que envió a Muhammad [...] como apóstol y nuncio de la Verdad, para que difundiera la palabra del Alcóran, hiciese la guerra santa

¹⁶ Cf. Alain Brissaud, *op. cit.*, pp35-6.

¹⁷ Corão, 9, 111, citado em. Alain Brissaud, *op. cit.*, p.36.

en el camino del Misericordioso"¹⁸. A ideia central da religião muçulmana encontra-se no significado das palavras **Islão** -- entrega a Deus -- e **muçulmano** - submetido/convertido. Dois vocábulos impregnados da doutrina da submissão à vontade divina e da crença na predestinação, que leva o fiel, sobretudo em situações de guerra, a um fatalismo (**mactub**) no qual se unem a resignação e o consolo. Muitos dos crentes na religião de Maomé interpretaram as palavras do profeta como uma incitação à guerra. Estava escrito no Livro que Alá amava quem combatesse por sua causa e que os valentes caídos nos campos de batalha ganhavam o céu. A guerra converte-se na 'sexta coluna' do Islão (as outras eram: a profissão de fé, a oração, a esmola, o jejum, e a peregrinação) quando os califas, considerando-se os defensores da fé, decidem alargar as fronteiras. É a **jihad**. Dá-se, então, o primeiro período de conquistas com os sucessores do profeta e com a dinastia Omeia a subjugar diversas regiões do Oriente, Norte de África e Península Ibérica, terminando em Poitiers, em 732, face aos francos (ou, em Narbonne, segundo Eduardo Ibarra y Rodriguez, dois anos depois¹⁹). Dos primeiros califas aos emires de Espanha e aos seus caudilhos, o compromisso de dedicação à guerra santa foi uma constante. Os chefes das tropas eram os depositários do ofício sagrado de combater o infiel, como prova a carta oficial de Tamin, filho do Emir, sobre a Batalha de Uclés em que lutou com Sancho, ainda infante, filho de Afonso V : "Cuando me puso el Emir de los Musulmanes [...] en el lugar que quiso de honor [...] y me confió de sus tropas y de su país [...] guardé este deposito sagrado y agradecí el aumento de esta gracia y me dediqué a esforzarme en la guerra santa, consagrándome a ella y emprendiendo su camino."²⁰

¹⁸ *El Siglo XI en 1ª Persona - Las "Memorias" de 'Abd Allah, último Rey Ziri de Granada, Destronado por los Almorávides (1090)*, traducidas por E.Lévi-Provençal y Emilio Garcia Gómez, p.65.

¹⁹ Cf. Eduardo Ibarra y Rodriguez, *La Reconquista de los Estados Pirenaicos Hasta la Muerte de Don Sancho el Mayor (1034)*, p.8-9.

²⁰ Carta de Tamin in *Las Grandes Batallas de la Reconquista*, p.126.

Por volta de 1105, al-Sulami, num tratado sobre **jihād**, reitera esta vertente ofensiva do conceito: "Il faut absolument que le souverain s'emploie chaque année à attaquer les territoires des infidèles et à les en chasser, ainsi qu'il est enjoint à tous les chefs [musulmans], pour exalter dorénavant la parole de la foi et abaisser celle des mécréants"²¹. Um século antes, o jurista al-Mawardi atribuiu ao califa a protecção da vida e dos bens dos crentes contra as agressões exteriores, a defesa das fronteiras e o combate aos infiéis até à sua conversão ou submissão ao tributo. A guerra santa deve ser feita, mas, depois de os territórios terem sido submetidos, aos não crentes é dada a possibilidade de manter a sua devoção e de viver em segurança através do pagamento de uma dada quantia em dinheiro, sendo este, por exemplo, o caso dos moçárabes na Península Ibérica. Claudio Sánchez-Albornoz, em *La España Musulmana*, refere a existência de diversos tipos de pactos que os cristãos fizeram com os muçulmanos: pactos de tipo **suhl**, em que os cristãos reconheciam plena soberania às autoridades islâmicas, e pactos de tipo **ahd**, em que era reconhecida autonomia política ao estado cristão. Em ambos os casos tinha que se pagar a **chizia** (capitação) e o **jarach** (contribuição territorial). O autor transcreve um importante texto, exemplo das relações entre cristãos e muçulmanos, datado de 5 de Abril de 713 da era de Jesus Cristo, subscrito por Teodomiro, governador de Orihuela e de outras seis cidades, e por Abd al Aziz, filho de Musa. Nele está patente a aceitação por parte dos árabes do culto cristão e da sua prática: "En nombre de Dios clemente y misericordioso. Escritura (otorgada) por Abd al Aziz ben Nusayr a Theomiro ben Gobdux. Que éste se aviene o se somete a capitular, aceptando el patronato y clientela de Alá y la clientela de su Profeta (con quien Alá sea fausto y propicio) con la condición de que no se impondrá dominio sobre él ni sobre ninguno de los suyos; que no podrá ser cogido ni despojado de su señorío; que ellos no podrán

²¹ *Apud.* Georges Tate, *L'Orient des Croisades*, p.148.

ser muertos, ni cautivados, ni apartados unos de otros, ni de sus hijos ni de sus mujeres, ni violentados en su religión, ni quemadas sus iglesias [...] Que él y los suyos pagarán cada año un dinar, y cuatro modios de trigo, y cuatro cebada, y cuatro cántaros de arroyo, y cuatro de vinagre, y dos de miel, y dos de aceite [...]"²². Importante parece ter sido a submissão política e o pagamento de uma quantia que simbolizasse essa submissão e não a adesão à fé dos vencedores militares.

De facto, o objectivo primeiro do combate não é o convencimento religioso, mas a submissão dos infiéis. Só depois vem, como segundo objectivo, o reconhecimento por parte dos vencidos de que a lei islâmica é a verdadeira. Reconhecimento que pode nunca existir — a história mostra a tolerância dos muçulmanos quanto a outras religiões que continuaram a poder manifestar-se e desenvolver-se sob o seu domínio, salvo excepções que se referem a califas cruéis, por vezes até para com o seu próprio povo²³. O Corão é explícito quanto ao carácter não compulsivo da conversão ("Não há compulsão na religião, já se separou a verdade do erro."²⁴) e parece deixar em aberto a via da aceitação daqueles que professam uma outra crença. Thomas Glick, em *Cristianos y Musulmanes en la España Medieval(711-1250)*, refere que o Corão prevê a existência de minorias religiosas reconhecidas, os **dhimmis** ou **dimmiés**, as gentes 'protegidas' ou 'povos do Livro' (judeus ou cristãos)²⁵. Os muçulmanos acreditavam que o cristianismo e o judaísmo se baseavam em escrituras reveladas por inspiração divina, merecendo, por isso, um estatuto jurídico

²² Al-Dabbi, *Bug yat al-Mutamis fi-l-tarij ahl al- Andalus*, trad. Simonet, *Historia de los Mozárabes*, p.798, apud. Sánchez-Albornoz, *La España Musulmana*, I, pp.56-57.

²³ Steven Runciman, em *História das Cruzadas*, I, refere o que se passou no Sul da Síria e na Palestina onde os cristãos sofreram apenas um período curto de perseguições levadas a cabo pelo califa Hakim, filho de mãe cristã e educado por cristãos, que em 1014 já tinha mandado queimar e pilhar 30000 igrejas. Em 1017 foi concedida, no entanto, total liberdade de consciência à comunidade cristã (p.35). Na Península Ibérica muitos cristãos ocuparam altos cargos na administração muçulmana.

²⁴ Corão, 2, 256, citado em Alain Brissaud, *op.cit.*, p.36.

²⁵ Cf. pp.219-221.

formal dentro do novo 'corpus' legal islâmico que lhes conferia certa tolerância e segurança. Em *Fisal* ou *Libro de las Religiones*, Ben Hazm, no seguimento desta ideia, escreveu: "Fíate del hombre religioso, aunque profese religión distinta de la tuya, y jamás te fies del hombre ligero y descreído, aunque parezca professar tu propia religión."²⁶. Os **dhimmis** sofreram desvantagens civis e legais face aos seguidores da verdadeira fé, mas também gozaram do estatuto de 'gentes do Livro', sendo-lhes permitida a prática da sua religião. Estava-lhes negada, no entanto, a participação na vida política e o tributo que deviam pagar era pesado, o que obviamente funcionava como forma de pressão para a mudança de credo religioso. Abd Allah, no texto das *Memorias*, dedica um capítulo, sugestivamente intitulado "Verdad del Islam y refutación de los que no lo profesan", à discussão sobre a Verdade da sua fé, preocupando-se em refutar argumentos de ordem religiosa e jurídica que um infiel pudesse apresentar. As suas palavras fazem crer em discussões que teria tido com os cristãos, discussões de igual para igual em termos filosóficos. No entanto, o período de tempo de ocupação da Península e o espaço colonizado são amplos de mais para se poder chegar a conclusões sobre o convívio entre cristãos e muçulmanos: "la considerable diferencia de dimensiones de los asentamientos territoriales de las comunidades de **dimmies** hace que su estatuto sea extremadamente complejo [...] nada resultará rígido, estable o definitivo en las relaciones entre la comunidad de creyentes y cada uno de los grupos sometidos o vencidos, protegidos o subyugados."²⁷

Vivendo um clima de relativa paz depois de terem cumprido uma parte da sua missão de conquista do mundo (impedidos de prosseguir ao serem travados no sul da França), restava aos muçulmanos a defesa do seu território. Território que compreendia o espaço religioso e também o político. Steven Runciman,

²⁶ Ben Hazm, *Fisal* ou *Libro de las Religiones*, apud. Claudio Sánchez-Albornoz., *op.cit.*, II, p.36.

²⁷ Charles-Emmanuel Dufourcq, *La Vida Cotidiana de Los Arabes en la Europa Medieval*, p.46.

Cécile Morrison, Alain Brissaud e outros autores são unânimes em afirmar que, durante estes anos em que os muçulmanos não tiveram de enfrentar um forte movimento de pressão militar cristã, o ideal de **jihad** perdeu parte da sua força. Quando as conquistas cristãs ameaçaram perigosamente o mundo árabe, foi imperativo reencontrar o vigor de outros tempos. O Islão é 'religião e Estado' (**din wa-dawla**)²⁸ e para defendê-lo era necessário reavivar o poder de mobilização do sentimento de **jihad**, entendendo-o como vontade de defesa. Al Sulami, no tratado citado anteriormente, apela ao ataque "pour dissuader les ennemis de la religion d'Allâh de désirer entreprendre de nouveau une telle expédition."²⁹ Na crónica anónima de Abd Al-Rahmân III Al-Nâsir, que relata os dezoito primeiros anos de governo de Abd al-Rahmân III (912-929), o cronista afirma que o califa al-Nâsir li-dîn Allâh ordenou que se fizess guerra santa contra os cristãos como retaliação contra a campanha frustrada de Ordonho II, filho de Afonso III, na altura senhor da Galiza. A mobilização da força muçulmana fez-se "para hacer frente a esta calamidad." (p.131) e o califa, provavelmente temendo futuras investidas cristãs, recorre ao apelo à guerra santa: "Tales manobras alentaron la decisión tomada por al-Nâsir de hacer por sí mismo la guerra santa y salir en campaña contra Galicia [...] dispuso reunir para ello la mayor cantidad posible de pertrechos e impedimenta, y escribir a los caïdes y ummâl de las comarcas de al-Andalus que movilizaron sus gentes contra los enemigos de Dios" (p.132). A **jihad** define-se, agora, como uma guerra tipicamente defensiva, destinada a evitar um ataque.

Paul Bancourt, num livro em que estuda as correspondências entre a historiografia muçulmana que fala da guerra santa e a sua representação épica cristã, conclui, em primeiro lugar, que a finalidade declarada da **jihad** é a propagação do Islão pelas armas até que o mundo inteiro seja convertido ou

²⁸ María Jesús Viguera Molins, ' El Mundo islámico ' in *Historia de la Teoria Política, I*, p.328.

²⁹ V. nota 20.

submetido à sua lei. A segunda verificação prende-se com a ideia expressa pelos cronistas muçulmanos de que o guerreiro morto em batalha é um mártir, já que expôs a sua vida ao serviço da religião e testemunhou com a morte a sua fé: " Tombé à la guerre sainte le martyr musulman bénéficie du Paradis conformément à certains versets coraniques. 'Abd al-Wahid désigne fréquemment par le terme de martyrs les guerriers musulmans tués en Espagne par les chrétiens.[...] Sous la dynastie buride de Damas la propagande officielle du **djihad** exalte même la recherche volontaire du martyr"³⁰. As crónicas muçulmanas testemunham esta situação, elevando os cronistas os guerreiros mortos na guerra ao estatuto de mártires. É o que acontece em *Una Crónica Anónima de Abd Al-Rahmān III Al-Nāsir*, atrás citada, em que os mouros caídos em San Esteban de Gormaz são considerados privilegiados pelo martírio: "encontraron la muerte por la fe el caíd Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Abda y un grupo de los guerreros musulmanes que le acompañaban, a todos los cuales honró Dios con el martirio"(p.124). O carácter sagrado da guerra, continua Paul Bancourt, exprime-se também pela exaltação religiosa levada a cabo antes do combate por homens de religião que pregavam diante das tropas.

No mundo cristão, no plano da doutrina, como se viu, a guerra justa não podia ter um propósito ou carácter ofensivo. Este princípio passou para a concepção da guerra santa. Cécile Morrison sublinha que, no quadro da ideologia cristã, a violência só pode ser gerada para defesa e libertação dos lugares santos e dos cristãos que os habitam. A conquista é sempre entendida como um movimento de defesa e não de agressão³¹. Na Península, trata-se de afastar o perigo de um inimigo que ameaça constantemente a segurança dos fiéis, o perigo de uma poderosa força física que subjugava e de um ardor espiritual que convertia. Na Terra Santa, a guerra faz-se pela libertação, pelo

³⁰ Paul Bancourt, *Les Musulmans dans les Chansons de Geste du Cycle du Roi*, pp.435-436.

³¹ Cf. Cécile Morrison, *Les Croisades*.

sosego dos moradores cristãos dessa área e pela recuperação dos lugares sagrados e históricos da cristandade. A doutrina instalou-se, ganhou força e perdurou ao longo de vários séculos, como atestam os diversos textos que nos chegaram dos teóricos medievais - desde S. Tomás de Aquino a Álvaro Pais (séculos XIII-XIV) está sempre presente a ideia de que a guerra se deve fazer apenas como um acto de legítima defesa contra uma agressão infundada. A guerra santa só pode, portanto, ser aceite num contexto de violência não gratuita, com um motivo forte como o do afastamento e aniquilação do perigo. A defesa exige que se ataque e se extermine o inimigo. E este não pode continuar a crer publicamente no seu Deus.

"Pourtant, il ne convient pas de tuer les païens si l'on peut trouver un autre moyen de les empêcher de harceler ou d'opprimer les fidèles. Mais, pour le moment, il vaut mieux que les païens soient tués plutôt que de laisser la menace que représentent les pécheurs suspendus au-dessus de la tête des justes, de peur de voir les justes se laisser entraîner à commettre l'iniquité."³² S. Bernardo (1090-1153), pregador da Segunda Cruzada, escreve assim num dos seus numerosos tratados. Para o muçulmano vencido, e que não fora morto para glória dos cristãos presentes nas batalhas, restava a escolha entre a conversão, o abandono do território ou a morte. Muitas vezes a primeira e a segunda hipóteses nem sequer eram colocadas. As crónicas das cruzadas do Oriente raramente relatam casos em que haja uma tentativa clara de conversão por parte dos cristãos vencedores. Alphonse Dupront encontrou uma única referência nestes relatos a uma tentativa de conversão sincera, à qual, perante a recusa, se seguiu a sentença de morte³³. A aceitação de comunidades de não crentes em terreno cristão não era permitida teoricamente, já que só os cristãos podiam viver dentro do espaço da **christianitas**. No entanto, se os exemplos de

³² São Bernardo, 'De laude novae militiae', apud Jean Richard, *L'Esprit de Croisade*.

³³ Cf. Alphonse Dupront, *Du Sacré: Croisades et Pèlerinages: images et langages*, pp 240-248.

extermínio e de expulsão são muitos, também os de aceitação da permanência de comunidades muçulmanas não são de menosprezar. Marginalizados em 'mourarias' e 'judiarias', os infiéis mantinham uma relativa independência, apesar de não receberem muita estima³⁴. Mas, em princípio, a guerra santa faz-se pela conversão de todos à lei de Deus. E a quem morre em combate por esse ideal é prometida a recompensa celeste.

Confirma-se, assim, a ideia de que **jihad** e guerra santa evidenciam diferenças marcantes entre si, visando aquela a propagação e implantação de uma religião e de um Estado, mas sem arvorar a bandeira da conversão como seu propósito primeiro, apresentando-se esta como um movimento de defesa da paz e de restituição da segurança, e tendo como motivo complementar a conversão, afastamento ou morte dos não crentes, impossibilitados de fazer parte do mesmo mundo onde só os da verdadeira religião são dignos de viver. No entanto, se tivermos em conta que o auge do sentimento de **jihad** corresponde a uma maior pressão atacante das hostes cristãs, então teremos que considerar dois momentos: o primeiro, em que **jihad** aparece na plena acepção de guerra ofensiva, e o segundo, em que a vertente defensiva é dominante. Neste segundo momento, há que aproximar **jihad** e 'guerra santa', pois esbatem-se os factores de diferença entre elas.

3. A teoria da Guerra Santa

Importa agora determinar o conceito de guerra santa e o desenvolvimento da teoria que lhe subjaz ao longo dos séculos. A guerra santa difere da guerra justa na medida em que não se restringe à esfera temporal, à iniciativa exclusiva do príncipe, mas é movida por um poder espiritual ao serviço de um ideal religioso. A luta faz-se contra os inimigos da **Respublica Christiana** - os Sarracenos, os Normandos, os Húngaros, em suma, todos aqueles que sejam

³⁴ Cf. Thomas Glick, *op. cit.*, p.221.

considerados pagãos e que ameacem a paz da Cristandade. O objectivo da guerra santa é a salvação da Igreja de Cristo e, porque se pede a quem combate o sacrifício e o comportamento de um penitente, o caminho que trilha é, também, o da peregrinação. O cruzado é igualmente um peregrino.

A guerra santa é uma modalidade de guerra justa, mas nem todas as guerras justas são santas. Além das diferenças já apontadas, um elemento importante de distinção encontra-se no facto de, no que toca à guerra feita por motivos religiosos, esta ser não só justificável mas justificante e espiritualmente benéfica para os seus executantes. É o que observa correctamente James Brundage quando afirma que Santo Agostinho não nos deixou uma teoria da guerra santa, mas sim da guerra justa: "It is one thing to deal with just war, with war that is morally tolerable and not reprehensible in itself; it is quite another and distinct matter to take the further step of conceiving of war as sanctifying, and as an activity that actually confers spiritual merit on the warrior."³⁵ Na realidade, pode-se dizer que se a guerra é justa tem o favor de Deus e se a guerra é feita por vontade de Deus é santa.

O longo caminho até à cristalização do conceito de guerra santa corrente na Idade Média parece ter começado nas primeiras guerras da Cristandade com os pagãos no período carolíngio. A política de expansão dos monarcas carolíngios, em que participavam bispos e outros prelados, foi acompanhada da conversão dos territórios ocupados, o que levou a associar guerra com salvação das almas. O sucesso militar era atribuído a Deus, sendo Ele um dos beneficiários do número crescente de cristãos que daí advinha. James Brundage considera que outra das raízes do conceito de guerra santa se encontra na tradição heróica germânica cristianizada. O costume de abençoar os cavaleiros e as suas armas,

³⁵ James Brundage, *op. cit.*, p. 103.

de os consagrar à defesa da religião e dos domínios eclesiásticos ajudou a criar a imagem da guerra e do guerreiro como actores no projecto da salvação. Não é ainda a guerra santa e santificadora, mas a ideia de que as armas e os seus utilizadores podem agradar a Deus em determinadas circunstâncias já existe.

A presença de um inimigo próximo, infiel e usurpador dos lugares cristãos, os muçulmanos, contribuiu, sem dúvida, para se falar de guerra santa: como incentivo para os combatentes, como base e justificação de acções. A ameaça muçulmana era mais assustadora para os ocidentais do que para os bizantinos que conviviam directamente com os infiéis havia séculos. Até às guerras das décadas de 960 e 970, as lutas no Império do Oriente tinham tido como objectivo a defesa do território e eram encaradas como uma parte da vida quotidiana. Para a opinião pública o mérito do guerreiro não dependia da religião professada pelo inimigo, isto é, era-lhe dado o mesmo valor quer este fosse infiel ou cristão. Além disso, assinala Steven Runciman, a Igreja oriental considerava a guerra deplorável, principalmente contra homens da mesma religião, e qualquer pessoa culpada de ter morto em combate deveria penitenciar-se por isso.

Ana Comnena, filha do Imperador Aleixo (1081-1118), considerava na sua crónica *Alexiad* a guerra como um acto vergonhoso a que se deveria recorrer só quando todas as outras hipóteses tivessem sido esgotadas³⁶. Apesar desta forma de pensar, o soldado bizantino não vivia uma situação de desprestígio. Apenas não ganhava mais glória por lutar contra os infiéis.

Nicéforo, comandante do exército imperial bizantino, em 960 considerou a sua luta uma batalha pela glória da cristandade, pela libertação dos lugares sagrados e pela destruição do Islão. Tentou, em vão, que os seus soldados mortos em batalha contra os infiéis fossem considerados mártires, mas o pedido

³⁶ Cf. Steven Runciman, *op.cit.*, p.75-76; Cf. Ana Comnena, *Alexiad of Ana Comnena*, ed. and translator E. R. Sewter, Harmondsworth, 1969.

foi recusado pela Igreja bizantina. Num manifesto enviado ao califa considera-se como um campeão cristão preparado para marchar sobre Meca para ali fundar um trono de Cristo³⁷. O seu sucessor, João Tzimisce, levou a cabo uma campanha militar em 974 contra várias cidades ocupadas pelos muçulmanos. Estas guerras pela libertação dos cristãos do Oriente tinham ganho o estatuto de guerras religiosas, sendo um dos propósitos declarados dos combatentes libertar o Santo Sepulcro das mãos dos sarracenos e rezar nos lugares sagrados. Passados anos de conflito, em 1001, Basílio II estabeleceu um período de tréguas com o califa fatímida, iniciando-se uma época de paz que duraria meio século.

No Ocidente, o ponto de vista sobre a guerra diferia do pensamento bizantino. Enquanto a reflexão feita no Oriente tinha raízes na antiga tradição grega, o Ocidente denunciava a herança romana e germânica no tocante à guerra. A sociedade e o código da cavalaria, que se estavam a desenvolver, conferiam prestígio ao herói militar, para que contribuíam também as epopeias populares ao construírem uma imagem nobre do guerreiro. Allen Brown afirmou num ensaio esclarecedor que na sociedade secular do século XII (e também mais cedo), se desenvolveu o que ele denomina por **ethos** militar, e que quanto mais alto o guerreiro se situasse socialmente, melhor se esperava que lutasse e mais marcial era suposto ser. O papel do rei, no topo da escala social, era o de senhor da guerra, tendo nessa faceta a sua mais importante função e forma de prestígio³⁸.

A Igreja ocidental foi obrigada a lidar com uma situação em que a sociedade via a luta armada como normal, chegando mesmo a considerá-la um passatempo, constituído pelos torneios. Chocados com a ideia, muitos clérigos se rebelaram contra esta conjuntura e seguiram-se os concílios onde por

³⁷ Cf. Steven Runciman, *op. cit.*, p.33, segundo um manuscrito árabe de Viena citado por Schlumberger em *Un Empereur Byzantin*, pp.427-430.

³⁸ Cf. R.Allen Brown, "The Status of the Norman Knight", in *War and Government in the Middle Ages*, pp.3-17.

variadas maneiras se tentou regular o modo de vida guerreiro na sociedade, especialmente as lutas dos senhores entre si. Em 989, no Concílio de Charroux, defendeu-se que os pobres tinham o direito de viver em paz. Em 990, no Concílio de Le Puy, repetiu-se esta posição. No Concílio de Poitiers, no ano 1000, determinou-se que as disputas deveriam ser resolvidas sem recurso às armas. Os concílios seguiram-se durante anos lançando ideias como as Alianças de Paz, a Paz de Deus e a Trégua de Deus, com o objectivo de proteger os pobres, os bens da Igreja e os cristãos de si próprios³⁹. Todavia, este movimento pela paz, liderado pela Igreja e secundado por vários príncipes, pouco efeito prático teve na realidade. As cláusulas eram facilmente infringidas e ignoradas, provando que pouco servia tentar controlar a belicosidade e enfraquecer o gosto pela glória ganha nos campos de batalha de uma sociedade forjada na guerra. Restava à Igreja canalizar esta energia para fins mais meritórios, como a luta contra os infiéis e herejes.

Se, para os bizantinos, os muçulmanos eram o vizinho que viam como inimigo, mas também com certo respeito, para o Ocidente, herdeiro de Roma, orgulhoso da sua condição de cristão, os muçulmanos eram o infiel, a ameaça da religião e da segurança. Roma tinha sido saqueada pelos muçulmanos e diversos castelos de bandidos tinham sido construídos na Itália e na Provença. Em França, os muçulmanos tinham sido parados em 734 por Carlos Martel em Narbonne. Em Espanha a implantação de um verdadeiro estado árabe constituía de facto um perigo real, e o papado não podia deixar de aprovar qualquer tentativa de alargamento das fronteiras da cristandade. Até ao século IX, a Igreja não se tinha envolvido directamente na organização de campanhas militares, mas, agora que a cristandade ocidental se mostrava ameaçada, nomeadamente na Península Ibérica e na Itália, e com fraco poder de resposta perante uma forte potência militar bem estruturada e organizada, só o papado

³⁹ Para mais informação sobre datas de concílios e decisões neles tomadas pode consultar-se Steven Runciman, *op. cit.*, pp.76-78.

tinha capacidade suficiente para unir e coordenar a defesa cristã. E o objectivo era que os príncipes de vários reinos obedecessem ao chamado da Igreja para um empreendimento comum. Para isso, o mundo cristão tinha que começar a encarar a guerra de um outro modo e a Igreja recorreu então à ambiguidade do Antigo Testamento acerca do assunto para formular uma nova teoria da guerra.

Leão IV, em meados do século IX, considerou um homem morto em guerra contra os hereges digno de recompensas divinas, seguido por João VIII (872-882) que já falava das vítimas da luta contra os infiéis como mártires. Depois do assassinato de Ramiro I, rei de Aragão, em 1063, o papa Alexandre II prometeu uma indulgência aos que combatessem pela cruz na Península, decidindo-se a patrocinar a guerra nesse território. Foi, porém, o papa Gregório VII (1073-85), segundo James Brundage, que revolucionou a visão cristã da guerra, sendo o principal mentor da ideia de guerra santa que vigoraria até finais da Idade Média. O seu trabalho foi igualmente relevante no campo da teologia e no da retórica política, mas o mais importante, no que respeita à história da teoria da guerra santa, foi o facto de ter considerado que todos os que morressem no campo de batalha lutando contra os infiéis ficavam livres de todos os pecados, não só em situações de defesa de pessoas e propriedade, mas também quando agentes de uma expansão, activa e ofensiva, da cristandade, sob autoridade papal⁴⁰. A noção de guerra santa está patente no pensamento de Gregório e nas suas acções quando convida os príncipes cristãos a juntarem-se-lhe para reconquistar o reino de Espanha, pertencente à Sé de S. Pedro. O estatuto de guerra santa, neste momento, tinha sido atribuído sem custo à luta na Península e o próprio Santo Padre tinha-se mostrado disposto a fomentá-la. No mundo cristão, o ideal de guerra santa foi tomando forma e o termo, que aparece por essa época, foi-se implantando no discurso de quem escrevia. Mas, não só o ideal tinha vingado, a ideia tinha sido levada à prática com várias campanhas militares organizadas com o propósito de libertar a Península dos

⁴⁰ Cf. James A. Brundage, *op. cit.*, pp. 104-105.

muçulmanos. Os cavaleiros, encorajados pela Igreja, abandonavam os conflitos entre si e partiam para combater os infiéis, ganhando com isso benefícios espirituais e a posse das terras conquistadas, que ficavam, em última instância, sob a suserania do papa.

O ideal de guerra santa encontrou na conjuntura do século XI um terreno fértil para se poder desenvolver. De facto, uma série de factores influenciaram favoravelmente o entusiasmo do Ocidente por esta guerra nas fronteiras da cristandade. Os cavaleiros ocidentais, frequentemente instados pela Igreja para acabar com as lutas endógenas, começavam a sentir-se embaraçados por lutarem constantemente sem um objectivo maior do que a resolução de problemas com vizinhos a quem, por outro lado, os ligavam múltiplos laços. Além disso, a quantidade de filhos segundos que se viam sem terras, levava-os a aceitar facilmente a proposta de aliar a oportunidade de servir a Deus com a possibilidade da aquisição de bens. O sucesso do movimento lançado pela Igreja era inegável, o que levou os dirigentes eclesiásticos a pensar na possibilidade de aplicar a ideia à fronteira oriental do espaço cristão. Gregório VII acreditou que a guerra santa poderia ser alargada à Ásia e planeou mandar um exército de cavaleiros cristãos, sob as ordens da Igreja e até comandado por si próprio, para combater no Oriente. A ideia, no entanto, não foi posta em prática⁴¹.

O Oriente revestia-se de uma importância muito grande para os cristãos: tendo sido a cidade onde Cristo passara momentos importantes da Sua vida e onde tinha sido morto, Jerusalém era simultaneamente um lugar histórico e sagrado, pois que santificado pela presença do divino. Era também, em consequência desses atributos, um lugar de ascese, onde o peregrino ia encontrar a paz da alma e a remissão da sua vida passada.

As dificuldades de alcançar a Palestina eram já muitas quando Urbano II foi eleito papa em 1088. A situação preocupou-o e as notícias cada vez mais

⁴¹ Cf. Steven Runciman, *op.cit.*, p.81-6.

alarmantes sobre a situação dos peregrinos e dos cristãos do Oriente levaram-no a agir. Em 1095, no Concílio de Clermont, desencadeia a Primeira Cruzada. James Brundage escreveu sobre a importância desta acção: "Urban II's primary contribution was to bring together a number of accepted and relatively popular ideas in a new form, one that had the good fortune to achieve a spectacular and impressive success. This new institution was the Crusade."⁴² Subordinada à ideia da guerra santa, uma nova instituição, a cruzada, ganhou forma, transformando-se no seu braço executivo por excelência.

Ao cruzado foi prometida a remissão de todos os pecados, devendo, todavia, consultar o seu conselheiro espiritual antes de partir. A guerra em que iria envolver-se exigia-lhe uma preparação especial, pois era diferente de todas as outras guerras – a luta que iria travar era um combate por Deus, o que o tornava singular. Talvez o sentimento de que participar na cruzada era tomar parte em algo extraordinário e o fervor religioso tenham sido os principais motivos do entusiasmo pelo movimento, o certo é que o discurso do papa teve como efeito uma tal aceitação que ultrapassou as expectativas do orador. Um cronista anónimo da Primeira Cruzada(1096) deu conta deste entusiasmo da população: "deu-se um grande movimento por todas as regiões das Gálias, a fim de que quem, de coração e espírito puros, desejasse seguir o Senhor com zelo e quisesse transportar fielmente a cruz não tardasse em tomar apressadamente o caminho do Santo Sepulcro. Com efeito, o [chefe] apostólico da Sé Romana, Urbano II, alcançou rapidamente as regiões ultramontanas com os seus arcebispos, bispos, abades e presbíteros e começou a pronunciar discursos e sermões subtis [...] Tendo-se este discurso espalhado a pouco e pouco por todas as regiões e províncias das Gálias, os Francos, ouvindo tal, começaram sem detença a coser cruces sobre o ombro direito, dizendo que

⁴² James Brundage, *op. cit.*, p.105.

queriam unânimemente seguir as pegadas de Cristo, pelas quais haviam sido resgatados do poder do Tártaro."⁴³

Aos príncipes e cavaleiros juntaram-se as vítimas de anos de pestes, secas, fomes, de terras mal cultivadas ou destruídas pelas constantes guerras. A cruzada era uma fuga e uma esperança para essa população empobrecida. E foi a ela que Pedro, o Eremita, se dirigiu com um discurso baseado em visões apocalípticas e na necessidade da preparação para receber a segunda vinda de Cristo. Só a peregrinação e a recuperação da Terra Santa poderiam salvar o homem. As suas palavras foram de tal maneira recebidas que um número enorme de gente o seguiu em direcção ao Oriente.

Para garantir que o zelo momentâneo de futuros combatentes não desaparecesse, o papado transformou os votos dos cruzados em promessas de obrigação, que caso não fossem concretizadas cairiam no foro das infracções da lei. Assim, conseguia a Igreja converter o que poderia ser fugaz entusiasmo num compromisso efectivo. James Brundage considera que o voto funcionava, de facto, como um mecanismo jurídico, tendo um papel importante no sucesso das cruzadas. Na opinião deste autor, a percepção da sua utilidade foi uma das inovações mais importantes do Papa Urbano II no planeamento da Primeira Cruzada em 1095⁴⁴.

Com o movimento das cruzadas o clero viu-se directamente envolvido nas campanhas militares. Ademar de Monteil, bispo de Le Puy, foi nomeado legado papal da Primeira Cruzada, e não se coibiu de participar no planeamento da estratégia militar, tendo presidido a muitos conselhos de guerra. Conta Raymond de Aguilers que a 21 de Maio de 1097, na batalha travada entre as forças cristãs e as tropas de Kilij Arslan, Ademar comandou o flanco direito do

⁴³ *Histoire anonyme de la première croisade*, in Fernando Espinosa, *Antologia de Textos Históricos Medievais*, pp.294-295.

⁴⁴ Cf. James Brundage, *op.cit.*, p.77.

exército de St. Gilles⁴⁵. Nas cruzadas seguintes, a presença do clero nas batalhas fez-se sentir cada vez mais. O aparecimento das Ordens Militares prova que uma parte da igreja sentia como serviço de Deus a actividade guerreira. Estava-se já muito longe dos primeiros exegetas evangélicos para quem o recurso à violência era a própria negação da virtude cristã.

Os pregadores das cruzadas contribuíram valiosamente para a consolidação da teoria da guerra santa e para que esta fosse posta em prática. Além disso, foram acrescentando novos elementos e novas perspectivas que completaram o pensamento já existente. Um dos mais famosos oradores foi São Bernardo, nomeado abade de Clairvaux em 1115. Depois de ter proferido um discurso arrebatador em Vézelay no dia 31 de Março de 1146, escreveu ao Papa as seguintes palavras: "Vossa Eminência ordenou; eu obedeci, e a autoridade daquele que deu a ordem frutificou a minha obediência. Abri a minha voz, falei; e imediatamente os cruzados se multiplicaram até à infinidade. Vilas e cidades encontram-se agora abandonadas. Dificilmente encontrará um homem para cada sete mulheres. Por toda a parte, se vêem viúvas cujos maridos estão ainda vivos."⁴⁶ São Bernardo proclamava que fazer a guerra era serviço de Cristo, permitindo vingá-Lo ao matar os Seus inimigos. Não há crime, mas sim glória ao matar por Deus, já que o guerreiro cristão é o castigador do mal, o braço material do Senhor: "Car ce n'est pas sans raison qu'il porte l'épée: il est l'exécuteur de la volonté divine [...]. Quand il met à mort un malfaiteur, il n'est pas un homicide, mais, si j'ose dire, un malicide. Il venge le Christ de ceux qui font mal; il défend les chrétiens." A morte transforma-se em vida, pois, pela morte do inimigo o cristão ganha a recompensa divina: "La mort qu'il inflige est au profit du Christ; celle qu'il reçoit, au sien propre. De la mort du païen, le chrétien peut tirer gloire, puisqu'il agit pour la gloire du Christ; dans la mort du

⁴⁵ Raymond Aguilers, III, in Baldric de Dol, *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, 5 vols., Paris, apud James A. Brundage, *op. cit.*, p.204.

⁴⁶ São Bernardo, carta n°247, in *M.P.L.*, vol.CLXXXII, col.447, apud Steven Runciman, *op. cit.*, II, p.206.

chrétien, la générosité du Roi se donne libre cours: il fait venir le chevalier à lui pour le récompenser." Seria bom poder levar os infiéis ao caminho do bem pela conversão. "Mais, pour le moment, il vaut mieux que les païens soient tués plutôt que de laisser la menace que représentent les pécheurs suspendus au-dessus de la tête des justes [...] Que les deux glaives des fidèles soient levés sur la tête des ennemis, pour détruire quiconque s'élève contre la foi de Dieu"⁴⁷.

A violência verbal de São Bernardo influenciou não só quem o ouvia, mas os outros pregadores que adoptaram as suas teses e o seu estilo. As ideias primitivas sobre a guerra santa estavam todas integradas no seu discurso, mas possuíam uma força especial — a guerra era justificada por si própria, era a fonte da glória, a possibilidade de se aproximar de Deus ao cumprir a Sua vontade. Os seus seguidores não precisavam de mais justificações para pregar a cruzada do que esta santificação da guerra. Os efeitos práticos desta pregação podem ser exemplificados pelas acções dos agentes de São Bernardo que inspiraram a expedição de ingleses, flamengos e frísios que aportou em Portugal e ajudou a conquistar Lisboa em 1147. Outros pregadores se distinguiram nas histórias das cruzadas: Urbano IV, que em 1263 mobilizou uma nova cruzada; Walter Cantipule, bispo de Worcester, que pregou a Cruz em Inglaterra na mesma época; o Cardeal Ottobuono, nomeado chefe da Cruzada em Inglaterra por Clemente IV, que instruiu frades para pregar o novo empreendimento, escreveu cartas de exortação e pregou a Cruzada em pessoa. E tantos outros que no mundo ocidental desejaram que o ideal da guerra santa fosse posto em prática.

No campo do direito canónico, segundo James Brundage, a guerra santa foi tratada pelos canonistas medievais como um ramo da guerra justa, um tipo de guerra que, como as outras, tinha características e limitações legais próprias. A guerra santa passou com o decorrer do tempo a ser a variedade mais abordada, pois permitia um maior leque de acções aos participantes e mais privilégios do

⁴⁷ V. nota 32.

que qualquer outro tipo de guerra. Por isso, muitos foram os canonistas que se preocuparam directamente com a questão da guerra santa.

Graciano escolheu para incorporar no seu *Decretum* autoridades que consideravam que a guerra santa era aquela na qual a morte acontecia pela verdadeira fé, pela salvação da Pátria cristã e pela defesa dos cristãos. Esta morte gloriosa abria as portas da recompensa divina. É nesta afirmação que se baseia a fundamentação legal da doutrina da guerra santa. Mas teve que decorrer um século depois desta compilação para que a guerra santa abrangesse um campo mais vasto no âmbito do discurso legal. Hostiensis, cardeal de Ostia, com textos como *Summa Aurea* (1253) e *Commentaria* (1268), foi uma das personalidades mais importantes neste processo. Começou por dividir a guerra em sete diferentes categorias, sendo uma delas denominada "Guerra Romana". Esta era a guerra feita entre fiéis e infiéis, a guerra santa, em que o inimigo era **hostes** (*hostis*, inimigo de guerra, inimigo público). Neste tipo de guerra o vencedor era o direito possuidor das pessoas e bens dos derrotados. Os infiéis não possuíam quaisquer direitos, já que todos lhes tinham sido retirados pela vinda de Cristo. As questões de justiça da guerra não o preocupavam, uma vez que, sendo desencadeada pelo papado, autoridade máxima da Igreja, era por natureza justa. James Brundage, ao escrever sobre Hostiensis, refere, a respeito das indulgências, que o bispo considerava que o papado tinha o direito de usar esse incentivo uma vez que a indulgência se fundava na plenitude do poder papal. E a verdade era que as indulgências funcionavam como poderoso estímulo para a adesão das gentes ao movimento da cruzada, como se pode constatar na crónica de Villerhardouin *La Conquête de Constantinople*: "le pape [Innocent] envoya un sien cardinal, maître Pierre de Chappes, croisé, et il manda par lui l'indulgence que je vous dirai: tout ceux qui se croiseraient et feraient le service de Dieu pendant un an à l'armée seraient quittes de tous les

péchés qu'ils avaient faits et dont ils seraient confessés. Parce que cette indulgence était si grande [...] beaucoup se croisèrent."⁴⁸

O papa Inocêncio IV, autor de *Apparatus* (1245) e canonista, tinha uma ideia diferente sobre a legitimidade de direitos dos não-cristãos. Baseando-se no Direito Natural, recusava a ideia de que os infiéis não possuíssem direitos. Considerou ilegítima uma guerra de conversão, justificada através de uma aplicação deturpada da doutrina da guerra justa: a legitimidade da guerra santa encontrava-se no propósito de reaver terras, de libertá-las de uma ocupação infundada ou de castigar uma ofensa. Estes pressupostos eram aplicáveis à situação vivida no Oriente, pois os infiéis tinham atacado injustamente os cristãos e proibido o acesso aos lugares santos. Luís Andrade considera que Inocêncio IV faz desta maneira a fusão dos pressupostos da guerra justa com a doutrina da cruzada⁴⁹.

Em relação aos não-cristãos, o papa declarou que tinham direito legítimo de possuir terras e de ter jurisdição sobre elas, decisão que achava compatível com a jurisdição papal que se estendia por todos os homens, fiéis ou infiéis. Se os infiéis fossem considerados culpados de ofensas contra esta lei natural, o papa tinha todo o direito de os castigar e de, portanto, agir contra eles. E se não eram obrigados a converter-se, eram, no entanto, obrigados a deixar que o Evangelho fosse pregado livremente nos seus domínios. No caso de não o fazerem ou de não obedecerem às ordens do papa, podia declarar-se legalmente guerra contra os infractores. Assim, Inocêncio IV assimilou a guerra declarada pelo papado contra os não-cristãos desobedientes à categoria de guerra judicial, feita contra os que desobedeciam a uma ordem legal⁵⁰.

Paul Bancourt afirma que é no século XIII que os canonistas cristãos codificaram a teoria jurídica da guerra santa e que se pode resumir em alguns

⁴⁸ Villerhardouin, *La Conquête de Constantinople*, p.5.

⁴⁹ Cf. Luís Andrade, *op.cit.*, pp.19-20.

⁵⁰ Cf. James Brundage, *op.cit.*, pp.121-122.

pontos: Deus é um rei a quem roubaram o reino; a Terra Santa é a herança de São Pedro; Jesus legou-a ao príncipe dos apóstolos, portanto, deve voltar a pertencer à Cristandade; Jerusalém é propriedade do próprio Cristo; faz parte do património do Senhor⁵¹. A conclusão só pode ser: é legítimo recuperar o que ilegalmente foi subtraído à herança da Cristandade.

Ao longo dos séculos XII, XIII, XIV o campo de aplicação da guerra santa, como cruzada, foi-se alargando relativamente ao conceito original de guerra contra os muçulmanos na Terra Santa, para incluir as guerras contra os infiéis na Península Ibérica, e mesmo no norte de África, e, mais tarde, contra todos os não cristãos assim como contra os cristãos heréticos, cismáticos e outros rebeldes. Em todo o processo a Igreja exerceu considerável poder adaptando os conceitos eclesiásticos e as categorias da lei canónica para servir os seus propósitos e as situações com que deparava. Quando a Igreja perdeu parte da sua influência em assuntos da guerra, os reis fizeram uso desses conceitos e categorias consoante as necessidades políticas e militares dos seus reinos.

4. *Sacerdotium - Imperium*

As relações entre o poder temporal e o poder espiritual, a Igreja, na época medieval permitem compreender melhor o fenómeno da guerra santa e da cruzada. Na realidade, o facto que mais se destaca no decurso de todo o processo é a capacidade da Igreja de conglomerar as energias de vários reinos para um fim comum. Um conglomerar de energias que passava muitas vezes pelo apelo directo à acção e pela ameaça, velada ou não⁵², de punição para os que nada faziam perante o avanço muçulmano. A Igreja achava-se no direito de

⁵¹ Cf. Paul Bancourt, *op.cit.*, p.439.

⁵² V. como exemplo Álvaro Pais, *Espelho dos Reis*, onde o bispo se sente com autoridade suficiente para criticar os reis que nada fazem e para os intimar a agir.

interferir na política bélica dos reinos cristãos, porque considerava que o Império estava subjugado ao Sacerdócio. S.Paulo, na Epístola aos Romanos, XIII, 1, tinha declarado: "Toda a alma esteja sujeita aos poderes superiores, porque não há poder que não venha de Deus e os que existem foram instituídos por Deus."

Todo o poder vem de Deus. O poder político não pode ir contra a lei eterna de Deus e da sua autoridade sobre a criatura natural. Ele próprio tem algo de divino, na medida em que deriva de uma força cuja origem está em Deus.

No Evangelho segundo S.Mateus, está escrito: "Dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus"(22,21). Daqui é permitido concluir que Jesus Cristo reconhecia a legitimidade do poder político existente e lhe atribuía um âmbito próprio. Há as coisas que só a César dizem respeito e as outras que correspondem a Deus. Mesmo tendo o poder humano origem divina, foi estabelecida uma distinção entre o político e o religioso: "Sede, pois, submissos a toda a instituição humana, por amor de Deus, quer ao rei, como soberano, quer aos governadores, como enviados por ele para tomar vingança aos malfeitores e para louvar os bons [...] Honrai a todos, amai os irmãos, temei a Deus, respeitai o rei."(I Pedro,2,13-17). O cristão pertenceria, assim, a duas sociedades globais, a Igreja, autónoma e independente, e a sociedade política. Esta ideia da separação dos poderes temporal e espiritual sofreu o seu maior revés no ano 800 quando Carlos Magno foi coroado imperador em Roma pelo papa Leão III. Foi neste acontecimento que teóricos e historiadores dos séculos seguintes viram o mais importante indício da confusão das duas autoridades. De facto, ela tinha começado muito antes quando Teodósio, o Grande, no século IV, se tinha considerado o garante e defensor da Igreja, colocando o poder político, imperial, ao serviço do poder espiritual.

Se todos eram cristãos, incluindo os reis, não era surpreendente que todos obedecessem ao papa. Santo Agostinho tinha avançado com a noção de que o direito natural do Estado é absorvido pelo direito superior da Igreja, donde se

originou o chamado agostinismo político. Na verdade, a ideia que predominava, pelo menos nas gentes do clero, era a de que a sociedade deveria ser regida por leis da Igreja. O conceito de Estado-nação não existia. Na época medieval, encontrava-se somente a ideia da uma **Respublica Christiana**, ainda invocada por Álvaro Pais no século XIV, cuja regência temporal pertencia ao Imperador ou ao rei, necessitando este, no entanto, de ser confirmado no seu poder pelo papa. A sociedade é o conjunto de cristãos, súbditos do rei, mas, porque acima de tudo cristãos, súbditos do papa. Em 1198, o pontífice Inocêncio III, defende esta concepção da supremacia do poder espiritual sobre o temporal, salientando a dependência deste em relação ao primeiro: "Deus criador do universo [...] para o firmamento da Igreja universal, como se se tratasse do Céu, nomeou duas grandes dignidades; a maior para tomar a direcção das almas, como se estas fossem dias, a menor para a direcção dos corpos, como se estes fossem as noites. Estas dignidades são a autoridade pontifícia e o poder real. Assim como a Lua deriva a sua luz da do Sol e na verdade é inferior ao Sol tanto em quantidade como em qualidade, em posição como em efeito, da mesma maneira o poder real deriva o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia: e quanto mais intimamente se lhe unir, tanto maior será a luz com que é adornado; quanto mais prolongar [essa união], mais crescerá em esplendor."⁵³

Aceitando este princípio, não é difícil admitir que os reis são os cooperadores e os instrumentos de Deus na sua função de condutores de povos. Ao rei pertencem duas competências complementares: moralização da ordem política e o respeito pela natureza espiritual do destino final do homem. Quando a Igreja entrega o gládio temporal ao rei (Paulo, Rom., 13,1-7) tem a intenção declarada de esse gládio vir a servir o gládio espiritual. Álvaro Pais declarou, em conformidade com esta ideia, que "a Igreja não utiliza o gládio material, antes comete a sua execução ao imperador [...] e a outros reis

⁵³ J.P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, t.CCXIV, Paris, 1890, Col.377, in Fernando Espinosa, *op.cit.*, pp.300-301.

ortodoxos"⁵⁴. É por essa razão que, numa época em que a principal preocupação é a resposta do Estado à frente muçulmana, o rei-defensor da Igreja deve usar o seu poder para lutar contra os inimigos da Cristandade ameaçada. D. Duarte no *Leal Conselheiro*, mostra-se ciente desse dever: " Por que assy como cadahuñ dia contra os desobedientes aos mandados da santa igreja somos chamados em ajuda de braço sagral, e, desde os fazemos obedecer, a ella perteece determinar o que delles se faça, dessa guisa, com muyto mayor rezom, pera restituir as terras em que o nome de nosso senhor Jesu Cristo foy louvado, que per os infiees per temporal poderio son forçosamente occupad(a)s, o ssanto padre muy dereitamente nos requiere e com prometymento de tantas perdoanças nos enduz pera fazermos tal guerra"⁵⁵. Não seria improvável que tivesse em mente as palavras do bispo de Silves: "Fere com teu gládio, ó campeão da Igreja, os bárbaros que a ocupam."⁵⁶.

Deste tipo de raciocínio deriva a noção de espiritualização do poder temporal, dependente como é da mais alta instância do poder espiritual, a vontade de Deus e a Sua graça. O governante, sendo objecto da dádiva de Deus, torna-se o Seu instrumento e defensor. Face aos infieis, deve tornar-se também o vingador, o garante da paz cristã. A Igreja medieval apela a esse dever do rei cristão, um dever que quando cumprido trará glória ao executante. A religião cristã é a religião do Deus vencedor, a luta sacraliza o reino e este define-se pelo Império espiritual a que pertence. **Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat** – é a referência à vitória, ao reino e ao Império.

⁵⁴ Álvaro Pais, *op. cit.*, vol. I, p. 49.

⁵⁵ Dom Duarte, *Leal Conselheiro*, p. 63.

⁵⁶ Álvaro Pais, *ibidem*.

5. As Cruzadas

As Cruzadas podem definir-se muito simplesmente como guerras proclamadas pelo papado, levadas a cabo como se se tratasse de uma empresa desencadeada pelo próprio Cristo, com o objectivo de recuperar a propriedade cristã e defender a Cristandade de inimigos externos ou internos. H.R. Loyn considera que o movimento das cruzadas se apresenta como uma extensão da guerra já praticada contra os Muçulmanos de Espanha e da Sicília⁵⁷. As cruzadas seriam assim o prolongamento de uma situação, mais do que de uma ideia, existente nos territórios ocupados pelos infiéis. Pierre Bonassie refere-se às Cruzadas, com maiúscula e no plural, como o tempo de um fenómeno contínuo de migração armada de ocidentais para o Levante. Tal como H.R.Loyn, também vê a origem do fenómeno na Espanha: "Phénomène de longue durée: il a débuté en fait avant 1095, avec les pré-croisades organisées en Espagne contre l'Islam ibérique ('croisade' de Barbastro:1063) et il se poursuit après 1270 et même après 1290 (chute de Saint-Jean d'Acre, dernier refuge latin en terre asiatique)"⁵⁸. De uma maneira ou de outra, a maioria dos autores é da mesma opinião no que toca à origem do movimento das Cruzadas. Acerca do seu fim as opiniões divergem muito consoante os critérios adoptados. O estudo e análise desse problema encontra-se, todavia, fora do âmbito deste trabalho.

Facto de civilização, produto da mentalidade colectiva, para além do pequeno meio do alto clero, da aristocracia guerreira, de um grupo de teóricos, envolveu multidões consideráveis em busca de penitência e regeneração. A ideia de que a reconquista de Jerusalém terrestre devia abrir as portas da Jerusalém celeste originou um enorme entusiasmo, a que não foi alheia a propagação de ideias milenaristas e messiânicas que se desenvolveram nos

⁵⁷ Cf. H.R.Loyn, *The Middle Ages: A Concise Encyclopedia*, "Crusades".

⁵⁸ Pierre Bonassie, *Les 50 Mots Clefs de l'Histoire Médiévale*, pp. 63-64.

séculos XI e XII, em movimentos animados pela espera angustiada da Segunda Vinda, da Salvação e do Anticristo. A cruzada confunde-se muitas vezes com peregrinação, como já se disse, levando, por exemplo, Giorgio Perissinotto a encontrar três definições para o termo 'cruzar-se'. A primeira tem a ver com a peregrinação a um lugar sagrado, como o santuário de Santiago de Compostela; a segunda com a peregrinação à Terra Santa; a terceira refere-se à luta contra os infiéis pela recuperação do Santo Sepulcro⁵⁹. Concorde-se ou não com a totalidade destas definições, o facto é que muitos dos participantes nas cruzadas fizeram votos semelhantes aos dos peregrinos, gozando de privilégios iguais. As primeiras indulgências exigiam condições tão severas aos cruzados que transformavam o seu empreendimento num exercício de penitência, permitindo assim a adequada satisfação dos pecados cometidos anteriormente: a obrigação de consultar o guia espiritual antes de partir, a série de regras que devia seguir para ser merecedor do bem que iria receber, transformavam a viagem do cruzado numa viagem espiritual de purificação. James Brundage afirma: "Whatever their background, character, or record, all Crusaders were classed by Canon Law as a specially privileged species of pilgrims. Indeed, they were almost universally referred to simply as **peregrini** up to the end of the twelfth century, when a proper technical term, **cruce signati**, finally began to be used to designate them."⁶⁰.

Steven Runciman, ao examinar o tema da peregrinação mais de perto, concluiu que, apesar de nos primórdios do cristianismo as peregrinações à Terra Santa serem raras, a lembrança do cenário da vida de Cristo, do seu drama, criou a vontade de visitar os locais sagrados com o propósito de rezar e de adquirir uma benção espiritual. A peregrinação passou a fazer parte da prática cristã, tendo começado a sua época áurea no século X⁶¹. O próprio papa

⁵⁹ Cf. Giorgio Perissinotto, *Reconquista y Literatura Medieval: Cuatro Ensayos*, p.66.

⁶⁰ James A. Brundage, *op. cit.*, p.291.

⁶¹ Cf. Steven Runciman, *op. cit.*, p.37.

Urbano II incentivou a cruzada como necessidade de debelar o sofrimento dos peregrinos e abrir o caminho destes para os lugares sagrados.

Alphonse Dupront, numa obra importante sobre o tema da cruzada e da peregrinação já citada, analisa, não como James Brundage as obras dos canonistas, mas várias crónicas das Cruzadas do Oriente. Na *Historia* de Raymond d'Agiles, na *Gesta Francorum* e na *Gesta Tancredi*, Dupront verificou que os autores se referem aos cruzados como **christiani**, **gens Christi** e **milites Christi**, isto é, como membros do exército de Cristo, como soldados mais do que como peregrinos. No entanto, o aparecimento mais tardio e menos comum do termo **peregrini** para os designar demonstra que existia a consciência de que os cruzados também eram peregrinos, ainda que esta qualidade se verificasse para eles num plano secundário. A libertação de Jerusalém dependia dos cruzados que ao conseguirem-na abriam a estrada para os peregrinos. A peregrinação institui-se desta maneira como força catalisadora da guerra santa e como sua justificação. Nos textos referentes à Segunda Cruzada o termo **peregrini** está mais presente, mostrando uma maior consciência da importância do motivo da peregrinação por parte dos autores. De facto, o combate do cruzado corresponde à necessidade do peregrino: a abertura do espaço sagrado. Além disso, o sofrimento, tão importante para este, é-o igualmente para o cruzado, se quiser realizar a ascese. O estudo semântico feito pelo autor permite-nos concluir que o cruzado e o peregrino constituem aspectos de uma acção comum, já que a cruzada aparece como acto peregrino, enquanto que a peregrinação funciona como estímulo e fundamento da gesta.

Alphonse Dupront analisou também o uso e frequência de citações da Bíblia nas crónicas. A *Gesta Francorum* é quase exclusivamente laica. As citações da Bíblia aparecem como a marca da Igreja explicando o que é ser cristão, por entre a necessidade de explicar o vivido. Cristo na Bíblia apela aos homens para que o sigam, exigindo-lhes a renúncia total, o gesto duplamente físico e metafísico de o seguir. O apelo da peregrinação é um apelo ascético, sendo

Cristo a imagem perfeita do peregrino que sofre, mas que também recebe a promessa, a recompensa. O autor faz assim a correspondência entre três instâncias: Novo Testamento - Cristo - Peregrinação. No entanto, é no Antigo Testamento que se encontra o Deus da guerra santa a quem nada resiste, o Deus da luta, a inspiração e justificação da cruzada. Esta, vivendo num mundo de peregrinação, contamina-o com o seu espírito violento. As citações de um ou outro texto dependem do assunto que o cronista trata ou das intenções com que o faz. Não se deve separar, portanto, demasiado as duas séries Deus-Cruzada-Antigo Testamento e Cristo-Peregrinação-Novo Testamento, já que nas crónicas se verifica contaminação entre uma e outra.

Cruzada e Missão

A importância, no contexto das cruzadas, do motivo da missão, tão caro aos autores da época da expansão marítima europeia no seu afã de justificar as acções perpetradas além-mar, é considerada demoradamente por Benjamin Z. Kedar no seu livro *Crusade and Mission - European approaches toward the Muslims* para chegar a um grupo de conclusões válidas e muito importantes.

Na opinião do autor o espírito de missão relativamente aos muçulmanos não existiu durante muitos séculos. Nem sequer os infiéis ocupantes da Península, tão próximos da cristandade ocidental, tinham motivado propósitos missionários. A verdade é que qualquer acção ligada à pregação da fé cristã que se tenha efectuado nesse território, se destinava, de facto, aos cristãos espanhóis que adoptavam um crescente número de posições pouco ortodoxas. É o que se passa em 790, ano em que o bispo Egila é mandado pelo Arcebispo Wilcharius de Sens para a Península com o objectivo de pregar a fé ortodoxa e a Santa Igreja Católica. As cartas que o papa Adriano I lhe escreve não deixam dúvidas de que o que se pretende é chegar aos cristãos espanhóis.

Os muçulmanos eram vistos geralmente como inimigos da cristandade e não como possíveis alvos da acção missionária, sendo considerados como adversários da Igreja desde o momento em que invadiram território cristão. Representavam ao mesmo tempo o inimigo religioso e uma poderosa ameaça militar. Os cristãos só podiam responder a esta imagem com uma atitude defensiva (ou contra-ofensiva). A preocupação com a defesa impedia, no entanto, a cristianização dos vencidos como fora praticada, por exemplo, na Saxónia com os bárbaros.

A cristandade poderia ter tentado converter pacificamente os muçulmanos enviando missionários que se dispusessem a trabalhar individualmente pela sua conversão. Todavia, isso não aconteceu e não parece ter havido qualquer esforço feito nesse sentido. Uma das razões que explicará esta situação é o conhecimento, desde muito cedo, de que os muçulmanos recusavam converter-se. Num poema escrito por volta de 826 em honra de Luís, o Piedoso, Ernold o Negro coloca na boca do rei o seguinte discurso, antes de atacar, em 801, Barcelona ocupada pelos sarracenos: "Had this people worshipped God, pleased Christ, and received the holy baptism we should have made peace with them, and kept that peace, in order to bind them to God through religion. But this people remains detestable; it spurns the salvation and follows the commandments of the demons. Therefore, God's compassionate justice prevails on us to subject it to servitude."⁶² Parece óbvio que o poeta está consciente da recusa muçulmana de se converter ao cristianismo. Além disso, apresenta esta recusa como justificação da guerra.

A recusa da conversão à fé cristã não deve ter actuado sozinha como dissuasora de acções missionárias. Benjamin Kedar sugere que a condenação absoluta de ataques contra o credo muçulmano, uma das leis do Islão, de certo concorria para esse efeito. Vários testemunhos deste impedimento chegaram-

⁶² Ermoldi Nigelli Carmina, *Poetae Latini*, ed. E.Dummler, 1884, 2:14, *apud* Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission - European approaches toward the Muslims*, p.8.

-nos através das palavras dos moçárabes que primeiro resistiram aos ocupantes e que, por isso, sofreram o martírio. A "Paixão de Jorge, Aurelius e Natália" conta a história de três cristãos em terras hispânicas que em 850 publicamente atacaram a religião muçulmana e acabaram por morrer às mãos de quem ofendiam. Eulógio de Córdoba (séc.IX) foi o autor do texto que levou aos territórios cristãos, nomeadamente ao reino dos Francos, esta visão do muçulmano castigador, que não admite blasfêmias contra a sua fé. O facto passou a ser conhecido e divulgado por vários autores como John de Metz (974), em *Life of John of Gorze*, e Gandersheim (m.1000) em *Life of Pelagius*. O medo de ir pregar para os territórios ocupados deve ter agido, desta maneira, como um poderoso dissuasor. Ramon Llull (séc.XIII), a que se voltará a fazer referência adiante, em *Desconsuelo* torna explícitos na fala do seu interlocutor o medo e a sensação de impotência que muitos sentiam a respeito da pregação em terras muçulmanas.

A conversão parece igualmente não ter sido uma questão relevante no início do movimento das cruzadas. Os relatos do sermão proferido em Clermont por Urbano II não contemplam a conversão dos muçulmanos como um dos objectivos do papa. Além disso, Benjamin Kedar afirma que as suas cartas, escritas entre 1095 e 1099, não mencionam a ideia de conversão: "It is as if to the pope the Saracens were an extraneous force that had recently invaded the lands and must be military defeated and repulsed."⁶³ No entanto, mesmo sem o apelo ter sido feito, algumas conversões tiveram lugar durante a Primeira Cruzada e a questão começa a salientar-se nas crónicas das cruzadas seguintes. Na segunda metade do século XII a conversão tinha-se tornado um dos objectivos da cruzada. O termo **dilatatio** começou a aparecer mais vezes, mas nem sempre conotado com conversão, já que frequentemente tinha um sentido apenas territorial e se reportava a uma acção de aniquilação ou expulsão dos infiéis. O ideal da conversão não impedia o uso de violência, mesmo contra os

⁶³ Benjamin Z. Kedar, *op.cit.*, p.58.

que se queriam converter, como mostra o relato da conquista de Lisboa em 1147 feito na *Chronica regia Coloniensis* quando diz que alguns dos mouros que fugiram da cidade cercada para se entregarem às forças cristãs acabaram por ser mortos⁶⁴.

As críticas a estas atitudes fizeram-se ouvir desde o início do movimento das cruzadas, mas os primeiros mentores do projecto da pregação em terras muçulmanas – Gioacchino da Fiore (m.1202), com a teoria da evangelização universal e de uma resposta espiritual à ameaça infiel, Jacques de Vitry, que começou a pregar aos muçulmanos em 1216 logo depois de ser nomeado bispo de Acre, e São Francisco de Assis, que chegou a atravessar em 1219 a linha de fronteira perto de Damietta e falar com o sultão al-Kamil do Egipto – não se opuseram à cruzada. Jacques de Vitry foi mesmo um dos apoiantes do movimento, integrando a Quinta Cruzada ao Egipto. Baseia-se nestes factos a afirmação de Benjamin Kedar: "Missionary preaching to the Muslims did not evolve out of criticism of the crusades. To be sure, in twelfth-century Europe a few critics of crusading presented preaching as the true Christian method of expansion."⁶⁵ É na crescente informação sobre o Islão (verdadeira ou deturpada) e na vontade evangélica de levar a palavra de Deus a todos os homens que o autor vê o desenvolvimento da ideia da pregação. A cruzada não é posta em causa, permitindo a pregação e conversão dos vencidos e a expulsão dos que recusam a converter-se.

⁶⁴ Cf. Benjamin Z. Kedar, *op.cit.*, p.67.

⁶⁵ Benjamin Z. Kedar, *op.cit.*, p.133.

II - A DOCTRINA DA GUERRA NO CONTEXTO PENINSULAR

1. A Reconquista

Importa, neste momento, concentrar o estudo do desenvolvimento e aplicação dos conceitos de guerra justa e santa num contexto territorial limitado à Península Ibérica. Portugal e Espanha, com uma história em grande parte comum, apresentam determinadas peculiaridades em relação ao resto do mundo ocidental na Idade Média. Parte integrante do Império Romano, nunca, na sua totalidade, a Península se encontrou 'romanizada'. Na realidade, o norte revelou-se de difícil governação, constituindo uma fonte de insegurança para o domínio de Roma desde o início da ocupação. Forças sociais primitivas e antagónicas a esse domínio faziam da zona da Cantábria, do País Basco e da Galiza (esta região em menor grau, já que se encontrava mais romanizada que as outras duas regiões), nos últimos tempos do Império Romano, o principal ponto de conflito com os representantes do Imperador. A.Barbero e M.Vigil, em *Sobre los Orígenes Sociales de la Reconquista*, fornecem como prova desse conflito vários documentos, como o texto da *Notitia Dignitatum*, o catálogo de cargos civis e militares do Baixo Império, que dá conta de uma linha militar guardada por tropas **limitanei** especializadas em situações de defesa fronteiriça: "La distribución de estos destacamentos se nos presenta como un cerco alrededor de cántabros y vascones, prueba evidente de que estos pueblos eran considerados como peligrosos por las autoridades romanas. [...] existía en ella una agitación interna cada vez más intensa."¹.

O desmembramento do Império Romano do Ocidente contou não só com a pressão crescente dos povos bárbaros, mas também com uma série de movimentos de tipo campesino contra o sistema de propriedade vigente tanto na Gália como em Espanha (séc.V), as bagandas, conhecidas hoje através da crónica

1 A.Barbero y M.Vigil, p. 21.

de Hidácio. Os autores citados afirmam, acerca destas revoltas, que se produziram com maior força em regiões de escassa romanização onde os povos indígenas conservavam ainda as suas antigas formas de vida. Além destas revoltas de carácter político também se verificaram dissidências religiosas importantes. Nos finais do século IV, o Priscilianismo, seita religiosa de carácter rigorista, oposta ao clero e perseguida como herética, sobreviveu apesar de tudo, e em 561, no Concílio de Braga (cidade que no ano de 450 tinha sido agitada por importantes movimentos bagândicos, provavelmente causados por uma revolta religiosa) teve de ser condenada novamente.

Este clima só podia ser propício à invasão bárbara. Salviano (*De Gubernatione Dei*, V, V, 23) declara que grande parte dos hispanos se juntaram aos bárbaros e não queriam continuar a ser romanos. Os problemas, todavia, continuaram até se chegar a uma nova condição histórica de relativa independência política da Cantábria e das Astúrias frente a visigodos e francos. Independência novamente ameaçada pelo avanço árabe que teve de enfrentar as mesmas dificuldades políticas e militares sentidas anteriormente pelos visigodos, derivadas de um antagonismo profundo por parte dos povos montanhese face a qualquer povo dominador. Os muçulmanos não lograram submeter os povos independentes do norte, enquanto muitos nobres godos entraram em acordo com o invasor. Cantábrios e bascos, na generalidade homens livres em oposição a uma maioria da população visigoda constituída por servos, defenderam a sua liberdade, acolheram os visigodos insubmissos das nações vizinhas e transformaram-se na principal bolsa de resistência da Espanha invadida.

Pode-se assim concluir que a região nunca totalmente dominada pelos Romanos foi a mesma que defendeu a sua independência frente aos Visigodos (continuando ainda a lutar por ela no tempo do rei Rodrigo) e foi ainda ela que nunca se deixou dominar pelos muçulmanos. Baseando-se nestes factos, Barbero e Vigil observam que o fenómeno da Reconquista não obedeceu na sua origem a motivos políticos ou religiosos, mas foi a continuação de um fenómeno já há

muito existente antes da chegada dos muçulmanos: "Debió su dinamismo a ser la continuación de un movimiento de expansión de pueblos que iban alcanzando formas de desarrollo económico y social superiores."². Em contacto com os derrotados visigodos, sentiram-se no direito de assimilar como suas as queixas alheias e de olhar para as regiões ocupadas como legítima pertença. Criada a consciência de continuidade com o reino visigodo, estavam lançadas as bases para a Reconquista de terras que nunca antes as Astúrias tinham possuído³.

Eduardo Ibarra y Rodriguez, num estudo anterior⁴, exprimira ideias que vão ao encontro destas ao ver o motivo racional da Reconquista nas famílias dominantes dos novos estados, que se apoiam mutuamente para fazer a guerra. Numa época em que a falta de recursos materiais era extrema, frente a um inimigo poderoso e eficiente, era forçoso que a resistência procedesse de centros potentes e organizados⁵.

Em *Cristianos y Musulmanos en la España Medieval*, Thomas Glick acha que não há que procurar as origens da Reconquista na tradição visigótica, fomentada pelos nobres godos das Astúrias, mas na atitude irreverente, persistente e tradicional de independência das gentes da montanha contra quem quer que controlasse o sul. Só depois da deslocação de populações da zona do Douro para cima, tanto Afonso II como Afonso III das Astúrias tentaram recriar a imagem da

² A.Barbero y M.Vigil, *op.cit.*, pp.96,97.

³ "Este fenómeno se produjo en un momento en el que el reino asturiano había dejado ya de ser lo que fue en sus orígenes al extenderse hacia occidente por la actual Asturias y Galicia, y, hacia el Sur, por León. Con la incorporación de estos territorios y sus habitantes, en otro tiempo parte integrante del reino godo, y que poseían una estructura económica y social diferente de la que había hecho posible el nacimiento del primitivo reino astur, éste asimiló la cultura y las instituciones visigodas.", A.Barbero y M.Vigil, *ibidem*, p.97.

⁴ Eduardo Ibarra y Rodriguez, *op.cit.*, p.36.

⁵ Judith Green, "Lords of the Norman Vexin" in *War and Government in the Middle Ages*, atesta esta ideia da importância das famílias em territórios de fronteira: "In the work of extending frontiers in the middle ages the aristocracy had a crucial role to play, at its most dramatic perhaps on the fringes of Christendom, in Spain, Germany and the Holy Land, but also vital in maintaining boundaries between Christian powers. Life in a frontier region had certain attractions for aristocratic families. [...] Such families, situated as they were on the periphery of a territory, were often granted or aggregated greater control over their lands than those estates were closer to the ruler's power base", p.47.

monarquia visigoda, elevando a sua administração, ainda frágil, ao modelo godo mais desenvolvido.

Para estes autores, da Reconquista, pelo menos na sua origem, estão excluídos os motivos religiosos como o grande motor da guerra. Esta faz-se por razões de insubmissão, de sentido de independência de um povo autóctone ou pela ambição das famílias que vão criando os primeiros estados. A motivação religiosa virá mais tarde, como escreve Thomas Glick, através da influência francesa nos recentes reinos cristãos. Durante o século XI as cidades ao longo do caminho da peregrinação a Santiago de Compostela converteram-se em focos de irradiação da cultura francesa na mesma altura em que Cluny se estendia a Espanha e trazia consigo um forte entusiasmo pelo projecto de impulsionar uma guerra santa na região.

O termo Reconquista é complexo e polissémico. Historicamente abarca o período desde o ano em que começa a resistência ao exército muçulmano sob o comando de Tariq-ibn Lyad, que com a ajuda do governador de Ceuta desembarcou em Gibraltar em 711, até à entrada de Fernando e Isabel em Granada em 1492. Na historiografia, no período da Reconquista, o herói, rei ou chefe militar, ganha protagonismo, espaço e tempo no discurso da narrativa em estreita relação com a importância e a quantidade das campanhas bélicas que levou a cabo. A atitude beligerante contra os muçulmanos, que caracteriza este herói, corresponde igualmente a uma constante exigência da história. Os materiais históricos repetem com regularidade os epítetos que elogiam as empresas contra os mouros. E se este comportamento está em consonância com o viver feudal, que exigia a participação na defesa do território contra qualquer inimigo, durante este período esta converte-se por vezes numa obrigação contratual, como se dispõe nas *Usatges de Catalunya* no reinado de Ramon Berenguer I (1064): "omnes homines in eorum patria degentes/fecissent omni tempore pacem et guerram/per mare et terram, sarracenis, secundum/illorum precepta."⁶

⁶ Valls Taberner, "Noves recerques sobre els usatges de Barcelona", in *Estudis Universitaris Catalans*, 20, p.69.

De facto, como diz Maravall, em "La Idea de Reconquista en España durante la Edad Media": "La guerra, en nuestras Crónicas, no es un hábito profesional ni una inclinación personal, sino la obligación histórica que surge de una situación concreta: la presencia constante de un enemigo continuo."⁷ A leitura das crónicas revela a par desta atitude a existência de uma consciência histórica colectiva que sente a obrigação de restaurar a Hispania perdida através de uma série de acções bélicas e políticas, subordinadas ao mesmo tempo ao espírito de guerra santacruzada. Para a origem da atitude militante e agressiva contra os muçulmanos que passou à escrita, Giorgio Perissinotto apresenta várias hipóteses, desde a influência de Cluny como foco de irradiação de um forte sentimento anti-muçulmano que transbordou para a épica hispânica, à intolerância religiosa dos primeiros imperadores cristãos ou, ainda, à ideia de que a guerra santa, como conceito islâmico, foi assimilada pelos cristãos como resposta à atitude atacante dos muçulmanos⁸.

Pode-se concluir que, apesar de a Reconquista no início poder ter sido um movimento do qual os motivos religiosos estavam ausentes, a dada altura a guerra santa entrou nos valores colectivos do povo peninsular, por uma via ou por outra, fazendo parte integrante dos textos épicos e históricos como espelho do vivido, passado e presente, mas, também, como imagem que se quer deixar para o futuro. Combater os sarracenos significava então tomar parte numa grande cruzada. Os guerreiros aderem ao movimento porque essa adesão é inevitável e inseparável da sua condição, mas ser guerreiro e combater os muçulmanos significa trabalhar por uma ideia e vontade colectivas, ser o braço da guerra de Deus e por Deus. A superioridade das personagens está em correlação com a dedicação à cruzada e à fé. E a juntar aos motivos políticos e religiosos, como móbil está também a

⁷ Maravall, *Arbor*, 28, p.12.

⁸ V. ainda sobre esta hipótese: Vicente Cantarino, "The Spanish Reconquest: A Cluniac Holy War Against Islam?" in Khalil I. Seeman, ed., *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations*.

recuperação da honra ou a construção da fama, que não se incompatibilizam com o motivo da guerra santa, como alguns autores pretendem⁹.

Luis Rubio Garcia, em *Estudios sobre la Edad Media Española*, baseando-se tal como Giorgio Perissinotto no estudo das crônicas, apresenta uma tese radical. Para o autor, "La guerra contra los moros fue vivida fundamentalmente como una empresa religiosa. Y si no de derecho, sí de hecho los ocho siglos de Reconquista fueron considerados ocho siglos de cruzada. Decimos de hecho más que derecho, porque no siempre en sus incursiones guerreras contaban los milites hispanos con una bula papal"¹⁰. Considera que o sentimento que animava os soldados da Península era a vontade de combater os inimigos da Cruz e que a luta era essencialmente pela fé, sendo a morte em batalha vista como gloriosa e caminho para o reino de Deus. Este sentimento, que alcança maior intensidade no final do século XI, princípio do século XII, com o ambiente vivido à volta da conquista da Terra santa, manifesta-se logo nas primeiras crônicas. Os cronistas, segundo o autor, interpretam a história sob um signo providencialista e vêem na invasão muçulmana o castigo de Deus pelos pecados do povo hispano que este deve remir. Além disso, empresas conjuntas como o cerco de Almería (1147), a tomada de Cuenca (1177), a batalha de Navas de Tolosa (1212) e a batalha do Salado (1340) justificam falar-se da existência do espírito de cruzada na Península.

Luis Rubio Garcia encara o certo fanatismo cristão visível nas crônicas como o espelho da violência e fanatismo muçulmanos, como resposta a uma situação real que colocava a escolha entre combater ou perecer. Por isso, os heróis alegram-se com os massacres e com o verter do sangue mouro, tornando-se essa alegria uma fórmula épica de elogio dos protagonistas.

Sánchez-Albornoz opta por uma distinção mais subtil, situando a Reconquista entre a cruzada e a guerra santa muçulmana, criando para isso um novo termo:

⁹ V. menção destes autores feita em Giorgio Perissinotto, *op.cit.*, p.29.

¹⁰ Luis Rubio Garcia, p.195.

guerra 'divinal' – "No guerra santa como la entienden todavía los musulmes, ni cruzada como la entendió la cristandad occidental durante los siglos XI al XIII. Porque si no se realizó en cumplimiento de un precepto canónico, como la guerra santa islámica, tampoco se llevó a cabo con fines religiosos como se acometieron las cruzadas. Ni se luchó porque Dios lo ordenara, ni sólo para la mayor honra y gloria de Dios. [...] Guerra divinal porque no puede equipararse sin embargo con las otras contiendas que conoció Europa durante el medievo."¹¹ O essencial era a recuperação de terras, sendo os motivos religiosos secundários, já que a guerra era necessariamente com muçulmanos. Esta hipótese colide com a de Luis Rubio Garcia que, apesar de conhecer a tese de Sánchez-Albornoz, acha que a defesa da fé foi o móbil principal da Reconquista¹².

Mas como se veio a desenvolver na Península esta linha de pensamento que provocou nas crónicas cristãs o aparecimento do espírito de guerra santa e de cruzada com todas as noções a ele inerentes: figura do herói escolhido e protegido por Deus, de um ideal divino, mártir, visão do infiel como um anti-herói poderoso, numeroso, quase invencível, etc.?

A partir do último terço do século XI verificou-se uma mudança nas lutas entre cristãos e muçulmanos, nas palavras de Paul Bancourt: "du côté chrétien, le rôle du clergé et de la Papauté qui font de ces guerres de véritables croisades, et les interventions, auprès des chrétiens d'Espagne, de troupes étrangères; du côté musulman, l'intolérance almoravide puis almohade."¹³ O que vem de encontro à ideia transmitida por Carl Erdmann, em *A Ideia de Cruzada em Portugal*, e defendida pela maioria dos autores, de que até aos finais do século XI a Reconquista teria tido um carácter meramente profano, sendo a preocupação essencial a recuperação do território. Apenas numa altura posterior terá assumido um carácter sagrado, resultante da intensificação das relações entre o norte da

¹¹ Claudio Sánchez-Albornoz, *España, un Enigma Histórico*, I, p. 45.

¹² Cf. Luis Rubio Garcia, p.207.

¹³ Paul Bancourt, *op. cit.*, p.174.

Península e a Cristandade transpirenaica. Em 1063 o papa Alexandre II tinha promovido uma expedição a Espanha para conter o ímpeto sarraceno, trinta anos antes da Primeira Cruzada à Palestina. Urbano II, em 1095, exorta os condes cristãos a combater contra os Almorávidas em Tarragona: "Quien sucumbiere en esa expedición por amor de Dios y de sus hermanos, no dude en modo alguno de que hallará perdón de sus pecados y participará de la vida eterna, gracias a la clementíssima misericordia de nuestro Dios."¹⁴

O papa Pascual III, em 1100 e 1101, perante o perigo dos Almorávidas, "prohíbe a los caballeros y clérigos de España ir a Jerusalem, abandonando el reino de Alfonso tan combatido por los moros, y concede indulgencias de sus pecados a los que combatan en España."¹⁵ Erdmann afirma que o ideal religioso teve tradição tardia e mitigada, tendo a iniciativa papal de equiparar as guerras peninsulares às cruzadas orientais pouco efeito no primitivo carácter 'nacional' da empresa da Reconquista. No entanto, na Bula em que o papa reconhece o reino português, Afonso Henriques aparece como merecedor deste reconhecimento porque mostrou ser um servidor da cristandade na luta contra os mouros. Não podemos dizer com certeza que o primeiro rei português via nesse o seu papel principal; provavelmente não, mas, a verdade é que essa faceta também fazia parte do seu estatuto, vivendo em situação de vassalagem perante a Santa Sé. Aliás, o reino português começou com um condado cujo detentor era o Conde D. Henrique da Borgonha que tinha vindo para a Península Ibérica lutar contra os seus ocupantes considerados ilegítimos. Ir até ao extremo de considerar que os motivos religiosos pouco ou nada influenciaram o movimento da Reconquista é tão perigoso como aceitar a ideia de que estes foram o principal móbil da guerra peninsular. É verdade que sem os motivos religiosos ela também se teria feito. No entanto, não podemos simplesmente recusar-lhes a existência, baseando-nos no facto de não existir nenhuma doutrina jurídica da Cruzada de justificação da

¹⁴ *Apud* Américo Castro, *La Realidad Histórica de España*, p.442.

¹⁵ Ramón Menéndez Pidal, *Castilla, la Tradición, el Idioma*, pp.125-126.

Reconquista portuguesa (esta só se desenvolverá a partir dos meados do século XIII, mas no resto do mundo ocidental começa a fixar-se apenas no século XII, como já foi dito anteriormente). Na realidade, temos um primeiro testemunho do problema da legitimidade da guerra contra os infiéis no discurso de D. Pedro Pitões no relato da *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, onde está patente a doutrina da guerra justa de Santo Isidoro, mas também ecos da guerra santa de S. Bernardo.

2. Santo Eulógio e Álvaro de Córdoba

Recuando no tempo, as primeiras manifestações da teoria da guerra santa, sem corresponderem ainda a uma ideia sistematizada, aparecem-nos nos textos moçárabes de Santo Eulógio e S. Álvaro de Córdoba. Depois de um século de quieta aceitação do ocupante muçulmano, os espanhóis dão-se conta de que orientais e africanos são uma minoria. A consciência desta realidade faz com que os espanhóis conversos de Córdoba se rebellem — revolta do Arrabal — arrastando consigo os moçárabes de toda a Península Ibérica. Esta crise levou ao martírio os cristãos da capital de Al-Andalus no emirado de Abd al-Rahmān II. Seguiu-se um período de perseguições e martírios procurados conscientemente pelos cristãos ao injuriar em público Mahoma e os seus seguidores (séc. IX). Alarmado, Abd al-Rahmān como legítimo sucessor dos reis godos (segundo a lei muçulmana, só podia haver um chefe religioso para todas as igrejas, função desempenhada pelo governante muçulmano em exercício) convoca um concílio, a que presidiu Recafredo, um moçárabe, metropolitano de Sevilha. Muitos moçárabes, temerosos, puseram em causa a santidade dos sacrificados e a sua condição de mártires. Santo Eulógio faz, então, um discurso em defesa dos caídos, que continha todos os ingredientes da doutrina da guerra santa: o pressuposto do erro do infiel — "Bien conocéis los errores gravísimos y groseros que, aconsejado por Satanás, predicó Mahoma, fundado una secta y herejía de las más terribles que

han aparecido desde la Ascensión del Señor; secta que, separando muchas naciones de la Iglesia católica, ha perdido innumerables almas."; a morte em defesa da verdade — "Pero con más energía y valor salieron a refutarlos nuestros gloriosos confesores, dando testimonio de la verdad con sus propias vidas."; o martírio; a dicotomia entre o mundo, de onde nada se espera, portanto, onde nada há a temer, e o céu, como recompensa divina. A resposta de Santo Eulógio aos que criticam os mártires porque estes provocaram os muçulmanos e não seguiram a ordem de Deus de amar os inimigos e fazer bem aos que fazem mal, aos que perseguem e caluniam para ganhar o céu, é simples. Quem procura essas razões fá-lo para se escusar de agir, usa-as como justificação para a sua inacção. A interpretação deste mandamento divino deve ser completamente diferente, já que a defesa activa da verdade, se necessário até à morte, é a melhor maneira de mostrar que se ama o outro: "Porque amando verdaderamente por causa de Dios a sus enemigos y deseando con viva solicitud su salvación, los arguyeron celosamente para que no viviesen más tiempo enredados en el labirinto de la impiedad; y haciendo bien a los mismos que aborrecen a Cristo creyeron que mejor moverían sus duros corazones con el ejemplo de su sangre vertida".

E acrescenta ironicamente quase no fim do texto: "No todos, ciertamente, sirven para estas luchas"¹⁶. Os verdadeiros "soldados de Jesús" são os que dão o seu sangue pelo Redentor para ganhar a pátria eterna. São os que devem ser preparados para as batalhas sendo-lhes proporcionadas as armas com que militem. Embora, por impossibilidade, a batalha e as armas de que fala sejam a palavra e o espírito, o combate é o mesmo, o que se leva a cabo é a guerra santa contra o infiel pela resistência e pela provocação por meio das ideias expostas, já que armas materiais os moçárabes não as possuíam em quantidade nem tinham capacidade para as usar.

¹⁶ San Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, traduzido por Simonet, *Historia de los Mozárabes*, 405, apud Claudio Sánchez-Albornoz, *op.cit.*, I, p.192-197.

Álvaro de Córdoba também escreveu em defesa dos mártires quando Muhammad, filho de Abd al-Rahman, ordenou que todos os cristãos fossem despedidos da administração e da corte, aumentando a perseguição aos moçárabes. Formou-se então no seio destes uma corrente que atribuía os seus males presentes aos mártires, uma outra corrente que apostasiou e ainda outra que optou pela dissimulação: "Yo pregunto: ¿de dónde ha nacido en las iglesias esta nueva e inaudita condescendencia?... ¿Si el error no se ha de combatir públicamente, para qué vino al mundo Nuestro Señor Jesucristo; para qué fueron enviados los Apóstoles, maestros y pastores, sino para destruir la ignorancia y impugnar todo error y predicar el Evangelio a todas las gentes?"¹⁷ A morte dos mártires faz parte de uma guerra, plena de honra, dos homens contra o diabo.

Parece que os moçárabes do sul mantinham um contacto regular com o norte da Península cristã e quando a intolerância e barbárie almorávida ameaçou a comunidade cristã, os moçárabes de Granada convidaram Afonso de Aragão a vir em sua ajuda. No entanto, Granada só milagrosamente poderia ser conquistada, e a expedição acabou por ser desastrosa, extinguindo a comunidade moçárabe: uns seguiram o derrotado Afonso e os que ficaram foram deportados para Marrocos. Com a deportação, de que dá conta um cólofon de uma cópia dos Evangelhos datada de 1137 e encontrada em Fez¹⁸, a presença e luta dos moçárabes, muitas vezes silenciosas, cessaram, mas as palavras de Santo Eulógio e Álvaro de Córdoba tiveram muita divulgação no mundo ocidental.

¹⁷ Álvaro de Córdoba, *Indiculus Luminosus*, traduzido por Simonet, *Historia de los Mozárabes*, 465, cit. em Claudio Sánchez-Albornoz, *op.cit.*, I, p.212.

¹⁸ "y se terminó por su diligencia el viernes 23 de julio del año 1175 de la Era española en la ciudad de Fez, del Algarbe del otro lado del mar, año undécimo de la traslación de los cristianos del Ándalus allá (¡Dios los restaure!).", Transcrição de uma cópia árabe dos Evangelhos, traduzida por Simonet, *Historia de los Mozárabes*, 753, apud Claudio Sánchez-Albornoz, *op.cit.*, II, p.223.

3. D.Pedro Pitões, bispo do Porto

O cruzado inglês, testemunha ocular dos factos que constituíram a conquista de Lisboa em 1147 e autor de uma carta que conta a conquista da cidade aos mouros¹⁹, inclui no seu relato o sermão proferido pelo bispo do Porto, D.Pedro Pitões, a 17 de Junho, um dia após a chegada dos cruzados a essa cidade. As palavras deste revestiram-se, certamente, de grande importância para todos, merecendo a transcrição que o autor faz da totalidade do discurso. O objectivo principal do orador do sermão é convencer os cruzados recém-chegados a não prosseguir viagem para Jerusalém antes de ajudarem Afonso Henriques a conquistar Lisboa do poder mouro. Para isso constrói um discurso em que, começando por tecer considerações acerca dos bons cristãos, dos seus sacrifícios e também da graça que receberam ao serem eleitos por Deus, passa para a imagem da destruição de Espanha e da sua Igreja pelo uso de personificações (a Igreja de "braços mutilados e face conspurcada [...] reclama [...] a vingança e o sangue dos seus filhos. Clama, sim, clama!", p.27) para, por fim, incitar os cruzados à luta, ilibando-os de culpa em relação ao uso das armas pois que a causa é justa. E que empreendimento mais justo que o ataque e recuperação de Lisboa? A Espanha, maltratada, destruída, ocupada pelos infiéis, palco de saques e desolação, é a vítima da acção de usurpadores. D.Pedro recorre a Santo Agostinho e a S.Isidoro para encontrar argumentos que lhe permitam considerar justo o confronto militar na Península, tendo a preocupação de fundar as acções das cruzadas numa conjuntura de usurpação territorial por parte dos inimigos. Todavia, os ecos da teoria de S.Bernardo sobre a guerra santa fazem-se sentir no discurso: a guerra como retaliação e, por isso, dever que os homens bons devem cumprir de boa vontade, e a própria ilibação da violência quando esta é a única maneira de exterminar o mal. O bispo dirige-se aos cruzados desta maneira: "vós, por inspiração divina, trazeis agora as armas com que são castigados os

¹⁹ *Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147 - Carta de um cruzado inglês.*

homicidas e ladrões"(p.28). Deus está na guerra como inspirador, como motivador da acção. E remata o discurso afirmando que é "legitimamente empreendida a guerra que se faz por ordem de Deus"(p.30). Este é o grande pressuposto da guerra santa na boca de um bispo da Península.

4. Ramon Llull

O catalão Ramon Llull produziu uma obra notável no que diz respeito à teoria da guerra santa, apesar de os seus tratados e escritos, como o *Llibre del Passatge* e *Llibre de Contemplació*, veicularem a ideia de uma cruzada militar como meio de abrir caminho à predicação missionária (expressão anacrónica, pois o termo 'missio' só começa a ser usado no século XVI quando as empresas apostólicas eram já uma realidade, dirigidas aos povos bárbaros recém-descobertos, e não aos mouros em que pensava Llull). No poema "Lo Desconhort" veicula a ideia de que predicar é um dever, mas que o uso das armas também é necessário para atingir a conversão dos infiéis: "que ab ferre e fust e ab ver argument/ se des a nostra fe tan gran exalçament/ que els infeels venguessen a ver convertiment"²⁰. Em 1288-89, no *Libro de Maravillas*, repetia, seguindo a doutrina corrente, que todos os cristãos leigos são obrigados a guardar e defender a fé com a força das armas enquanto os clérigos a devem defender com a força dos argumentos, das Escrituras, das orações e do exemplo de uma vida santa. Esta obrigação deve ser lembrada face à situação vivida: "¡Y los sarracenos, que son hijos de la descreencia, tienen y poseen aquella santa Tierra de Ultramar, donde la fue fundada y entregada a la guarda de la santa Iglesia!". Ramon Llull parece preocupar-se apenas com o Oriente e esquecer a Península ainda não totalmente libertada. É pela Terra Santa que suspira e espera que um dia combatentes e amantes da fé, com as suas armas corporais e espirituais, façam honra à religião que defendem e destruam o erro. Para benefício dos príncipes inclui no *Libro de*

²⁰ Ramon Llull, *Libro del Amigo y Amado. El Desconsuelo*, vv.7-9.

Maravillas uma alegoria em que as personificações da Fé e da Descrença encontram um príncipe a caçar javalis. A Fé pede-lhe ajuda: "Ayúdame contra la Descreencia, que me hace estar tan deshonorada, despreciada [...] Mientras vivas, dedícate tú mismo y toda tu tierra a honrar en mí a Dios, que te ha creado y tanto te ha honrado". O príncipe prefere caçar animais selvagens a descrentes, em alusão ao pouco que pareciam fazer os cristãos: "Lloró la Fe, y escarnecióla la Descreencia, y jactóse, diciendo que ella tenía más servidores que la Fe."²¹

Exprimindo uma nova ideia que se vinha a formar em alguns espíritos, principalmente nos franciscanos 'espirituais' e nos seguidores da linha teológica de Gioacchino da Fiore (m.1202), Ramon Llull defende a reconquista da Terra Santa. A forma privilegiada de o fazer seria a construção de conventos de religiosos que aprendessem o árabe e que fossem honrar a santa fé em terras do Ultramar, divulgando o cristianismo. Não deixa, no entanto, de pôr na boca de um prelado a opinião da maioria das pessoas que se opunham a este projecto: "Aquel prelado dijo que moría todo el que de aquella materia hablase a los sarracenos, y por eso no sería bueno que los hombres muriesen sin fruto."(p.241)

Opinião que lhe provocava verdadeiro desconsolo, já que sentia que ao escarnecerem as suas ideias estavam a deixar aumentar a descrença. Fruto desse sentimento é o seu escrito *Desconsuelo* onde reflecte as suas preocupações com a conversão dos muçulmanos. O autor queixa-se: "Y tratando este asunto treinta anos ya llevo/Sin poderlo obtener, de lo que harto me duelo,/ Ho, que muchas veces llorando languidezco."(estr.III) A certeza do sucesso da conversão anima-o, levando-o a afirmar que os sarracenos seriam facilmente convertidos. Além disso, a morte que o religioso pode encontrar nesta missão é a maior honra que um cristão pode ter. Honrar a Deus passa por dispor-se a morrer por ele.

²¹ Ramon Llull, *Obra Escogida: Libro de Maravillas, Arbol Ejempifical, Desconsuelo, Canto de Ramon*, todas as citações até aqui p.239.

5. Álvaro Pais, bispo de Silves

Álvaro Pais, bispo de Silves, entre 1341 e 1344 escreve *Espelho dos Reis*, um trabalho de pedagogia política, exemplar de um género literário muito comum na Idade Média, que se destinava a fornecer aos príncipes uma formação de ordem política e ética, supervisionada pela ordem espiritual da Igreja e sujeita a essa mesma ordem. A ordem política que enuncia na obra e os preceitos éticos em que a baseia, são alicerçados em firmes postulados metafísicos, socorrendo-se, para isso, de princípios já de há muito estabelecidos. Homem da Igreja, hierocrata, no tratamento do tema da guerra, que toca as questões da origem e da natureza do poder régio, das formas do governo e da guerra justa, toma como pontos de partida a espiritualização do poder régio e as relações entre **sacerdotium** e **imperium**.

De certa forma, Álvaro Pais não faz mais do que aplicar a doutrina corrente na época, em grande parte agostiniana, sobre a guerra justa. Escrito logo depois da Batalha do Salado, este tratado de educação de príncipes inicia-se com um tom eufórico e apologético que denuncia o clima de alegria e a certeza da **pax romana** que a vitória recente causou.

Todavia, o autor nunca se esquece de que o fim da guerra é a paz, encontrando nessa finalidade a sua justificação. De facto, o estado de guerra não constitui a condição natural dos reinos: "A guerra deve ser feita por necessidade, para que Deus livre a Igreja de constrangimento, e a conserve em paz, extirpados os inimigos internos e externos."(I,p.5). A guerra é justa quando a verdadeira intenção é opor uma barreira aos inimigos da fé, aos que vivem à margem da cristandade, dos herdeiros da lei romana, desconhecedores de Cristo, absorvidos pelo pecado. As circunstâncias fazem com que estes sejam os sarracenos que roubaram as terras dos nossos avós, que são o Outro: "soberbos, vândalos, filhos da carne [...] maligníssimos e sagacíssimos sarracenos."(I,p.7-9) E porque a cristandade é constituída pelo Estado e pela Igreja, a ameaça é feita a ambos com

a mesma veemência. Ao rei, defensor da fé, no caso Afonso XI, é exigida acção como porta-estandarte de Cristo. Mais do que um simples dever, fazer guerra é uma obrigação, como dizia Ramon Llull. É a guerra justa, e a cruzada é justa porque a guerra é santa. No entanto, não deixa de apoiar a legitimidade da guerra em factores de usurpação territorial, afirmando que o norte de África pertenceu aos antepassados de Afonso XI.

Justa é também a guerra quando o que move o rei é o desejo de dilatar as fronteiras da Igreja e submeter os adversários da fé de Cristo à cristandade. Quatro anos depois do Salado, quando escreve o final de *Espelho dos Reis* a escrita mais sóbria denuncia a passagem do tempo e a mudança do pensamento de Álvaro Pais. Os sarracenos deixaram de ser o inimigo privilegiado e também os pressupostos da guerra justa se modificaram. Já não se trata de lutar contra os infiéis, mas de defender a pátria, pessoas ou bens, repelir o inimigo e recuperar bens usurpados.

A distinção faz-se muito simplesmente do seguinte modo: a guerra é justa quando aquele que faz a guerra tem a justiça por si e injusta quando a tem contra si. Álvaro Pais, para considerar uma guerra como justa, apoia-se nas cinco condições enunciadas por Santo Agostinho: **persona**, **res**, **causa**, **animus** e **auctoritas**. E como prova de que o não faz só para ficar escrito mas que quer ver a sua teoria posta em prática, estão as suas cartas a Afonso IV onde os preceitos que enunciou teoricamente ganham vida para tentar dissuadir o rei de fazer guerra a Castela considerando que a **res**, a **causa** e o **animus** que animam o monarca português estão errados²².

6. Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte

No século XV, nos alvares da Expansão, a problemática da guerra justa ganha uma nova dimensão, principalmente porque, neste momento, é sentida a

²²"Cartas de Álvaro Pais", publicadas por Domingos Maurício, in *Brotéria*, vol.81, nº6, Dez.1965, pp.654-673.

necessidade de distinguir a guerra contra os infiéis fora da Península. De facto, coloca-se pela primeira vez a questão da guerra ao mouro no norte de África, portanto no seu território. A questão da legitimidade das expedições militares que tinham como destino terras africanas gerou dúvidas e polémica, existindo mesmo uma elite que se opunha a esta guerra ofensiva. Na *Crónica da Tomada de Ceuta* Zurara dá-nos conta das reticências inerentes à expedição. Reticências que há já algum tempo se vinham a fazer sentir quando se tratava do tema da guerra santa. Luís Andrade afirma que, desde o desvirtuar do espírito de cruzada no século XIII, uma corrente preconizava a evangelização através da pregação e de acções pacíficas como possibilidade de converter os infiéis. S. Francisco de Assis (1182-1226), o movimento de contestação ao saque de Constantinopla de 1204 e, na Península, Ramon Llull, que chegou a opor-se expressamente à cruzada tradicional, contribuíram para essa mudança de mentalidades²³.

D. Duarte na primeira metade do século XV escreve *O Leal Conselheiro* e reúne o *Livro dos Conselhos* (também conhecido como *Livro da Cartuxa*), deixando aí transparecer essa polémica presente na sociedade portuguesa de então. Na biblioteca do rei encontrava-se o manuscrito de *A Árvore das Batalhas*²⁴ onde o leitor sem dificuldades encontrava a ideia de que o direito de fazer guerra é um direito de Deus, um direito divino. Honoré Bonet classifica os que negam esse direito como "hommes simples", já que a "bataille ne regarde autre chose selon sa droite nature que retourner tort à droit et faire retourner discussion à paix selon le contenu de l'Esriture." (p.83). Por isso, é preciso entender que a batalha "vient de Dieu, non mie tant seulement que il permet bataille ainçois lui mesme l'a ordonné." (p.84). O autor chega mesmo a comparar "la verité bataille" a um medicamento que cura os males da sociedade. A guerra é também um direito das gentes ("droit de gens") e um direito da natureza, visto

²³ Cf. Luís Andrade, *op. cit.*, pp.25-26.

²⁴ *L'Arbre des Batailles*, Honoré Bonet.

que cada coisa está inclinada a contradizer por natureza um mal ou um seu contrário para preservar o seu ser e o que lhe pertence.

D. Duarte parece estar ciente desta linha de pensamento quando, no *Leal Conselheiro*, se debruça sobre a guerra contra os mouros e considera seu dever fazer-lhes guerra, como já se viu atrás. Não deixa, no entanto, de comentar o facto de existirem sobre a questão duas opiniões divergentes que criam a polémica: "E sobr'ella eu vy fazer hũa questom [...] Diziam: por que razom fariamos contra elles pelleja, ou moveríamos guerra, pois soportavamos antre nos vyverem judeus e outros mouros taaes como elles?"(p.62) O objectivo da guerra não é, assim, exterminar os infiéis, já que só interessam verdadeiramente os mouros aos quais se podem ocupar e tomar terras. D. Duarte contrapõe que "como elles per poderio temporal e deliberaçom de suas voontades contradizem nossa ffe, daquella guisa perteece aos senhores contrariar ao temporal poderio e poellos de sso a obediência da santa igreja"(p.62). O rei acha, desta maneira, que ao fazer guerra aos mouros cumpre duas vontades: a de colocar as suas terras sob a autoridade da Igreja e a de libertar todos aqueles que queiram converter-se à religião cristã.

A referência à controvérsia existente toma no *Livro dos Conselhos*²⁵ uma outra forma. Aqui é dada aos intervenientes a oportunidade de, através de cartas ao rei em resposta a uma consulta sobre a melhor política militar a seguir, expressarem directamente as suas razões a favor ou contra a guerra contra os infiéis. Redigidos entre 1433 e 1437, encontram-se aí vários depoimentos importantes para a história da teoria da guerra santa na Península Ibérica, ou mais concretamente em Portugal, contendo também alusões ao problema da guerra justa e ao da guerra entre cristãos.

Ao conde de Ourém parece nem sequer colocar-se a questão da legitimidade da guerra contra os mouros de Granada, estando mais preocupado com as relações entre o rei português e o rei castelhano. A questão é simples para este

²⁵ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte.*

neto de Nuno Álvares: "a uosa prjnçipal tençon de fazer guerra a mouros foy [sempre] por seruiço de deus e porem todas outras cousas deste mundo deueis de leixar atras por serujço dele [...] porque segundo meu entender a melhor cousa que se segue da guerra dos mouros he que se louue deus"(p.70). O problema da justeza da guerra resolve-se com um dos argumentos mais usados – o do serviço divino. O Infante D.Henrique vai mais longe na carta que escreve ao irmão. A preocupação do monarca ao consultá-lo era a de saber se seria coisa "justa, direita e razoada", denotando que porventura algumas das ideias correntes contra essa acção militar lhe terão provocado dúvidas ao ponto de ter sentido a necessidade de pedir conselho sobre o assunto.

D.Henrique é peremptório: a guerra contra os mouros faz-se por serviço de Deus (pois a Igreja assim o determina), pela honra e pelo prazer, sendo, portanto, inteiramente desejável. D.Duarte explicita em 1437 as razões pelas quais decidiu fazer guerra aos mouros, pondo em primeiro lugar o "serviço de noso senhor deus" (p.135). Seguem-se o bom nome, a honra, o exercício das armas e o não ter que tomar partido em guerras entre príncipes cristãos.

O Infante D.João abre a sua carta com as palavras: "A mym Parece que Cavalaria e syso em todo nom Comuem porque suas regras são desuairadas" (p.43). Como bom argumentador começa por apresentar a opinião corrente da parte contrária para depois melhor a poder refutar. À ideia de que a guerra deve ser feita por serviço de Deus, opõe: "olhae que conta daremos a deus do offiço que nos he dado de gardaremos o noso pouo quando nos a prnçipal ocasiom somos de sua destruyçom [...] se deus ouuyse os seus rogos não deujamos ousadamente cometer tal guerra, e non digo tam somente contra mouros, mas aJnda contra Judeus"(p.43-44). O sofrimento do povo parece ser a preocupação fundamental de D.João nesta parte da argumentação que não vê na guerra qualquer benefício para os súbditos obrigados a participar num conflito que os prejudica. Além disso, a intenção com que muitos iriam fazer guerra não seria o

serviço de Deus, mas a riqueza e ganância. Tal situação faz com que a morte dos mouros seja encarada como "desseruiço".

O autor da carta mostra depois a intenção de nos colocar perante as dúvidas existentes sobre tratar-se ou não do serviço de Deus: "Ainda guerra de mouros non somos çertos se he seruiço de deus, porque eu non vy nem ouuy que noso senhor nem algũ dos seus apóstolos [...] mandassem que guerreassem Infiéis mas antes per pregação e mjlagres os mandou conuerter"(p.44). Em seguida desvaloriza as indulgências papais, às quais prefere as obras de misericórdia, e a suposta abundância de milagres relacionada com as guerras contra os mouros. O Infante mostra-nos desta maneira, claramente, a opinião dos seguidores da teoria da conversão oposta à posição dos que defendiam a guerra santa, ainda que acabe por refutá-la com a opinião contrária.

Ao conde de Arraiolos a ideia da guerra contra os mouros no norte de África é, no mínimo, desagradável. Novamente aparece a ideia pragmática de "desseruiço", pois parece não existir "seruiço" quando se analisa o cenário pós-conquista em que as dificuldades de manutenção e defesa provocariam problemas difíceis de resolver. O conde perfere uma intervenção armada em Granada, último reduto dos infieis na Península e ameaça directa para os povos cristãos. O conde de Barcelos acha igualmente que a guerra não pode ser considerada serviço de Deus quando quem procura a bem aventurança envereda por caminhos "que escandalizem as gentes e como asy seJa que uos nom podeis em ysto obrar que non façais agrauos, prymeiro agrauar he despois gançar gloria nom he muita santa via"(p.67). Fica patente pela leitura das várias cartas que as opiniões divergiam e que o assunto no século XV estava longe de ser pacífico e de estar solidamente resolvido no pensamento da sociedade da época.

III - O DISCURSO DOS CRONISTAS

1. Afonso Henriques - Reconstruir o passado

"No one would ever be illuminated by perpetual glory unless he himself or someone else had written. The reputation of the fool and the emperor is the same after a moderate period of time except where the memory of either is prolonged by the beneficence of writers."

John of Salisbury, *Policraticus*, p.3.

É difícil, como já foi referido na Introdução, ignorar a importância da guerra nos primeiros séculos da história de Portugal. De facto, o reino forjou-se inicialmente nas guerras internas contra nobres contestatários do direito de herança de Afonso Henriques, nas guerras externas contra o inimigo castelhano-leonês, que não aceitava a independência do até então mero condado, e contra o inimigo mouro, que significava constante ameaça de um vizinho militarmente aguerrido. O rei emerge então como herói e o seu poder afirma-se com base na fama de bom guerreiro. Ao cronista pertence fixar essa fama, consciente do valor da sua escrita, que grava na memória do futuro as acções gloriosas do rei.

A importância da prosa historiográfica no desenvolvimento e consolidação do poder real é inegável. O passado foi explorado pela escrita histórica de maneira a fundamentar e garantir para o presente e para a posteridade a legitimidade da existência dos reinos. Esse passado longínquo e prestigiante de Portugal, um território construído na luta contra dois inimigos poderosos, torna-se um **locus** para a afirmação da autonomia política no texto dos cronistas.

A *IVª Crónica Breve* insere-se num conjunto de obras europeias que, utilizando a própria língua, começam uma tradição de escrita historiográfica votada à narração de acontecimentos e actores reais ou apresentadas como tal. Muitas vezes, uma escrita que, desenvolvendo-se através de imagens valorizadas

do passado e presente tipifica as narrativas tendenciosas e legitimadoras cujo principal objectivo é a consolidação da monarquia. Por isso, a manipulação da história pelo narrador deve ser vista como um programa ou estratégia histórica tão deliberada quanto ideológica. Seria um erro não considerar a passagem do tempo entre a escrita e a leitura importante, já que é precisamente a antiguidade da história que a torna num poderoso símbolo de autoridade, tentando ligar o presente a um passado que foi legitimado de maneira inquestionável.

A *IVª Crónica Breve*¹ do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, cópia de um fragmento da *Crónica Portuguesa de Espanha e Portugal* escrita entre 1341 e 1342, na opinião de Diego Catalán Menéndez Pidal, é a mais antiga manifestação em português hoje conhecida dessa actividade historiográfica, que escolhe um actor real, o primeiro monarca português, para lhe seguir os passos e acções, justificando e glorificando ao mesmo tempo a criação do reino de Portugal através dessa figura emblemática. De facto, Afonso Henriques representa um todo que é o próprio reino: dá-se no plano histórico o mesmo efeito retórico que a antonomásia produz, confundindo-se a vida do rei com a do reino que formou.

A crónica começa com um tipo de registo próprio dos anais, uma enumeração de acontecimentos, neste caso relativos aos ascendentes de Afonso Henriques: conquista de Toledo aos mouros por Afonso VI de Leão e Castela, casamento da sua filha Teresa com o Conde D. Henrique, referência ao território do condado e morte do pai do futuro rei português. Esta forma de discurso preenche na perfeição a função memorial do texto ao mesmo tempo que responde, sucintamente, à pergunta sobre a ascendência de Afonso Henriques. O material histórico repete para as personagens dos seus dois antepassados epítetos que elogiam as empresas destes contra os infiéis. A primeira referência que o discurso faz a Afonso VI é o facto de ter conquistado Toledo aos mouros, distinguindo-o assim de todos os outros reis. Na realidade, o autor da crónica ao não fornecer

¹ A edição utilizada para a "IVª Crónica Breve" é a de António Cruz in *Anais, Crónicas e Memórias Avulsas de Santa Cruz de Coimbra*, pp.130-147.

mais nenhum elemento de caracterização, parece estar convicto de que a identificação de "Affom que filhou. Toledo. Aos mouros" (p.139) é suficiente para evocar a sua memória. O Conde D.Henrique teve, igualmente, "mujtas fazendas com mouros" (além de as ter tido "com leonesses",p.140), julgando o autor digna de menção essa característica da sua vida. Pesada herança teve Afonso Henriques, herdeiro de dois guerreiros, facto que o discurso faz questão de enaltecer.

É no momento da morte do pai de Afonso Henriques que o autor muda de discurso, passando para um registo de 'crónica', ou seja, narrativo, começando a descrever um conjunto de acontecimentos que antecederam o início da governação do futuro rei, não tentando, no entanto, fazer nenhum tipo de incursão no campo da explicação causal. As consequências, por exemplo, do discurso de D.Henrique no leito de morte, aferimo-las nós, leitores, sentindo a importância da herança que ele lega ao filho. Esta dimensão não nos é dada directamente pelo texto, longe ainda do discurso histórico moderno que, além de descrever, interpreta.

A primeira imagem construída pelo autor é a de Afonso Henriques responsável pela defesa do território que o pai conseguira. A primeira recomendação que este lhe faz é a de o manter e a última é um incentivo à conquista de mais terras. A postura bélica que caracterizará a figura do rei é vista assim como uma exigência tanto paterna como histórica, já que as preocupações do pai vêm ao encontro dos interesses do condado e, mais tarde, do futuro reino. O fim da vida de D.Henrique marca também, no discurso, o princípio do protagonismo de Afonso Henriques de quem a crónica se vai passar a ocupar directamente.

Afonso Henriques começa a agir quando a integridade político-territorial do condado é ameaçada. O seu primeiro acto combativo encontra-se em plena consonância com o costume feudal que encerrava o dever de defender o território face a qualquer inimigo, mesmo se se tratasse da própria mãe. De facto, a guerra

contra D.Teresa e D.Fernando não é fruto de um hábito profissional ou de um capricho pessoal, é uma obrigação que surge de uma situação concreta. A justiça desta guerra repousa na existência de um testamento, feito de viva voz e que atesta a validade dessa herança, inscrito no início da crónica e presente na lembrança do leitor. A guerra é justa e nem sequer há necessidade de justificações mais aprofundadas ou teóricas para um conflito no qual à partida se sabe onde se encontra a razão. Um conflito em que o objectivo primordial não é matar um inimigo religioso, mas demonstrar superioridade suficiente para garantir o domínio de uma pertença legítima.

O cronista coloca em discurso directo a afirmação das razões das duas partes: "E Respondeo Affonso Anriquez e disse Conde pesse a Deus porque uos me queredes sacar da terra de meu padre. E a madre disse emtom mjnha he a terra E mjnha seera ca meu padre ElRey dom Affonso ma leixou."(p.140) Faz falar as personagens, não como, é evidente, para mostrar a razão de D.Teresa, mas para demonstrar que a justiça estava com o filho que representava a linha do direito de herança. Adiante na crónica (p.144), o autor preocupa-se mais uma vez em fazer uma incursão à psicologia do adversário, focalizando o discurso no motivo catalisador da acção militar de D.Fernando de Leão contra os portugueses: a conquista indevida por Afonso Henriques de Badalhouce, que "Era em seu [de D.Fernando] termo". Na verdade, sente-se no autor da crónica um desejo de tornar explícita a causa das lutas entre cristãos, o que não acontece em relação às lutas com mouros que parecem não carecer da elucidação dos motivos.

Depois de ter dado a conhecer as razões dos principais implicados no conflito, não deixa de mencionar o motivo que terá levado o marido de D.Teresa a empenhar-se mais acirradamente na luta contra o enteado, um apelo da rainha à guerra por amor dela, e uma recomendação para que prendesse o filho. O conflito entre mãe e filho prova ser não só uma luta de cunho feudal pela posse da terra, mas também uma guerra carregada de um factor emocional em que os protagonistas se envolvem agressivamente, e marcada pela existência de laços

familiares que, quebrados, provocam atitudes extremas, como a de Afonso Henriques quando manda colocar a mãe a ferros ou como a de D.Teresa ao pronunciar uma maldição sobre o filho.

O episódio seguinte apresenta-nos nova ameaça para Portugal, desta feita pela invasão do imperador castelhano-leonês que, com um grande exército, pretende vir tirar a tia da prisão. Aqui o cronista é omissivo em matéria de motivos justificativos da guerra por parte de Afonso Henriques, porque estes são por demais evidentes. É desnecessário afirmar o direito e o dever de defender o território sem razão invadido. Os factos falam por si e a preocupação do cronista situa-se ao nível de um discurso descritivo do desfecho da batalha de Valdevez e dos acontecimentos posteriores, e não ao nível de um discurso justificativo. Mas, é neste rescaldo da luta, levando Afonso Henriques por todo o condado a punir os traidores cristãos que se aliaram com a mãe e com o primo, que aparece a primeira referência aos mouros. De facto, perante um inimigo cristão, não era invulgar assistir-se a um acordo pós-batalha, conciliador e apaziguador: "o acordo, tão frequente entre inimigos cristãos, remete este tipo de conflito para um quadro de guerra substancialmente diferente da guerra com os mouros, baseando-se no poder conferido pela posse da terra e traduzido em 'prestações de menagem' dos vencidos aos vencedores. Isto nunca acontece com o inimigo mouro."² E é a excepção ocorrida neste caso que leva o cronista a utilizar como termo de comparação, quando se refere ao tratamento inusitadamente violento dado aos inimigos cristãos de Afonso Henriques, o comportamento usual face aos mouros: "E gaanhou todo Purtugall per ssas armas como sse fosse de mouros."(p.141).

Duas inferências nos permite esta comparação. A primeira respeita à distinção entre lutas com cristãos e lutas com mouros. Motivos e objectivos diferentes, comportamentos diversos. Com os primeiros trata-se de uma guerra entre gente da mesma religião, com os segundos depara-se um grupo de religião diferente e

² Fernando Figueiredo, "Da Imagem do Inimigo à Construção do Herói" in *A Guerra até 1450*, p.383.

vista como falsa. A dialéctica auto-identificadora entre o "eu" e o "não-eu" faz com que o mouro, e o que ele representa, se tornem agentes de uma consciencialização, no mundo ocidental, em termos de oposição e contraste. Havia, na verdade, necessidade de distinguir o inimigo infiel do outro inimigo que era irmão na mesma fé. Aquele é ao mesmo tempo muçulmano e estrangeiro, enquanto este é cristão e espanhol (no sentido de habitante da Hispania), recaindo a afirmação do mesmo na catolicidade e hispanidade e a negação do 'diferente' simultaneamente na religião e na nação do intruso. E a extrema violência torna-se quase uma finalidade, apesar de na teoria cristã não passar de um meio para atingir um fim que é o triunfo da paz, ao contrário do sentido que ganha nas guerras entre cristãos, onde pode ser vista como crueldade e, portanto, condenável. A segunda inferência prende-se com o facto de Afonso Henriques com este acto pretender afirmar a sua autoridade e consolidar o seu poder como senhor de direito. Se pacificamente não o conseguiu, recorre à força esmagadora da punição, expulsando os opositores cristãos da mesma maneira que expulsaria os infieis.

Depois desta afirmação de autoridade que o faz senhor entre senhores, Afonso Henriques luta em Ourique. O cronista só menciona muito brevemente a batalha, não nomeando sequer o inimigo. A única marca do discurso que a faz sobressair é a expressão temporal "E des ally em diante" usada para marcar o início de um novo tempo, o do reinado de Afonso de Portugal. O extraordinário deste conflito que levou à sua aclamação como rei fica por explicar, seguindo-se-lhe imediatamente o relato dos desentendimentos do monarca com a Igreja. Surpreendemos então o cronista numa quase dramatização no episódio do Bispo Negro, ocupando um espaço na crónica que a descrição da batalha de Ourique não tem.

O autor parece, de facto, dar mais importância à afirmação de independência do novo rei perante Roma. Já o fizera relativamente à mãe e ao Imperador e seus seguidores. Só lhe restava tomar uma posição de desafio para com a outra figura

de autoridade — a hierarquia eclesiástica. A atitude de enfrentar as altas instâncias da Igreja que lhe vêm ensinar a fé de Cristo, insere-se num conjunto de elementos que caracterizam o comportamento do rei pela insurreição, por uma postura beligerante ante quem quer que se lhe oponha. É numa destas disputas do rei com Roma, na pessoa do cardeal, que o cronista, novamente entregue a um verdadeiro trabalho de dramatização, utiliza o discurso directo e coloca na boca de Afonso Henriques a primeira alusão aos seus combates incessantes com os mouros: "E qual Riqueza me enuio de Roma pera estas ostes que faço senpre que nunca quedo de dia nem de noute de gerear com mouros. E dom cardeall se trazedes algo que me dedes senom hideuos uossa Via."(p.142) A ideia de que deveria ser recompensado pelo Papado advém do conhecimento da sua situação de vassalagem perante a Santa Sé. Como vassalo pretende o pagamento dos serviços prestados, neste caso a luta contra os adversários da Igreja em território peninsular. "gerear com mouros" é, de facto, um serviço e Afonso Henriques mostra ter conhecimento do facto de existirem recompensas materiais (ajuda na organização de forças conjuntas, por exemplo) a que ele até ao momento não tinha tido acesso.

A procura de mais território que consolide a sua posição política e alargue os seus domínios foi o motivo mais forte da sua acção guerreira contra os mouros, mas o que ele invoca é o esforço dispendido ao serviço da Igreja. Todavia, Roma parece não ter considerado as guerras contra os mouros prova suficiente do valor cristão de Afonso Henriques. A afirmação do cardeal de que veio para lhe demonstrar "a fe de Ihesu Christo "(p.142) enfurece o rei português, e a resposta pronta, escolhendo não usar novamente o mesmo argumento, refuta as palavras do clérigo com uma declaração de perfeito conhecimento dos dogmas cristãos por parte dos portugueses. E o episódio conclui-se com a exigência de uma carta de Roma assegurando "que nunca Purtugall seja escumungado em todos meus dias que eu ho gaanhei com esta mjnha espada."(p.43). O cronista considera que a integridade do território e a autoridade do primeiro rei se basearam na luta, na

acção guerreira, por isso, não perde oportunidade de o afirmar, seja pelas acções que descreve e enuncia, seja através das palavras da própria personagem. A ideia, porque proferida por Afonso Henriques ele mesmo, ganha mais força e mais consistência. Fala com dignidade e com autoridade, mostra-se orgulhoso do que conseguiu. O autor, consciente das subtilezas e poder da palavra falada, passa nos momentos fulcrais a um segundo plano para deixar que a personagem tome a palavra e fale da acção.

Mas o uso do pretérito "gaanhei", referindo-se ao que o seu esforço já alcançou, não se projecta só no passado, pois o autor refere pouco depois a tomada de Santarém provando que se trata de uma guerra sem fim. Também aqui o inimigo não é referido, baseando-se o cronista no saber circunstancial do leitor. De facto, o inimigo seria facilmente reconhecido pelo destinatário contemporâneo. A descrição do ataque, tal como tinha acontecido com a batalha de Ourique, não nos é facultada, mas, agora, ao contrário de Ourique cuja razão de destaque estava na mudança que a partir daí se deu, a importância desta acção militar é-lhe dada por eventos anteriores ao acontecimento em si. Afonso Henriques tinha pedido a intervenção divina através de São Bernardo para fazer cair "os inimigos da fé do poder que tem." (p.144). É pela primeira vez nesta crónica usada para o mouro uma expressão descritiva, que o caracteriza não como inimigo territorial, mas como inimigo religioso e forte. Santarém é tomada, "polla uertude de Deus. E pellas oraçoens de Ssam Bernardo que o soube pollo Esprito Santo" (p.44). Também pela primeira vez na crónica, relaciona-se uma das conquistas de Afonso Henriques com a da vontade divina. Se o rei se tinha declarado ao serviço da Igreja aquando do episódio com o cardeal, aqui Deus cumpre os desígnios do monarca, permitindo-lhe a conquista, e este, reconhecido, funda o Mosteiro de Alcobaça. Não é o seu primeiro acto deste tipo, já antes se referira a fundação de Santa Cruz de Coimbra, onde o manuscrito da crónica foi provavelmente escrito, nem o último, pois fará também o Mosteiro de São Vicente de Fora depois da conquista de Lisboa.

A partir do relato dos acontecimentos ligados a Santarém, o cronista preocupa-se mais com as acções do rei de carácter religioso do que com as acções militares e políticas. As cidades tomadas aos mouros são mencionadas a par das obras religiosas aí levadas a cabo, numa sequência binária: Santarém-Mosteiro de Alcobaça; Lisboa-Mosteiro de São Vicente; Évora-Sé. A figura construída pelo autor é agora a dum rei profundamente religioso, agradecido e piedoso. Saltando do registo narrativo para o judicativo, deixando a aparente objectividade pela subjectividade, dá à nova imagem a autoridade da sua opinião, confiado na credibilidade que o leitor convencido lhe concedeu. O rei passou a viver "muyto a seruiço de Deus"(p.44), mesmo se quando mancebo "nom conhiça tanto Deus nem sabia quem Era". O uso da oração explicativa, introduzida por "qua", que se segue, aponta a razão desse afastamento na primeira fase da vida: "qua emtom elle Era tanto esforçado e tam ardido que nom achaua outro que o tanto fosse como elle <Era> asi em armas como em todo ho all." O cronista separa, portanto, o "serviço de Deus" do serviço das armas, onde se inclui a luta contra os mouros, mostrando que aquele consiste na criação de mosteiros e na ajuda material à Igreja. Pode-se concluir que aqui o autor é completamente alheio à teoria que admitia servir Deus através das armas.

Relembrando no final o lugar onde o texto foi escrito com o elogio das generosas dádivas do rei ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, onde foi sepultado, o cronista parece ter tido a preocupação de sublinhar a faceta talvez mais duvidosa da sua figura, a de homem religioso, que os conflitos com a Igreja e com a mãe poderiam ter prejudicado. Da evidência dos factos narrados sobressai a imagem do guerreiro que se afirma em relação aos vizinhos cristãos, numa guerra justa de que se conhecem os motivos, e que enfrenta os inimigos infiéis. Mas, as batalhas com os mouros não são suficientemente descritas, os motivos e a intenção não são explicitados de forma a construir a imagem forte de um rei ao serviço da guerra santa, a lutar pelo triunfo da paz cristã na Península.

Essa imagem, todavia, vai ser construída com todo o cuidado pelo autor da *Crónica de Cinco Reis de Portugal* (1419), anos mais tarde.

Escrita durante o reinado de D.João I, numa época de certa euforia patriótica depois da vitória anos antes sobre os castelhanos, a *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, da qual nos chegaram apenas cópias quinhentistas, usa, segundo testemunho do próprio cronista, várias fontes narrativas (além das documentais), das quais fazem parte textos de duas raízes óbvias, uma clerical e outra não-clerical. Desse conjunto faz parte a *IV^a Crónica Breve*, a fonte clerical, cujo aproveitamento, directa ou indirectamente – através da *Crónica Geral de Espanha de 1344* –, se comprova com a leitura do texto. Contendo uma profusão de detalhes e descrições que aquela crónica não apresenta, com origem nas outras fontes, o texto é consideravelmente mais longo. Nele a imagem de Afonso Henriques como símbolo de autoridade e independência criada pela *IV^a Crónica Breve* sai reforçada e consolidada. Se o autor do texto mais antigo se tinha limitado a oferecer a evidência dos próprios factos, o cronista do século XV dá aos eventos um colorido que os torna mais vivos, mais presentes, e rodeia-os de uma abundância de pormenores e explicações que contribuem para dimensionar Afonso Henriques como figura capital no nascimento do reino português.

Se na *IV^a Crónica Breve* Afonso Henriques era um homem preocupado com a segurança e integridade do seu território, mas numa construção narrativa a que já não faltava o delinear de uma figura épica, aqui vemos a maturação do mito que projecta a figura do rei como o escolhido e protegido de Deus. A teoria da guerra santa, da luta contra o infiel para a sua destruição, é aproveitada para redimensionar uma guerra que foi, de facto, necessária para assegurar a libertação do território de ameaças mouras e a sobrevivência de um reino que precisava de se expandir. O discurso da *Crónica dos Cinco Reis* conduz habilmente esta luta para o quadro ideal da guerra ao serviço de Deus, com a consequente ligação do

princípio do reino português a um propósito maior que é o de responder à vontade divina, e é nesse intuito que liga as acções do primeiro rei a uma missão que lhe fora destinada desde o momento do nascimento. E tudo isto, é óbvio, pelo merecimento do rei.

O seu valor enraiza-se num passado de que é herdeiro, um passado feito das personalidades e dos actos dos seus antepassados. Rei e descendente de reis, a linhagem do primeiro monarca português é incontestavelmente nobre. Se a *IVª Crónica Breve* se preocupara em atestar essa origem, a *Crónica de Cinco Reis* dá-lhe um destaque ainda maior. Começa por afirmar que "sua geração he de reis assi da parte do padre como da madre"(p.47), e vai até mais longe do que o primeiro texto ao declará-lo neto do rei da Hungria por parte do pai. O discurso torna-se iterativo, repetindo a ideia no final do capítulo, na ânsia de gravar na memória do leitor e da posteridade o facto desta ascendência real. O pai de Afonso Henriques é apresentado como o paradigma do bom guerreiro que veio para a Península inserido num movimento colectivo de ajuda aos reinos peninsulares oriundo de diversos pontos da Europa. Vinham para lutar contra os mouros em resposta a três grandes motivações que eram, seguindo a ordem do narrador, ganhar nome, fama e "ante o snor Deus coroa". No capítulo 3, o autor faz o elogio do conde atribuindo-lhe, logo no início, três das mais prezadas virtudes num governante medieval: a boa cavalaria, o temor a Deus e o amor pela justiça. São elas as grandes qualidades que lega ao seu filho como exemplo. Quanto à religiosidade, o cronista acrescenta, em relação à *IVª Crónica Breve*, a referência a uma peregrinação a Jerusalém feita pelo pai do futuro rei português, juntando a todas as suas virtudes e ao esforço dispendido na luta contra os infiéis o valor do sacrificio e da purificação que a peregrinação aos lugares santos simbolizava no seu tempo. É este homem "muj entendido"(p.51) que vai, num discurso na primeira pessoa, dirigir-se ao filho no leito de morte para lhe legar, além do seu saber, os seus dois grandes tesouros, a justiça, que adquiriu a partir

do seu entendimento e experiência, e a terra. Uma herança duplamente importante.

Afonso Henriques é apresentado ao leitor na sua infância, processo narrativo relativamente raro na prosa historiográfica portuguesa medieval, equiparando-se-lhe, como outra excepção, a *Crónica do Condestável* que apresenta outro herói mítico, Nuno Álvares Pereira, em criança. O nascimento excepcional, em condições defeituosas, do herói era um **topos** clássico e tem alguns reflexos, por exemplo, em narrativas dos *Livros de Linhagens* portugueses, mas não suscitou muito interesse aos nossos autores da historiografia. Tal não é, no entanto, o caso deste ao descrever o percurso vivencial de Afonso Henriques a partir do dia em que nasceu. A criança "tinha as pernas encolheitas [...] que nunca mais podia ser saõ dellas", apesar de ser "grande e formoso", uma "bella creatura"(p.49). Este defeito de nascença cabe nos desígnios de Deus, como sinal de predestinação, e é esse o sentido que o narrador pretende apresentar através da sua inclusão na narrativa. A visão que Egas Moniz tem da Virgem que o interpela directamente e que lhe desvenda a cura da criança confiada à sua guarda atinge o ponto de maior intensidade na revelação da missão que aguarda o futuro rei: "& fazeo bem guardar que o meu fº quer por elle destruir os imigos da fee"(p.50). É portanto, o eleito por Deus para ser o instrumento da guerra santa. O defeito com que nasce funciona, igualmente, como pretexto para a primeira intervenção divina na sua vida, primeiro através do anúncio do seu destino superior pela boca da Virgem, depois pela cura. O cronista distancia-se, desta forma, do autor da *IVª Crónica Breve* introduzindo um elemento novo que alicerça a monarquia e projecta a figura e as acções do rei no campo da protecção divina através de um discurso de predestinação que permite vislumbrar no presente um futuro glorioso.

A vontade própria de Afonso Henriques não deixa todavia de ser sublinhada. O livre arbítrio permite-lhe a escolha, a procura voluntária do conflito com infiéis por serviço de Deus, com expressões que atestam constantemente esse "querer" da personagem: "elle que sempre tiuera võtade de sempre fazer seruiço á Ds em

guerra de Mouros"(p.60); "naõ deixou de fazer aquillo que tinha em sua vontade per seruiço de d's"(p.62). Esta referência à vontade do rei, geralmente antes dos conflitos, é um **topos** recorrente no texto da crónica. Demonstra que o monarca está consciente da natureza religiosa da guerra que faz, que o seu esforço tem em conta o ideal da vitória cristã sobre os infieis. O autor, deliberadamente, menciona raras vezes outra motivação para a luta, embora no final do capítulo 7 dê um vislumbre desse outro lado material da guerra, quando menciona os ganhos que a tomada de Leiria proporcionou: "então [Afonso Henriques] se tornou µa Coimbra muj honrrado & bem andante & os seus muj ricos e abastados"(p.60). A riqueza encontra-se ausente como motivação simples da acção do rei, aparecendo entre as recompensas (divinas?) pelo esforço dispendido.

No objectivo do narrador cabe outro dos elementos frequentes nos relatos de batalhas contra os infieis - a superioridade numérica dos mouros perante um grupo consideravelmente menor de cristãos. O uso deste motivo serve dois propósitos: o do elogio guerreiro do vencedor e o de provar que Deus favorece os cristãos. Em Ourique, os companheiros de Afonso Henriques vacilam: "vos vedes quanta gente he a que cõ elrej Jsmar esta naõ he rezaõ de tam poucos como nos somos peleiiemos cõ elles & mais isto naõ he seruiço de d's mas antes he seu desseruiço & que podia perder muito azinha o condado de portugual."(p.63). Na construção encomiástica da figura do herói insere-se a inabalável confiança de Afonso Henriques mesmo face a uma realidade que não prenuncia nada de bom "Pois amigos & vassalos eu uos peço que deixeis a multidaõ: os temores da multidaõ da gente"(p.64), porque sabe que "major he o poder de d's que o delrej Jsmar nem de quantos mouros com elle vem"(p.63-64).

O cronista atribui à personagem o protagonismo de um desafio da Fé à Razão. A fé cristã que menospreza as causas temporais e que se abandona completamente à confiança em Deus opõe-se ao orgulho e desmesura muçulmana que se atêm à grandeza dos seus exércitos para vencer as hostes cristãs. O contraste entre os medos dos seus companheiros e o comportamento do futuro rei

é bem marcado pelo cronista quando Afonso Henriques faz depender o desfecho da batalha do poder de Deus, ao contrário das suas hostes que a vêem como simples luta entre homens e a ponderam como tal. O *topos* da coragem cristã perante a superioridade numérica muçulmana aparece com frequência nas crónicas das cruzadas do Oriente, dando os cronistas pouca importância aos factores materiais no capítulo dos combates. Robert le Moine, por exemplo, afirma que Boemundo, face ao emir Pirrus, sustém o seguinte paradoxo: "moins nous sommes nombreux, plus vous êtes faibles!"³ É provável que a desigualdade dos exércitos correspondesse à realidade histórica, mas isso pouco importa ao propósito deste trabalho. O que interessa é verificar a utilização do motivo como artifício literário para a construção da personagem do protagonista. Deus, o grande vencedor do combate no discurso premonitório de Afonso Henriques que dará aos portugueses "tanta força & poder que nos venceremos esta gente"(p.63), fazendo dos soldados o instrumento pelos quais realiza a Sua vontade, conceder-lhes-á a recompensa espiritual e material ("seruiremos a d's & ganharemos honrras e riquezas",p.64). No entanto, à ajuda divina tem que juntar-se a acção humana na medida em que os homens necessitam de todas as suas qualidades para vencer. A desigualdade dos exércitos põe à prova não só a vontade de Cristo, mas também a dos homens, da massa dos guerreiros e do chefe: "fazendo grande derranco nos mouros & todos o faziaõ muj bem & sobre todos elrej D.Aº henriquez"(p.68).

O guerreiro, nesta luta materialmente desigual, eleva-se, dando significado à sua morte e, por ela, salvando-se e transformando-se em mártir. É outro dos principais pressupostos da guerra santa – a morte em luta contra os infiéis como passagem para a vida eterna ("os que aqui morrerem serem çertos de logo irem ao paraíso",p.64). Antes da batalha de Ourique, Afonso Henriques afasta o medo da morte ao esperá-la como passagem para o outro Reino.

³ *Historiens et Chroniqueurs du Moyen Âge*, ed. Albert Pauphilet, Éd. Gallimard, 1972, p.797.

O milagre faz da batalha de Ourique um marco emblemático da guerra santa. Ao criar uma atmosfera sobrenatural em volta dela o autor torna mais convincente que nunca a tese do desígnio divino a favor do rei, que recebe directamente de Cristo a dádiva da vitória e a confirmação da justeza das suas acções. Ficam assim lançadas as bases de Portugal como reino que ganha direito à existência, uma existência que foi não só sancionada, mas mesmo incentivada, por Deus. .

O milagre é também um processo de individualização do homem Afonso Henriques, já que Deus o escolhe e discrimina dentro do colectivo mais ou menos amorfo que são as hostes portuguesas. Esta individualização funciona como uma glorificação do homem que quase santifica. Afonso Henriques, que na *IV^a Crónica Breve* já recebia o favor divino antes da batalha de Santarém servindo-se de um clérigo como intermediário, é agora distinguido com a visão do próprio Cristo. O herói, por seu lado, tem consciência dos valores que estão em causa: a identificação do inimigo como inimigo da **christianitas** e a prioridade do seu próprio dever de fidelidade para com Deus. A referência, no final da batalha, às marcas desse pacto estabelecido com Deus inscritas nas armas portuguesas, confirmam-no.

A presença de Deus nos combates não se limita, no entanto, aos milagres e sinais, tornando-se quase uma realidade física no decorrer dos confrontos. Em Santarém, Deus comporta-se como um verdadeiro guerreiro neutralizando o inimigo ("e elles [cristãos] deixaransse folgar em hũa erua de hũ trigo que ahi estaua atee que ambas as guardas [mouras] adormeçessẽ & lhe dẽ desse sono", p.88) ou influenciando a estratégia ("e elles que leuauaõ hũa tenção em sua obra mudoulha dẽ em outra guisa pollo melhor porque aquelle lugar em que elles entendiaõ que naõ seria guarda nenhũa [...] heraõ ahi duas uellas", pp.87-88). Deus retribui desta maneira o esforço que os cristãos fazem por si, pois sabe que o fazem pelo Seu serviço.

Tudo que se passou até aqui projecta a vinda a Portugal do cardeal, enviado de Roma com o propósito de ensinar a fé de Cristo ao já rei Afonso Henriques, como uma contradição. O narrador já tinha fixado a imagem do monarca como campeão da guerra cristã, por isso, as razões do cardeal equivalem a um paradoxo que o leitor não pode deixar de sentir. A resposta do rei, em comparação com a que se lê na *IVª Crónica Breve*, é consideravelmente maior, contendo mais informação e mostrando um rei bastante conhecedor da doutrina cristã para poder esvaziar de sentido a acusação velada do cardeal. As cicatrizes exibidas, por outro lado, acrescentam à sua defesa a prova material do esforço.

Há que considerar, no entanto, outras motivações para a guerra que o autor deixa adivinhar para além do serviço de Deus. A principal é a de garantir o futuro de um reino que há pouco se formara, preocupação que se revela no discurso de Afonso Henriques antes do ataque a Santarém: "sede certos fortes & peleijai por vossos filhos e netos"(p.85). A manutenção e alargamento do território é vista, assim, como herança para as futuras gerações. No momento em que a crónica foi escrita, fazia-se sentir a necessidade de valorizar a luta pela construção dessa herança.

Outra das razões referidas para a guerra com os mouros é a retaliação: "ataa que por força e pello despeito que lhe os Mouros fizeraõ em trancoso por lhe matarẽ muitõs xpaõs poucos Mouros ficaraõ em Beia que todos não fossẽ mortos"(p.102). A violência da vingança concorre também para a criação de prestígio, através da imposição de um respeito que também é temor: "des que [os mouros em Sesimbra] conheçeraõ que aquelle era elrej D.Affonso que tanto temiaõ foi o medo tam grande em elles que comecaraõ a fugir"(p.107). A figura do rei como poderoso chefe militar, que já se consolidara ao ponto de provocar uma tal reacção, reaparece no discurso do cronista no final da narrativa, quando Afonso Henriques ajuda o filho a vencer o rei Almiramolim.

No entanto, esta guerra ganha por vezes diferentes contornos que o autor deixa adivinhar e que remetem para a imagem de um quotidiano governado por

outro tipo de interesses. É o caso das tréguas que existiam antes da tomada de Santarém e que Afonso Henriques quebra, seguindo, todavia, um protocolo estabelecido por ambas as partes que não permitia o ataque antes da passagem de três dias após o desfazer das pazes.

Mais tarde, após a tomada de Sesimbra, o monarca aceita a rendição dos mouros e deixa-os sair sãos e salvos. A guerra ganha, assim, um enquadramento diferente transformando o inimigo religioso, que é necessário exterminar, num inimigo político, que se respeita. Mas, um inimigo político com quem a guerra adopta comportamentos muito diferentes, por exemplo, dos que tem com o inimigo castelhano (v.pp.108/109), como veremos adiante a propósito de Afonso IV.

2. Sancho I -- O inimigo como espelho de diferentes concepções de guerra

A parte referente a Sancho I na *Crónica de Cinco Reis* revela-se de extrema importância para o presente trabalho, já que nas diferentes visões do inimigo (o mouro) que o autor deixa atravessarem o texto, revelam-se diferentes concepções de guerra, da sua teoria e da sua prática. Essas visões devem-se a uma vasta ordem de factores, entre os quais o grau de contaminação do discurso pela teoria estabelecida da guerra santa. Na realidade, a imagem do inimigo que o papa constrói na carta transcrita no capítulo 2 não se identifica com o inimigo que o monarca português tem de enfrentar nas batalhas. O infiel, para o papa, não passa de uma ideia, já que o espaço físico que o separa da "descrenda gente"(p.138) impede um contacto directo, ao contrário de Sancho I e dos seus súbditos que vivem na sua proximidade. Essa falta é suprida pela teoria que há largos anos se vinha formando e que lhe fornece uma imagem já criada e fixada do infiel. É na diferença destes pontos de vista que se levanta o problema da relação entre a

prática da guerra e a doutrina moral, explícita ou implícita, que lhe está subjacente.

É após a invasão e tomada de Jerusalém pelos infiéis que o sumo pontífice envia ao rei português uma carta. A sua escrita espelha a imagem que podemos considerar dominante na teoria da guerra santa. Imagem teórica que, sem dúvida, entrou na consciência da cristandade e influenciou comportamentos e acções, isto é, foi vivida como prática.

O papa⁴ começa a epístola num tom de pranto, de emoção não contida. Jerusalém, a cidade santa, tinha sido tomada aos cristãos. Destruíra-se assim o esforço dos cruzados que tinham recuperado a cidade anos antes. As três dimensões em que a cidade se inscreve, a que já foi feita referência (histórica, sagrada, ascética), encontram-se presentes na carta do sumo pontífice que lhe reconhece o valor e, portanto, chora a perda. A "peçonha da crueldade"(p.138) profanou a cidade santa.

Com esta imagem sombria, o discurso do papa prepara o vigoroso apelo ao castigo que vai ocupar em seguida grande parte das suas palavras. E o apelo assume contornos de ordem quando exige a participação do rei português nessa

⁴ No início da carta aparece como remetente "Innoçentio bispo seruo dos seruos de dñ"(p.137). No entanto, deve tratar-se de um engano, já que Inocêncio III só foi papa em 1198. Entre a tomada de Jerusalém (1187), mencionada na presente bula, e o cerco de Silves (1189), foram papas Urbano III (1185-1187), Gregório VIII (1187) e Clemente III (1187-1191). Podemos admitir que a carta é tardia, isto é, escrita por Inocêncio III quando este pregou a 4ª Cruzada em 1208 apesar de, por opção ou por engano do cronista, transcrita neste momento no texto. Se, em vez disso, optarmos por seguir a cronologia que o texto nos dá e acreditarmos que a bula foi realmente escrita entre os dois acontecimentos mencionados, deparamos com a questão do autor. De facto, pode ter sido qualquer um dos pontífices mencionados. Se a carta foi escrita logo após a tomada de Jerusalém, ainda em 1185 ou já em 1186, o nome do autor será Urbano III. O ano de 1187 levanta mais problemas. Philippe Sénac, em *L'Image de L'Autre*, menciona que Gregório VIII decidiu enviar novo contingente de cruzados à Terra Santa promulgando a bula **Audita Tremenda**. O resultado deste esforço seria efectivado com a realização da 3ª Cruzada cujos participantes ajudariam a conquistar Silves. Corresponderá essa bula à carta transcrita na *Crónica de Cinco Reis*? Não é possível responder com segurança.

vingança: "leuantes com todo o feruor em seu accorrimento contra a perfia da sobre dita gente"(p.139).

Cristo exige ao homem, e mais concretamente ao rei, escolhido por Si para governar, o gesto de o defender: "quanto mais recebeste do snõr tanto mais es obrigado a seu seruiço"(p.139). É a ideia, expressa de forma clara, de que o gládio material empunhado pelo poder temporal se encontra ao serviço do poder espiritual, o **Imperium** ao serviço do **Sacerdotium**. O rei, responsável perante Deus e perante o seu povo, tem a obrigação de mostrar o seu agradecimento e de conduzir os seus súbditos pelo caminho da verdadeira religião, como também defenderá mais tarde Álvaro Pais em *Espelho dos Reis*. A cruzada, para o qual o papa tenta convencer o rei português, é um acto simultaneamente físico e metafísico. É a grande tarefa dos príncipes cristãos cujos reinos juntos formam a cristandade, claramente oposta à comunidade dos infiéis, e que, em conjunto, devem participar na destruição dos inimigos da fé e dos seus símbolos.

O combate apresenta-se como a medida histórica da necessidade, e esta por sua vez reveste várias formas correspondentes à simbologia tridimensional de Jerusalém: ascética (através do sofrimento e dos obstáculos o homem realiza uma ascese), histórica (na medida em que importa reaver o espaço em que Cristo viveu) e sagrada (defender a "sua st^a fee"). A guerra, combate santo, institui-se assim como reacção, acto de retaliação e portanto justificado em si mesmo. O papa desenvolve depois vários aspectos que foram atrás explicitados como estando implicados no conceito da guerra santa, apropriando-se de traços que antes se tinham conjugado para produzir o conceito de guerra justa: o valor do sacrifício e da peregrinação para a salvação, a necessidade de penitência, o ganho certo de indulgências, mas também o dever de responder a uma afronta, de recuperar um território usurpado, e mais ainda quando ele representasse um passado tão precioso.

A guerra santa exige ao combatente por Cristo um estado ou nível de comprometimento total, acima do humano, para fazer face a um inimigo que não age de

acordo com as leis humanas, sendo os seus actos considerados pelo papa "deshumanas injurias"(p.139). Este afastamento do humano tem como consequência a aproximação ao Mal como força sobrenatural. Reconhece-se, assim, nas palavras do papa que é o combate com o Diabo que espera os cruzados em terras de Deus.

A inevitável questão sobre o poder de Deus deve ter sido levantada nos espíritos da época face à tomada de Jerusalém e à destruição dos crentes. No entanto, a resposta é fornecida pelo cronista antes mesmo da transcrição da carta: os infiéis, de um determinado modo, funcionam como instrumentos de Deus, agentes de punição de um mundo onde "a multidão dos peccados grande [...]e a sua malícia multiplicada por desuairadas guisas deixoua [Jerusalém] dês cahir em poder dos Mouros e imigos da Stª See"(p.137).

Deus não está satisfeito com os seus fiéis, mas ao mesmo tempo dá-lhes a hipótese de se salvarem pela luta contra os que O perseguem. Os mouros funcionam assim, dialecticamente, como arma do castigo e como possibilidade de libertação do pecado. Para o cristão é impossível conceber o mal como mais poderoso do que Deus, por isso coloca-o ao serviço do Senhor para a punição e remissão dos pecados do homem.

O mesmo tipo de argumentação para explicar as tribulações, neste caso, do reino português, aparece no capítulo 10. A força destruidora e imparável dos mouros chefiados por "elrej jacob" tomara os castelos de Alcácer, Palmela, Coima e Silves, matando muitos cristãos e fazendo de outros seus prisioneiros: "e em esta guerra que assj fez castigou muito os xpãos e catiouo delles muitos e leuouos alêmar"(p.154). Aliás, todas as forças estavam contra o reino, mesmo as da natureza. Aliados dos mouros, o calor, a fome e a doença equiparam-se-lhes como forma de punição divina. O cronista faz-se porta voz da opinião do papa Celestino III e considera, mais uma vez, o pecado humano, materializado no casamento entre dois primos direitos, Afonso IX de Leão, filho de Urraca, irmã de Sancho I, com Teresa, filha do monarca português ("casamêto que fora feito

sem dispensação entre dous diuidos tam chegados", p.155), fora o causador da desgraça do reino.

Sancho I revolta-se com as notícias do papa e sente vontade de ir à Terra Santa com todo o seu poderio "por salvar sua alma"(p.140). Mas, um forte obstáculo o impedia de o fazer, o facto de estar ameaçado por mouros continuamente. Então, assimila a ofensa dos infieis do Oriente aos mouros que o rodeiam, porque se apressa a quebrar as pazes que tinha com eles.

Quando se considera o inimigo que Sancho I tem que enfrentar, não se pode esquecer que o cronista que o descreve se encontra a uma considerável distância dos eventos relatados, utilizando fontes diversas, porventura contemporâneas. Apesar disso, a imagem que fica é bastante constante oscilando sempre entre o inimigo da fé e o inimigo territorial, entre o inimigo militarmente temível e o inimigo militarmente fraco, entre o inimigo que importa destruir e o inimigo que é alvo de piedade. Acima de tudo, ele é sempre o oposto dos cristãos, significando as tréguas necessidade de sobrevivência e, forçosamente, de convivência, mas nunca de aceitação. Mas, a verdade é que o rei português tinha feito tréguas com os mouros, tendo optado por uma via de entendimento impensável dentro do universo implícito na carta do papa, mesmo que a paz entre os inimigos peninsulares nunca significasse uma paz duradoira.

A diferença entre a imagem criada pelo papa e a imagem que o cronista compõe do inimigo de Sancho I reside fundamentalmente no facto de em território português as guerras contra os mouros serem reguladas pela recuperação de terras e encaradas como uma parte necessária e inevitável da vida, o mouro não correspondendo a uma ideia, mas a uma realidade presente e próxima. É nesta proximidade que reside a diferente concepção de guerra que os portugueses revelam ter.

Proximidade já antes experimentada por Sancho I, que enfrentara mais que uma vez os mouros. Impossibilitado de tornar a montar, Afonso Henriques mostra-se praticamente inactivo nos últimos quinze anos de governo. Talvez logo em 1170 associa o filho ao trono, permitindo-lhe chefiar a conquista de Sevilha em 1178, como vem relatado na parte referente ao reinado de Afonso Henriques da *Crónica de Cinco Reis*.

O juízo lançado sobre o inimigo que o infante tem de combater não é de todo desfavorável, pelo menos do ponto de vista militar: são homens corajosos que "os receberão muj ardidamente"(p.120), que causaram grande destruição nas fileiras cristãs e que só com a ajuda de Deus e com a organização e cuidado dos cristãos acabam por ser vencidos. A diferença entre portugueses e mouros encontra-se sobretudo no facto de aqueles serem "bões" militarmente e também do ponto de vista religioso, "bões caualeiros xpôs"(p.120). É óbvio que o reconhecimento da habilidade guerreira do outro acaba por resultar no elogio do próprio, mas também reforça a ideia de que Deus é o mais poderoso e protege as suas hostes. Também no relato do cerco dos mouros a Beja (cap.36) aparece o mesmo enaltecimento do valor do adversário. Em Silves, o poder militar mouro só pode ser vencido pela indústria do rei português e pela presença de Deus nas suas fileiras, posta em evidência na oração proferida pelos cristãos em pleno combate(p.147). Na esfera da competência divina aparecem vocábulos como "guardar", "piedade", "mandado", "querer" e "ajudar". São essas as acções que os fiéis esperam de Deus e lhes permitirão a multiplicação da força e, consequentemente, a vitória. Esse mouro guerreiro, que insiste na luta, que se olha com respeito ao longo da crónica, serve o objectivo do cronista de enaltecer o povo escolhido por Deus. Todavia, este propósito não impede que tenha sido real a admiração por um povo que tanto tempo conviveu com os portugueses e que estes aprenderam a respeitar.

Como é que esta proximidade e respeito davam lugar a momentos de tão grande violência? Em Sevilha, por exemplo, à luta segue-se o massacre, que o

cronista se esmera, com alguma satisfação, a descrever: "os xpaõs fizeraõ em elles tanta mortindade que achamos em muitos lugares escrito que dos Mouros que hi foraõ mortos era a agoa do rio de liquor tam tinto que parecia que era sangue tudo"(p.121). Este tipo de acções contrárias à religião do amor, são admissíveis dentro da lógica da guerra contra o infiel, mesmo que tenham sido anunciados como únicos objectivos defender as terras conquistadas e, se possível, "ganharem [...] algũs outros lugares". A guerra é a glorificação de Deus, mas também é um combate de glória para o homem, neste mundo e no outro, tendo como propósito vencer, o que significa também matar. A fúria devastadora pode assim ser explicada e legitimada pela diferença religiosa.

A alegria das gentes cristãs face ao resultado da violência que perpetraram aparece nas crónicas depois de vir referida nas canções de gesta medievais. O entusiasmo das tropas do Cid combatendo os muçulmanos está patente no *Poema de Mio Cid*. Quando o Cid deseja, depois da tomada de Castejon, dar a Minaya a quinta parte do botim, este recusa-a, pois quer ganhá-lo com as próprias mãos: "lidiando con moros en el campo,/que enpleye la lança e al espada meta mano,/e por el cobdo ayuso la sangre destelando"(vv.499-501). O último verso é uma fórmula épica que expressa a alegria bárbara das tropas do Cid ao derramar o sangue dos muçulmanos, como se a violência se tivesse tornado num fim em si.

Em Silves, em 1189, o infante, agora rei, toma uma atitude diferente, impedindo o massacre que os cruzados querem fazer. Um acto que podemos interpretar como mais pragmático do que piedoso, apesar de o cronista o atribuir aos sentimentos de piedade do monarca ("e entãõ elrej auendo piedade dos Mouros ouue de fazer com os framengos que os deixassê hir e lhes desse a vida",p.151). Mais velho, mais amadurecido, toma uma atitude humana e, sem dúvida, política num território que pretende administrar.

No capítulo 3 da parte referente ao reinado de Sancho I, novas personagens vão entrar em cena e juntar-se aos portugueses. São também cristãos, mas

movem-se por diferentes tipos de necessidades e razões e têm como objectivo final Jerusalém.

Os cruzados aportam a Portugal por providência divina, mostrando claramente que Deus considera a libertação da Península tão importante como a expulsão dos mouros da Terra Santa, justificando ao mesmo tempo a actuação do rei português quando recusou o pedido de ajuda do papa: "por força ouueraõ de vir ao porto de Lix^a. e esto entendemos que foi por vontade de ds segũdo aquillo que depois se o seguio e [...] vendo elrej como o tpõ era contrario que não podiaõ tã azinha dalj partir entendeo que ds os mandara em sua ajuda e ouue cõselho com elles e com os seus que fossẽ todos sobre algũ lugar"(p.141).

Os cruzados, identificados como flamengos, alemães e franceses, mostram-se particularmente interessados em Silves e num inimigo que, além de infiel, também é ladrão dos mares, pirata. Deve, portanto, ser possuidor de consideráveis riquezas. A dimensão económica, que fora tão pouco importante para o infante Sancho, toma para os cruzados um lugar considerável. A riqueza, valorizada pelo exótico do mundo árabe, cria neles um sentimento de cobiça que o cronista não deixa de condenar. Estes homens aliam a procura de riquezas ao desejo de glória, combinação que se revela cheia de capacidade mobilizadora: "sem duuida a cidade fora logo tomada mas a maliçiosa cobiça que he raiz de todolos males fez que aquellas gentes estrangeiras não curaraõ de os mais seguir e lancaransse a roubar e a buscar as casas [...] e despois [...] poseraõ fogo a todo al que ficou a qual cousa os portugueses ouueraõ por muj grande mal dizendo que lhes parecia cousa estranha ante por fogo ao que ficou que prestar a elles."(p.143) Além disso, o cronista repudia a violência desnecessária dos cruzados que "não cõsentiaõ nello mas que era bem não ficar nenhũ viuo"(p.151), ao contrário de Sancho I que não quer o massacre da gente moura se puder obter pacificamente a rendição da cidade.

Os cruzados são, sem dúvida, a encarnação duma ambivalência fundamental, ávidos de riqueza e, ao mesmo tempo, de servir a Deus pela salvação das suas

almas como guerreiros peregrinos. Por isso, o cronista se interessa por eles, comenta as suas acções, ultrapassa uma escrita que diz como para se situar num nível de discurso que diz porquê, tentando encontrar o fundo da mente colectiva, as expectativas, os desejos. Interveniente, não deixa de ser irónico na sua análise: "os quais peruẽtura com desejo de roubar pero he de presumir que o faziaõ por liurar o lugar dos infieis"(p.149).

A peregrinação, que sacraliza a guerra, não funciona por si só como catalisadora da acção, juntando-se-lhe motivos completamente alheios a esse ideal. A realidade dos factos trai essa comunhão levando o leitor a concluir que Cruzada e peregrinação só idealmente coincidem. Todavia, o acto do cruzado ao vencer é descrito como a própria vitória da Igreja e, quando é morto, é elevado ao estatuto de mártir. O cronista não perde a ocasião de relatar a alegria que os estrangeiros sentem quando um dos seus é morto pela fé de Cristo: "quando algũ dos seus morria logo o elles tirauaõ dalj e o leuauaõ dizendo o irmão que boa hora vieste aqui que a tam benauẽturado morresse pela fee de jesu xpõ e com grande prazer e mui ledos deziaõ estas cousas e outras como se lhe viesse bom acontecimẽto mundanal"(pp.144/145).

Esta passagem pode corresponder a uma originalidade desse comportamento, como se os portugueses que morriam quase quotidianamente pela fé não sentissem necessidade de tais manifestações.

Há uma altura, quando o cronista faz entrar o leitor na cidade, em que os inimigos da fé perdem os seus atributos e passam a ser apenas homens, capazes de serem ludibriados, de sofrer, deixando longínqua a descrição do mouro diabólico produzida pelo papa. O inimigo dos portugueses é-lhes familiar nos usos, nos costumes, no fundo, na sua condição de homens. Não nos é permitido ignorar, todavia, o seu estatuto de infieis, diferentes dos inimigos cristãos de quem na crónica deste reinado se fala pouco, de cujas batalhas não há memória, nem glória, e com quem a paz acaba por ser feita.

Imagens diversas para diferentes situações, necessidades, e pessoas. Para o papa o mouro é o profanador dos lugares santos, o principal inimigo de Cristo e da religião, a figura do mal que deve ser exterminado para vingança de Deus. Para os cruzados a caminhada para Jerusalém combina doutrina e ambição pessoal. O cronista fornece uma visão realista e desencantada destes homens que matam mouros para lhes ficar com os bens materiais e para ao mesmo tempo ganhar o céu num caminho ideal de peregrinação. Para Sancho I o mouro é acima de tudo o vizinho poderoso que é necessário guerrear, além de ser um instrumento de salvação e de glória celebrada nas crónicas. E é o que elas contam que permanece na posteridade: "foi muj bom e bem entendido e ardido em muitas pelejas que ouue com os Mouros"(p.135).

3. *Crónica Da Conquista Do Algarve* -- A Teoria ao Serviço das Acções

Tomar o discurso histórico apenas como o fruto de um manancial de fontes a que a dado momento o autor teve acesso é redutor e errado. O discurso é sempre o resultado de uma escolha, nunca absolutamente inocente. É verdade que o cronista, que se assume como historiador, lida com factos documentais de uma maneira que pretende que seja objectiva. Mas, contar segundo a informação que se teve já é em si prova da irrecusável presença do sujeito, da instalação da subjectividade no discurso. A distância entre a realidade e o discurso histórico que a pretende transmitir tem necessariamente de ser mais curta do que a distância entre a realidade e o discurso ficcional onde o autor assume uma atitude menos contida, liberto das barreiras impostas por factos que não deve modificar. No entanto, é ele que está na origem do discurso e que lhe dá forma e essa posição permite-lhe uma relativa liberdade. Quando quer, o cronista pode manipular os próprios factos optando pelo simples processo de os mostrar sob uma outra luz, utilizando um vocábulo em vez de outro, demorando mais tempo

na descrição de determinado evento ou ignorando-o ao remete-lo para segundo plano.

É o caso do autor da *Crónica da Conquista do Algarve* que faz o aproveitamento da teoria da guerra santa, de uma forma quase implícita, quando dela necessita para dar um matiz diferente a determinadas situações. É o que acontece com o episódio do comendador e dos cinco cavaleiros cujo estudo este capítulo irá privilegiar.

Antes, porém, de considerar esta passagem, há que fazer algumas reflexões sobre outros momentos importantes na crónica. Logo no início, o autor afirma o propósito de contar, acerca das terras do Algarve, "como estes lugares foram tomados segundo ho achamos escripto."(p.5) A autoridade do cronista baseia-se em documentos, enraiza-se num passado que lhe dá crédito, que explica o seu saber. A referência ao reinado em que estes acontecimentos se deram é indispensável para que o contexto político possa fornecer os argumentos justificativos das acções. D.Paio Correia, Mestre da Ordem de Santiago de Castela, e os seus "cavalleiros freyres", representantes da dualidade religião/luta, têm como objectivo a guerra contra os mouros: "a vontade que tinha de conquistar aquella terra que era por serviço de deos" (p.6). Como foi visto anteriormente, a participação de clérigos na guerra mostrou-se problemática desde o início da propagação da defesa da guerra santa, e se uns a consideravam correcta, para outros, o papel do clero deveria limitar-se a uma função de conselho. O envolvimento do clero em actividades guerreiras, verificou-se, no entanto, desde o início do movimento das cruzadas e as ordens militares tiveram muita importância na guerra contra os infiéis.

Paralelamente, podemos encontrar no texto o conceito de **jihad** aplicada no campo inimigo, como guerra defensiva: "os moros foraõ em hum acordo e todos se trabalharaõ defender sua terra"(p.6). A luta é a resposta a um ataque que desta vez não tem o mouro como protagonista, mas o cristão. No entanto, este não avalia a sua guerra como ofensiva.

Utilizando um processo de alternância de focagens, que se realizam ora sobre cristãos, ora sobre mouros, o cronista interessa-se pela psicologia de ambos os grupos. Apresenta-nos o mouro actuante e demora-se na descrição das suas palavras e das suas acções. Deixando de parte as dúvidas suscitadas por este efeito de realismo que, porventura, foi conseguido pela força da imaginação de quem escreve, levanta-se a questão da posição do leitor virtual, das suas convicções políticas e religiosas. É óbvio que o cronista escreve para um leitor cristão e português, por isso espera dele determinadas convicções e reacções. No capítulo IV o autor descreve o que se passou no conselho dos mouros e, utilizando o discurso directo, relata o plano de uma nova incursão que conta com a fraqueza cristã, resultante da segurança excessiva que os cristãos sentiriam depois da vitória anterior. O plano soa a deslealdade, a um comportamento pouco escrupuloso que assume o valor de armadilha. O leitor revolta-se e aflige-se sabendo que o Mestre está desprevenido. O cronista espera essa reacção. Mas, se os lados se invertessem e se o discurso tivesse sido proferido por um cristão, o leitor tomaria a armadilha por uma elevada estratégia, finamente architectada, e esperaria entusiasmado o desfecho. A interpretação depende da subjectividade do leitor e o cronista sabe-o.

A sociedade cristã e islâmica estavam imersas num sistema de intercâmbios amplo. O conflito étnico e religioso e as trocas culturais e económicas não são fenómenos mutuamente exclusivos. A proximidade entre os dois povos, que viveram muitos períodos de tréguas, não pode ser ignorada, os que habitavam dum lado e doutro da linha fronteira não eram completos desconhecidos. No capítulo 1, a figura do mercador, provavelmente moçárabe, "que andava vendendo suas mercadorias antre os moros e os christãos"(pp.5-6), é a prova viva dessa realidade. O cronista menciona-o com naturalidade e não como um caso extraordinário. A ideia do infiel como perigoso representante do mal está afastada desta relação comercial entre povos vizinhos, que também significa familiaridade, quotidiano e respeito mútuo. A teoria cede à prática quando a

guerra cede às necessidades da vida. Quando os mouros propõem a interrupção da luta para ceifar o cereal (cap.5), transformam-se em homens preocupados com uma actividade de que dependem, a agricultura. Preocupação que os cristãos entendem e respeitam, e por isso aceitam as tréguas, porque a visão do Outro, fora do tempo de guerra, é a do vizinho.

É durante este período de paz que irá ocorrer o episódio a que me referi atrás, resumido na epígrafe: "Como o comendador e sinco cavalleiros foraõ com elle caçar as anttas alem de tavira huma legua e sahiraõ os moros a elles e os mataraõ". A situação é dominada por um acordo estabelecido e depois violado. A violação deve-se à inconsciência dos seis homens que resolvem ir caçar em terras mouras, talvez porque o período de tréguas lhes tenha dado a sensação de estar a viver uma situação normal. Não os choca a ideia de, prazenteiramente, ir caçar em terreno inimigo, porque não vêem nisso provocação, agressão ou fonte de perigo. O seu acto funda-se na inocência e na diferença que parecem fazer entre o mouro em situação de guerra e o mouro em situação de paz. O Mestre adverte-os: "naõ me parece que he bem que vades llá porque os moros saõ muy ciozos asi das terras como das molheres e se vos llá virem podervos ha aquecer allgum dano, porque na sanha saõ gente sem freo"(p.8). O conhecimento que demonstra ter dos valores e comportamentos dos mouros regula um respeito que prefere não ver quebrado. A inocência e a teimosia revelam-se, no entanto, superiores à cautela. Os seis homens entram em território inimigo para caçar. Mas, quando são atacados pelos mouros, que se julgam traídos, quando há perigo de vida, pedem ajuda a Deus e declaram-se ao Seu serviço: "vencelloshemos com ajuda de deus athe fazer fim das nossas vidas em seu serviço"(p.9). O cronista diz que eles "andavaõ caçando" e de nada "suspeitaraõ" antes do ataque. Junta-se-lhes no combate o mercador, este, sim, desde o início sabendo perfeitamente que a morte o aguardava num combate desigual e, mesmo assim, não hesitando em sacrificar-se. No capítulo seguinte são enterrados os corpos com "reverencia e devoçaõ

como a martyres que espargerão seo sangue por honrra da fee de Jezus Christo."(p.10)

Quando é que estes homens, inconscientes e surdos ao conselho do Mestre, violadores de território inimigo em tempo de tréguas, se tornaram mártires de Cristo? A transformação deve-se ao cronista que sabe que a intenção com que o guerreiro luta é determinante para o valor do combate. Por isso, quando a oportunidade se lhe apresenta deixa claro que a intenção dos seis homens era, na verdade, o serviço de Deus, colocando essa declaração na boca dos cavaleiros que parecem esquecidos do seu primeiro objectivo, a caça. A sua morte não significa, portanto, derrota, mas a vitória sobre a própria morte uma vez que é vista na perspectiva do martírio. O escritor não se mostra ingénuo ou neutral ao relatar este episódio, nem actua com critérios de estrita racionalidade. Quer queira ou não, vive num mundo povoado de valores e imagens e, de facto, a descrição de Outro leva sempre a marca do lugar de origem.

Porém a preocupação da guerra santa passa para segundo plano face a outros valores e outros interesses. O mesmo infiel a quem não se deve compaixão, que ao matar os cristãos os torna mártires, é alvo de uma decisão prática, desapaixionada e fundada em objectivos políticos, quando o Mestre, em Silves, propõe a rendição em termos bastante generosos: "segurouos que viessem à villa se quizessem e aproveitacem suas herdades e lhe conhecessem aquelle senhorio que conheciaõ ao Rey moro e asi fez aos otros lugares que tomou e não combatiaõ os alcarceres em que se os moros recolhiaõ mas seguravaos a que viveçem nas terras por serem aquellas aproveitadas"(p.11). Também Afonso III, ao negociar a rendição de Faro, permite que os mouros conservem os seus bens e garante-lhes protecção mediante a aceitação da sua autoridade como rei. Estas negociações atestam a visão do mouro como simples inimigo territorial que é preciso submeter ao governo dos vencedores. O mouro que, no episódio do comendador e dos cinco cavaleiros, era pela morte o instrumento de passagem

para a glória eterna, passa a ser agora pela vida o instrumento de uma política de povoamento e desenvolvimento das regiões conquistadas.

A crónica encontra o final num breve capítulo que, depois de fazer referência a mais conquistas, contém um diálogo entre o rei e o Mestre. Ao ouvi-lo exprimir pesar pelos guerreiros mortos, o Mestre manifesta a sua opinião explicando o sentido dessas mortes: "naõ tomeis nojo por os mortos porque morrerão no serviço de Deus e salvação de suas almas"(p.13). Fica implícito que a reacção deve ser de alegria e não de tristeza. Foi com o pensamento posto no "santo serviço" que, com a ajuda de Deus ("deos lhe deu todos estes vencimentos",p.13), o Mestre conseguiu conquistar grande parte do reino do Algarve. Este último capítulo confirma a dimensão espiritual da conquista. A doutrina funciona, desta maneira, como uma explicação adicionada aos actos, que traz ao mesmo tempo um complemento à glorificação dos vencedores.

4. Afonso IV - A Guerra Justa e o renovar do ideal de Guerra Santa

A situação histórica vivida no tempo de Afonso IV, que a crónica retrata, difere em muito da conjuntura dos reinados cujos relatos foram analisados anteriormente. Findo o período da Reconquista com a ocupação do reino do Algarve durante o reinado de Afonso III, Portugal entrou numa nova fase, perdida já a preocupação constante de alargamento do território e de neutralização de um inimigo perigoso. A estabilidade e sentimento de segurança que se criou ao ser eliminada a ameaça moura teve múltiplas consequências na visão da guerra, entre as quais a remissão da "guerra santa" para um plano secundário e uma maior concentração na "guerra justa". A política externa portuguesa, libertada das preocupações levantadas pela presença moura, fixa-se agora nas relações com a vizinha Castela. O infiel, que ainda ocupava território castelhano, passou a ser motivo de preocupação de Castela e não de Portugal. O mouro não era visto como um inimigo religioso comum a toda a cristandade que importava eliminar

encontrasse-se ele onde estivesse, em terras portuguesas, castelhanas ou orientais. Era, sim, um inimigo político que a partir do momento em que deixou de ameaçar a integridade do território português deixou de constituir uma preocupação para o reino.

Então, como explicar o renovar do espírito de guerra santa que caracteriza a Batalha do Salado, quando o mouro para os portugueses já não constituía uma ameaça? A resposta passa pelo texto das *Crónicas dos Sete Primeiros Reis de Portugal* (versão quinhentista da *Crónica de 1419*, mais completa que a *Crónica de Cinco Primeiros Reis de Portugal*), que fixa o caminho percorrido a partir do esmorecer do ideal de guerra santa até uma situação em que a história obriga à "renovação" desse ideal no reinado de Afonso IV.

O cronista, também ele liberto da questão da guerra contra os infiéis que até aí fazia a glória dos seus heróis, pode dar a devida ênfase às disputas de poder e território com os vizinhos cristãos. A inserção da teoria da guerra justa no texto da crónica responde, assim, a uma necessidade levantada pelas circunstâncias históricas: explicar o porquê e o como da luta entre reinos cristãos.

O facto de uma parte do texto aparecer a fazer parte da *Crónica de D. Afonso IV* de Rui de Pina deve levar-nos a admitir algumas modificações introduzidas por este cronista, mas não ao ponto de ter alterado o seu espírito.

A Guerra Justa com Castela

"A estas e a outras cousas que elRey dise em aquele comselho, responderom os senhores e fidalguos que presentes erom, e ouujdas as longuas rezões que sobre esto forom ditas, não ouue ahy tal a que não prouuese delRey comesar a guera, mas todos acordarom que era muy bem, e por terra e por mar fose moujda a guera a elRey de Castela", p.252.

Na Península Ibérica, a imposição da autoridade de um reino em relação ao seu vizinho mais próximo regulou os mais variados comportamentos entre os vários reinos que se formavam ou consolidavam. Ligados por uma origem comum - a Reconquista - e separados por um percurso diferente, ganhando independência e autoridade na luta contra os mouros, Portugal e Castela declaram-se como reinos cristãos, por vezes amigos, por vezes inimigos. As relações estreitas facilitam uma relação fraternal de amor-ódio que predominará ao longo de largos séculos da história dos dois reinos. Os casamentos entre membros das casas reais portuguesa e castelhana sucedem-se com a mesma frequência dos conflitos e das guerras, com relações diplomáticas ora em clima de paz ora tensas.

Afonso IV casa a filha com Afonso XI de Castela e procura para o filho noiva castelhana. Os laços familiares aproximam ainda mais reinos já próximos geograficamente e a relação de sogro-genro está bem patente no reconhecimento, quase filial, que Afonso XI presta a Afonso IV quando lhe pede conselho e se prontifica a seguir a experiência e visão mais madura do rei português em assuntos como o da resposta aos embaixadores de outros reinos que angariam gentes para uma nova cruzada. Quando os assuntos políticos são ultrapassados pelas notícias do mau trato que Afonso XI inflige à filha de Afonso IV, as relações entre os dois reinos passam a ser reguladas por um assunto familiar que envolve o adultério e o desrespeito do rei castelhano pela rainha D. Maria. Afonso IV parece reconhecer este conflito não como pertencendo à matéria de Estado, mas do foro estritamente familiar enviando a mãe, D. Isabel, viúva de D. Dinis, a Castela para conversar particularmente com o neto. No entanto, as barreiras entre matéria de Estado e assuntos familiares são frágeis quando as famílias envolvidas são as duas casas reais e, mais tarde ou mais cedo, a contaminação entre as duas instâncias dar-se-á. Os motivos familiares são extremamente importantes no conflito bélico que oporá Afonso IV e Afonso XI: os desvarios amorosos do rei castelhano continuam apesar da intervenção do rei português; D. Constança Manuel, esposa prometida de D. Pedro, é impedida habilmente de sair de

território castelhano por medo de que D.Juan Manuel, seu pai, ganhe mais poder com a proximidade de Afonso IV, ou por um ciúme, deslocado, fruto da atracção que o monarca castelhano sentiria por ela. E mais do que o choque entre dois parentes, o que se dá é o confronto entre duas personalidades em oposição, que o narrador, ao conferir densidade psicológica às personagens, põe em evidência.

O texto procura demonstrar, acima de tudo, o direito e a justiça de uma guerra começada pelos portugueses, mas que a isso se viram forçados. Como já foi dito anteriormente, a guerra para ser considerada justa deveria cumprir determinados requisitos. Contemporâneo de Afonso IV, Álvaro Pais, bispo de Silves, estava por esta altura a escrever *Espelho dos Reis* em que divulgava as ideias há muito fixadas pela doutrina escolástica expressa por Santo Agostinho, nessa altura provavelmente presente na mente de muitos. O conflito bélico entre cristãos era assim regulado, servindo os pressupostos da guerra justa simultaneamente o propósito de civilizar o mundo ocidental e o de controlar as lutas no mundo cristão que se queria unido. Uma das condições necessárias era a existência de razões fortes para começar a guerra. Por isso, o cronista demora-se na especificação das que levaram à luta o rei português, construindo um crescendo que só pode atingir o final numa declaração de guerra. De facto, opta não por uma apresentação sistemática, compacta e precisa, mas por, ao ritmo dos acontecimentos, seguir o passar do tempo da história e construir um *suspense* em que se adivinha já a resolução. O papel do rei português, ofendido, mas calmo, consciente da sua força, pacificador, contrasta com o do rei castelhano, inconstante e conflituoso. Afonso IV personifica o esforço de não entrar numa guerra para que é impelido constantemente pelas provocações do rei castelhano. O leitor, português ou estrangeiro, indigna-se com o rei de Castela, emociona-se com a generosidade do rei português e, convencido, espera pela resposta dura deste. Está atingido o primeiro objectivo do cronista quando já colocou o leitor do lado do monarca português, quando sabe que ele interiorizou como suficientes as suas razões e o seu direito, muito subtilmente, ao ritmo da narrativa.

Res

Por *res*, Santo Agostinho entende que a guerra é justa quando responde a uma injustiça. O rei português resume aos do seu conselho os vários agravos que recebeu de Afonso XI: "Grão tempo ha, que aeues ouuydo a ma descordia e vida que a Rainha mjnha filha faz com seu marjdo, elRey de Castela. [...] E como soube, que [Dona Constança] partir querja, mamdou aos Mestres de Samtiaguo e de Calatrava com muytas gemtes, segundo he çerto, que lhe tyuesem o camjnho embarguado. E des hy çercou D. Yoão Nunnez em Ledesma, que auya de ujr em sua companhia." (pp.250-251). Estas razões não são novidade para o leitor que teve a oportunidade de seguir todo o desenrolar desta história através de uma correspondência epistolar que é trocada entre personagens dos dois reinos. As cartas são portadoras ora do testemunho dos agravos cometidos pelo rei castelhano, como a de D.Juan Manuel ao rei português ("E ajnda o casamento de mjnha filha com vosso filho emtende [Afonso XI] de poer embarguos quamtos ele puder",p.240), ora de promessas que o seu genro acaba por não cumprir. A resposta portuguesa é de admoestação, ou então de ameaças indirectas ou directas (carta de Afonso IV ao rei de Castela: "E por ventura algum que esta em paz, e busca guera, quer pera sy o que quer a mosqua buscando o lynho d aranha.",p.231), mostrando que a credibilidade atribuída ao rei castelhano vai desaparecendo. As cartas, só dependentes do narrador pela escolha de que foram objecto, são fontes perfeitas como testemunho de uma época, criam por isso a verosimilhança da história. A juntar às cartas há quase sempre a referência ao local onde os monarcas as receberam ou onde as escreveram, que reforça o efeito de verdade histórica.

No entanto, não são só as cartas que criam a noção da injustiça do rei castelhano. A focalização interna a que o cronista recorre permite estabelecer a imagem do rei castelhano como um hipócrita, em cujas declarações a rainha

acredita, ingénuo, julgando "que sua vontade era tal, sem outra mistura de algum fingimento."(p.248). Também a mudança de focalização para o campo castelhano ajuda a mostrar que o rei vai perdendo a admiração dos seus súditos e dos seus conselheiros. O narrador chega a pôr na boca da amante Leonor Nunez conselhos que pesam na condenação do rei pela crítica velada que contém: "E pois que elRey [Afonso IV] demanda direyto em cousa em que vos aves consentido, não me parece que he razão que contradigajs ao que fazer quer, ca d outra guisa seredes azo de morte de mujtos homens e ajnda grande destroyção da terra."(p.234) Leonor não lhe pode fazer acusações mais graves. Nos tratados de príncipes medievais, como a obra citada de Álvaro Pais, está dito que uma das obrigações mais sagradas de um governante é a de actuar sempre para bem do povo, não o colocando em situação de perigo. Ora, Leonor aponta exactamente ao rei o comportamento contrário. Em Castela outras vezes se levantam contra o monarca, como, por exemplo, a de um seu privado que o acusa de agir contra "a razão" e de se sujeitar, por isso, ao juízo de Deus. Além disso, as razões portuguesas não se encontram isoladas, também o rei de Aragão tem queixas fundadas contra o castelhano, o que só vem fortalecer a posição moral do pai de D.Maria.

Causa

A **causa** preconiza a guerra como necessidade e único meio de restabelecer a ordem. Relaciona-se intimamente com a **res**, porque é a "matéria" da contenda que cria a necessidade de repor o equilíbrio perdido. Também este pressuposto da guerra justa se aplica ao conflito entre Afonso IV e Afonso XI, como já foi dito. Surgindo por iniciativa daquele como resposta a uma injustiça, funciona portanto como vingança e meio de restabelecimento da ordem. Afonso IV queixa-se, em relação ao seu adversário, de que "todos seus feytos ate quy nom foram, salluo huma forsosa maneyra a me costranger a ter com ele guera. [...] Porem eu sam

anojado, porque ho tanto mandey rogar, e gasteý tempo em embayxadas, no qual podia aver boa vingança de suas revoltas muy pouquo conheçidas."(p.252) O combate propriamente dito, que exige do cronista uma escrita pendular (ora atacam os portugueses, ora os castelhanos, alternadamente), torna-se violenta, com as tropas empenhadas em causar o máximo de danos. Tanto que o narrador transmite a dado momento o espanto que este libertar de ódios lhe cria: "Comesaromse logo de feryr, e de tal gujsa se emborjlharom todos, que quemquer que os pelejar uyse, bem derja, que se queryom mall de vomtade."(p.260) Parece que para ele a guerra entre vizinhos e membros das mesmas famílias deveria ter um carácter mais de obrigação do que de vontade colectiva. Que quer dizer com a última parte da frase, que até aí tudo tinha sido uma encenação e afinal todos se queriam bem, ou simplesmente que a violência deste recontro ultrapassou todos os outros? A verdade é que são povos cristãos que lutam, e o inimigo, ao contrário dos infieís, nunca é, de facto, completamente o Outro.

Animus

Factor importante para se poder considerar uma guerra como justa, é a intenção que move o governante a fazê-la, o **animus**. Da parte de Castela o cronista faz saber através da opinião de Afonso IV, tornado credível na imagem de um homem sensato, verdadeiro e cumpridor das suas promessas, que o que move Afonso XI é o "mau perposyto que tinha começado."(p.247). Em nítido contraste com este, está o rei português movido por um sentimento de vingança nobre e dignificante, porque representa a única reacção possível à ofensa. Já com Afonso XI a vingança ganha uma conotação diferente quando, por exemplo, não levanta o cerco a D.João Nunez. O objectivo, segundo o cronista, não é o de corrigir um vassalo desobediente, mas o de não permitir a saída de Constança de território castelhano. É uma nova situação de fingimento deste rei em que uma

intenção aparente mascara outra bem mais motivadora. O cronista, tendo em conta todo o comportamento passado (e futuro) do rei, parece nem sequer colocar a hipótese de a intenção que este declara ser genuína, o que não seria de estranhar face ao comportamento de João Nunez, de vassalo que não obedece ao seu senhor. A simpatia que João Nunez ganhou do leitor, português e seu contemporâneo, ao opor-se a Afonso XI, faz com que ele partilhe dessa descrença.

O fim da Guerra

Para a Igreja a situação de guerra entre cristãos criava problemas de vária ordem. Além da perda de vidas humanas e de muito sofrimento, reprovadas pela doutrina cristã, a guerra no interior da cristandade era um factor de desordem, quase uma doença num corpo colectivo que se queria saudável. Durante anos a Igreja tentara regular estas lutas fratricidas (porque entre irmãos da mesma fé) ajudando a desenvolver e a divulgar os preceitos da guerra justa. Mas, como estes se mostravam assaz maleáveis e contornáveis, segundo o querer e os interesses de cada um, por vezes via-se obrigada a intervir directamente na solução dos conflitos. Gozando do estatuto que lhe conferiam as relações entre **sacerdotium** e **imperium**, que lhe facultava poderes para interferir nos assuntos de qualquer reino cristão, o papa envia à Península um bispo com uma carta para o rei castelhano.

O cronista transcreve a carta do pontífice que acusa Afonso XI e dá razão ao seu inimigo: "Porem te mamdamos em vertude de obediência e pelo poder de Sam Pedro e San Paulo, que nos temos, que não contradiguas nem embargues ho sobredicto Rey de Portugal, e a D. Yoão Manuel de tão onesta e tão proueytosa obra. [...] E por tamto em pendemça do mal que as feito, te mandamos ajas com ele paz, e sejas seu verdadeiro amjguo."(pp.270-271). A Igreja assume-se, assim, como mediadora do conflito, interessada em manter a paz entre dois povos

cristãos que, unidos, poderiam fazer muito se canalizassem a energia guerreira para a luta contra os infiéis, como o próprio papa diz na carta que enviou ao rei português: "[A paz] he muy necessarja a ti e a teus Regnos, pola chegança dos jnfieys, os quaes a uos tem comtrayro desejo, auemdo sede do sangue Christão."(pp.275-276). O papa baseia a possibilidade e, ao mesmo tempo a necessidade, da paz em vários pontos: a proximidade dos reinos, os laços de parentesco que unem as duas casas reais, a luta contra os mouros e o perigo em que os dois se colocam ao continuar a guerra, tornando-se vulneráveis a prováveis ataques dos infiéis. As partes aceitam este papel moderador da Igreja, mas a paz é difícil.

A guerra entre cristãos, obra do diabo (cf.p.276), causadora de um sem número de males, chega ao fim. É o rei de Castela que para isso dá o primeiro passo, movido por um conjunto de razões políticas: a ameaça do filho do rei Aliboagem de Marrocos, que já tomara Gibraltar, e os problemas que poderiam ser causados pela aliança entre Portugal e Aragão. O narrador está em posição de transmitir os sentimentos do rei porque optou pela focalização interna, que lhe permitiu descobrir, por detrás da consciência de que até ali tinha sido levado pelas paixões mais do que pela razão, as verdadeiras razões do seu acto, que são políticas. No entanto, ao retratar o rei castelhano a confessar **mea culpa** ("elRey de Castella, comsyramdo que ha guera que sostynha comtra Purtuguall hera sem justiça e per soos apetitos",p.291) o narrador associa-se à vitória de Afonso IV.

Os termos usados pelo narrador para qualificar a paz que finalmente se estabelece entre Portugal e Castela, muito dificilmente se aplicariam a idêntica situação entre cristãos e mouros. A paz faz-se "com a graça de Deos"(p.291) e os reis concordam fazer "paz perpetua"(p.292). O adjectivo nunca seria usado se se tratassem de negociações de paz com o infiel, já que com este as pazes correspondem a um estado transitório, breve. Tem importância capital nas negociações finais a resolução dos assuntos familiares, provando que a guerra se fez, de facto, porque duas famílias e dois homens não se souberam entender:

Afonso XI compromete-se a deixar sair do seu reino D.Constança e a respeitar a mulher, D.Maria. Mas, há um ponto no tratado que não se refere a problemas relacionados directamente com a guerra há pouco terminada. Trata-se da promessa de que "sem prazer d ambos se nam fizese tregoa nem paz com ellRey de Benamarym."(p.292) O narrador omite o sujeito desta exigência, certamente ditada pelo receio de uma aliança de cristãos e mouros contra um terceiro reino, cristão, ou então para precaver que Portugal ou Castela se pudessem vir a excluir de um qualquer conflito entre infiéis e cristãos em que a sua ajuda fosse pretendida. Novamente se revela aqui, pela medida destinada a impedi-la, a existência de uma prática que a doutrina sobre a guerra não levaria a prever, e que está atestada por um outro documento da época, analisado adiante.

A Guerra Injusta segundo Álvaro Pais

Dos escritos privados de Álvaro Pais restam-nos duas cartas destinadas a Afonso IV. Tratam da questão da guerra com Castela, a primeira insurgindo-se contra a ideia e considerando a guerra injusta, e a segunda criticando o monarca pelos impostos exigidos à Igreja para manter a luta. A doutrina da guerra justa, a que dedicou parte do seu tratado de educação de príncipes, encontra nas cartas uma ponte com o real, na medida em que os pressupostos teóricos são aplicados a uma situação vivida e o conflito entre os dois reinos peninsulares é avaliado segundo a teoria ali expressa.

Álvaro Pais, galego de nascimento e, por isso, súbdito do rei castelhano⁵, mostra-se algo parcial na sua visão do conflito crescente entre os dois monarcas peninsulares. Na primeira carta que dirige a Afonso IV, escrita em Alcobaça em resposta ao convite do rei para a sua participação nas cortes, descreve, o que julga ser a guerra injusta. A guerra, que em *Espelho dos Reis* fora considerada

⁵ V. para a questão da nacionalidade António Domingues Sousa Costa, *Estudos sobre Álvaro Pais*.

como estado não natural de um reino, é qualificada aqui com um cortejo impressionante de expressões negativas: "Com todas as forças da minha alma desaconselho-vos a guerra, porque é madrasta da paz, rival do Evangelho, inimiga da caridade, progénie de Satanás, cisão da pátria e extermínio do género humano, geratriz de cataclismo, extirpadora de corpos e almas [...]"(p.669). Se a guerra em si corresponde ao mal, só se justifica quando procede de uma causa justa, que não é o caso ("A vossa luta não procede de motivo justo", *id.*), pois os "esponsais ajustados recentemente, sobre o nosso infante e vosso filho primogénito, são nulos à face do direito, por um duplo impedimento de honestidade e justiça, digam o que disserem os legistas".

A doutrina dizia que, mesmo se existisse uma boa causa, era necessário que a intenção que movia o rei fosse digna e não se reduzisse à perseguição de uma glória vã. O que move Afonso IV é um desejo vil de glória e orgulho, prossegue o bispo. E se o motivo e a intenção não são justos, Deus não estará do seu lado. A vitória está fora de questão, a derrota será estrondosa e humilhante: "A vossa guerra funda-se assim em alicerces de areia. Receio que vindo sobre ela as torrentes acabe por cair" (p.670). Afonso IV também errou quando pôs a hipótese de ser ajudado pelo rei do Egipto (facto não mencionado na crónica), já que a relação fiel-infiel não deve existir em parceria na guerra, só se admitindo a ajuda do infiel depois de este se ter convertido. Este era, como se viu atrás, um argumento nem sempre acatado pelos reis.

Um outro erro em que Afonso IV incorreu foi o de não ter feito tudo para alcançar a paz, não tendo esgotado, segundo o bispo de Silves, todas as possibilidades de concórdia. Partindo, assim, da premissa de que Deus não pode estar com Afonso IV porque a guerra que faz é injusta, e já que o rei português não dispõe da força militar do rei de Castela, deve render-se: "humilhai-vos para, mediante a humildade, curardes a presunção. Tratai da paz, pois julgo que a alcançareis, se a pedirdes com lealdade" (p.670). E na segunda carta adverte-o: "Não queirais provocar, ainda mais, contra vós, o Senhor do céu e da terra."

(p.670), levantando impostos à Igreja com o fim de sustentar uma guerra injusta. As opiniões expressas por Álvaro Pais contrastam com a posição tomada pela Santa Sé como vem descrita na *Crónica de Afonso IV*. Enquanto o papa reconhece o fundamento das razões portuguesas e insiste com Afonso XI para que este faça a paz, o bispo de Silves defende com eloquência os interesses castelhanos. Esta posição deve-se, porventura, à parcialidade já aludida decorrente do facto de ser castelhano e à defesa dos bens da Igreja que vê ameaçados com o levantamento de impostos.

A prática mostrou que ou Afonso IV não tinha em grande conta as opiniões do bispo, ou as opiniões a favor da legitimidade da guerra eram mais convincentes.

Guerra Santa - as lutas com mouros perdidas no tempo

A primeira referência que é feita na crónica a conflitos entre cristãos e mouros envolve Afonso XI e o rei de Granada. Portugal, chamado a ajudar, encontra-se, no entanto, pelas razões indicadas no início deste capítulo, longe da guerra com mouros.

Talvez por isso a recepção ao apelo dos embaixadores de vários reinos à adesão dos reinos peninsulares a uma nova cruzada não tenha sido entusiástica. É quase uma constante nas crónicas portuguesas anteriores o sentimento de que as cruzadas do Oriente não dizem directamente respeito ao reino português, ocupado como está com a luta com o infiel no seu território. As razões dos embaixadores chegados à corte de Afonso XI – a multiplicação dos mouros, as muitas terras que já possuíam e queriam possuir, e, por outro lado, a motivação do alargamento da fé cristã e da fama que ganhariam ao recriar as glórias de valorosos antepassados que restituíram Jerusalém à cristandade – não impressionam o rei português a ponto de o fazer esquecer a defesa e segurança da sua terra, "comsyrando que prjmeyro homem deue de guardar sua terra, que va destroyr alhea"(p.215). É também o que o próprio rei diz na carta ao seu

sobrinho: "E curarjamos d apagar o fumo na casa alhea, leixando a nosa arder de todo."(p.216) Destas palavras conclui-se que o serviço de Deus não tem suficiente poder motivador para Afonso IV fora do contexto peninsular, das suas preocupações e objectivos pessoais. O Oriente não é sentido como pertença de toda a cristandade, incluindo Portugal, mas de gentes alheias, e Jerusalém parece não o preocupar muito face à situação vivida na Península. Mesmo a proposta que sugere que o rei de Castela faça aos embaixadores, de começar a cruzada por terras de Espanha contra "aquestes caes que sera de Grada posuem, e majs os que são em Belamarjm"(p.217), mostra uma visão prática da guerra, da sua conveniência e do que se pode obter com ela, e não uma postura teórica enlevada por ideias de sacrifício e glórias divinas.

Mas, a mesma necessidade de juntar a cristandade num só corpo para enfrentar a ameaça moura aparece novamente quando o rei de Marrocos, enviando o seu filho Abomelique para a Península, decide reconquistar a Espanha. Afonso XI expressa esse sentimento, o mesmo que tinha levado a Igreja a lançar o ideal de guerra santa, fazendo pazes ou tréguas com os outros senhores cristãos, entre os quais Pedro de Aragão a quem pediu colaboração. A realidade é que não se fala de guerra santa nesta combinação de esforços entre castelhanos e aragoneses, derivando o esforço conjunto da necessidade de defesa do território, não havendo qualquer referência a motivos religiosos. O mesmo se verifica na restante descrição do desencadear do conflito. Esta guerra obedece a uma visão prática, desapaixonada, que o narrador descreve sem considerações teóricas. Mas à medida que a guerra se vai desenvolvendo vão começar a aparecer mais referências à intervenção divina. Afonso XI escreve uma carta ao papa a pedir ajuda para os combates que se avizinhavam (p.301) e, provavelmente aí, terá recorrido a um discurso de guerra santa para convencer e motivar a Santa Sé. Mas o documento não passou para a crónica. As referências a Deus começam, no entanto, a aparecer no discurso narrativo, quase timidamente: "E em fim acordaram de hyr buscar Abomeleque, e em toda maneyra com ha ajuda de Deos

darlhe batalha."(p.304)- fórmula quase fixa de introduzir a luta; "E os cavaleyros Christãos [...] emcomendamdose a Deos e ha Samtiago, coreram loguo comtra ho rio."(p.306).

O rei português responde ao primeiro pedido de ajuda de Afonso XI, que mais uma vez usa a mulher como intermediária, sem se deixar comover pela "neçesydade que a todos hera comua"(p.313), certificando o genro de que se trata de um favor de Portugal a Castela em resposta a um pedido pessoal do rei (que por isso terá se ser formulado directamente) e não à motivação de guerra santa ou ao espírito de cruzada.

Os mouros representam uma ameaça verdadeira tanto pelo valor guerreiro como pelas fortes motivações que trazem. O cronista, embora não lhes reconheça validade, mostra atribuir-lhes importância e, para maior clareza e fluência da narrativa, passa a focalização para o campo inimigo e revela que a principal causa da sua presença é a vontade de reconquistar a Espanha que um dia lhes tinha pertencido e que, portanto, julgavam sua. Outras motivações que lhes atribui são, por exemplo, a vingança ou a preocupação com a segurança dos territórios mouros na Península (pp.304-307). A vertente expansionista moura constitui uma das maiores, senão a maior preocupação, dos cristãos. A conversão está igualmente na mente muçulmana e, aqui, o narrador tem factos a exhibir para justificar o medo cristão. Quando a frota cristã é destruída por uma tempestade e os naufragos dão à costa em terras mouras são obrigados a escolher entre a morte e a conversão à fé muçulmana (cap.LVII). Muitos, criticados no texto com adjectivos que os caracterizam como "fracos" e "pouco firmes", aceitam converter-se, livrando-se da morte e ao mesmo tempo ganhando bens e privilégios. Da mesma forma que critica, o narrador também elogia os que se mantiveram cristãos e por isso encontraram o martírio. Para os que apostasiaram, "çeguos" e "ynoramtes", tem como lição o desfecho desta guerra que desvenda ao leitor ser gloriosa para os cristãos, "como ao diamte se vera."

A verdade é que o cenário do conflito tinha mudado e tomado proporções que Afonso IV com toda a probabilidade não tinha adivinhado. A sua ajuda respondia realmente a uma necessidade comum. O mouro começa a ser designado por inimigo da fé, o vizinho com que se tem por vezes tréguas passa a ser o inimigo da guerra santa. O papa apressou-se a considerar esta guerra como cruzada, enviando para isso uma bula na qual prometia as mesmas graças, perdões e indulgências dadas aos participantes nas cruzadas do Oriente (cap.LVI). Quando Afonso IV recebe pela segunda vez o pedido de Afonso XI para participar na luta, também ele está mudado. Mostra-se preocupado com o perigo, que o atingia, e consciente da sua catolicidade. Tocado pelas referências ao valor de Portugal e da sua pessoa no discurso da filha, um discurso que apela à emoção e que demonstra um perfeito conhecimento da psicologia do pai, Afonso IV promete ajuda, declara-se ao serviço de Deus, oferece a própria vida. O narrador descreve-o como "aceso loguo da graça do Espirito Samto"(p.325), e mais tarde, no encontro com o rei castelhano volta a dizê-lo "açeso no ardor da Graça de Deos"(p.326). Só agora, também, aparece a designação "jmigos da Ffee" e o rei português começa a sua fala pela declaração do seu credo cristão, num momento de forte pendor dramático. Depois de invocar os seus antepassados – "Reys de Purtugual, que forom mui católicos"(p.327) – afirma-se pronto a morrer por Deus e seguro da ajuda divina para derrotar o inimigo. Esta imagem é muito diferente daquela com que o leitor deparara quando do primeiro pedido de Afonso XI. Na verdade, a evolução da personagem corresponde à necessidade de redimensionar a guerra como uma guerra santa, de equiparar a luta à cruzada.

O narrador é explícito quanto a esta intenção quando transpõe para discurso indirecto a carta mandada aos reis mouros pelos monarcas cristãos em que estes os desafiam a retirar-se ou a enfrentá-los em batalha. A vitória iria provar a verdade: "E nela ho poderoso Deos mostrarya quall hera a ley, que ha geraçam umana pera sua saluaçam mais deuya seguir, e na quall mylhor os homens se podiam salluar."(pp.330-331). A batalha do Salado ganha, desta maneira,

proporções de guerra divina entre Deus e o Mal, é um encontro de forças de que resultará a prova máxima da Sua existência e do Seu poder. A revolta que se exterioriza através das palavras e dos gestos do rei de Marrocos contra o Deus que os abandonou ("dise contra Deos muy yrosas lamemtações, acusando seu poder por comsemtyr em sua deshomra",p.345), e o reconhecimento de que há algo de sobrenatural a ajudar os cristãos ("hera o esforço sobrenaturall que vyra nos Christãos, fauorecydos de huma bamdeyra acompanhada de homens deuy nos e grandes, e houtras cousas, desygnados mylagres",p.345), mostram que o inimigo foi forçado a admitir a irrecusável presença de Deus.

A preparação espiritual dos guerreiros é essencial (cap.LXII), por isso se celebra uma missa, se recebe a Eucaristia e se ouve o sermão de D.Gil, arcebispo de Toledo (discurso provavelmente inflamado, já que o cronista o caracteriza como "deuoto e tam comvyniente",p.338) que no fim concede indulgências e chama a esta guerra "Samta Cruzada". Afonso IV é o monarca que protagoniza a condução da guerra santa. No seu discurso fala da salvação das almas e do martírio, anima os homens ao combate. Traz consigo o lenho da Vera Cruz que, símbolo da morte de Cristo, detentor ao mesmo tempo de uma dimensão física e espiritual, vale como símbolo de fé e de força divina que se transmite aos homens. O narrador descreve a encenação e formalidade em volta do início da batalha: a Vera Cruz à frente, a bandeira portuguesa atrás levada pelo neto de D.Paio Correia, o conquistador do Algarve. Quando os homens já fraquejam, esgotados do esforço, a Cruz opera o milagre de modificar o curso da luta: "leuamdoa outra vez diamte de sy cometeram tam ryjamente os Mouros, que loguo com vertude da Cruz, mylagrosammte se mudou ha vemtura"(p.341). É um milagre também o número de mortos cristãos em relação aos mouros abatidos: vinte cristãos contra um quarto da gente moura (cerca de quatrocentos e cinquenta mil). O narrador sente-se algo incomodado com estes números, por isso tem necessidade de se apoiar em fontes mouras (os "alcanyzes") e de afirmar que não achou da parte cristã nada declarado. Mas, não deixa de dizer, fruto do

conhecimento e da leitura, que "nom se acha em estorea da Ley Velha e Nova que em huma batalha fose tanta jemte morta, nem catyua."(p.347)

5. *Crónica de D.João I* - A legitimidade da guerra e a consolidação da nova dinastia

O final do século XIV assistiu a um dos maiores conflitos da história de Portugal e Castela, causado por um problema de sucessão que envolveu as duas casas reais. A perda da soberania portuguesa foi, pela primeira vez, seriamente ameaçada pela vizinha Castela, o que fez com que a consciência da nacionalidade se exprimisse de uma maneira sólida e afirmativa. Na *Crónica de D.João I* (escrita na quinta década do séc.XV), abrangendo o interregno de 1383/85 e a primeira parte do reinado do fundador da dinastia de Avis, Fernão Lopes relata a revolução, o vazio do trono, a ascensão do Mestre de Avis a rei, o papel decisivo de Nuno Álvares Pereira. O facto de estar ao serviço da dinastia então iniciada faz com que teça inevitavelmente o elogio do herói real, procurando legitimar a sua eleição, ditada pela vontade da população e não pelo direito natural de sucessão. Consciente da sua condição de historiador, sabe que lhe é exigida a verdade sobre o passado. No entanto, como afirma no prólogo da Primeira Parte, sabe também que frequentemente factores afectivos interferem no julgamento e relato dos factos. A subjectividade revela-se na construção da narrativa: a guerra com Castela, uma guerra de sobrevivência política, ganha contornos épicos através da utilização da teoria da guerra justa e, como artifício retórico, da teoria da guerra santa .

Os Inimigos e as suas Razões

A ligação afectiva do narrador à história que conta, faz com que os contornos dados à imagem de D.João de Castela estejam longe de ser imparciais. O rei castelhano, poderoso e determinado, representa o perigo da perda de independência, por isso, todas as razões que possa ter são esvaziadas de sentido pelo cronista que utiliza processos discursivos semelhantes aos que são usados na *Crónica de D.Afonso IV* para representação de Afonso XI.

No capítulo 56, Fernão Lopes surpreende o rei em conselho com os seus vassallos em Póvoa de Montalvão e, tal como o narrador na *Crónica de Afonso IV*, alarga o tempo discursivo dos que estão contra a invasão de Portugal introduzindo as suas palavras através de uma linguagem valorativa: os que falam contra uma intervenção castelhana em solo português são os que "o melhor e mais sãamente comsselhavom", ao passo que os que emitem um parecer contrário são chamados "nom verdadeiros comsselheiros"(p.97). Mostra, assim, claramente, a sua opinião contrária aos desígnios dos castelhanos, fazendo com que a historicidade, a vontade de dizer a verdade, conviva com um certo envolvimento emotivo com os factos que narra, destacando as razões dos conselheiros que se opõem ao rei: entrar em Portugal não é justo porque corresponde à quebra da promessa que João de Castela fez por escrito e assinou na presença de conselheiros seus e outros cortesãos sabedores, e criará ódios entre Portugal e Castela. A ideia é reforçada pela referência à existência de testemunhas deste juramento, culminando com a interpelação ao rei: "E vos meesmo no juramento que fezeistes em Badalhouçe, aprovando todallas cousas que per vosso procurador (forão) feitas " (p.98). Esta fala fecha com a previsão das consequências das acções de D.João de Castela, servindo o propósito do narrador que põe na boca de alguns castelhanos o que os portugueses pensam:

"ante quebramtaaes vossa verdade, e nos ficamos fe perjuros, e cahimos em maa caso."(p.98)

As razões a favor da invasão de Portugal situam-se igualmente no âmbito do tratado que os conselheiros julgam não ter de ser cumprido, porque se tratava para D. João de Castela de entrar em Portugal "por cobrar o dereito que em ell tiinha." O rei decide seguir a "gram voomtade" que sentia de entrar em Portugal - o cronista situa a decisão na esfera emocional e não racional, com desprezo pela sabedoria e experiência dos que analisam friamente a situação.

A aproximação com Afonso XI é possível, na medida em que este se governava pela emoção, sem ter em conta o juízo dos que lhe demonstravam a ilegitimidade das suas acções. Até a prepotência do rei de Castela, decorrente da sua visão irracional da situação ("nom poinha duvida em no fazer, nem curava de comsselho que lhe nehuũ comtra esto desse",p.98), lembra a atitude do seu avô. Mas, não são só as semelhanças de personalidade que permitem a comparação destas duas personagens, também a composição narrativa se assemelha nos dois textos: apresentação das opiniões contrárias dentro do campo castelhano, desprezo do monarca e dos "nom verdadeiros comselheiros"(p.97) pelas razões opostas às suas.

O objectivo em ambas as crónicas é o mesmo: provar que não existe razão para o comportamento castelhano e, portanto, que a guerra do seu lado não é justa. Além disso, os motivos apresentados pelo monarca castelhano carecem de solidez e de verdade, sendo manipulados pelo rei consoante a situação e o interlocutor. Quando D.João de Castela se dirige a D.Leonor e afirma que veio a Portugal "por lhe fazer todo prazer e homrra, e lhe dar vingamça do que assi lhe fora feito"(p.109) as razões que utiliza são diferentes das apresentadas quando do conselho com os seus. As queixas que D.Leonor Teles tem – a desonra que lhe fizeram ao matar o Conde Andeiro na sua presença, a não obediência do povo e a privação do seu estatuto régio – e que comunica por carta ao rei castelhano, fornecem a este o que o cronista considera mero pretexto para entrar no reino. O

uso do provérbio "enhader esporas ao que avia voomtade de correr"(p.105) pretende demonstrar isso mesmo, quer dizer, que o monarca há muito tinha a intenção, independentemente dos acontecimentos recentes, de entrar em Portugal.

O principal objectivo da entrada no reino português vai-se, no entanto, tornando claro por entre a dissimulação perceptível no comportamento da personagem. Não se prende nem com a honra de D.Leonor nem com vingança, mas com a pretensão à soberania de Portugal. O "desfazer e quebrar" dos selos portugueses (p.112) representam simbolicamente a intenção de juntar às armas de Castela as portuguesas. A ambição e o orgulho deste monarca que quer governar Portugal contribuem para a prova de que as suas acções não encontram justificação nem nas razões nem na intenção apresentadas, preparando o caminho para a defesa da legitimidade da guerra do lado português baseada na doutrina da guerra justa.

Os Portugueses

Através de discussões e diálogos entre várias personagens, o cronista apresenta as razões dos portugueses. A narrativa evolui geralmente utilizando como um dos interlocutores ou o Mestre de Avis ou Nuno Álvares Pereira, defensores das razões portuguesas e personagens paradigmáticas na fundação da nova dinastia. Os seus interlocutores representam o temor da guerra e de uma situação que punha em perigo. É o caso do prior, irmão de Nuno Álvares (cap.XXXVI), e da sua mãe (cap.XXXIX) cujas atitudes temerosas contrastam com a firmeza do propósito do futuro condestável, disposto a lutar pela sua honra e pela independência do reino. O Mestre toma parte nestas discussões, ajudando a convencer a mãe de Nuno Álvares ou opondo-se aos conselheiros que defendiam a sua fuga para Inglaterra. O carácter seguro da decisão que então toma ("E de mim vos digo, que eu tall teemçom tenho, e som desposto

pera ficar em ella, e nom me partir per nehuãa maneira",p.69) fundamenta-se na certeza de que opor-se militarmente a Castela é um acto justo e correcto. A argumentação básica que vai aparecer ao longo da crónica é a do direito à defesa que tanto o condestável como D.João usam para responder às acusações dos partidários de Castela ou às dúvidas de várias personagens. A defesa do território é uma réplica à infracção cometida por D.João de Castela que, sem razão, procura retirar a Portugal a sua independência.

O Mestre considera como seu dever a defesa da honra e da liberdade do reino, "çertas e notaavees rrazões" (p.69) segundo entende o narrador, e vê na guerra a oportunidade de fazer "cavalleirosos feitos", como ditavam os antigos ideais de cavalaria. Nuno Álvares Pereira sintetiza num discurso enumerativo, em várias ocasiões, os argumentos a favor da causa do Mestre, filho bastardo e fora da linha directa de sucessão insistindo na falta do rei de Castela à palavra dada, na filiação régia (apesar de tudo) do Mestre de Avis e no direito do povo a defender a si e aos seus bens. Diversas vezes aparecem no texto manifestações de uma consciência da nacionalidade, como no discurso de Domingo Peres das Eiras, cidadão do Porto, no capítulo CXXII, que vê no Mestre o único credenciado para defender o reino, por só ele poder representar a "nossa terra" e se dispor "a taaes trabalhos e perigoos por nos deffemder e emparar" (p.209), correspondendo 'nós' aos "destes rreinos [...] naturaas". A legitimidade da guerra e do Mestre como chefe dos exércitos e como rei, vai ganhar uma forma mais sólida com a argumentação jurídica de João das Regras que fundamenta as suas razões num código de direito difícil de refutar.

As alusões a Deus e ao seu favor que abundam na crónica não constituem em si uma das razões da luta, mas sim a consequência da justiça desta. Desde o início do conflito atribui-se a Deus parcialidade a favor dos portugueses, com Nuno Álvares Pereira a declarar ao seu irmão prior que o que se passara em Lisboa "era obra de Deos, que sse queria membrar do rregno de Portugall"(p.63). Também os poucos portugueses mortos na luta em

comparação com o grande número de baixas castelhanas, a peste que mata o inimigo, sendo Deus visto quase como o chefe do exército da morte (cap. CXLIX), e os sinais prodigiosos, são interpretados pelo cronista como prova do favor de Deus. Mas, a guerra não se faz por Deus, Deus aprova-a e ajuda os portugueses porque a causa é justa, porque quer que o reino de Portugal seja livre da sujeição de Castela.

A Nação

O povo, personagem colectiva, tem uma importância vital em Fernão Lopes, pois é nele que o Mestre de Avis encontra apoio. Opõe-se-lhe a aristocracia terratenente da qual o cronista cita os nomes deixando para a posteridade o testemunho da traição (cap.LXVIII) e da condenação que ele próprio lhes inflige. É no povo, nos "verdadeiros portugueses", que se baseia parte da justeza da guerra, porque esta se faz para que ele se mantenha livre, para que a nação exista. A imagem de um povo consciente dos seus direitos e da sua identidade, por oposição aos fidalgos "husando de cobiiça mesturada com emteemçom maliçiosa" (p.117), que quer a luta e jura fidelidade a João, Mestre de Avis, ajuda a justificar a guerra. É sintomático o episódio de Gonçalo Vasques com os seus escudeiros que o abandonam para se juntar ao Mestre, afirmando: "sse vos quiserdes teer a teemçom do Meestre e de Lixboa, digovos que nom avees mester ouro nem prata, nem outro dinheiro que nos dees; mas todos de booa voomtade despenderemos os corpos e vidas" (p.115).

Ao falar do povo de Lisboa, Fernão Lopes considera que sua a alegria ao saber que a frota do Porto chegou a Cascais "nom he leve de dizer" (p.227). A tarefa da escrita torna-se difícil ao tentar exprimir os sentimentos do povo, mais que os dos guerreiros, aos quais as crónicas estavam habituadas. Todos estão envolvidos, "nom soamente os homeês mançebos, mas as velhas cabeças cubertas de cãas"(p.230) e a ênfase recai sobre a nacionalidade dos que lutam,

como acontece no episódio da morte de Rui Pereira (cap.CXXXIII) de quem o cronista faz o elogio em estilo grandiloquente – "Oo nobre e vallemte barom e verdadeiro Portugues!"(p.231) e que eleva à categoria de mártir – "assi morrera Rui Pereira por aazar salvaçom dos outros" (*id.*).

As Alusões Religiosas

"Olvidado han a los moros las sus guerras fazer
Ca en otras tierras llanas asaz fallan que comer
Unos son ya capitanes, otros enbian a correr,
Sobre los pobres syn culpa se acostumbran mantener
Los cristianos han las guerras, los moros estan folgados
En todos los mas rregnos ya tienen reyes doblados;
E todo aquesto viene por los nuestros pecados,
Ca somos contra Dios en todas cosas errados."

Poesías del Canciller Pero López de Ayala

O lamento acusador do chanceler Pero López de Ayala, já quase no final do século XIV, encontra justificação na conjuntura vivida na época. O rei castelhano dedica-se com os outros monarcas cristãos a guerrearem-se entre si, esquecida a empresa nacional da Reconquista. Luis Rubio Garcia, em *Estudios sobre la Edad Media Española*, diz que Ayala "interpretando de nuevo la historia bajo un signo providencialista, considera que Dios ha castigado a su pueblo por sus pecados, por lo hecho mismo de que los soberanos cristianos hagan las guerras entre sy y olviden a su enemigo secular: los moros"¹. O que o chanceler e cronista lamenta é a perda da força motivadora do ideal da Reconquista que na segunda metade do século XIV e sobretudo no século XV entra em

¹ Luis Rubio Garcia, *op. cit.*,p.214.

decadência². O rei castelhano estava mais preocupado com o seu vizinho português, do qual queria o controlo político, do que com os mouros. No entanto, se a importância do ideal da luta contra os mouros decaía tanto na estratégia política como no pensar colectivo das gentes, a nostalgia que provocava fazia com que na poesia popular se mantivesse o motivo da luta heróica contra o infiel. Luis Rubio Garcia dá disso conta ao afirmar que a poesia popular "se aplica a cantar los hechos de armas famosos, las victorias de los cristianos contra los moros, anorando la ejemplaridad de aquellas gestas pasadas y gloriosa y de ese modo conserva vivo e inalterable el espíritu de la Reconquista."³ A ideia, veiculada anteriormente por J. Pidal no seu prólogo a *El Cancionero de J. Alfonso Baena*, é a de que, enquanto reis e nobres tinham deixado de lado as lutas contra os infiéis, a produção épica recordava ainda os objectivos e a glória da 'verdadeira' luta.

Na verdade, a religião continuava a actuar como uma importante força mobilizadora e uma poderosa justificação para as acções guerreiras. Fernão Lopes, leitor de Pero López de Ayala e, provavelmente, de mais produção literária castelhana, esteve atento a todas estas vozes e à utilização da teoria da guerra santa como artifício retórico. Herdeiro de uma tradição cronística peninsular em que os argumentos e motivos da guerra religiosa funcionavam na narrativa como autêntico motivo literário, o cronista demonstra na *Crónica de D. João I* saber utilizar essa tradição ao serviço dos eventos que relata e da causa que defende.

De facto, verificam-se, ao nível do discurso, certas tentativas de aproximar simbolicamente o inimigo, embora cristão, do inimigo religioso. Os argumentos morais da guerra justa que legitimam a oposição a Castela, e que

² *op. cit.*, p.215.

³ Luis Rubio Garcia, *op. cit.*, p.215.

são, de facto, os mais convincentes, dão lugar em determinados momentos a razões de ordem religiosa que explicam uma guerra fratricida.

O elogio do inimigo e a caridade que por vezes se demonstra ter por ele, consequência da proximidade e da inexistência de distinções relevantes, opõem-se à imagem do adversário que merece o castigo de Deus, por vezes comparado às nações inimigas do Antigo Testamento contra quem os israelitas lutaram. As guerras com os mouros, que Fernão Lopes já descrevera no relato dos reinados anteriores e que constituíam a experiência mais directa do povo português com a guerra de cariz religioso, servem de comparação para esta nova guerra, ora implicitamente, ora utilizando motivos típicos dos relatos de conflitos com os mouros. Na descrição da batalha de Aljubarrota, em que o cronista faz profissão de verdade ("a estoria ha de seer luz da uerdade e testemunha da superioridade dos antigos tempos", II, p.83), o motivo da superioridade numérica, tão caro ao narrador de batalhas das antigas crónicas, aparece novamente para mostrar que a vitória se deve em parte ao engenho português, mas, acima de tudo, ao favor de Deus.

A batalha de Aljubarrota é aproximada a uma guerra santa quando os portugueses tomam como sua a dissensão que envolvia Roma e o anti-papa de Avinhão. Os portugueses professam fidelidade ao papa 'legítimo' aderindo à verdadeira fé, ao contrário dos castelhanos que são considerados inimigos da Santa Igreja, hereges. Daí a expressão "o evangelho português" que o Mestre manda Nuno Álvares pregar, como Cristo ordenou a São Pedro. António José Saraiva, em *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, chama a atenção para o duplo sentido, religioso e político, desta expressão. O efeito visado, segundo este autor, é associar duas causas, a do papa e a da defesa do reino. Este motivo beneficia do motivo da defesa da fé, "contíguo no espaço da escrita, embora, logicamente nada tenha que ver com ele."⁴ Este artifício retórico

⁴ António José Saraiva, p171.

prepara um outro que compara disfarçadamente os inimigos cristãos, do presente, aos inimigos mouros, do passado: "de guisa que como no começo desta obra nomeamos fidalgos alguís, que ao Comde dõ Hamrique ajudaram gaanhar a terra aos Mouros; assi neeste segumdo vollume diremos huís poucos dos que ao Meestre foram companheiros em deffemder o rreino de seus ãmiigos.",p.299.

A componente do cisma ajuda nessa equiparação da luta a uma guerra religiosa. Por isso, o arcebispo toma o sinal vermelho da Santa Cruz, põe-na ao peito e ordena que os seus também se cruzem (II,cap.XLII). Quando transcreve em discurso indirecto as palavras do Condestável antes da luta lembrando as motivações que animavam os portugueses ("auendo grande fe em Deus por cujo seruyço ally eram vijndos, defemdendo justa querella por sseu reyno e por a Ssanta Igreja",p.95) a intenção do cronista não podia ser mais evidente: esta batalha, decisiva para a história do reino, ganha contornos de guerra bíblica, de uma heroicidade quase sobrenatural. A referência às indulgências concedidas por Urbano VI concretiza a noção de serviço de Deus empreendido pelos combatentes de Cristo contra "os cismaticos, jncreeos, reuees aa Santa Egreja" (*id.*). 'Cismáticos' de tal maneira violentos e cruéis que chegam a fazer arder as igrejas, segundo afirma o doutor Cristóforo nas palavras de Fernão Lopes (II,cap.XXIX).

Mais longe do que o discurso do cronista neste sentido vai o sermão de acção de graças proferido por Frei Pero, da Ordem de São Francisco, em Lisboa, que se desenvolve a partir de referências ao Antigo Testamento, fundamento da teoria da guerra santa, para criar a comparação do conflito actual com as guerras bíblicas. O povo da cidade já tinha sido elevado pelo próprio cronista a mártir, pela boca de Lisboa personificada, figura feminina e frágil, que o Mestre, seu "esposo", defende, e que o serve (II,cap.XLVIII). O clérigo confirma a ideia do martírio, atribui a vitória de Aljubarrota a Deus e compara D.João e Nuno Álvares Pereira a heróis bíblicos. Isto não era

totalmente novo na crónica, tendo o autor comparado anteriormente, como foi dito, o Mestre ao próprio Cristo e Nuno Álvares a S.Pedro.

Pretende-se assim inserir a guerra entre Castela e Portugal na esfera das guerras religiosas. Note-se, todavia, que a questão do cisma e da infidelidade dos castelhanos à Igreja-Mãe é relativamente menor, respeitante como é a uma situação histórica em que o inimigo não é um inimigo religioso. Os motivos dos mártires, do combate por Deus, situam-se quase sempre num plano secundário ao da argumentação moral a favor da guerra justa. As razões estritamente religiosas são pouco consistentes, até porque os castelhanos fazem uso do mesmo tipo de pressupostos, como o cronista deixa perceber ("Ante [vós, D.João de Castela] deues dagradecer muyto a Deus, que uol-los veo meter em poder pera de todos tomardes vyngança",II,p.80). O que interessa é que Deus está com os portugueses porque as razões que os levaram à luta são justas, é isso que é explicado pelas próprias personagens, como neste diálogo pouco antes da batalha: "E de mais, disse Diogo Fernamdez, se uos cuidaaes que nos outros somos hereges ou jnfiees que auees de ueençer e conqjstar! Nom sey eu, disse o Comde, quanto vos sooes de hereges ou jnfies, mas sey eu que temos nos razom e dereito e vos nom." (II,p.75).

6. A conquista de Ceuta na continuidade da Guerra Santa peninsular

"Porque as duuidas trazem muitas vezes azo pera que a cousa seja melhor entendida.", p.30.

Escrita em 1449 por Gomes Eanes de Zurara, cerca de trinta anos após os eventos que relata, a *Crónica da Tomada de Ceuta* narra o projecto de conquista

do Norte de África da dinastia de Avis. Construída como um panegírico de D.João I e dos seus filhos, dos seus actos e do sucesso que tiveram na tomada de Ceuta, aborda necessariamente a guerra e a sua doutrina. Pela primeira vez na historiografia portuguesa era essencial justificar uma guerra diferente, fora do território peninsular, uma guerra que já não era de reconquista territorial. De facto, a guerra no Norte de África punha em causa a antiga justificação de defesa e levantava a questão da legitimidade de uma guerra ofensiva contra os infiéis no seu território. O narrador da *Crónica da Tomada de Ceuta* mostra-se plenamente consciente de que se encontra perante um novo fenómeno que é necessário explicar. As opiniões que a guerra suscitou ocupam tempo no discurso do cronista, quer ao relatar o que outros pensavam e diziam, quer quando ele próprio assume a palavra.

A justificação desta empresa a terras africanas passou pelo renascer da ideia de cruzada e da teoria da guerra santa. Se até ao século XV os textos cronísticos tinham vindo a contribuir para representar as guerras com os mouros como fazendo parte de uma guerra santa na península, representação feita **a posteriori** pela projecção retrospectiva da teoria da guerra religiosa, na *Crónica da Tomada de Ceuta*, essa visão aparecerá na concepção legitimadora da guerra situando esta empresa na sucessão de uma linha de continuidade da história portuguesa até aí subordinada à Reconquista: Portugal ao serviço de Deus e da Santa Sé na luta contra os infiéis desde o início da sua existência.

A questão, porém, porque não era pacífica, como o demonstram as dúvidas do monarca, exige todos os esforços de justificação, entre eles a consulta a teólogos e juristas que fundamentam o seu veredicto nos livros. Pela primeira vez na historiografia portuguesa assiste-se a uma discussão teórica antes da acção, porque a conjuntura é outra e os homens sentem necessidades diferentes das de há séculos atrás. Por isso, o recurso à teoria é inevitável, não constituindo um artifício retórico, como em Fernão Lopes, mas uma verdadeira necessidade de

explicação para os contemporâneos do cronista e para os eventuais leitores do futuro.

Serviço de Deus

No capítulo IX os Infantes apresentam três razões ao monarca para que este consinta na expedição a Ceuta: é serviço de Deus, "acreçentamento de vossa honrra" (p.29) e demonstrará "a grande e boã vontade que tendes de nos fazerdes honrradamente caualeiros" (p.29), provando que a importância do modelo cavaleiresco havia permanecido desde a época da Reconquista. Atrás tinha sido referida uma outra razão, não a menos motivadora, por João Afonso, vedor da fazenda. Prendia-se com a importância da dimensão económica da cidade, aludindo de uma maneira difusa ao seu valor estratégico como entreposto comercial e à sua excelente localização. O cronista, preocupado em dar uma imagem dos Infantes como exclusivamente concentrados no serviço de Deus e na procura de honra, omite esta razão nas falas deles. De facto, importava centrar a atenção na ideia de guerra santa e de cruzada.

A corrente que defendia a evangelização em oposição à intervenção armada tinha nos últimos anos, no entanto, mostrado que a matéria estava longe de ser pacífica e fazia, por isso, ouvir as suas críticas. Além disso, o desvirtuar da cruzada no século XIII e o afastamento no tempo das últimas lutas com os mouros, aliados ao facto de esta nova luta já não se justificar pela defesa territorial, poderão ter provocado controvérsia nos espíritos da época. São significativas a esse respeito as dúvidas de D.João I ("ante que eu nenhũa cousa rresponda, quero primeiramente saber se esto he seruiço de Deos de se fazer. [...] soamente aquella cousa he boã e onesta na qual Deos jnteiramente he seruido.", p.30), cuja clarificação dá azo ao desenrolar de razões que sustentam a noção de uma nova cruzada. O autor, explícito e interveniente, dá, quase no início da crónica, a sua própria opinião. Tudo que se segue fica subordinado a

esta expressão decidida da posição do autor. Diferente de Fernão Lopes, mais subtil quando veicula ideias pessoais ou quando compara a guerra com Castela a uma guerra religiosa, Zurara exprime-se mais livremente, de uma maneira quase enfática. As situações eram distintas, e a empresa de Fernão Lopes muito mais delicada. Olhar para a guerra com vizinhos cristãos através de um outro prisma, o da guerra com infiéis, exigia um esforço considerável e, de facto, o autor recorre na maior parte das vezes aos argumentos da guerra justa. A Zurara basta defender os fundamentos da guerra santa e aplicá-los à situação.

A crítica que faz a "alguñs neiceos e couardos digam que a guerra dos mouros nam he o mayor serviço que a Deos pode seer feito"(p.15) é devastadora, pois, além dos adjectivos pejorativos usados para os caracterizar, termina com a conclusão do erro grave que cometem. O autor prova o fundamento, a razão desta censura, com uma retrospectiva da história de Espanha, fazendo referência a todos os benefícios de carácter religioso que se verificaram desde que os reis de Espanha começaram a lutar com os mouros depois da morte do rei Rodrigo: "grandes milagres"(p.15), sés, mosteiros e igrejas e os assentos que os mártires têm "eternalmente ante o trono do emperador çelestial."(p.16). A alusão às fontes escritas da doutrina da guerra santa, às autoridades da Santa Escritura, "que eu bem poderia amostrar posto que fraco letrado eu seja"(p.16), e que ficam por mencionar porque a escrita da crónica e a economia da narrativa assim o exigem, serve também como argumento para tirar a razão ao parecer contra a conquista de Ceuta como serviço de Deus.

Mais competentes na matéria são o mestre Frei João Xira e o Doutor Frei Vasco Pereira, cuja erudição é atestada pelo próprio monarca quando pede a sua ajuda para saber da licitude da guerra no Norte de África: "conheçendo de vos que assi per natural entender como per auondança de çiençia de que vos Deos guarneceo"(p.31). A resposta que dão ao rei no capítulo XI reveste-se assim de grande credibilidade, alcançada também pela referência directa à Santa Escritura e às crónicas dos antecessores de D.João I. A guerra santa é justificada por um

passado de luta contra os infiéis iniciada por Afonso Henriques: "Veede, senhor, os signaaes que trazees em uossas bandeiras, e perguntaa e sabe como e per que guisa foram gaanhados."(p.36). A ligação, realizada miticamente, senão historicamente, entre Ourique e o nascimento da nacionalidade e as posteriores lutas contra os mouros, é a prova de que a história do reino se realizou sempre segundo os desígnios de Deus. A guerra santa, de que a bandeira é o testemunho simbólico, assinala a vocação do povo português. O conselheiro apresenta, assim, uma visão do passado à luz de uma teoria que se tinha estabelecido, de facto, como doutrina já no fim da Reconquista, ou seja, após os eventos em si. Daqui decorre a imagem de D.João I como herdeiro dessa tradição de luta, tendo como legado o dever de a continuar. Na mesma linha se manifesta a imaginação dos Infantes que se viam "no meyo daquella çidade emuolltos antre os mouros allegramdosse com o espalhamento do seu samgue." (p.34), imagem que não podia fundar-se em qualquer recordação, já que nunca tinham lutado contra mouros, mas na tradição guerreira dos seus antecessores.

Os argumentos dos letrados passam também pela doutrina de Hostiensis que considera legítimo lutar contra os infiéis mesmo nas suas terras se estes se negarem a receber a fé de Cristo: "uossa merçee pode mouer guerra comtra quaaesquer jmfiees, assy mouros como gentios, ou quaaesquer outros que per alguũ modo negarem alguũ dos artijgos da samta ffe catholica" (p.37). Este recurso directo à doutrina escrita é novo no texto das crónicas e prova que se vive um novo momento conjuntural com questões que é preciso esclarecer perante os cortesãos e perante os leitores futuros. As interrogações que preocupam o próprio rei poderiam ser sinónimo do carácter discutível da empresa. Para deixar bem claro que não é esse o caso, o cronista propõe uma explicação de outra ordem para as reticências do rei que, mesmo depois de ouvir os teólogos e de ter por escrito os argumentos que apontavam a empresa como serviço de Deus, não se tinha decidido: a necessidade de guardar segredo(p.38). E acrescenta que as suas dúvidas se situavam no campo da exequibilidade e das vantagens da conquista: o

plano militar, o plano económico e as consequências político-militares de tal feito.

Paz e Guerra

Zurara relata os esforços de D.João I para acabar com a guerra com Castela. Está longe a certeza inabalável de Fernão Lopes em considerar a luta com o reino vizinho como justa, pois longe está a ameaça directa à nacionalidade. O antigo inimigo tornou-se mais próximo, visto como membro do povo cristão que importa respeitar, pois a paz entre os povos cristãos é vontade de Deus, mesmo que um dos lados saiba que tem por si a justiça. O monarca português sente-se triste com a guerra, por isso, trabalhou "por firmar as pazes com o reino de Castela, [...] isto Deus sabe que principalmente era per seruiço de Deos."(p.32) Convicto da ajuda divina, porque a causa era justa, a sua tristeza declarada chega quase a ser a confissão de um certo arrependimento: "Deus [...] e minha Senhora Virgem Maria, a que muitas vezes pedi juda em minhas orações. que sempre lhe rroquey e pedi que per mim nem per meu azo nunca nenhuia geraçam dos christãos rreçebesse nenhum mal nem danno" (*id.*). As falas de D.João nem sempre são concordantes entre si, oscilando entre uma certa consternação pela dor causada, mas consciente do seu direito e razão, e um arrependimento que o leva a querer expiar o sofrimento que a guerra traz aos cristãos. Assim, a guerra com os mouros institui-se como reparação feita a todos os cristãos livrando-os dos "inimigos de Sua santa Fé". Porque Deus, se quer a paz entre cristãos, quer a guerra com os mouros.

A Pregação de Mestre Fr. João Xira e a Publicação da Cruzada

Frei João Xira pregou "amte a uista de todo o pouoo"^(p.156) e Zurara regista o sermão que retomava da conversa com D.João I, aquando da consulta que este fez aos letrados, a ideia da cruzada como tradição na história portuguesa e os

argumentos de Hostiensis sobre a legitimidade da guerra contra os infiéis. O pregador acrescenta, porque o seu destinatário é, agora, o povo de Lagos e não a corte, e é necessário dar mais ênfase a uma empresa que está prestes a iniciar-se, outros motivos herdados do discurso das antigas crônicas: a glória, o mal do consentimento na existência de infiéis, o exemplo de Cristo, a outra vida e o martírio. Além disso, acrescenta uma razão territorial ("Ca podees saber que a çidade de Cepta, com toda a outra mourisma depois da sua paixom foy comuertida aa sua santa ffe, na quall durou ataa o tempo do comde Julliam que a per sua uoomtade deu aos jmfiees. [...] e a que era liure, agora he feita serua ante a uista de nossos olhos.", p.158), para mostrar que se trata de uma luta de recuperação daquelas terras, e portanto legítima. O argumento não era novo, pois já tinha sido usado por Álvaro Pais que afirmara que o Norte de África tinha pertencido aos avós de Afonso XI de Castela. Os argumentos da guerra santa confundem-se com os argumentos da guerra justa dos quais fazem o aproveitamento, como se por si sós não bastassem.

Para publicar a cruzada, Frei João Xira centra o seu discurso no tema do pecado e da sua remissão (cap.LIII). Verdadeira cruzada, a conquista de Ceuta permite a absolvição dos pecados dos que lutam por sacrificio e por penitência. Retomando a antiga explicação para a existência e poder de gentes infiéis num mundo criado por Deus do qual tudo depende, o orador afirma que os mouros são o instrumento do amor de Cristo. São eles que permitem a expiação do pecado humano: "Ca assy como nosso Senhor Deos no tempo do patriarca Abraão soportaua os gentios jmmijgos da sua ffe soomente por correiçom do seu pouoo, assy mamtem agora aquestes amtre nos" (p.161). O castigo, nas palavras de Frei João Xira, a prova de que Deus quer a libertação do Seu povo, mas, para a alcançarem, os cristãos têm de se mostrar dignos, têm de defender e imitar Cristo oferecendo a própria vida. As indulgências que o Santo Padre mandou, a prova material que o pregador mostra a todos, testemunham a ideia de cruzada de penitência, e motivam os homens a seguir com os navios.

O orgulho nacional constitui um outro motivo usado pelo frade: os portugueses serão os primeiros em "Espanha" a passar a África e a "começamos de poer o jugo da ffe sobre os pescoços dos jmfiees" (p.162) O proveito será assim duplo, já que a empresa trará, ao mesmo tempo que a salvação, honra e fama para o reino. O pregador tem em mente o presente e o futuro ("a memoria desto duraria pera todo o sempre amtre os homẽes [...] em rrenemramça de uossos boõs feitos.", p.164), sublinhando a grandiosidade da empresa. Mas trata-se de um futuro e de um presente alicerçado num passado vitorioso ao serviço da fé de Cristo.

A defesa da guerra santa na *Crónica da Tomada de Ceuta* subordina-se a uma visão da guerra diferente da encontrada nas crónicas anteriores. As guerras com os mouros, deixadas para trás no tempo, tinham sido vividas como parte da luta pela sobrevivência de um povo que se queria afirmar. Nesta crónica a diferença da situação torna a questão polémica e obriga a recorrer aos textos escritos. Surge daí uma doutrina à luz da qual se quer ver o passado. António José Saraiva, em *A Cultura em Portugal* (pp.119-120), fala do mito da Cruzada que acredita não só ter agido no plano mental, mas também como forte motivador da acção. A prova, para o autor, está na *Crónica da Tomada de Ceuta* onde o início das campanhas africanas é concebido como a continuação da guerra santa, concepção esta que perdurará até à empresa de D.Sebastião como inspiração para a luta. Não se livrará, no entanto, de provocar a oposição de muitas vozes.

CONCLUSÃO

No discurso cronístico português medieval verifica-se, a par de uma vocação deliberada de historicidade, para proporcionar o conhecimento dos acontecimentos passados, um certo envolvimento do cronista que não se limita a relatar factos, mas procura explicá-los. Essa explicação, no caso da guerra, não se fica pela visão objectiva das circunstâncias, já que o narrador, comprometido com a matéria sobre a qual escreve, muitas vezes ao serviço do monarca, faz uso da doutrina moral sobre a guerra para estabelecer um determinado retrato dos grupos ou indivíduos que se defrontam.

Os textos analisados, quase todos escritos muitos anos após os eventos, embora aproveitando memórias certamente deles mais próximas, representam o passado projectando nele os sentimentos e valores contemporâneos. A Reconquista, vivida essencialmente como luta pelo território e pela sobrevivência, foi ganhando de uma forma progressiva nas crónicas, ao mesmo tempo que a doutrina da guerra santa se difundia e fixava na Península, o carácter de guerra religiosa. Zurara, na *Crónica da Tomada de Ceuta*, apresenta-a como a prova da dedicação dos portugueses à Cruzada, sendo Afonso Henriques, como campeão da Igreja ao serviço de Deus, o iniciador de uma linha de continuidade que culmina com a empresa africana.

A doutrina da guerra santa serve no discurso dos cronistas para idealizar a própria instauração do reino através da descrição épica dos feitos do primeiro rei português e do relevo dado à batalha de Ourique. Esse processo é notório no percurso da "IVª Crónica Breve" para a *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, em que Ourique ganha a dimensão mítica de momento fundador do reino português. Elevando a batalha de um plano meramente militar e político para o plano das lutas religiosas contra os inimigos de Deus, fazendo para isso uso da doutrina e da sacralização através do milagre, o autor do segundo texto

promoveu-a a um novo estatuto, que permitiu ligar a formação de Portugal e da monarquia portuguesa a uma manifestação da vontade divina. É significativo que o milagre não tenha sido narrado por D. Pedro nem pelo autor da segunda versão da *Crónica Geral de Espanha de 1344*, escrita cerca de 1400. A invenção do episódio dá-se, pois, num momento posterior, aparecendo pela primeira vez na historiografia na *Crónica de Portugal de 1419*, literariamente mais desenvolvida do que as anteriores e, como afirma António José Saraiva em *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, com discursos retóricos só possíveis a partir do fim do século XIV. É por isso provável que a data desse momento possa ser situada na penúltima ou última década do século, por ocasião do conflito que opôs portugueses e castelhanos e quando era fundamental exaltar o sentimento de nacionalidade e de independência. O autor, talvez inspirado na narrativa da batalha entre Fernão Gonçalves e Almançor que consta da *Crónica Geral de Espanha de 1344*, consciente do seu objectivo, consolida a imagem do reino, engrandece o herói, relata para a posteridade o esforço recompensado por Deus, numa visão retrospectiva do passado à luz da teoria da guerra santa. O milagre de Ourique ganha desta maneira a dimensão de um mito que legitima e justifica a independência nacional e que é precursor de um sentimento providencialista da história portuguesa.

A doutrina da guerra no discurso das crónicas aparece na narrativa ligada a outros processos, interferindo, por exemplo, na imagem que o autor constrói do inimigo, pois, como se sabe, consciente ou inconscientemente o escritor jamais será inocente, nem actuará seguindo critérios de estrita racionalidade. Dele afirma Juan Goytisolo que "quíeralo o no, vive en un mundo poblado de fantasmagorías y leyendas [...] la objetividad absoluta no existe, la empresa de describir al Otro lleva siempre la marca del lugar de origen."¹ O pensamento sobre a guerra reflecte-se nessa construção, juntando-se a outros factores

¹ Juan Goytisolo, *Cronicas Sarracinas*, Barcelona, Ruedo Ibérico, 1982, p.8.

circunstanciais como o interesse do cronista em divulgar um determinado sentido para os factos. Tendo presente o receptor, o leitor virtual seu contemporâneo ou futuro, o cronista manipula a apreensão das situações que lhe permite fazer, mostra para convencer. Pode fazê-lo através da pluralização dos próprios sujeitos intervenientes na narrativa, como no relato de Sancho I da *Crónica de Cinco Reis*, em que diferentes pontos de vista, consoante o grau de contaminação pela doutrina, criam diferentes visões do mouro, que vão marcando o tempo e o espaço da história com diferentes sentidos para a luta contra ele. Está, no fundo, a provar que os portugueses têm a sua maneira de julgar e de actuar.

Por outro lado, no relato das situações de conflito com Castela, o autor leva-nos por um caminho de ódio ou simpatia consoante os seu propósitos, fazendo uso da teoria da guerra justa para legitimar uma guerra diferente, contra cristãos. O mesmo processo é usado para com a luta contra os mouros, que apesar de nunca serem descritos como amigos, pois a religião impossibilita-o, umas vezes aparecem como vizinhos dos quais se conhecem e respeitam os costumes, enquanto outras são caracterizados como a própria encarnação do mal.

As teorias da guerra santa e da guerra justa adaptam-se no discurso à matéria da história, acentuando um ou outro desses ingredientes de acordo com as características das situações relatadas. A necessidade fez do mouro o inimigo principal do reino português até à definitiva conquista do Algarve, aparecendo, por isso, nas crónicas o ideal de guerra santa, mesmo que colocado **a posteriori**. A batalha do Salado marca o ressurgimento de um ideal adormecido no tempo, mas nunca completamente esquecido, e representa para muitos autores a única verdadeira cruzada em que Portugal participou. Por fim, recorre-se novamente ao ideal de guerra santa face à campanha africana. A acção aparece como dependendo directamente da teoria numa época em que a polémica à volta da

doutrina da guerra religiosa se tinha instaurado e quando a luta já não se apresentava como necessidade de sobrevivência.

Embora nas palavras dos cronistas a teoria pareça entretecer-se facilmente na narrativa das acções, sabemos que nem sempre a doutrina foi respeitada pelas personagens da história. Afonso IV ignorou as cartas de Álvaro Pais, porque a prática da guerra dispensava teorias. E é o próprio cronista que deixando passar esse retrato vivo da realidade para o que escreveu, reconhece outras motivações, políticas e pessoais, para a luta, além do serviço de Deus ou da reparação da injustiça. O desejo de historicidade a isso os levava.

Para aplicar as teorias morais e religiosas sobre a guerra às situações que descreve, o cronista lança mão de elementos que revestem o valor de autênticos motivos literários, como o do pecado, os mártires, a superioridade numérica do inimigo, a ajuda de Deus em combate, e tantos outros. A teoria e os motivos a ela ligados conviveram sem dificuldades com a 'verdade' relatada na escrita dos cronistas, a quem forneceram instrumentos de descrição, análise e explicação dos eventos que relatavam.

BIBLIOGRAFIA

Textos Clássicos e Medievais

Abd Allah, *El Siglo XI en 1ª Persona - Las "Memorias" de 'Abd Allah, último Rey Ziri de Granada, Destronado por los Almorávides (1090)*, traducidas, con introducción e notas por E.Lévi-Provençal y Emilio Garcia Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1ªed. 1980, 5ª reimpressão, 1993.

Antologia de Textos Históricos Medievais, ed. Fernando Espinosa, Lisboa, Sá da Costa, 1976.

Ayala, Pero López de, *Poesías del Canciller Pero López de Ayala*, vol.I,II, ed. Albert F. Kuersteiner, Nova Iorque, The Hispanic Society of America, s.d..

Bonet, Honoré, *L'Arbre des Batailles*, publié par Ernest Nys, 1883.

Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147, trad. portuguesa do original latino de José Augusto de Oliveira, apresentação e notas de José da Felicidade Alves, Lisboa, Livros Horizonte, 1989.

Crónica da Conquista do Algarve, comentários e notas de José Pedro Machado, separata do nº VIII dos *Anais do Município de Faro*, 1979.

Crónica de Cinco Reis de Portugal, ed. e prólogo de A. Magalhães de Basto, vol.I, Livraria Civilização, Porto, 1945.

Crónicas dos Sete Primeiros Reis de Portugal, ed. crítica de Carlos da Silva Tarouca, S.J., Lisboa, Academia Portuguesa de História, vol.II, 1952.

Dom Duarte, *Leal Conselheiro*, edição crítica Joseph M. Piel, Lisboa, Livraria Bertrand, 1942.

Historiens et Chroniqueurs du Moyen Âge: Robert de Clari, Villehardouin, Joinville, Froissart, Commynes, ed. Albert Pauphilet, Éditions Gallimard, 1972.

Isócrates, *Política e Ética. Textos de Isócrates*, introdução, tradução e notas de Maria Helena Ureña Prieto, Lisboa, Editorial Presença, 1989.

La España Musulmana, ed. Cláudio Sánchez-Albornoz, Tomo I,II, Madrid, Espasa-Calpe S.A., 1973.

Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte, edição diplomática de João José Alves Dias, introdução de A.H. Oliveira Marques, Lisboa, Editorial Estampa, 1982.

- Llull, Ramon, *Libre dels Mil Proverbis* in *Ramon Llull-Obres Essencials*, Barcelona, Éditions Ariel, 1957.
- Libro del Amigo y Amado. El Desconsuelo*, prólogo, texto y trad. Martín Riquer, Barna, 1950.
- Obra Escogida: Libro de Maravillas, Arbol Ejempifical, Desconsuelo, Canto de Ramon*, introducción Miguel Batllori, traducida e ed. Pere Gimferrer, Madrid, Ediciones Alfaguara S.A., 1981.
- Lopes, Fernão, *Crónica del Rei dom João I da boa memória*, reprodução facsimilada da edição do Arquivo Histórico Português (1915) preparada por Anselmo Braamcamp Freire, prefácio por Luís Lindley Cintra, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol.I, 1973; copiada por William J. Entwistle, Lisboa, Imprensa Nacional, vol.II, 1968.
- Pais, Álvaro, *Espelho dos Reis*, Lisboa, Centro de Estudos de Psicologia e História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras de Lisboa, vol.I, 1955, vol.II, 1963.
- "Cartas de Álvaro Pais", publicadas por Domingos Maurício, in *Brotéria*, vol.81, nº6, Dez.1965, pp.654-673.
- Poema de Fernán González*, ed. Juan Victorio, Madrid, Ediciones Cátedra, 3ªed., 1990.
- Poema de Mio Cid*, ed. Colin Smith, Madrid, Ediciones Cátedra, 1ªed.1972, 17ªed., 1991.
- Poesías del Canciller Pero López de Ayala*, vol.I,II, ed. Albert F. Kuersteiner, Nova Iorque, The Hispanic Society of America, s.d.
- "IVª Crónica Breve" in *Anais, Crónicas e Memórias Avulsas de Santa Cruz de Coimbra*, ed. António Cruz, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1968.
- Salisbury, John of, *Policraticus*, ed. and translated by Cary J. Nederman, Cambridge University Press, 1ª ed.1990, reprinted 1992.
- Una Crónica Anónima de Abd Al-Rahmān III Al-Nāsir*, editada y traducida con introducción, notas e índices, por E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid-Granada, Instituto Miguel Asín, 1950.
- Villehardouin, *La Conquête de Constantinople*, ed. et traduction Edmond Faral, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1961.
- Zurara, Gomes Eanes de, *Crónica da Tomada de Ceuta*, publicada segundo os manuscritos nº368 e 335 do Arquivo Nacional por Francisco Maria Esteves Pereira, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1915.

Estudos Modernos

Amado, Teresa, coord., *A Guerra até 1450*, Lisboa, Quimera Editores, 1994.

"Crónica de D.João I" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organização e coordenação de Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, Editorial Caminho, 1993, pp.180-182.

Fernão Lopes, Contador de História, Lisboa, Editorial Estampa, 1991.

Andrade, Luís, "A Guerra Justa em Portugal - A Mentalidade de Cruzada e a Doutrina do Direito Natural na Expansão Ultramarina", relatório para uma aula teórico-prática, Universidade de Aveiro, 1990.

Bancourt, Paul, "Les Musulmans dans les Chansons de Geste du Cycle du Roi", dissertação, Université de Provence, Tome I,II, 1982.

Barahona, António, "Guerra Santa no Islame", in *Communio*, nº6, 30 de Dezembro de 1994, Ano XI, pp.519-521.

Barbero, A. y M.Vigil, *Sobre los Orígenes Sociales de la Reconquista*, Barcelona, Editorial Ariel, 1984.

Barbosa, João Morais, *Álvaro Pais*, introdução e selecção de textos de João Morais Barbosa, Lisboa, Editorial Verbo, 1992.

"A Teoria Política de Álvaro Pais no *Speculum Regum*" in *Boletim do Ministério da Justiça*, separata, Lisboa, 1972.

Bibliotheca Sanctorum, Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, vol.V, 1964.

Birbe, Ferrán Blasi, "Islam" in *Acta 2000-Religión, Filosofia y Psicología*, AVV, Madrid, Ediciones RIALP S.A., 1990, pp.26-29.

Bonassie, Pierre, *Les 50 Mots Clefs de l'Histoire Médiévale*, Toulouse, Privat, 1981.

Bossy, John, *Christianity in the West 1400 - 1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

Brissaud, Alain, *Islão e Cristandade*, tradução do francês (1991), Lisboa, Puma Editora, 1993.

- Brundage, James A., *The Crusades, Holy War and Canon Law*, Hampshire, Variorum Gower House, 1991.
- Castro, Américo, *La Realidad Histórica de España*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Cintra, Luís F. Lindley, "Sobre a Formação da Lenda de Ourique", in *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, 1957.
- Contamine, Philippe, *La Guerra en la Edad Media*, tradução do francês (1980), Barcelona, Editorial Labor, 1984.
- Costa, António Domingues Sousa, *Estudos sobre Álvaro Pais*, Lisboa, Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1966.
- Duarte, Manuel Dias, *História da Filosofia em Portugal nas suas Conexões Políticas e Sociais*, Lisboa, Livros Horizonte, 1987.
- Duby, Georges, *Guilherme, o Marechal - O Melhor Cavaleiro do Mundo*, tradução do francês, Lisboa, Gradiva, 1986.
- Dufourcq, Charles-Emmanuel, *La Vida Cotidiana de Los Arabes en la Europa Medieval*, tradução do francês (1978), Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1994.
- Dupront, Alphonse, *Du Sacré: Croisades et Pèlerinages: images et langages*, Paris, Éditions Gallimard, 1987.
- Erdmann, Carl, *A Ideia de Cruzada em Portugal*, tradução do alemão, Coimbra, 1940.
- Garcia, Luis Rubio, *Estudios sobre la Edad Media Española*, Departamento de Filología Romanica, Universidad de Murcia.
- Gillingham, John and J.C.Holt, ed., *War and Government in the Middle Ages*, Cambridge, The Boydell Press, first published in 1984 by D. S. Brewer, reprinted 1986.
- Glick, Thomas F., *Cristianos y Musulmanes en la España Medieval*, versión española de Pilar Aguirre Marcos, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Goytisolo, Juan, *Cronicas Sarracinas*, Barcelona, Ruedo Ibérico, 1982.
- Ibarra y Rodriguez, Eduardo, *La Reconquista de los Estados Pirenaicos Hasta la Muerte de Don Sancho el Mayor (1034)*, Madrid, 1942.
- Kedar, Benjamin Z., *Crusade and Mission - European Approaches Toward the Muslims*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

- Krus, Luís, "Crónicas Breves de Santa Cruz" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa* (v.), p.194.
- "Crónica de Portugal de 1419" in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa* (v.), pp.185-186.
- Loyn, H.R., *The Middle Ages: A Concise Encyclopedia*, London, Thames & Hudson, 1989.
- Maalouf, Amin, *As Cruzadas Vistas Pelos Árabes*, tradução de G. Cascais Franco, Lisboa, Difel 82, 1990.
- Maravall, "La Idea de Reconquista en España durante la Edad Media", in *Arbor*, 28, pp.1-37.
- Martins, Mário, "A Ética Estatal de Frei Álvaro Pais no *Speculum Regum*", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1955.
- Mattoso, José, *A Escrita da História - Teoria e Métodos*, Lisboa, Editorial Estampa, 1988.
- Portugal Medieval: Novas Interpretações*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984.
- Merêa, Manuel Paulo, "A Guerra Justa segundo Álvaro Pais", in *O Instituto*, 64, 1917, pp.352-353.
- Miranda, A. Huici de, *Las Grandes Batallas de la Reconquista durante las Invasiones Africanas*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1956.
- Morrison, Cécile, *Les Croisades*, "Que sais-je?", P.U.F..
- Nascimento, Aires A., "O Milagre de Ourique num Texto Latino-Medieval de 1416", in *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, 4ª série, 2, 1978, pp.365-374.
- Lohfink, Norbert, "A Guerra Santa e o Anátema na Bíblia", trad. do alemão por Artur Morão, in *Communio*, nº2, 1889, pp.117-126.
- Pépin, Jean, "Santo Agostinho e a Patrística Ocidental", in *A Filosofia Medieval do Séc. I ao Séc. XV*, tradução do francês (1972), Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1ªed. 1974, 2ª ed., 1983, pp.65-84.
- Pérez, Rafael Gómez, "Iglesia y Estado", in *Acta 2000-Religión, Filosofía y Psicología* (v.), pp.72-79.
- Perissinotto, Giorgio, *Reconquista y Literatura Medieval: Cuatro Ensayos*, Potomac, Scripta Humanistica, 1987.

- Pidal, Ramón Menéndez, *Castilla, la Tradición, el Idioma*, Madrid, Espasa-Calpe S.A., 1971.
- Richard, Jean, *L'Esprit de Croisade*, Paris, Éd. Gallimard, 1969.
- Runciman, Steven, *História das Cruzadas*, tradução do inglês (1951), vol.I, 1992; tradução do inglês (1952), vol.II, 1993.
- Sánchez-Albornoz, Claudio, *España - Un Enigma Historico*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1956.
- Saraiva, António José, *A Cultura em Portugal, Teoria e História*, Livro I, Venda Nova, Bertrand Editora, 1ªed. 1981, 2ªed. 1985.
- O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 1990.
- Seeman, Khalil I.,ed., *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations*, Albany, State University of New York Press, 1980.
- Spiegel, Gabrielle M., *Romancing the Past: The Rise of Vernacular Prose Historiography in the Thirteenth-Century France*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Taberner, Valls, "Noves recerques sobre els usatges de Barcelona", in *Estudis Universitaris Cataláns*, 20, 1935.
- Tate, Georges, *L'Orient des Croisades*, Paris, Éditions Gallimard.
- Thomas, Lothar, *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*, trad. A. J. Brandão, Lisboa, 1944.
- Vallespín, Fernando, ed., *Historia de la Teoria Política, I*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Zumthor, Paul, *Langue, Texte, Énigme*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.