Ideologia da guerra ou ideologia dos guerreiros? Mais algumas interpretações do relato da batalha do Salado (1340) no *Livro de Linhagens* do Conde Dom Pedro

Ideology of the war or ideology of the warriors? Some more interpretations on the account of the battle of Salado (1340) in the *Livro de Linhagens* of the Count Dom Pedro

Stéphane Boissellier[*]
Universidade de Poitiers

Resumo

O texto que vou analisar é apenas um dos diversos monumentos destinados a celebrar e recordar a batalha do Salado, ganha pelos exércitos castelhano e português contra o sultão merinida do Marrocos, Abû l-Hassan, e o rei nasrida de Granada, Yusuf. Este texto é conservado, levemente mutilado, enquanto inserção na grande compilação genealógica dita "Livro de linhagens do Conde D. Pedro"; foi inserido na segunda refundição, cerca de 1380-1383, e parece ter sido redigido de propósito. O seu papel, portanto, é a glorificação da linhagem dos Pereira, através de Álvaro Gonçalves, prior da Ordem do Hospital em Portugal; isso implica que a narrativa da batalha não seja um objetivo em si, mas antes um pretexto a uma escrita épica. A minha análise restringir-se-á à atitude nobiliárquica para com a guerra, entre proeza pagã e cumprimento da vontade divina.

Palavras-chave: Batalha do Salado; *Livro de linhagens*; Conde D. Pedro.

Abstract

The text I'm going to analyze is just one of the several monuments designed to celebrate and remember the battle of Salado, won by the Castilian and Portuguese armies against the Marinid sultan of Morocco, Abu l-Hassan, and the Nasrid King of Granada, Yusuf. This text is preserved, slightly mutilated, while insertion in the large genealogical compilation called "Livro de linhagens do Conde D. Pedro"; it was inserted in the second recasting, about 1380-1383, and appears to have been written on purpose. Their role, therefore, is the glorification of the lineage of the Pereira, through Álvaro Gonçalves, prior of the Hospitalller Order in Portugal; this implies that the narrative of the battle may not be an objective by itself, but rather a pretext for an epic writing. My analysis will be restricted to the nobility attitude toward the war, between pagan achievement and fulfillment of the divine will.

Keywords: Battle of Salado; *Livro de linhagens*; Count D. Pedro.

- **Enviado em: 06/06/2014**
- **Aprovado em: 07/11/2014**

[*] Possui Doutorado em História Medieval pela Universidade de Nantes, França (1996). Atualmente é professor de História na Universidade de Poitiers, França.

Apresentação

O texto que vou analisar é apenas um dos diversos monumentos destinados a celebrar e recordar a batalha do Salado, ganha pelos exércitos castelhano e português contra o sultão merinida do Marrocos, Abû l-Hassan, e o rei nasrida de Granada, Yusuf[1]. Este texto é conservado, levemente mutilado, enquanto inserção na grande compilação genealógica dita "Livro de linhagens do Conde D. Pedro"[2] ; foi inserido na segunda refundição, cerca de 1380-1383, e parece ter sido redigido de propósito. O seu papel, portanto, é a glorificação da linhagem dos Pereira, através de Álvaro Gonçalves, prior da Ordem do Hospital em Portugal; isso implica que a narrativa da batalha não seja um objetivo em si, mas antes um pretexto a uma escrita épica. Do ponto de vista literário, este relato épico é certamente o mais rico e mais "monumental", colocando nomeadamente o problema, técnico, da introdução do providencialismo clerical no gênero da epopeia profana. Sobretudo, este texto reflete muito evidentemente a versão aristocrática do acontecimento. A minha análise restringir-se-á, portanto, à atitude nobiliárquica para com a guerra[3], entre proeza pagã e cumprimento da vontade divina; neste sentido, J. Flori tem sugerido que nunca existiu, depois do século XI, uma teoria da guerra « puramente » teológica, isto é sem qualquer influência da cultura cavalheiresca[4].

---

1 Um inventário comentado destes monumentos é elaborado excelentemente por Bernardo VASCONCELOS e SOUSA, "O sangue, a cruz e a coroa - a memória do Salado em Portugal", *Penélope. Fazer e desfazer a história 2* (1989), p. 26-48.

2 *Livro de linhagens do Conde D. Pedro* (Portugaliae Monumenta Historica. Nova série, vol. II), ed. de José Mattoso, Lisboa, 1980 (2 vol.), p. 242-257 ; a maior parte deste texto encontra-se no mais antigo fragmento manuscrito da obra – que contém gralhas e adjunções altamente significativas –, que foi editado por si em *Livro de linhagens do Conde D. Pedro. Edição do fragmento manuscrito da Biblioteca da Ajuda (século XIV)* (Filologia portuguesa), ed. de Teresa Brocardo, Lisboa, 2006 (nas páginas 41-53). A antiga (re)edição anotada de Alfredo PIMENTA, Fontes medievais da história de Portugal I Anais e crónicas (Colecção de clássicos Sá da Costa), Lisboa, 1982 (1e ed. 1948), pp. 211-256 oferece notas filológicas e fatuais. Existe uma boa tradução francesa por Robert RICARD, « La relation portugaise de la bataille du Salado (1340) », *Hespéris* 43 (1956), pp. 7-27.

3 Algumas das minhas análises seguem largamente Bernardo VASCONCELOS e SOUSA, "Vencer ou morrer. A batalha do Salado (1340)", em F. Bethencourt e D. Ramada Curto (org.), *A memória da nação*, Lisboa, 1991, p. 505-514 ; ver também uma excelente contextualização em Fátima R. Fernandes, « O poder do relato na Idade Média portuguesa : a batalha do Salado de 1340 » em Marcella Lopes Guimarães (org.), *Por São Jorge ! Por São Tiago ! Batalhas e narrativas ibéricas medievais*. Ed. Juruá: Curitiba, 2013, p. 87-120.

4 Jean FLORI, « La formation des concepts de guerre sainte et de croisade aux XIe et XIIe siècles : prédication papale et motivations chevaleresques », em Daniel Baloup e Philippe Josserand (éd.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque international tenu à la Casa de Velázquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005 (Méridiennes, Etudes médiévales ibériques), Toulouse, 2006, p. 133-157.

Considerações metodológicas prévias

"Ideologia da guerra" é uma proposta cuja formulação pode parecer contraditória no seu funcionamento concreto; os que fazem a guerra são "homens de mão", que têm com certeza representações mentais, mas estas nos escapam; os que elaboram esquemas ideológicos complexos são, no mundo cristão, clérigos, canonicamente constrangidos ao pacifismo pessoal e, por conseguinte, bastante ignorantes (pelo menos por experiência pessoal) dos combates. Ao limite, tem-se a impressão de que coexistem práticas guerreiras e uma ética sem relações.

Admitindo que as representações do mundo circulam da parte superior para baixo (dos inteletuais para os illitterati) – ideia que é objeto de debates –, é evidente que os clérigos fornecem elementos ideológicos aos guerreiros, mas de maneira bastante desviada, por duas razões. Por um lado, a época feudal forjou um sistema de valores cavalheirescos bastante coerente (proeza pessoal, agressividade e competicão no grupo, lucro material, generosidade...) mas em nítido desfasamento com as orientações da Igreja, até no significado das guerras legalizadas e justificadas pela Igreja, o que põe obstáculos à assimilação dos esquemas clericais relativos à guerra ; por outro lado, a guerra é efetuada num quadro coletivo de obrigações políticas e serviços recíprocos que não necessitam necessariamente justificações transcendentais para os atores: contrariamente ao que induzem as noções de "ferramenta" mental e de "fundamentos" ideológicos, o exercício das armas não precisa de justificações éticas para ter sentido. São os monarcas que podem constituir os mais eficazes propagandistas dos esquemas eclesiásticos junto dos guerreiros.

A definição dos discursos sobre a guerra como uma "ideologia" coloca outros problemas; implica nomeadamente uma dimensão agonística, dado que o próprio das ideologias é constituir sistemas, necessariamente fechados, "totalitários" e exclusivos; outro obstáculo conceptual, numa abordagem que permanece fortemente psicológica, é a focalização sobre a violência como dimensão mais problemática (e, por conseguinte, que necessita mais justificação) para os moralistas medievais, enquanto a violência é onipresente nas sociedades tradicionais e contribui mesmo para a ordem do mundo, de acordo com os antropólogos - com efeito, a sua legitimação tem sido realizada muito cedo pelos Pais da Igreja; por último e, sobretudo, o estudo das ideologias é levado a cabo mais pela disciplina filosófica do que pela história sociocultural, portanto sem tomar em conta suficientemente as condições sociais da formação, da circulação e do uso dos motivos ideológicos.

Na Península Ibérica, pensa-se espontaneamente que a guerra que mais precisa de reforço ideológico é a efetuada contra al-Andalus, dado que parece opôr religiões que reivindicam a exclusividade da verdade. Não se dá atenção suficiente aos conflitos entre reinos cristãos, que se combinam com a Reconquista. Ora, como mostra o discurso pontifical, que os proíbe, são as guerras entre cristãos que mais necessitam justificações morais, no sistema de valores. Por conseguinte, procurou-se, na tradição de Carl Erdmann[5], relacionar os discursos da Reconquista com o "espírito de Cruzada" e muito menos com os escritos redigidos aquando das guerras entre cristãos ibéricos – é verdadeiro que estes últimos não são objeto de construções doutas, o que coloca um problema do "efeito de fonte". Uma abordagem antropológica deveria também levar-nos a comparar (apesar da forte divergência formal e funcional das fontes) os relatos de guerra com os textos judiciais de resolução dos conflitos nas sociedades cristãs hispânicas, minorando a ideia segundo a qual o antagonismo é gerado ou pelo menos modulado pela alteridade do inimigo.

Os medievalistas refletiram sobre a penetração da noção de guerra santa em Portugal fundando-se, sobretudo, nos escritos clericais, considerando, portanto, não sem razões, que a maior parte das ideias medievais sobre este tema emana de focos culturais estrangeiros ao país; mas a maior parte destes estudos, mesmo recentes, baseia-se nas concepções da guerra santa que foram desenvolvidas nos anos 1930-60 (aquelas de Michel Villey, Alphonse Dupront ou Paul Rousset, para além do próprio C. Erdmann)[6], e visa confrontar as Cruzadas orientais e a Reconquista ibérica. As evoluções recentes da investigação europeia a este respeito (Jean Flori, Pierre A. Bronisch) permitem retomar o problema em termos, ligeiramente diferentes, de interiorização da norma pelos atores das guerras.

A noção de "sistema" ideológico chama a atenção para os discursos mais doutos, emanando das autoridades mais influentes, porque são os que constituem um corpus coerente e uma verdadeira doutrina. Ora, a consideração de numerosas outras fontes mostra que não existe, para a quase totalidade dos atores, uma ideologia monolítica da guerra contra o infiel. Esta atenção emprestada às fontes, para evitar reconstituir ficticiamente um sistema ideológico global, que nunca funcionou para o conjunto dos atores sociais, parece-me ser um dos poucos méritos metodológicos do meu primeiro artigo, escrito há mais de 15 anos[7]... Com

5 Carl ERDMANN, *A ideia de Cruzada em Portugal*, Coimbra, 1940.

6 Encontrar-se-á, além de uma análise do léxico medieval, uma presentação clara da evolução historiográfica em Thomas DESWARTE , « La 'guerre sainte' en Occident : expression et signification », em M. Aurell et T. Deswarte (éds.), *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge. Mélanges offerts à Michel Rouche* (Cultures et civilisations médiévales, 31), Paris, 2005, pp. 331-349.

7 Stéphane BOISSELLIER, « Réflexions sur l'idéologie portugaise de la Reconquête XIIe-XIVe siècles », *Mélanges de la Casa de Velazquez. Antiquité et Moyen Age*, XXX-1 (1994), pp. 139-165.

efeito, quereria-se que os fragmentos de valores morais presentes nas fontes mais vulgares que são as crônicas sejam fragmentos de um conjunto coerente, que é transmitido da parte superior para baixo. É, por conseguinte, de bom método isolar uma região, um tipo de escrita e um grupo social, para situar-se na boa escala, a da informação realmente utilizada pelos letrados e eventualmente difundida junto do público. Em qualquer caso, para delimitar a articulação entre o concreto da guerra e as representações de que é objeto, parece-me que as fontes mais relevantes são as que utilizam o imaginário dos guerreiros para orientá-lo, dado que revelam indiretamente qual é este imaginário (de acordo com a noção, literária, de "efeito de real", que postula que os motivos propostos devem ser acreditáveis); isto não impede, certamente, que sejam, até a uma data tardia em Portugal, os clérigos a ter a pena. O principal problema é que o desenvolvimento de uma historiografia real e nobiliárquica (tipo que fornece as fontes procuradas) é muito posterior ao fim da Reconquista, em Portugal: ora, os métodos testados sobre os relatos dos combates dos séculos XIV e XV contra os mouros não são aplicáveis às outras fontes, anteriores e oriundas de uma outra tipologia.

Na fonte que privilegiei (tardomedieval), alguns elementos compõem uma bricolagem ideológica suficiente para dar sentido à guerra: a motivação da participação no combate, a representação do inimigo, a justificação que autoriza a transgredir o tabu universal do homicídio, o objetivo do conflito; mas não devemos esquecer que estes elementos integram-se num discurso que é de legitimação ou, mais globalmente, de interpretação do mundo, tal como é ou como deveria ser para o comanditário da obra – em outros termos, a justificação é sobretudo uma defesa e ilustração do papel social da nobreza ou da monarquia, e a guerra é apenas objeto que serve a esta intenção. Certamente, existem canais mais específicos para relatar um combate, ou mesmo uma guerra, do tipo das cartas e crônicas das Cruzadas, nas quais o conflito é objeto em si de um discurso; até as crônicas "magrebinas" de Zurara servem para legitimar a nova dinastia de Avis e a sua ambição imperial.

A principal dificuldade, contra a qual se chocaram muitos medievalistas, é a personalização da história na cronística medieval, o que faz deste tipo de fontes um material delicado a manipular. De fato, não se devem confundir as atitudes individuais, que podem ser fundamentadas diretamente pela pesquisa da salvação, ou mesmo pela detestação do inimigo, e as dinâmicas sociais (coletivas), que se articulam em redor da guerra, mas sem atribuir-lhe um valor moral específico. E até a noção de "motivação", que é pessoal e psicológica, é também criticável. Os medievalistas, persuadidos de que o dogma cristão é onipresente nos medievais, valorizam, entre as motivações do empenho guerreiro, a busca da salvação, que, contrariamente às doações piedosas, é individual; em realidade, são os constrangimentos

sociais, coletivos, que movem o essencial das ações dos medievais, enviando os guerreiros ao combate sem precisar de "motivação" (= convicção psicológica íntima; podemos supôr que o valor mais fortemente interiorizado é a pressão social, o dever para cumprir para com os outros, vivos e mortos, em outros termos a solidariedade (ou até o "habitus", no sentido de P. Bourdieu, ou seja, uma conformidade inconsciente aos valores).

Além disso, do ponto de vista meramente literário, a personalização dos fatos orienta os próprios relatos medievais para a psicologia e torna difícil a exposição pelos autores de uma doutrina ideológica geral e abstracta (por exemplo, o conceito de infidelidade religiosa), para além de incisos éticos pontuais.

O contexto e as funções da fonte

A confrontação direta com os Mouros termina em 1250 em Portugal, e é necessário esperar quase um século para que aconteça um novo empenho militar maciço de Portugueses contra adversários muçulmanos, aquando da batalha do Salado (1340). Tem-se, por conseguinte, a impressão de certo hiato ideológico e até histórico, mas, dada a estrutura da historiografia portuguesa, as principais crônicas da Reconquista constituem uma redação tardia, muito posterior aos acontecimentos. Portanto, há precedentes bastante próximos do nosso relato, como a passagem da Crónica da conquista do Algarve relativa aos "sete mártires de Tavira" (cavaleiros santiaguistas mortos em emboscada contra os mouros no início dos anos 1240)[8]. Além disso, os acontecimentos posteriores à Reconquista são a ocasião de uma reescrita da história ; assim, no relato da ocupação de Ceuta, em 1415, a longa exposição histórica, posta na boca do Conde D. Pedro de Meneses para galvanizar a guarnição desencorajada de permanecer em Ceuta, associa à aventura marroquina o passado militar ibérico (visigótico, reconquistador e a lembrança da batalha do Salado) e lembra a especificidade portuguesa (a independência do reino e as figuras reconquistadoras do primeiro rei, Afonso Henriques, e do mestre "português" de Santiago, Paio Peres Correia)[9].

Mas não devemos esquecer que este texto tem outras funções que inculcar uma ideia nova; ele também confirma a aristocracia nas suas crenças sociais, e, consequentemente, leva

8 Cf. Pedro PICOITO, "Os sete cavaleiros de Tavira. História de um culto local", em *V jornadas de história Tavira*, Tavira, 2006, p. 51-71; mas esta crônica, redigida provavelmente nos anos 1340 (talvez sob a influência da vitória do Salado) para celebrar a ação na Reconquista de um antigo Mestre da Ordem de Santiago, Paio Peres Correia, permaneceu em uso interno da Ordem, e é conhecida só através da sua utilização pela crônica do reino de 1419.

9 Gomes Eanes de ZURARA, *Crónica do conde D. Pedro de Meneses* (ed. Maria Teresa Brocardo) (coll. « Textos universitários de ciências sociais e humanas »). Fundação Calouste Gulbenkian / JNICT. Lisboa. 1997, cap. 12.

uma mensagem que se dirige indiretamente ao conjunto da sociedade e mais diretamente à monarquia – e a introdução da ideia de guerra santa serve antes para reforçar a demonstração da diferença aristocrática. No que concerne ao público imediato, basta confortá-lo nas suas certezas; mas, para o público indireto, que é a Corte e os oficiais régios, é necessário ser persuasivo. Para esse efeito, o artifício literário é duplo: uso de um discurso para inserir a justificação explícita da utilidade social dos nobres, e atribuição deste discurso ao monarca. Além disso, o autor faz proclamar explicitamente aos combatentes que defendem toda a nação contra um grave perigo[10], em outros termos enunciam a sua utilidade social – sem dissimular, contudo, que o seu altruísmo dirige-se, sobretudo, aos seus parentes. Mais ainda que para introduzir a ideia de santidade da guerra, uma tarefa tão difícil como a legitimação de um grupo social extremamente díspar, tanto mais com argumentos um tanto capciosos neste caso (o monopólio da guerra), requer de recorrer a um núcleo de representações "conformistas", simples e fundamentais, que podem ser admitidas até pelos que não as interiorizaram já totalmente.

Isto explica o lugar reservado no relato às peripécias militares, que se impõem tecnicamente (na economia narrativa), mas que são também argumentos; demonstram as virtudes "por natureza" dos cavaleiros: proeza, solidariedade e fé. Esta empresa de legitimação de um grupo pelo seu comportamento necessita de um artifício literário, que é a depersonalização dos cavaleiros, permitindo posicionar o seu comportamento como um protótipo social. Este anonimato passa pelo emprego de um qualificativo único, os fidalgos, e pela ausência de qualquer referência precisa aos indivíduos – contrariamente ao que fará, algumas décadas atrás, um cronista como Fernão Lopes, que fornece o seu homérico "catálogo dos heróis" que têm participado na batalha de Aljubarrota.

O uso de representações mentais é o principal método dialético. Ora, a psicologia social e as ciências cognitivas podem apoiar a crítica histórica, ajudando-nos a precisar este conceito afinal tão aviltado quanto o seu antecessor, as "mentalidades"; pode-se deduzir dos seus trabalhos que:

a) as representações são uma construção tanto social como individual;
b) são ativas (orientam a ação) e não são "imagens fixas";
c) têm uma forte resistência à mudança dos dados objetivos;
d) são redutoras;

[10] P. 246, os cristãos esperam "hoje ser salvos por nós e os nobres cavaleiros de Castela".

e) alteram-se pela sua transmissão. Após ter visto sucessivamente as representações como propostas analíticas e protótipos referenciais, as investigações recentes pensam que funcionam como pequenos "núcleos de sentido" (patterns) que formatam as informações recebidas; consequentemente, funcionam ao mesmo tempo como esquemas cognitivos (conceitos), como explicações do mundo (representações sociais) e como símbolos. Esta abordagem, que vai para além da tradicional "história do pensamento", permite encarar a recepção dos discursos doutos, fora mesmo do círculo dos intelectuais.

Neste relato, redigido cerca de 1380, a concorrência simbólica entre monarquia e aristocracia para instrumentalizar a guerra santa utiliza evidentemente o passado, fonte de qualquer autoridade, o que coloca o problema, inevitável, da "tradição" da Reconquista[11]. Para o Portugal medieval, que apresenta a originalidade de ter desenvolvido uma expansão ultramarina logo no início do século XV, o problema foi colocado em termos de continuidade. Os medievalistas da época do Estado Novo, retomando o continuismo aparecido nos cronistas logo no início do século XVI[12], foram tentados, para fazer do colonialismo português uma missão civilizadora católica, de interpretar as guerras contra os mouros como uma empresa única de defesa da fé desde o nascimento do reino[13], empresa na qual a batalha do Salado vem naturalmente constituir o "elo em falta".

Se certas inflexões do discurso são observadas nos textos de propaganda, aquilo reflete talvez mais a evolução dos tipos documentais do que das concepções doutas e, mais ainda, populares da guerra. Se quer-se vincular as correntes ideológicas à conjuntura politico-militar, pode-se notar que a confrontação, desde 1275, para o controlo do estreito de Gibraltar, nomeadamente entre os Mérinidas de Marrocos e os Castelhanos[14], constitui uma

11 A reivindicação anacrônica da Reconquista pela totalidade da aristocracia - da qual uma parte recusou realmente implicar-se - é uma tradição já antiga para 1380, dado que já visível no prologo do mais antigo LL ("o livro velho"), datando de circa 1290, onde o autor afirma que são os nobres que "conquistaram o reino", em contradição com os relatos contidos neste mesmo livro ; o assunto foi estudado por vários artigos de L. Krus, em especial Luis Filipe Llach KRUS, "O discurso sobre o passado na legitimação do senhorialismo português dos finais do século XIII", em Idem, *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos* (Patrimonia histórica), Redondo, 1994, p. 197-207. Mas trata-se, no fim do século XIV, de reinventar a própria natureza deste combate.

12 É o caso de Duarte Galvão na sua "Crónica de D. Afonso Henriques" (citado por Carla Serapico SILVÉRIO, *Representações da realeza na cronística medieval portuguesa. A dinastia de Borgonha* (Estudos da FCSH-UNL, 16), Lisboa, 2004, p. 85).

13 É a ideia desenvolvida particularmente por António Dias DINIS, "Precedentes da expansão ultramarina portuguesa. Os diplomas pontifícios dos séculos XII a XV", Revista portuguesa de história, 10 (1962), p. 1-118, mas já tem integrada por autores como A. Pimenta.

14 A "batalha do estreito" é detalhada por P. Guichard, numa análise bem atualizada, em J.-C. Garcin (dir.), *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval Xe-XVe siècle*. Tome I *L'évolution politique et sociale* (Nouvelle Clio), Paris, 1995, pp. 296-299. Para um bom desenvolvimento sobre as implicações portuguesas neste desafio, ver Bernardo Vasconcelos e SOUSA, *D. Afonso IV* (1291-1357) (Reis de Portugal, vol. 7), Lisboa, 2006, chap. X ("A batalha do Salado").

série de conflitos antes que de uma confrontação contínua, dado que os acontecimentos têm pouco relacionamento estratégico entre si; os motivos ideológicos empregados nestas ocasiões para legitimar a ação e animar os combatentes não podem por conseguinte constituir uma construção ad hoc. A ideologia que aparece no relato deve então sair de várias fontes: quer das representações tradicionais procedentes da Reconquista ibérica, quer dos esquemas clássicos da Cruzada de Duzentos, quer das evoluções recentes do "espírito de Cruzada" geradas pela perda da Terra Santa e pela luta contra a heresia. Mas não é certo que se poderá identificar claramente correntes ideológicas com base na nossa fonte; com efeito, as sutilezas e o rigor dos teólogos e dos canonistas são empobrecidos por um discurso produzido em meios bastante pouco letrados e cujo destinatário direto é incontestavelmente a pequena e média nobreza.

Temos a sorte que, em Portugal, a nobreza não se tornou, mesmo na baixa Idade Média, um simples elo da monarquia na produção cultural. Certamente, a maioria da aristocracia, sobretudo a que é encenada no relato, toma a sua legitimidade simbólica e a sua força real no serviço do rei; mas a estabilidade das representações mentais perpetua os esquemas globalmente antimonárquicos das velhas linhagens feudais, aquelas que reivindicam uma ascendência fictícia na antiga nobreza condal asturleonesa, portanto anterior à própria monarquia portuguesa – e os LL servem precisamente para forjar as genealogias que integram até a nobreza mais recente, numa espécie de nova redação passadista e fundamentalista. Portanto, aparecem no nosso texto, como em todos os LL, traços da concorrência entre a monarquia e a aristocracia[15].

Para além desta posição "política", importante mas talvez não central, o relato tem a função de legitimar a posição eminente do grupo nobiliárquico em relação à toda a sociedade ; isto leva a tomar este grupo como uma globalidade (os fidalgos), o que tem duas consequências diretas : por um lado, o ponto de vista expresso ultrapassa os destinatários diretos do discurso, por outro lado, é em relação à toda a estrutura social – e não somente em relação à monarquia – que o autor deve sublinhar as especificidades da aristocracia. A própria escolha do acontecimento narrado pelo autor revela uma concepção estrutural da sociedade: é um relato de batalha, o que faz da guerra o principal fator da identidade nobiliárquica; mais ainda, é um prélio em campo aberto, com carga de cavalaria, o nec plus ultra do combate cuja

[15] Ver a este respeito Stéphane BOISSELLIER, « Les rois, la guerre, les Maures. La (re-)construction de l'idéologie de *Reconquête* dans une source portugaise généalogico-narrative tardive, les 'livres de lignages' », dans C. Carozzi et H. Taviani-Carozzi (dir.), *Le pouvoir au Moyen Âge. Idéologies, pratiques, représentations* (Le temps de l'histoire), Aix en Provence, 2005, pp. 123-145.

aristocracia pretende ter o monopólio[16]. No entanto, é difícil, na Península Ibérica, apresentar uma relação privilegiada entre a guerra e a aristocracia como um esquema fundador, já que as milícias municipais desempenharam um papel bem sabido na Reconquista. Não é de resto antes da primeira metade século XV que se enraiza em Portugal (na grande compilação jurídica das "Ordenações afonsinas") a ideologia trifuncional que assimila os aristocratas aos defensores.

A ideia que a guerra é fonte de santidade, por conseguinte de legitimação social, não parece ainda muito presente nas mentalidades comuns em Portugal, e não corresponde, portanto, com as convições mais íntimas do público da obra. Mais do que uma inaptidão ou uma contradição entre o autor e os seus comanditários, é necessário ver na escolha do tema da guerra santa uma intenção deliberada; a escolha mostra que este tema é promovido às expensas do resto – e não se encontra, de resto, na principal fonte castelhana relativa ao acontecimento (apesar de ser uma crônica real, de Alfonso XI), texto que permanece muito "laico". Tem-se, por conseguinte, aqui um verdadeiro escrito de propaganda, que deve inserir ideias novas numa trama bastante clássica, de modo que o conjunto seja aceitável.

Promover a guerra santa é inovador em Portugal, mas é tambem um arcaismo à escala europeia, numa época onde a instituição que a encarna, a Cruzada, começa, factual e doutrinariamente, a ser contestada. Isso implica apresentar a Cruzada do Salado como uma expedição defensiva, critério tradicional da guerra legítima, mas cuja importância vai crescendo no direito romano-canónico da Baixa Idade Média[17]. A razão da escolha da guerra santa pelo comanditário do texto é o apego dos cavaleiros do Hospital a esta ideologia; mas, sobretudo, permite ao grupo nobiliárquico de diferenciar-se, senão do clero e da monarquia, pelo menos dos plebeus, que nunca acreditaram que a guerra contra os Mouros fosse mais do que um modo de obter novas terras. É o que explica o rápido êxito na nobreza, no século XV, desta ideologia obsoleta, que é doravante uma verdadeira estratégia de distinção, levando numerosos aristocratas na defesa das praças marroquinas. Como a adoção dos códigos cavalheirescos foi, no século XII, um meio para distinguir-se dos "cavaleiros vilãos", na época da sua concorrência direta nos exércitos da Reconquista, a guerra sagrada acrescenta uma camada de legitimidade para uma classe mal definida juridicamente, e, sobretudo, para a

16 Nos anos que seguem imediatamente à redação do nosso relato, as guerras de João I contra a Castela opõem o rei e o seu condestável, o afamado Nuno Álvares Pereira, aquando da sede Coria, o segundo afirmando que bater-se contra muros não é conforme com o ideal da Mesa Redonda (citado por Manual Rodrigues LAPA, *Lições literatura de portuguesa. Época medieval*, Lisboa, 1934, p. 198).

17 Este último ponto é essencial; como mostra-o a argumentação do chanceler João das Regras, aquando da eleição de João I, em 1385, a doutrina escolástica da legitimidade do poder (sintetizada por Thomas de Aquin) impregna então os letrados portugueses, e implica até a legitimidade dos reinos infiéis ; não sendo a guerra legitimada pela única infidelidade do inimigo, o seu caráter defensivo torna-se crucial.

nobreza de serviço, cujas origens recentes podem ser plebeias[18]. Além disso, apresentar uma atitude religiosa na guerra permite responder às críticas de teólogos, como o "português" Álvaro Pais, contra a perversão da função cavalheiresca[19].

Se pode-se falar de propaganda para este texto, é também (e sobretudo ?) porque situa-se no âmbito ideológico de uma "concorrência memorial". Com efeito, a adoção aristocrática do discurso da guerra santa é igualmente uma resposta à política real, para evitar que a monarquia se arrogue o monopólio deste tema. Os soberanos portugueses da fase final da Reconquista (1217-1249) têm, com alguma razão e em contraste com os dois primeiros reis da dinastia, uma imagem pouco guerreira, até nos anais régios[20]; a historiografia posterior corrigiu paulatinamente, dado que a Crônica de 1344 é ainda discreta sobre as atividades bélicas fora das de Afonso I, e é apenas a Crônica de 1419 que sistematiza o tema do rei guerreiro, na sua versão cristianizada, ou seja em associação com a proteção divina[21]. Quanto aos soberanos posteriores à Reconquista (Afonso III, Dinis e Afonso IV), as suas proezas militares pessoais não são nem numerosas nem sagradas, e inscrevem-se na continuidade de uma dinastia que perdeu rapidamente as suas virtudes marciais. É precisamente este défice, bem como o desejo mais global de sacralizar a "religião régia", que levam Afonso IV e os seus sucessores a pedir regularmente bulas de Cruzada para as expedições que projetam[22] e a "recuperar" a batalha do Salado para dar a interpretação de uma guerra santa. Pela escolha e o uso de um tema, o nosso texto reflete, por conseguinte, um conflito simbólico entre realeza e aristocracia, mais do que a sua concorrência real[23].

Mais do que a função laudativa do texto, é o público visado que guia a escolha narrativa do autor, isto é a natureza literária da nossa fonte : para recordar e glorificar uma batalha, e

18 Nos anos que seguem à redação, a passagem da dinastia da Borgonha a uma nova dinastia provoca uma renovação profunda das elites aristocráticas, e a sua necessidade urgente de legitimar a sua posição social explica o sucesso brutal da ideologia de guerra santa no século XV.

19 Com efeito, os casos precisos citados na soma deste autor referem-se a todo o Ocidente ; embora foi bispo de Silves, em Portugal, o que parece mais tipicamente ibérico na sua acusação em 31 pontos refere-se aos bandos nobiliárquicos da Galiza, a sua região de origem (Álvaro PAIS, *Estado e pranto da Igreja (Status et planctus Ecclesiae)*, ed. e trad. de Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1988 sq. (4 vol.), livro II, título 32) ; este texto é resumido em Philippe CONTAMINE, La guerre au Moyen-Age (Nouvelle Clio, 24), Paris, 1980, p. 440-441.

20 Cf. Armando de Sousa PEREIRA, *Representações da guerra no Portugal da Reconquista (séculos XI-XIII)*, Lisboa, 2003.

21 C. S. SILVÉRIO, *Representações da realeza*..., p. 85-86.

22 A bula *Gaudemus et exaltamus* é renovada em 1345, 1355, 1375 e 1377 ; a partir de 1320, o rei Dinis chama Cruzada o seu projeto de expedição marítima contra os corsários do Estreito (textos coligidos comodamente nos *Monumenta Henricina*. Vol. I: *1143-1411*, Coimbra, 1960). Certamente, a obtenção das vantagens materiais ligadas a esta qualificação jurídica, nomeadamente a decima, não é alheia a este zelo.

23 Ver a concorrência entre o rei Afonso IV e o prior do Hospitalários, analisada em seguida, nos discursos e as cerimônias preparatórias que dão o seu sentido à batalha.

para demonstrar o seu caráter santificador a uma aristocracia impregnada de literatura cavalheiresca, que chama as suas crianças Gauvain (Galvão) ou Lancelot (Lançarote), e que se empenha na demanda de Ilhas fabulosas (as Canárias), um canto épico será mais eficaz do que um relato cronístico que procura a precisão e a exaustividade[24]. Assim, a estrutura global da parte narrativa, em três tempos, abertura terrível da batalha, perigo e desânimo seguidos finalmente por uma vitória esmagadora, é evidentemente uma figura de estilo, que não visa nenhuma exatidão cronológica.

Certamente, como em qualquer narrativa dirigida aos leigos, considerados incapazes de abstração, o público deve poder identificar-se nos pormenores e no espírito geral; a verosimilhança das atitudes mentais e o realismo dos elementos materiais (o famoso "efeito de realidade") são, por conseguinte, obrigatórios[25]. Em contrapartida, o tema da guerra santa não é objeto de passagens didáticas, porque não faz parte do vivido dos ouvintes, e o autor deve recorrer ao artifício dos discursos para torná-lo verossímil: são os próprios atores que proclamam esta nova etapa do dogma. Do ponto de vista literário, o autor emprega alternativamente mecanismos dramáticos do tipo das canções de gesta (desânimo no combate, esquecimento inexplicável) e do tipo da hagiografia (a fé abalada) ; mas isso, que nos aparece como uma carência tipológica, talvez permita ao público reconhecer mais facilmente ideias familiares.

O tamanho mesmo do relato dilui a continuidade necessária a um raciocínio rigoroso e explícito. Em contrapartida, parece que a estrutura dramática, complexa, pode servir para introduzir e, sobretudo, demonstrar a santidade da guerra. A primeira sequência do texto é uma descrição meticulosa da luta, quer técnica, quer épica[26] ; as notações morais são quase excluídas, porque a tonalidade geral é fatual, e o campo lexical é o da violência (armas quebradas, ondas de sangue, ou imagens ainda mais universais como as flechas que escurecem o sol, p. 245, e barulho a fazer desabar-se as montanhas, p. 246) e o da valentia ("proeza e honra de cavalaria"). A segunda sequência, que dá a "visão dos vencidos", é construída de maneira complexa do ponto de vista dramático; os diálogos entre chefes mouros e seus arengas às tropas servem ao mesmo tempo para precisar peripécias do

[24] A inexistência de uma tradição épica portuguesa, em oposição com a Castela, foi muito controvertida (ver o artigo de José MATTOSO, « Épica (temas épicos) », in G. Lanciani, G. Tavani (coord.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa, 1993, pp. 237-238), mas o seu verdadeiro assunto é a criatividade literária, que pouco nos importa aqui: que as canções de gesta sejam traduções ou composições originais, é certo que o público aristocrático português gosta delas.

[25] À data presumida de redação do texto, muitos veteranos que participaram na batalha podiam não estar vivos, mas a preocupação de conformidade às suas lembranças (até por causa de um possível uso dos seus testemunhos pelo autor) pode animar o autor do relato.

[26] O combate enquanto tal começa p. 245.

combate, para esclarecer pesadamente o caráter prodigioso da vitória cristã[27] e ainda para elogiar a valentia dos cavaleiros portugueses. A moralidade da história, longamente trazida pela segunda parte, é começada habilmente logo no fim da primeira parte, por uma curta reflexão emprestada aos Mouros sobre a impotência "do seu Mahomet", aquando da mudança de favor das armas (p. 249).

Mas até o implícito pode constituir também uma espécie de conivência entre o narrador e um público que compartilha os mesmos valores. Assim, a ausência de qualquer legitimação ao empenho dos cavaleiros portugueses contra um inimigo que não ameaça o seu reino, assim como a fraqueza da justificação moral do emprego da violência contra os Infieis, resultam do espírito cavalheiresco, que tende a codificar mais o jus in bello do que o jus ad bellum. Mas pode-se considerar o silêncio como um método retórico eficaz?

Afinal, permanece difícil de determinar se o público percebe uma demonstração além do suspense narrativo. Certamente, não há contradição absoluta entre a forma e o fundo: qualquer conto de cavalaria, mesmo aparentemente vão, visa comunicar um ensino; mas, do nosso ponto de vista, a forma, que se dirige para as emoções, dissimula ou veste a ideia, num domínio tão complexo como a teologia[28].

O papel e a natureza da guerra santa

Toda a dificuldade consiste para o narrador em construir um esquema ideológico, com o que isso implica de abstração, através de representações mentais, que são unidades semânticas simplistas e que não se articulam num sistema coerente de interpretação dos problemas complexos. Além disso, num discurso pouco retórico, podem ser combinados os estereótipos – que reforçam uma opinião mais do que a suscitam – de forma a fazer evoluir as crenças do público? Vamos, portanto, colocar o problema nestes termos: mais do que encarar uma impermeabilidade ou antes uma diferença de natureza entre o sistema de valores nobiliárquico e a ideologia de sacralização da guerra[29], interrogar-nos-emos que representações ancoradas nos cavaleiros podem ser utilizadas para persuadi-los de que a sua guerra é uma obra religiosa.

---

27 Por exemplo, p. 253, a cruz resplandece como o sol, a vitória cristã é "contra natureza".

28 É o problema do *exemplum* e do teatro medieval, de que se pode interrogar-se qual eficácia tinham para "fazer crer".

29 É a posição defendida por António José SARAIVA, *A cultura em Portugal*. Teoria e história. vol. II *Primeira época: formação* (Obras de António José Saraiva, 5), Lisboa, 1991, p. 91-96, talvez influenciado pela tradição inteletual que remonta até aos reformadores gregorianos.

Num texto que é propagandístico, que necessita, portanto, de ser explícito ou pelo menos, se ouso dizer, "claramente sugestivo", e que visa um público pouco familiar das subtilezas teológicas, o historiador não precisa procurar raciocínios dogmáticos em filigrana ou na forma de alusões voluntariamente herméticas porque destinadas a um público de peritos[30] ; se há sinais de conivência, será antes no universo mental do público.

A legitimação da guerra pela natureza do inimigo é um processo dialético tradicional da literatura profana, e os simples fiéis podem conhecer também o que pensam os clérigos através das suas pregações; pode-se, portanto, interrogar-se em primeiro lugar qual é a imagem dos mouros no relato[31].

A partir do momento em que a vitória se desenha para os cristãos, é ao inimigo que a palavra é dada; a sua função é pois muito importante no relato, mas é enquanto agente da demonstração que o autor quer desenvolver. Com esta instrumentalização, espera-se o conjunto dos lugares comuns, tanto os que arrastam na literatura profana como os procedentes da propaganda religiosa, dado que o autor deveria dar aqui ao público o que este espera, isto é mouros de canções de gesta e não mouros reais. Certo é que vários nomes não são identificáveis e que certos personagens parecem inventados; além disso, os diálogos entre mouros são uma convenção literária. O principal problema é a personagem de Alcarac, que, designado como "Turco" e apresentado como chefe de tropas árabes vindo da Ásia, não pode ser identificado a nenhuma personagem histórica conhecida – e não se pode tratar de um reforço enviado pelos Mamelucos – ; estamos induzidos a ver nele uma ficção literária inspirada diretamente pelas canções de Cruzada[32], que devem ser familiares ao comanditário do texto, o prior dos cavaleiros Hospitalares (Ordem que vai participar, alguns anos depois, em 1396, na desastrosa Cruzada de Nicopolis).

A imagem dos mouros é ambígua no domínio cultural : "são grandes astrólogos"[33] ; isso é visto antes do lado da magia negra que da ciência, mas é ao mesmo tempo um elemento do fascínio ocidental para o Oriente sabedor de segredos. Sua valentia guerreira, várias vezes

30 O pano de fundo inteletual do nosso texto, isto é a ideologia dos letrados, é bem resumido no artigo de Luis Filipe THOMAZ, "Cruzada", em C. Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de história religiosa de Portugal*, Lisboa, 2000 (4 vol.), vol. II, p. 31-38.

31 O quadro geral desta reflexão é fornecido por Stéphane BOISSELLIER, « Une tolérance chrétienne dans l'historiographie portugaise de la Reconquête (XII-XIIIe siècles) ? », em Guy Saupin e.a. (dir.), *La tolérance. Colloque international de Nantes (mai 1998). Quatrième centenaire de l'édit de Nantes*, Rennes, 1999, p. 371-383 e Armando de Sousa PEREIRA, "Cristãos e muçulmanos no Ocidente peninsular medieval. As representações de um confronto", Cultura: história e filosofia VII (1997), p. 89-112.

32 Sobre o eventual protótipo arturiano desta personagem (na *Estoire del Santo Graal*), Evalac de Sarras, ver Martin AURELL, *La légende du roi Arthur 550-1250*, Paris, 2007, p. 417. Certo é que, historicamente, há tropas de mercenários turcos (Ghuzz) no exército merinida, mas não podem ser identificadas com os combatentes do relato.

33 P. 242 ; ver depois uma explicação sobre o curso fasto e nefasto dos astros (p. 250).

assinalada[34], é uma conotação indubitavelmente positiva num sistema de valores cavalheirescos, ainda que matizada pela esmagadora superioridade numérica dos mouros. Sobretudo, certos códigos da literatura épica, dentro dos mais importantes, como a crueldade e a monstruosidade física dos mouros[35], não são empregues pelo autor. Com efeito, os chefes muçulmanos são apresentados aqui como cavaleiros (obcecados pela honra, nomeadamente[36]), sábios, bons estrategistas e valentes; falta afinal uma dimensão cultural essencial, o caráter abominável do inimigo: numa lógica que provem do direito natural mais do que do direito canônico (focalizado, ele, sobre a ortodoxia), esta lacuna impede a detestação ontológica do inimigo, que nunca é exprimida explicitamente – o vocabulário clerical de diabolização da infidelidade (do tipo "inimigos do nome cristão" ou "blasfemadores") é totalmente ausente. Isto explica a ausência de um dos elementos mais simbólicos da prática da guerra santa, presente principalmente nas fontes narrativas[37] : a destruição do infiel – que, de resto, é justificada pela doutrina jurídica romana da "guerra mortal", e não necessariamente por um ódio ontológico para com o inimigo – ; neste relato, mata-se muito, mas é dentro do combate[38] e não por execução dos sobreviventes – ao contrário do que sugere a inscrição comemorativa da batalha na Sé de Évora.

Com efeito, para os mouros como para os cristãos, há uma personalização extrema do acontecimento; a ação é focalizada sobre o misterioso Alcarac – este exclusivamente como ator da batalha – e sobre o sultão merinida Abû l-Hassan. É este último, como instigador da invasão da Península e principal vencido da batalha, que incarna o sentido providencial da história, com o seu discurso explicitador em forma literária de pranto (p 254) : seguro da sua superioridade militar, ao topo da glória e da potência, invicto até là[39]), simboliza a desgraça absoluta; a última parte do texto, narrando em pormenor suas peripécias no Magrebe, que se poderia intitular "as desgraças de Abû l-Hassan", é uma longa exemplificação da lógica de degradação inevitável para cada infiel. Pode-se considerar que toda a segunda metade do relato serve, na perspectiva de promoção da guerra santa, para trazer a moralidade, que

34 Por exemplo, p. 245, "*os Mouros eram muito esforçados e feridores de todas partes*".
35 Pelo contrário, é Alcarac quem descreve os cavaleiros portugueses como gigantes (p. 254).
36 P. 250, "*nom percades as famas de bondades de cavalaria que sempre houvestes*".
37 Ver o resumo da historiografia do assunto em Pascal BURESI, « Captifs et rachat de captifs. Du miracle à l'institution », Cahiers de civilisation médiévale, 50 (fasc. 198) (2007), p. 113-129.
38 As menções do tipo "a batalha tornou-se… muito destrutiva e muito cruel e sem piedade" (p. 245) introduzem descrições épicas, e não são uma alusão à guerra romana.
39 Mas não é apresentado explicitamente como um orgulhoso nem como inimigo do cristianismo : a palavra injuriosa atribuida ao sultão "cães de cristãos", quando evoca a Reconquista da Península (p. 250), parece antes destinada a motivar o seu exército. O autor insiste antes na sua descrença, quando espanta-se que um mero pedaço de pau (a Vera Cruz) possa dar a vitória ao inimigo, apesar da sua inferioridade numérica (p. 253).

reside numa frase: "assim Jesus manifesta os seus milagres contra os que querem ir contra a sua fé" (p 256)[40].

Isto conduz ao problema da identidade: contra um inimigo muçulmano, mesmo devidamente "regionalizado" (reinos de Granada ou de Marrocos), é mais fácil identificar-se como cristão do que como cidadão de tal ou tal comunidade política local (um reino). Então, é a identificação social religiosa ou étnica? Em outros termos, intitulam-se os protagonistas "cristãos" ou "Portugueses" ? Várias vezes, vê-se que os reis português e castelhano, quando juntos, são ditos "reis cristãos" (p 243) e que os exércitos são designados do mesmo modo (p 246-8, várias ocorrências), embora os beligerantes sejam às vezes qualificados de Portugueses ou Castelhanos (p 249), aparentemente logo que o autor tiver necessidade de distingui-los um para com o outro, por conseguinte por necessidade narrativa. Esta globalização lexical, que se encontra também na ausência de qualquer distinção entre magrebinos merinidas e andaluzes nasridas[41], permite identificar apenas dois campos, cristão e mouro; esse dualismo é endurecido pelo critério, religioso, distinguindo estes campos. É uma ideia relativamente nova em Portugal, segundo a qual a fronteira ibérica contra al-Andalus representa a fronteira de toda a Cristandade contra todo o Islão.

Se nos colocarmos a posteriori, nos discursos de justificação retrospetiva da ação, uma das principais motivações íntimas apresentadas é a pressão social, formalizada na noção do dever, noção particularmente sensível na nobreza, cuja ética cavalheiresca coloca o dever à cimeira dos valores morais (embora concebendo-o cada vez mais, na baixa Idade Média, como a obediência militar ao chefe). A esse respeito, a noção de "serviço de Deus", central para os leigos implicados nestas guerras, não é clara: é realmente dupla, associando numa clara discriminação a obra piadosa e o dever para com o suzerano? Ou a "religião vassálica" (ou mesmo a "religião régia") impregnou suficientemente os espíritos de modo que o serviço do rei seja assimilado ao serviço de Deus, através do cumprimento da Ordem?

É verdadeiro que, entre as consequências possíveis do combate, seja atribuída aos atores a esperança de ganhar a palma do mártire – sem empregar a palavra, de resto – e de ir diretamente ao lado do Pai, porque essa morte é uma nova Paixão; várias vezes reiterado

40 Pode-se notar, no plano literário, que a moralidade é sugerida, através dos discursos do rei Albofacem, pelos próprios parceiros da ação, o que é um método familiar aos ouvintes de novelas cavalheirescas, como nos romances arturianos (com o eremita que explica ao cavaleiro o sentido escondido das suas aventuras) ; mas a enunciação explícita desta moral é feita pelo próprio autor.

41 A única distinção feita no inimigo opõe os mouros (do Ocidente) e "os árabes" de Alcarac (que são aparentemente Orientais), cf. por exemplo, p. 247, os cavaleiros árabes "X mil cavaleiros d'aláraves".

pelos próprios combatentes durante a batalha[42], este motivo de origem romano-franca, introduzida na Península pelos clérigos gregorianos mas integrada apenas a partir do século XII nos discursos clericais hispanos, é o principal elemento dogmático que faz do combate uma guerra "que justifica" : a certeza da salvação (pelo dom da sua vida para uma justa causa) mostra que a guerra contra o infiel é percebida pelo autor como um combate de Deus. É, por conseguinte, uma motivação estritamente espiritual que é proposta ao público, mas que se confunde certamente para os ouvintes com a ideia mais global da glória conferida pela morte no combate ; de resto, de maneira bastante arcaica, no discurso do rei como no dos cavaleiros, a salvação sempre é associada só à morte para a fé, enquanto a glória mundana é reservada aos sobreviventes – o que é uma concessão aos valores cavalheirescos.

Notem que a enunciação mais precisa do valor penitencial da guerra fica num discurso do rei – "pensava que Deus o fizera uma grande graça ao conduzi-lo ao momento onde poderia redimir os seus pecados para salvação da sua alma e receber a morte para Jesus Cristo" (p. 243) – , e a estrutura do texto induz que é nesta perspetiva que dirige a sua arenga aos seus homens. Se o discurso que lhe é atribuído fala principalmente da legitimação da aristocracia em relação à monarquia, a sua conclusão é principalmente religiosa : "os que morrerão e viverão aqui serão salvos e célebres para sempre" (p. 244), o que coloca o monarca, mais uma vez, como o que professa o valor sagrado do combate[43]. No entanto, antes desta afirmação abstrata, as motivações concretas propostas pelo rei ao público estão claramente ad usum militum: a defesa do território, a reprodução das virtudes ancestrais e a seguridade física dos parentes. De resto, a resposta dos cavaleiros é mais laica, dado que é uma simples promessa de vencer ou morrer. Além disso, num dos discursos atribuídos aos cavaleiros durante a luta, produzido para incentivo mútuo, o sentido da vitória é definido por uma série de qualificativos, cuja natureza e ordem são significativas e retomam em parte o discurso real : glória pessoal, honra de grupo, salvação física das famílias, reprodução das virtudes ancestrais e por último salvação pessoal da alma (p. 245).

Há no relato um objeto, onipresente, que é um fragmento da Vera Cruz conservado num mosteiro Hospitalário do sul de Portugal, em Marmelar, cujo papel na economia do relato coloca o problema do uso do milagre, necessário para manifestar explicitamente o favor

42 "*este é o dia da salvaçom das nossas almas*" (p. 245), "*os que morrêremos hoje seeremos com el no seu reino celestial, u ha moradas tam nobres que se nom podem dizer por linguas*" (p. 246).

43 No entanto, na verdadeira liturgia que é a ostensão da Vera Cruz antes do combate (p. 244), é o prior do Hospital que desempenha o primeiro papel, pregando ao rei (este como responsável do combate) a devoção para com ela, o que restabelece a aristocracia na vanguarda da sacralização do combate.

divino e, portanto, clássico na literatura de Cruzada[44]. Aqui, a intervenção não tem nada de sobrenatural, dado que é uma ostensão litúrgica de uma relíquia trazida pelos combatentes ; não é um aparecimento prodigioso, como o quer um topos hagiográfico frequente. Além disso, o seu poder não se manifesta através de um prodígio realmente contra natureza, mas ao dar novas forças aos combatentes abatidos e cansados. Tudo permanece subordinado à valentia e à ação dos guerreiros. Certamente, pode-se ver lá uma espiritualização da ação das relíquias, ao contrário do pensamento mágico que fez o seu sucesso popular ; mas nunca é enunciada explicitamente a moralidade que se deveria deduzir logicamente, isto é que é a fé e não o objeto que atua. Um outro fator esperado de milagre é o número infinito de inimigos, mencionado no princípio do relato, fácil de utilizar para sugerir o caráter sobrenatural do sucesso, e o autor atribui ao rei Albofacem, no fim do relato, palavras que retomam pesadamente aquele aspecto ; mas é um método literário que não tem nada de especificamente clerical. A ideia geral, providencialista, que os cavaleiros foram o instrumento de Deus, ideia que é provavelmente a mais evidente para o público, parece-me para interpretar no contexto de concorrência simbólica com a monarquia; é necessário tomar um dos fundamentos do poder real para atrair um pouco desta sagralidade doravante indispensável para legitimar qualquer superioridade social.

Fora deste uso de uma relíquia bem específica, o autor não acha útil conferir ao acontecimento qualquer aparato ritual, que seja sobrenatural (aparecimento celestial, milagre, intervenção dos santos) ou temporal (pregação clerical, bendições, votos e missa); o que procura fazer crer, é que esta guerra é pelo melhor santificadora mas não sagrada (isto é uma guerra na qual Deus luta "pessoalmente"). As interpretações de tipo teológico, como a dimensão escatológica do combate e a sua qualificação de "santo" ou "sagrado" (sem falar do qualificativo "Cruzada", que é totalmente ausente), e as justificações canônicas, como a menção da bula de Cruzada, faltam igualmente. Parece-me, por conseguinte, difícil apresentar este relato, como o fez C. Erdmann, como o apogeu da ideologia de guerra santa em Portugal, mesmo na perspetiva do mero conteúdo moral. Podemos explicar esta ausência de sagrado antes por uma impermeabilidade dos tipos literários: o sobrenatural cristão, apesar da sua dimensão patética potencial, é demasiado associado à retórica clerical para ser utilizado num texto épico. O uso direto de imagens visuais violentas (o jogo letal das espadas, o sangue que se espalha, o número aterrorizante de mortos), nas passagens que nos parecem precisamente

[44] É a partir dos anos 1410 que o mito fundador da nação portuguesa, a batalha de Ourique, é narrado como um milagre. Algumas décadas atrás, o cronista Zurara faz preceder a expedição "fundadora" de Ceuta (1415) de um aparecimento milagroso ao rei João I.

mais lúdicos e menos propagandísticos, não compensa a ausência de referências sagradas ; mas pelo menos sugere, pelo exemplo, a necessidade de exterminar este tipo de inimigo. Além disso, a mera vitória sob a bandeira e pela virtude da Vera Cruz é a imagem que se forma a partir da organização dramática, elemento de religiosidade simplista, mas que se interioriza precisamente graças à sua simpleza. Enfim, uma última representação, menos nítida, mas felizmente colocada ao fim para uma melhor memorização, é a condenação dos infieis à desgraça. Obtém-se, por conseguinte, a associação procurada entre a ideia de eleição divina e a imagem da vitória militar.

****

Em conclusão, é necessário recordar obstinadamente que o uso social de um documento importa tanto como o seu conteúdo, porque um escrito é redigido mais como "instrumento" do que como "monumento" – e deve em primeiro lugar cumprir as esperas do público visado (o Erwartungshorizont teorizado por Hans Robert Jauss).

A noção de defesa armada da fé que confere salvação, no que tem de mais espiritual e dogmático, não é ausente nem mesmo ocultada pelos valores cavalheirescos, como se se tratasse de dois sistemas incompatíveis, mas é literariamente mediatizada pelo próprio combate, na forma destes feitos de armas que tanto agradam à nobreza média e pequena. Enquanto inteletuais que somos, os historiadores, recusamos a superioridade da sugestão poética em relação à capacidade de convencer da retórica. A relativa liberdade do narrador no uso de gêneros literários (incluido no uso de exempla pelo pregador), os "efeitos de realidade" e o uso intensivo dos estereótipos geram discursos "a dimensão argumentativa" que não devemos duvidar em classificar na literatura de propaganda.

A fraqueza dos elementos dogmáticos e litúrgicos na dinâmica deste texto não deve induzir a inexistência ou a ineficácia da propaganda em prol da guerra santa. Com efeito, para além dos pormenores, o significado do acontecimento faz confluir a tradição guerreira pagã (amansada pela Igreja em ética cavalheiresca) e o sentido sagrado da violência[45]: trata-se de uma batalha ordenada, acontecimento invulgar que não se pode assimilar à guerra comum, e que é, portanto, interpretado por todos, tanto pelos atores laicos como pelos clérigos que lhe deram este sentido, como uma ordália – mas é necessário sublinhar que, fora da arenga preliminar e da Vera Cruz, o autor omite qualquer "teatralização do risco", pelas quais as

[45] René Girard mostrou em *La violence et le sacré* que a violência coletiva tem uma dimensão sacrificial fundadora, que subsiste no seio da definição, mais jurídica, do sagrado pelo cristianismo.

liturgias (pagãs ou cristãs) atenuam a iminência da morte e relacionam a violência e o sagrado. Além disso, por uma espécie de bricolagem literária, o autor obtém uma associação de ideias entre a guerra, a superioridade do cristianismo e a salvação[46].

Mas devemos reconhecer que as articulações entre estas ideias não são nem finas nem explícitas; esta prudência dialética, que não parece ser uma inaptidão técnica, poderia explicar-se pelo fato de o autor conhecer a ignorância do público para com estas ideias. Se foi interpretado este relato como um ponto de chegada, é porque as práticas e as noções da guerra santa desenvolveram-se fortemente algumas décadas atrás, na expansão em Marrocos, e porque se quer ver naquelas um fato de "mentalidades", necessitando, portanto, uma longa maturação – para além do desejo dos historiadores de estabelecer uma continuidade com a Reconquista, em nome de uma concepção linear do "progresso". Propomos antes de considerar este texto como um ponto de partida no longo caminho pelo qual se passou do sacrifício ao sagrado e do sagrado ao sacramento.

[46] É de resto uma leitura rápida e principalmente semântica do texto que levou os medievalistas a considerá-lo como a expressão perfeita de um "espírito de Cruzada" em Portugal.