

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS

LUCAS MAGALHÃES COSTA

**A CELEBRAÇÃO DA GUERRA EM NAVAS DE TOLOSA: HISTÓRIA E  
ESPIRITUALIDADE ENTRE OS SÉCULOS XIII E XIV**

Alfenas/MG

2018

**LUCAS MAGALHÃES COSTA**

**A CELEBRAÇÃO DA GUERRA EM NAVAS DE TOLOSA: HISTÓRIA E  
ESPIRITUALIDADE ENTRE SÉCULOS  
XIII E XIV**

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História pela Universidade Federal de Alfenas/MG. Área de concentração: História. Orientador: Paulo César de Oliveira

Alfenas/MG

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Sistema de  
Bibliotecas da Universidade Federal de Alfenas  
Biblioteca *campus* Varginha

C837c Costa, Lucas Magalhães.

A celebração da guerra em Navas de Tolosa : história e  
espiritualidade entre séculos XIII e XIV / Lucas Magalhães Costa. -  
Alfenas, MG, 2018.

102 f. : il. -

Orientador: Paulo César de Oliveira.

Dissertação (mestrado em História Ibérica) - Universidade Federal  
de Alfenas, 2018.

Bibliografia.

1. História. 2. História Ibérica. 3. Guerra - Aspectos religiosos. I.  
Oliveira, Paulo César de. II. Título.

CDD – 946

LUCAS MAGALHÃES COSTA

**“A CELEBRAÇÃO DA GUERRA EM NAVAS DE TOLOSA: HISTÓRIA E  
ESPIRITUALIDADE ENTRE OS SÉCULOS XIII E XIV”.**

A Banca Examinadora, abaixo assinada, aprova a  
Dissertação apresentada como parte dos  
requisitos para a obtenção do título de Mestre em  
História Ibérica pela Universidade Federal de  
Alfenas. Área de concentração: Ensino e  
Pesquisa de História Ibérica

Aprovado em: 06/09/2018

Prof. Dr. Paulo César de Oliveira

Instituição: Universidade Federal de Alfenas

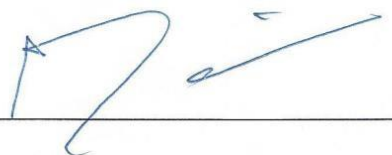
UNIFAL-MG

Assinatura: Paulo César de Oliveira

Prof. Dr. Adelmo José da Silva

Instituição: Universidade Federal de São João del-

Rei UFSJ-MG

Assinatura: 

Prof. Dr. Adailson José Rui

Instituição: Universidade Federal de Alfenas

UNIFAL-MG

Assinatura: 

Dedico esse trabalho à minha  
esposa Cristiane de Ávila Silva  
e minha enteada Sophia de  
Ávila Silva Araújo.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus

Aos meus pais

Ao professor Paulo César de Oliveira

Ao professor Adailson José Rui

Aos colegas de mestrado

À Universidade Federal de Alfenas

Aos colegas de trabalho e chefes da EPTV Sul de Minas

## RESUMO

O objeto deste estudo é a guerra entre mouros e cristãos, presente nas celebrações e espiritualidades cristãs e nas manifestações dos jogos de origem bélica entre os séculos XIII e XIV. Entende-se por celebração bélica a memória e a ritualização de elementos próprios do campo de batalha na vida cotidiana, em períodos, se não de paz completa pelo menos, de ausência de combate, manifestações, portanto incruentas. Neste texto configura-se o fato histórico da guerra entre Mouros e Cristãos em sua maior representatividade Navas de Tolosa (1212), conhecida como a maior reunião de exércitos cristãos para um enfrentamento contra os muçulmanos. Trata-se de um dos episódios que constituem uma raridade na dinâmica dos enfrentamentos militares da Reconquista, por se dar em campo aberto, exército diante de exército. A abordagem é feita tendo como objeto de análise sobre a celebração litúrgica deste período em especial na Crônica *Primeira Crónica General de España*, cuja autoria se atribui a de Alfonso X, o sábio. Neste texto, pela primeira vez São Tiago é evocado pelo título de *Matamouros*. Na extensão deste objeto, é abordado a celebração da guerra nos relatos dos jogos bélicos presente nas regras contidas na Crônica de Alfonso XI, o Onceno, *El Libro de la Orden de Landa* e em cronistas que remontam ao século XIII e XIV. O imbróglgio é: por que o homem transporta a guerra para um espaço de celebração? Para responder a essa questão, buscou-se na Teoria do Conhecimento desenvolvida por Immanuel Kant (1724 – 1804) uma chave para se inferir uma resposta. Atendendo às oportunas exigências deste Mestrado em História Ibérica, a pesquisa também foi base para a produção de um objeto de aprendizagem que através de textos e exercícios interativos quer levar o conhecimento e reflexão aqui produzidos a alunos do ensino fundamental e a todos que se interessarem pelo tema de forma acessível. Elaboramos quatro palataformas textuais e com exercícios interativos relativos aos textos informacionais. Também acrescentamos uma reportagem como material extra para mostrarmos a celebração da guerra em dois municípios sul mineiros. Por fim, um pequeno vídeo fala sobre a chave kantiana de leitura e um exercício estimula a produção de um texto para comprovar o envolvimento do aluno com o material disponibilizado.

Palavra-chave: História Ibérica. Celebração. Guerra.

## RESUMEN

El objeto de este estudio es la celebración de la guerra, entre moros y cristianos, presente en las celebraciones y espiritualidad cristianas y en las manifestaciones de los juegos de origen bélico entre los siglos XIII y XIV. Se entiende por celebración bélica la memoria y la ritualización de elementos propios del campo de batalla en la vida cotidiana, en períodos, si no de paz completa por lo menos, de ausencia de combate, manifestaciones, por lo tanto incruentas. En este texto partimos del hecho histórico de la guerra entre moros y cristianos en su más representativa batalla, Navas de Tolosa (1212), conocida como la mayor reunión de ejércitos cristianos para un enfrentamiento contra los musulmanes. Se trata de uno de los episodios que constituyen una rareza en la dinámica de los enfrentamientos militares de la Reconquista, por darse en campo abierto, ejército delante de ejército. El abordaje es hecho teniendo como objeto de análisis la sobre la celebración litúrgica de este período en especial en la Crónica de Alfonso X, *Primeira Crónica General de España*, donde por primera vez San Tiago es evocado por el título de Matamouros. En la extensión de este objeto, abordamos la celebración de la guerra presente en los relatos de los juegos bélicos presentes en las reglas contenidas en la Crónica de Alfonso XI, el Onceno, *El Libro de la Orden de Landa* y en cronistas que se remontan al siglo XIII y XIV. La cuestión a ser respondida es: ¿por qué el hombre transporta la guerra a un espacio de celebración? Para responder a esta cuestión, se buscó en la Teoría del Conocimiento desarrollada por Immanuel Kant (1724 - 1804) una clave para inferir una respuesta. A la vista de las oportunas exigencias de esta Maestría en Historia Ibérica, la investigación también fue base para la producción de un objeto de aprendizaje que a través de textos y ejercicios interactivos quiere llevar el conocimiento y reflexión aquí producidos a alumnos de la enseñanza fundamental ya todos los que se interesen por tema de forma accesible. Elaboramos cuatro palataformas textuales y con ejercicios interactivos relativos a los textos informacionales. También añadimos un reportaje como material extra para mostrar la celebración de la guerra en dos municipios del sur de Minas Gerais. Por último, un pequeño vídeo habla sobre la llamada kantiana de lectura y un ejercicio estimula la producción de un texto para comprobar la implicación del alumno con el material disponible.

Palabras Clave: Historia. Celebración. Guerra.



## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 - Disposição dos exércitos cristão e almoda.....	25
Figura 2 - Disposição do exército muçulmano.....	26

## SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO</b> .....	100
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1 A BATALHA DE NAVAS DE TOLOSA</b> .....	16
1.2 CAMPO DE BATALHA .....	23
1.2.1 Os exércitos e números da batalha .....	23
1.2 O CONFRONTO .....	25
<b>2 AS IDEIAS DA GUERRA</b> .....	32
2.2 A JUSTIFICATIVA CRISTÃ PARA A GUERRA .....	32
2.2.1 Igreja e Estado .....	35
2.2.2 Agostinho e o código da Guerra Justa .....	36
2.2.3 O pós Agostinho e os papas da guerra .....	44
<b>3 AS DIMENSÕES DA GUERRA</b> .....	49
3.2 A ESPIRITUALIDADE NA IDADE MÉDIA .....	49
3.3 A FÉ NA GUERRA .....	50
3.3.1 O Culto a São Tiago Guerreiro na Crônica de Alfonso X .....	55
<b>4 GUERRA E SOCIEDADE</b> .....	60
<b>5 O ESPETÁCULO BÉLICO E A RITUALIZAÇÃO DA GUERRA</b> .....	67
5.2 UM OLHAR ANTROPOLÓGICO .....	67
5.3 JOGOS BÉLICOS E A LITERATURA DE ÉPOCA .....	76
5.3.1 Alfonso XI e os Jogos Bélicos .....	77
<b>6 OBJETO DE APRENDIZAGEM</b> .....	85
<b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	88
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	96

## PREFÁCIO

Sou jornalista e gostaria de contar como cheguei até aqui. Minha graduação em comunicação social/jornalismo me levou a trabalhar numa imprensa regional com sede em Varginha-Mg. Cobrimos um raio que compreende 151 municípios, um total de mais de dois milhões de espectadores. Embora seja uma região do Estado de Minas Gerais, no Brasil, com características muito similares como a culinária, o sotaque, muitos costumes encontramos nessa parte do país também diferenças marcantes. Nosso trabalho consiste também em evidenciar os traços da cultura presente nesses municípios. Numa dessas coberturas encontrei meu objeto de estudo ainda em estado bruto, mais especificamente nos municípios de Santo Antônio do Amparo e Santana do Jacaré.

Em 2015, depois de cinco anos de graduação, decidi que precisava retornar a frequentar a Universidade. Busquei o mestrado em História Ibérica da Universidade Federal de Alfenas por me identificar com a linha de pesquisa Poder, Cultura e Religião. E o que eu conhecia sobre História Ibérica? Além é claro de saber da localização geográfica de Portugal e Espanha, conhecia as manifestações da Cavallhada nos dois municípios que citei acima.

Elas são a memória da história que conta a Reconquista, presente em nossos tempos aqui no Sul de Minas. Envolvem essas duas cidades de uma maneira muito intensa, ao ponto de substituírem, nas duas cidades, o Carnaval pela Cavallhada. As Cavallhadas se tornaram uma expressão profunda nesses lugares. As pessoas esperam o ano todo para participarem e as comemorações atraem milhares de espectadores também de município e estados vizinhos. Através de coreografias equestres, devidamente paramentados, os cavaleiros se dividem entre os que representam os mouros, quase sempre de vermelho, e os que representam os cristãos de azul.

Os festejos datam de 1906, trazidos por um padre, e se tornaram patrimônio imaterial desses municípios. Antes aconteciam nas praças, hoje, já contam com as ‘arenas’ das cavallhadas. Ali, em movimentos equestres relembra, fazem memória e celebram a batalha entre mouros e cristãos na disputa pela Península Ibérica. A encenação sempre termina como na história, com a expulsão dos mouros e a vitória dos cristãos. Mas antes de terminar todo o festejo há uma competição que lembra muito os jogos bélicos do século XIII. Em especial, a dinâmica lembra muito a modalidade da Sortija, por que uma bandeira é colocada no meio da arena sustentada por um cabo que

vai de uma estrimidade à outra do círculo onde os cavaleiros desfilam. Vence o cavaleiro que com a lança consegue penetrar a argola e retirar a bandeira.

As Cavalhadas me chamaram à atenção, mas confesso que não ao ponto de me debruçar sobre elas. Caso não houvesse encontrado o mestrado em História Ibérica da Unifal, provavelmente nunca teria me aprofundado no tema. Mas ao me deparar com a linha de pesquisa, busquei aquilo que mais de perto me lembrava a história da Península Ibérica. Nas Cavalhadas estava escondido meu objeto de pesquisa. Como não poderia estudar o movimento vivo, por conta do período do mestrado de estudo que vai do século VIII ao início do século XVI, busquei a ancestralidade dos festejos da Cavalhada: a celebração da guerra. Encontrei muito mais que esperava. Encontrei atrás da história da celebração da guerra, o homem que celebra a guerra. O homem bélico que transporta a guerra para os diversos campos de sua atuação.

A espiritualidade e a sociedade são dois campos para onde o homem medieval leva a vivência da guerra e faz da guerra seu instrumento também de expressão. Percebi que a celebração da guerra por vezes é espetáculo, como o é nas Cavalhadas, e era nos jogos bélicos. Esse espetáculo é na verdade, para mim, um instrumento de transporte da história, e um modo de fazer viva a trajetória vivida até ali.

Enfim, depois de percorrer esse longo trajeto através da pesquisa histórica é possível perceber o quanto essas manifestações das Cavalhadas atualizam a história, são a comunicação de um fenômeno que para esses participantes também é de importância ao nível de atingir sua própria identidade.

Ao realizar as Cavalhadas eles também comunicam algo de si, então ao mesmo tempo revivem a história, a atualizam e também marcam sua própria história. Essas cidades em Minas Gerais, Santana do Jacaré e Santo Antônio do Amparo, estão produzindo e comunicando para o mundo sua própria história a partir de uma plataforma de outra história, vivida longe dali.

Para mim, a Comunicação, área da qual sou originário e a pesquisa em História guardam semelhanças que me ajudaram a percorrer e a superar as dificuldades de produzir esse trabalho. Essas semelhanças estiverem presentes no início, durante esse projeto e agora posso concluir que uma me levou a outra. Por que ambas necessitam de pesquisa, critérios e credibilidade a favor do conhecimento.

## INTRODUÇÃO

Depois que os mulçumanos entram na Península Ibérica e instalam seu governo em boa parte daquele território no início do século VIII, a Península foi palco de inúmeros conflitos e batalhas num processo que culmina sete séculos depois com a expulsão do último rei mouro em 1492. Ao estudar os confrontos pode-se constatar que nem só de enfrentamentos a vida bélica se mantinha, ela é múltipla e a guerra pode ser encontrada em momentos distintos da vida dos personagens desta história. Assim, esta pesquisa se depara com questões como: Por que a guerra está presente para além das trincheiras do campo de batalha? Por que ela também pode ser encontrada longe de seu ambiente natural? O que faz com que guerra e vida se encontrem em momentos fora do território bélico por excelência? Todas essas questões podem ser resumidas em: por que o homem celebra a guerra?

Para estudar esse fenômeno investiga-se dois momentos de paz onde a guerra se faz presente: na espiritualidade e nos jogos de origem bélica. Assim, buscou-se as respostas não somente no campo de batalha, mas também além de seus limites no tempo e no espaço. Onde há presença dessas ações bélicas em atividades que vão da espiritualidade ao espetáculo, passando pela filosofia e a política.

Entende-se como celebração bélica todo e qualquer ritual dentro da espiritualidade cristã cujo propósito seja lembrar, rememorar, trazer à vivência ou fazer intenção para os interesses de vencer a guerra expressa, nesse momento de celebração, sem o elemento morte. Assim, têm como objeto de estudo as atividades que rememoram a guerra em ambientes fora do campo de batalha, dentro do conceito de celebração enquanto ritos que fazem memória à guerra.

Essas atividades estão reunidas sob a ideia de celebração bélica no período compreendido entre o século XIII e XIV, especialmente presente no Reino de Castela sob os reinados de Alfonso VIII (1155-1214), Alfonso X (1221 – 1284) e Alfonso XI (1311-1350).<sup>1</sup> Portanto, por celebração bélica, entende-se as diversas manifestações para-litúrgicas e cívicas das quais fizeram parte elementos próprios do campo de batalha dentro do contexto da Reconquista da Península Ibérica que puderam ser encontrados em ritos celebrativos desta época. Estuda-se a partir da dinâmica da guerra entre Mouros

---

<sup>1</sup> Estes monarcas, embora não sequenciais, foram escolhidos por haver obras atribuídas a seus governos onde há obras cujos relatos narram a sequência: Batalha, espiritualidade bélica e jogos de origem guerreira, respectivamente.

e Cristãos; como os cristãos vivenciaram a guerra fora de seu campo original, ou seja, fora do ambiente propriamente de batalha.

No primeiro capítulo desse estudo se dá na revisão de textos das Crônicas *Historia Gothica*, *Chronica Latina Regum Castellae*, *Chronicon Mundi*. que narraram a batalha de Navas de Tolosa (1212), batalha esta que foi considerada como a maior reunião dos exércitos cristãos contra os muçulmanos e que resultou não só uma vitória considerável para os reinos chefiados por Alfonso VIII (1155 – 1214) como também resultou num período de paz. Tanto a batalha, quanto o período pacífico posterior ao confronto geram um ambiente propício para se observar as manifestações celebrativas da guerra.

Diante de confrontos como este em que há uma reunião de elementos históricos, sociais, religiosos é necessário também buscar as motivações que justificam a guerra a partir de uma ótica cristã. Assim, no segundo capítulo há trazemos uma investigação sobre as ideias que giravam em torno do conceito de *Guerra Justa*, aplicada durante a Reconquista da Península Ibérica, cujas bases encontra-se entre outras obras no código da filosofia de Santo Agostinho em sua obra *Contra Fausto* (397-398) e os desdobramentos desse conceito na vida política da Igreja.

Procurou-se identificar dentro da vivência da fé cristã do século XIII momentos, ritos, pedidos e intenções das orações que tivessem como objetivo a vitória na guerra. Assim, cristãos se curvavam diante de Deus para pedir que fossem mercedores de seu favor na guerra. Para tal desenvolveram rituais em que se evocavam a força divina para o auxílio nas questões bélicas, faziam jejuns e penitências para se purificar e atrair o favor dos céus. Além de criar a crença de que a batalha era justa e quem dela tomasse parte estaria perto do perdão de seus pecados.

No terceiro capítulo, tratamos de analisar trechos da Crônica de Alfonso X, o Sábio, *Primeira Crônica General de España*, em que se descreve pela primeira vez a figura de São Tiago evocado não mais como apóstolo de Cristo, mas como aquele que ajuda os cristãos contra os mouros. Que mais tarde dá bases para se cunhar o título de *Matamouros*. O santo que na bíblia aparece como seguidor de Jesus e mais tarde evangelizador recebe dos fiéis entrincheirados do século XIII as vestimentas e o papel de cavaleiro defensor dos interesses cristãos no campo de batalha.

No quarto capítulo, trazemos obras de autores que estudam como a guerra influenciou na composição social desta época. É um estudo sobre a confluência guerra e vida social, como a atividade bélica era tratada e eminente para esse tipo de sociedade.

No quinto capítulo, dentro do conceito de celebração, este trabalho procurou estudar as manifestações dos jogos de origem bélica e como eles foram utilizados para reverenciar momentos cortesanos. Da disputa entre inimigos, os jogos se transformam em embates incruentos que subtraindo a morte intencional se transformam em espetáculos que atraem e divertem, dão glória e reúnem pobres e ricos, num evento cuja fé se fazia presente em meio ao simulacro da guerra.

A análise vai de encontro aos relatos da Crônica de Alfonso XI, o Onceno, El Libro de La Orden de La Banda, escrito entre 1344 e 1350. Nesta obra está descrito, de forma sistemática, o primeiro código que indica a criação da *Ordem de La Banda*, no início do século XIV. Uma elite militar que dividia seu esforço entre batalha e jogos bélicos. Para organizar esses militares-religiosos foi elaborado no reinado de Alfonso XI um código de conduta para a guerra, a espiritualidade e a participação deles nos jogos como as *justas* e os *torneos*. Com isso a obra dá as diretrizes de como esses jogos deveriam ocorrer. *La Banda* está na exata confluência entre o esporte e a guerra, entre o entretenimento e a batalha.

Como forma de entender esse processo, analisa-se o recorte histórico à luz de alguns aspectos da Filosofia desenvolvida no século XVIII pelo alemão Immanuel Kant (1724 – 1804), sobretudo na obra *Kritik der Reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura) de 1781. Esta obra busca levar a razão a um tribunal; isto é, julgar a sua capacidade de conhecer. Para tal, Kant estabelece uma distinção importante que permeará as discussões realizadas nesta dissertação: o *fenômeno* e o *noúmeno*. 'Fenômeno' é constraposto a 'Nôumeno'.

Para compreender a realidade a razão humana emprega algumas categorias mentais; estas categorias só podem ser aplicadas à experiência do que acontece no espaço e no tempo. Tudo o que se observa no espaço e no tempo é um *fenômeno* e aparece em nossa mente como uma representação. Entretanto, quando algo aparece, isto significa que, também, há algo que não aparece e esse algo é denominado por Kant de noúmeno. Portanto, o noúmeno é a ideia de que algo é em si mesmo, também conhecido como "a coisa em si". Os fenômenos constituem o mundo como nós o percebemos; e o *noúmeno* se refere ao mundo da metafísica, inacessível aos sentidos e, na Crítica da Razão Pura, à própria razão.

A distinção estabelecida por Kant constitui, então, a chave de leitura, para se entender a guerra como fenômeno a ser conhecido e as formas que esse fenômeno assume na sociedade a partir do processo que é formado no homem. Dessa forma, esta dissertação se apresenta como um esforço de constituir-se uma fenomenologia, e não uma metafísica, da guerra.

O resgate histórico, à luz da Crítica da Razão Pura de Kant, pode favorecer uma reflexão sobre os motivos que levam o homem a viver a guerra, desterritorializá-la, ressignificá-la e torná-la elemento de celebração.

Oportunamente o Programa de Mestrado exige a elaboração de um Objeto de Aprendizagem sobre o tema pesquisado. Adaptamos textos e exercícios alusivos ao material estudado para que se torne um instrumento de transposição desta pesquisa para sala de aula de alunos do ensino fundamental e médio. Quatro plataformas trazem textos e exercícios ligados aos capítulos que construímos nessa pesquisa.

Como material extra, trazemos uma reportagem cujo texto foi adaptado ao conteúdo histórico. Essa reportagem foi produzida por este pesquisador e teve a colaboração dos profissionais da EPTV sul de Minas Gerais, uma emissora que cobre todos os anos a festa das Cavalhadas em Santo Antônio do Amparo e Santana do Jacaré. As Cavalhadas se aproximam muitíssimo do que outrora fora os jogos de origem bélica que esta pesquisa estudou. Para ser mais exato, as Cavalhadas nessas cidades tem a base de seus ritos num jogo bélico chamado La Sortija, de origem nos reinos árabes da Espanha do fim do século XI.

Por fim, produzimos um vídeo onde este autor procura explicar resumidamente como seria a visão kantiana da história enxergada por ele enquanto fenômeno. Para encerrar o Objeto traz uma proposta de texto para que aluno possa transpor, a seu modo, como absorveu o conteúdo que passamos.



## 1 A BATALHA DE NAVAS DE TOLOSA

O maior de todos os embates da Idade Média aconteceu em 16 de julho de 1212 numa das planícies da Cordilheira Bética, onde fica atualmente a cidade de Santa Elena, na província de Jaén. Tal embate acabou passando para a história como o maior confronto entre tropas chefiadas por reis católicos e exércitos mulçumanos desde Covadonga (722) à tomada de Granada (1492).

Três são os principais cronistas desse importante capítulo na história que se convencionou chamar de *Reconquista*. O arcebispo Rodrigo Jimenez de Rada (1170 – 1247) que esteve à frente do arcebispado de Toledo entre 1209 e 1247, autor de *De rebus Hispaniae* ou *Historia Gothica*. O chanceler Juan de Soria (? – 1246), eclesiástico ligado à casa de Castela e autor de *Chronica Latina Regum Castellae* e o bispo Lucas de Tuy (segunda metade do século XII – 1249), bispo da cidade de Tuy que escreveu *Chronicon Mundi*. Esses textos são abordagens sobre a batalha que veem carregadas de um furor religioso, devotado ao grande feito e nesta chave de leitura é que devem estar inseridas, ainda que também se detenham em relatos sobre vários detalhes de Navas de Tolosa (CABRER, 2012).

Navas de Tolosa é um marco na história da *Reconquista*, uma aliança jamais vista entre os reinos ditos católicos e por isso tão exaltada. Mas é também, um confronto que, é importante dizer, muito incomum, não só por essa reunião de três reinos cristãos e seus respectivos reis: Alfonso VIII de Castela, Pedro II de Aragão e Sancho VII de Navarra, além de exércitos de nobres de Leão e de Portugal, embora os reis destes dois últimos não participaram de Navas de Tolosa<sup>2</sup> e, também, entre outras características que vamos descrever à frente, sobre tudo pelo enfrentamento em campo aberto e direto com um exército mouro.

Assim, Navas de Tolosa é um ótimo exemplo para visualizar o que esta pesquisa se propõe, ou seja, com bases na dinâmica de confronto campal entre muçulmanos e cristãos observar como esse enfrentamento, enquanto confronto direto acontecia, para ser uma base do que é um bom exemplo de guerra, a partir dela, veremos adiante como elementos estritamente bélicos povoam o campo da religiosidade e da celebração civil nos jogos bélicos.

---

<sup>2</sup> O Rei Alfonso IX de Leão estava em litígio contra Castela, por conta de castelos e praças reivindicados a seu favor e só entraria na guerra se os recebessem. Já o rei Alfonso II de Portugal disputava em batalhas com Alfonso IX fronteiras ao nordeste de suas divisas e alegou não poder dispersar forças.

Vários autores em guerras medievais consideram que um enfrentamento direto não era nem de perto vantajoso por conta das grandes baixas dos exércitos e por que o que se conseguia com eles era também conseguido de outras maneiras, com emboscadas a setores de exércitos a caminho do campo de batalha, isolamento de cidades e frentes de batalha. Segundo Vázquez (2012), a fórmula que devia imperar na guerra, durante toda a Idade Média era de evitar choques e batalhas diretas em campo aberto. Os conflitos se resolviam não propriamente por um embate bélico e campal, mas por desgaste, rompendo progressivamente as fortalezas, encurralando o inimigo, sugando suas fontes de provimentos, impedindo a chegada de reforços e também por acordos políticos (VÁZQUEZ, 2012).

Antes de abordarmos a Batalha de Navas de Tolosa e sua dinâmica, voltamos um pouco antes numa batalha onde Alfonso VIII amargou uma derrota contra os muçulmanos. No final de um bom período de paz nos estertores do século XII, derivado de acordos de trégua entre a Cristandade e o Islã peninsular, um movimento armamentista mouro chamou a atenção. Em 1194, com o fim dos períodos de trégua, forças islamitas começaram a congregar seus exércitos não só na Andaluzia, mas contando com reforços do Norte da África. De outro lado, Alfonso VIII (1155-1214), chamado o rei nobre, fez contatos e acordos com vizinhos cristãos para barrar esse movimento de reunião bélica muçulmana.

Enquanto Sevilha foi a cidade que abrigou a reunião islamita, Alfonso planejava fazer em Toledo a reunião com os exércitos de Navarra, Leão e Aragão. Na primavera de 1195, em junho daquele ano, sem esperar a reunião de todos seus combatentes e sem esperar também por seus vizinhos cristãos Alfonso rei de Castela parte para o enfrentamento contra o forte e reunido exército de muçulmanos, no combate conhecido como a *Derrota de Alarcos*, cidade cujas proximidades foram testemunhas de uma grande derrota e fuga do rei de Castela Alfonso VIII.

O prélio teve lugar no dia 18 de julho, junto do castelo de Alarcos, precipitado pela chegada dos Almóadas ao campo de batalha antes da altura prevista por Afonso VIII, que, entretanto tinha posicionado as suas forças junto daquela fortaleza. Disposto a resolver rapidamente a questão e sem esperar pelos prometidos efetivos leoneses, o excessivamente confiante monarca castelhano abandona a posição onde se encontra e lança — talvez de forma pouco coesa e desorganizada — uma primeira carga de cavalaria contra a formação inimiga. Apesar de recebido pelas habituais e bem-sucedidas manobras de fuga simulada e chuvas de projéteis, o avanço dos cavaleiros cristãos atinge violentamente o corpo central do dispositivo tático inimigo. Contudo, as linhas muçulmanas são rapidamente recompostas graças ao apoio das forças da vanguarda e da sua ala direita. (MONTEIRO, 2015, p. 118).

Segundo Rodrigo Jimenez de Rada (1239), uma parcela do exército cristão partiu para a fortaleza de Alarcos que mais tarde foi sitiada e capitulou depois de um acordo entre as forças muçulmanas e López de Haro que chefiava o que sobrou do exército real castelhano. Mas o rei Alfonso VIII seguiu com poucos soldados até Toledo, onde conseguiu refúgio.

O que aconteceu em Alarcos deixou resultados desconfortáveis, entre os principais estão a baixa na moral das tropas castelhanas e a perda de territórios para o reino muçulmano

Tras la Victoria de Alarcos Continuó avanzando con su ejército, haciendose con um gran número de fortalezas de la ruta de Toledo a Córdoba, en la vertiente norte de Sierra Morena, como son los castillos de Caracuel, Calatrava, Benavente, Malagón y Guadalerza. (VÁZQUEZ, 2012, p. 27).

Vale ressaltar que a importante Ordem Militar Cristã de Calatrava perdeu sua sede nesse avanço Almoada. Alfonso VIII, rei de Castela que pretendia encabeçar essa luta contra os exércitos Almoadas, tem ainda outro problema de dimensões ainda mais ameaçadoras. Ao retornar a suas terras, o Reino de Castela começa a se ver ameaçado até por seus vizinhos cristãos, Aragão e Navarra que firmam tratados de paz com o comando Almoada e Navarra além de paz consegue até ajuda para uma possível guerra contra Castela, por disputa de poder e território (VÁZQUEZ, 2012).

A situação de Alfonso VIII foi aliviada pela subida ao trono leonês de Pedro II que firmou paz com Castela a fim de combater Navarra.

Outro fator importante que ajudou ao fortalecimento de Castela foi as divergências internas no reino Almoada.

Por suerte para Alfonso VIII, los conflictos internos del império almohade, hicieron que el califa tuviese que volver a sus miras a las tierras africanas, viéndose obligado, en cierto modo, a firmar una tregua por cinco años con el castellano, así a partir de 1198, Castilla gozará de un período de paz con su enemigo musulmán [...] (VÁZQUEZ, 2012, p. 29).

Isso possibilitou a Alfonso VIII voltar-se para sua política externa com seus vizinhos cristãos a fim de firmar acordos de paz e parceria, a partir de 1198. Em 1203 se estabelece de vez um período de paz e não beligerância com o reino Almoada. Rompido período, só em 1209 quando Pedro II, rei de Aragão decide continuar sua expansão territorial contra as terras dos muçulmanos ao sul. E acontece um fato importante que dá toda a diferença a esta história

Pedro II se colocou como vassalo do Papa e solicitou sua intervenção junto a Alfonso VIII para que continuasse a guerra contra os Almoadas.

[...] solicitó a este que interviniese ante el Rey de Castilla par que volviese a la lucha contra los musulmanes. El 16 de febrero de 1209 Inocencio III se dirigió a Alfonso VIII instándole a que imitase a Pedro II y luchase contra los almohades, y en caso de no hacerlo, por estar obligado a cumplir las paces y tréguas firmadas con el califa, que por lo menos no impidiese que nobles castellanos acudiesen en ayuda del aragonés. (VÁZQUEZ, 2012, p. 30).

E a influência de Inocêncio III foi além, a pedido do arcebispo de Toledo e também cronista de Alfonso VIII, Rodrigo Jimenez de Rada, o papa concede em 22 de fevereiro de 1211 que a guerra contra o avanço almoada tenha caráter de Cruzada. Isso possibilitou além de um ânimo nas tropas, que outros exércitos também acudissem em auxílio ao que pretendiam Castela e Aragão, inicialmente. Mas a convocação para a Cruzada Ibérica determinada por Bula Papal ainda ocorreria mais adiante. Nesse momento foi montado um pequeno núcleo reunindo os principais bispos de cada um dos reinos de Castela, Aragão e Navarra, para que se divulgassem os benefícios de serrar fileiras contra os muçulmanos para tantos quantos lutassem nessa batalha. Nesse ponto estão a um ano da decisiva batalha.

Assim em inícios de 1211, Castela retoma suas atividades bélicas com auxílio de Aragão e com a outorga do Papa Inocêncio III para que quem lutasse nas batalhas tivesse todos os direitos cruzadísticos, como perdão de todos os pecados, e principalmente a justificativa de uma guerra santa.

[...] las milicias de la transierra comenzaron a realizar rancias por tierras de Baeza, Andújar y Jaén; por su parte, el rey Alfonso con su hijo D. Fernando, junto a las milicias de la mitad oriental de la Transierra (Madrid, Guadalajara, Jüete, Cuenca Y Uclés) atacaron las tierras fronterizas de la zona oriental del reino, llegando en sus correrias hasta Játiva. (VÁZQUEZ, 2012, p.31).

A reação dos governos almoadas foi imediata, lideradas por Al-Nasir que reuniu exércitos na África e conclamou seus aliados para o que chamou de *Guerra Santa*. Em Marraqueche concentrou grupos de guerreiros e transpôs seus homens até a Península Ibérica. Em Sevilha reuniu todas as tropas agrupadas em cinco pelotões, o primeiro de cavaleiros Árabes, o segundo formado por povos Zenetas, Masmudies e Ghomarras, que eram soldados de tribos berberes do norte da África, o terceiro era formado por voluntários muçulmanos e o quarto por tropas de origem na Andaluzia.

O que se segue é um cerco dos muçulmanos a um importante castelo também defendido pela ordem de Calatrava. Este reduto foi concedido por Alfonso VIII em Salvatierra aos religiosos desta ordem militar como compensação por terem perdido sua sede em Calatrava, durante a batalha de Alarcos, como vimos anteriormente.

Esse cercamento durou cinquenta e um dias, o rei Alfonso VIII chegou a formar um exército para socorrer Salvatierra, mas a meio caminho retrocedeu por receber informações sobre o número de soldados almoadas reunidos diante do castelo de Salvatierra. Nesse momento, havia diversas baixas no ainda numeroso e estático exército almoada ao que não resistiu a um acordo de Alfonso VIII que concordou em entregar o castelo de Salvatierra desde que Al-Nasir deixasse os cavaleiros de Calatrava sair do castelo em segurança e com seus pertences. Diante do desgaste do cerco, Al-Nasir que enfrentava graves problemas de indisciplina em suas fileiras aceita a oferta de Alfonso VIII.

La pérdida de Salvatierra, aunque supuso un golpe, sobre todo moral, pues se volvía a sufrir la superioridad de los ejércitos del califa almohade, sin embargo fue un alivio para el conjunto del reino de Castilla, ya que el largo asedio, provocó una gran pérdida del tiempo, lo que unida a la indisciplina reinante en el ejército, hizo que Al-Nasir no continuase con la campaña y se retirase a Sevilla, hasta el siguiente año. (VÁZQUEZ, 2012, p. 33).

Assim, a derrota de Salvatierra significou apesar do golpe no entusiasmo castelhano, a salvação de todo o reino que não tinha reunido forças numerosas suficientes para combater, naquele momento, os almoadas.

Diante dessa situação de cerco, Alfonso VIII chega à conclusão que não era possível esperar atrás de suas muralhas pelo inimigo e que o combate em campo aberto, com a reunião de outros reinos cristãos, seria a única alternativa para a vitória. Salvatierra, para alguns historiadores, por força de um jogo de palavras, se transformou, portanto, na salvação de toda a terra de Castela.

Alfonso VIII empreende uma campanha para reunir os exércitos cristãos dos reinos que comungavam da fé cristã. A reunião das armas de Castela e Aragão estava garantida, apesar de Pedro II de Aragão passar por dificuldades financeiras, o monarca não retrocedeu no propósito de auxiliar Castela. Já com Navarra, a situação não era tão favorável; Sancho VII queria que Castela cedesse o castelo de Ávala e também, o monarca navarro mantinha relações de amizade com comando almoada. Apesar dos incessantes pedidos dos arcebispos de Toledo, Rodrigo de Rada e de Arnaldo de Navarra, Sancho se mantinha irredutível, até que nas vésperas muda de ideia e envia um

contingente muito pequeno e se propõe também ele a unir forças com Castela e Aragão. A participação do papa Inocêncio III também é decisiva.

Jimenez de Rada relata em *De rebus Hispaniae*, com que efeito a Bula de Inocêncio III fora recebida por diversos cavaleiros, além de terras Espanholas, “[...] *muy grandes gentes cruzadas de todas las tierras de Europa que trayen em sus cuerpos las sennales de la cruz del Sennor, esto es, que uinien ya cruzados a la batalla.*” (RADA, v. 8, p. 6).

E os grandes propagadores dessa missiva papal e convocadores de exércitos não só dos reinos, mas de outros nobres, além das fronteiras espanholas, são os bispos, religiosos e toda estrutura eclesial que fazem com que essa mensagem pontifícia se torne uma verdadeira convocação para a guerra, agora com caráter oficial de Cruzada.

A bula de Inocêncio tem um poder bélico imensurável e mais destruidor do que se podia delinear, capaz de atrair a atenção de inúmeros cavaleiros que acudiram ao propósito de Alfonso VIII.

Em Toledo se reúne, o contingente de soldados liderados por Alfonso VIII de Castela, Pedro II de Aragão e Sancho VII de Navarra e um número expressivo de milícias atraídas pela convocação de Cruzada, além de vários cavaleiros franceses e todas as ordens militares cristãs da Península Ibérica. Esse numeroso grupo se desloca de Toledo, antiga capital visigótica, e assim é relatada por Juan de Soria em sua crônica

La expedición Cristiana salió de Toledo el 20 de junio de 1212. Atendiendo a los parámetros de la ideología de cruzada, em la marcha hacia el sur del ejército cruzado cabría imaginar una procesión in nomine Domini Ihesu Christi, el inicio de una uia Domini penitencial hacia el sacrificio de la batalla (SORIA, 1217-1239, p. 28 apud CABRER, 2012, p. 156).

A posição geográfica de Toledo é na região central da atual Espanha, até a planície onde ocorreria a batalha são aproximadamente 220 quilômetros, mas a rota do exército chega a um ponto complicado, ao pé de Serra Morena, em 3 de julho de 1212. O que levou, segundo Gallego (2012), 5 dias de cavalgada. Segundo conta o bispo de Toledo Jimenez de Rada em *De Rebus Hispaniae* (1246), os exércitos que já tinham retomado alguns castelos ao caminho do campo de Batalha, se deparam com um estreito desfiladeiro, de difícil transposição e do outro lado, tropas do exército almoada se posicionam para a batalha. Então, relata Juan de Soria, que houve uma reunião na tenda de Alfonso VIII com Sancho VII de Navarra e Pedro II de Aragão, e ficou decidido que entrar em batalha naquele lugar seria desvantajoso para os exércitos cristãos. (CABRER, 2012).

Para superar o impasse e, conseqüentemente, ter uma saída honrosa para o não enfrentamento do exército inimigo, o arcebispo de Narbona escreve que as tropas deram uma volta por outra parte, passando por lugares árduos e de difícil acesso. O mesmo dá a entender as cartas das filhas de Alfonso VIII e os Anais Toledanos Primeiros (CABRER, 2012).

Mas na Carta de Alfonso VIII, aparece uma explicação mais dentro da chave de leitura desse momento, próprio das características providenciais desses relatos de época:

Gracias a la indicación de um campesino que inesperadamente Dios nos envió, nuestros magnates, que estaban a punto de tener los primeros choque en el combate, encontraron en el mismo lugar outro paso bastante fácil y pusieron las tiendas en um lugar cercano al ejército de los Sarracenos a pesar de ser árido y seco, ignorando éstos dicho paso (CHRÓNICA DE ALFONSO VIII, p. 256 apud CABRER, 2012, p. 161).

Nesta linha também seguem Juan de Soria e Rodrigo Jimenez de Rada. Os exércitos cristãos se moviam segundo uma ordem que era a seguinte, Alfonso VIII estruturou em três grandes blocos. Na vanguarda iam todos os cruzados europeus, sob o comando de D. Diego López de Haro. Logo atrás, comandados pelo rei de Aragão Pedro II e o terceiro Alfonso VIII com a maior parte do exército, formado por suas próprias tropas. (VÁZQUEZ, 2012). Sancho VII de Navarra só se junta com o exército cristão em 7 de julho de 1212, com mais duzentos cavaleiros, quando já não era mais nem esperado (VALVERD, 1989).

Com a saída encontrada para o impasse do desfiladeiro, o exército segue e se vê livre da parca perseguição sarracena. Em 14 de julho de 1212, o exército cristão encontra as tropas muçulmanas, em um local chamado a Mesa do Rei. Sob o comando de Al-Nasir, os grupos se reorganizaram porque os exércitos cristãos apareceram a oeste do posicionamento do exército almoada.

A formação de batalha só se completou no dia seguinte, 15 de julho de 1212. Segundo Cabrer (2012), a tática muçulmana frente ao exército dos reis católicos era de instigar a batalha, arqueiros á cavalo que praticavam investidas para provocar o confronto e atrair o exército cristão para fora de sua formação e defesa. Enquanto isso, o Alfonso VIII aguardava que seus homens e os dos outros reis se recuperassem da viagem, bem ao contrário do que acontecerá em Alarcos há dezessete anos. Só no amanhecer do dia seguinte, os dois exércitos ficaram frente a frente.

## 1.2 CAMPO DE BATALHA

Embora ainda haja dissenso sobre a localidade exata da batalha, segundo Cabrer (2012, p. 177), durante quase sete séculos “*localizou a batalha tivesse ocorrido junto ao castelo de Navas de Tolosa, no município de La Carolina (Jaén)*”, perto do povoado de mesmo nome que foi fundado em 1768. No entanto, só no início do século XIX é que se conheceu sua verdadeira localização

Los estudios de Pérez de Castro, Gómez de Arteche, Anaya Ruiz, Castaños, Pita Y González Simancas partían de esta premisa equivocada. El primero en señalar el lugar exacto fue Antonio Blázquez y Delgado Aguilera em Historia de la Provincia de Ciudad Real, Ávila, 1898 [...] (CABRER, 2012, p. 178).

Fitz (2005) argumenta que o mais importante é saber que foi num lugar bem plano no caminho para o porto de Muradal. Ele relata, “*(neste ponto) en que estuviera, la decisión de los musulmanes de bloquear allí el avance Cristiano fue plenamente efectiva.*” (FITZ, 2005, p. 96).

### 1.2.1 Os exércitos e números da batalha

Em Cabrer (2012, p. 35), encontramos a seguinte afirmação “*todos los especialistas coinciden en que ‘aun rebajando las cifras’, es indudable que las Navas de Tolosa fue una de las máximas batallas campales masivas de la Edad Media.*”

Sobre a quantidade de homens no exército muçulmano é um dado muito diverso dependendo da fonte primária a ser consultada, os relatos históricos mais próximos de 1212, tanto muçulmanos quanto cristãos divergem consideravelmente sobre o número de combatentes.

Para Rodrigo de Toledo (1246), em *Historia de Rebu Hispaniae*, segundo Fitz (2012), foram 80 mil cavaleiros, inumeráveis peões cristãos e duzentos mil mortos em toda batalha. Segundo o mesmo autor, nas *Cartas de Alfonso VIII*, tem-se a cifra de 185 mil cavaleiros, inúmeros peões e 100 mil mortos em toda batalha. Para salientar uma das fontes árabes desses números, Fitz (2012) traz Rawd al-qirtās cita que o exército muçulmano reuniu “*160 mil voluntários, 300 mil almohades, 30 mil negros da guarda pessoal, 10 mil arqueiros, num total de 500 mil homens.*” (FITZ, 2012, p. 483).

Do lado cristão, as crônicas que mais detalham são a *Carta de Alfonso VIII e De rebu Hispaniae* do arcebispo Rodrigo Jimenez de Rada, que em uma de suas citações



sobre o número de combatentes coloca da seguinte forma, aragoneses 100 mil soldados ligados às famílias nobres, 10 mil cavaleiros castelhanos, 130 cavaleiros navarros (FITZ, 2005, p. 483).

O arcebispo francês Arnau Amalric (1160–1225), que esteve em Navas, considera que entre os cristãos havia cerca de 40 mil soldados. Na carta de Alfonso VIII ao Papa Inocêncio III relatando sobre os feitos de Navas de Tolosa fala em 2 mil cavaleiros com seus escudeiros e 10 mil servos de cavaleiros a cavalo e 50 mil a pé. (RADA, 1246). Para resumir o que estas cifras, embora diversas causaram em termos de impressão aos olhos da Europa, Juan de Soria concluiu “*que nunca tantas y tales armas se habían visto en España.*” (SORIA, 1237, p. 30 apud CABRER, 2012, p. 328).

Durante muitos anos esses números foram alvo de estudos de vários historiadores, um dos mais citados em trabalhos da área Francisco García Fitz compara que para sustentar um grande exército durante uma campanha longa era necessário um esforço de abastecimento impensável para a época (FITZ, 2005, p. 489).

É certo que tanto cronistas islamitas quanto cristãos exageraram nas dimensões de seus exércitos. A maioria dos autores pesquisados leva em consideração que o exército almoadá fosse quase o dobro do número do contingente dos reis de Espanha.

Todo parece indicar que los ejércitos almohades eran verdaderamente numerosos. Existe cierto consenso a la hora de considerar que el contingente almohade pudo ser el doble – o quizás algo más – del dirigido por Alfonso VIII, lo que significa una cifra que oscila entre los veintidós y los treinta mil efectivos. (FITZ, 2005, p. 490).

Cabrer resume o consenso historiográfico vigente sobre o número de almoadas e cristãos da seguinte forma:

A partir del volumen del ejército Cristiano (12 000 – 14 000 hombres) y de la información dada por Rodrigo de Toledo, es posible calcular el contingente almohade em aproximadamente el doble de los cristianos, es decir, entre 25 000 y 30 000 hombres. (CABRER, 2012, p. 332).

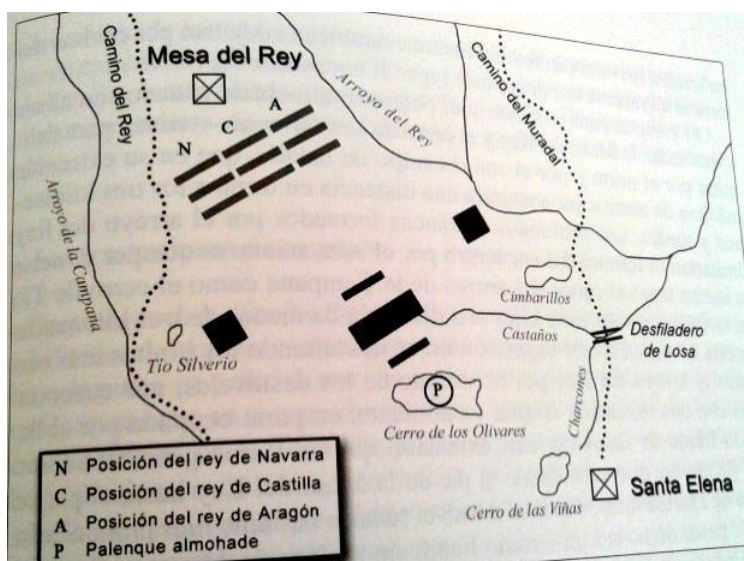
## 1.2 O CONFRONTO

A batalha campal submetia os homens a encararem sobre tudo, a morte frente a frente. Cabrer descreve bem a cena,

Hay un último factor esencial a la hora de comprender una batalla medieval: su dimension religiosa. Además de una ordalía, la batalla era un combate arriesgado que situaba a los guerreros ante la muerte. Si había una forma de guerra em la que cualquiera podia morir, esta era a la lid em campo abierto. Todos, caballeros, nobles y hasta reyes, se veían obligados a mirar cara a cara a la muerte, a imaginar qué ocurría una vez comenzada la lucha y a preparar sua alma para la outra vida. Esta dimensión transcendente sumergía la batalla em el mundo de lo sagrado. Por eso, más que como um evento militar o um espetáculo caballeresco, la batalla se organizaba como una liturgia. (CABRER, 2012, p. 125).

Na Figura abaixo observa-se como estavam dispostos os dois exércitos na Mesa do Rey em 16 de julho de 1212.

Figura 1 - Disposição dos exércitos cristão e almoadas.



Fonte: FITZ (2005, p. 495).

Para explicar melhor o que está representado na figura 1, recorramos às fontes do século XIII. Na crônica de Rodrigo de Toledo, *Historia de los Hechos de España*, se tem uma base para desenhar o ordenamento cristão. São três grandes partes de soldados, uma central comandada por Alfonso VIII e duas alas. O corpo central foi dividido em três partes, a vanguarda comandada por Diego López de Haro, Alferez del Rey, que traziam além de cavaleiros castelhanos algumas milícias, na figura são as três linhas que tem a letra C na sua base. O núcleo do meio sob o comando de Gonzalo Núñez de Lara,

era formado por milícias das principais ordens religiosas-militares dos Templários, Hospitalários, ordem de Santiago e Calatrava. Por fim, na retaguarda do corpo central, o próprio rei Alfonso VIII a frente de seu exército ladeado por chefes eclesiásticos e outras milícias.

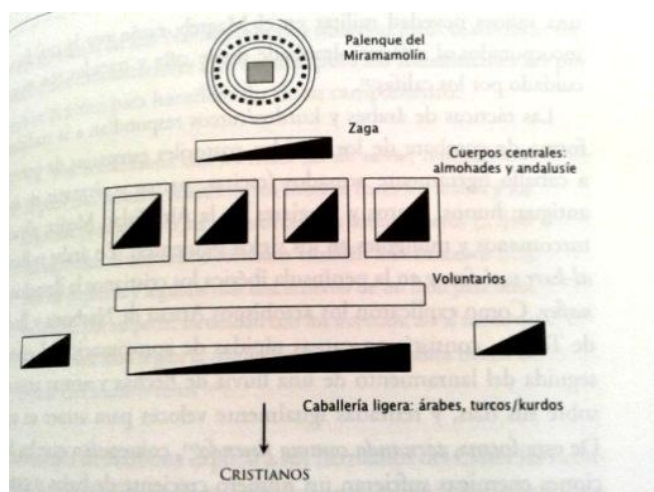
Pedro II comandou a ala da esquerda, também dividida em três partes. Na vanguarda sob comando de García Romeu, um corpo central também sob comando de líderes leais a Pedro II e na retaguarda um corpo de cavaleiros com o próprio Pedro II.

À direita, sob o comando geral de Sancho VII de Navarra, uma porção menor de cavaleiros, cerca de 200, formados por suas milícias e reforçados por tropas da Segóvia, Ávila e Medina del Campo.

Já a formação almoadada era bem diferente e contava com um palco montado em forma de tenda na retaguarda das tropas onde ficava Al-Nasir, comandante da armada árabe, rodeado por obstáculos e sua guarda pessoal. À frente desse pequeno exército formavam tropas ligeiras árabes e berberes de cavalaria e infantaria, integradas por arqueiros e os chamados *voluntários da fé*. Mais adiante, um corpo central de cavalaria almoadada e uma grande parte do exército sob o comando de Abu Said bin Chamaa, general sob às ordens de Al-Nasir.

Havia dois flancos, com menores proporções formados por arqueiros e cavaleiros de ataque rápido. A ilustração da Figura 2 representa bem a disposição do exército de Al-Nasir.

Figura 2 - Disposição do exército muçulmano.



Fonte: CABRER (2012, p. 251).

Algumas considerações sobre a descrição tática dos muçulmanos são importantes, Arnau Amalric, um dos religiosos presentes nas fileiras de Alfonso VIII, escreveu sobre várias cenas da batalha, uma delas chama atenção, quando compara o potencial bélico de muçulmanos e cristãos. Relata em sua *Carta del arzobispo de Narbona* que do lado cristão as armas e cavalos abundavam, enquanto que do lado muçulmano haviam pouquíssimas (FITZ, 2005). Para compensar essa suposta escassez o exército de Al-Nasir abusava de uma tática batizada de *tornafuy* que consistia em avançar com alguns cavaleiros com adagas e arcos até as frentes inimigas e provocar com ataques rápidos e retiradas ligeiras, afim de desorganizar as fileiras adversárias, provocando perseguições que se dessem certo emboscavam os cavaleiros inimigos junto a frentes mais robustas do exército muçulmano, como aconteceu na derrota de Alfonso VIII em Alarcos (1195). Fitz (2005) faz algumas considerações sobre o militarismo na Idade Média, ele defende que era importantíssimo o uso de táticas de acomodação e disposição dos exércitos, para além da preocupação com o contingente e a eficácias de suas armas.

En todo este proceso, resultaba primordial la manera en que las tropas se dispusiesen sobre el cenário, puesto que de ello iba a depender el orden y el ritmo de los ataques y los movimientos posteriores de las masas de guerreros. A su vez, la disposición de los efectivos sobre el campo antes de iniciar el combate, y por supuesto su forma de luchar, estaba em relación com el tipo de armamento y de combatiente predominante en el mismo. En la medida em que dos ejércitos enfretados presentaran equipos militares, armas y técnicas de combate diferentes, así también diferirían sus posiciones previas o sus respectivos ordenes de combate (FITZ, 2005, p. 499).

Outra grande consideração do autor sobre esse momento, várias crônicas cristãs afirmam que as tropas reunidas por Al-Nasir em sua grande maioria o faziam por uma estrita obediência ao comando da Andaluzia. Segundo Fitz, próximo à guarda pessoal do rei almoada, há relatos de cronistas cristãos, que alegam que soldados eram amarrados uns aos outros, acorrentados em pilastras de madeira. Geralmente eram negros do norte da África, estavam dispostos formando uma verdadeira cerca humana para impedir suas fugas do horror de um desastre bélico desfavorável ao exército mouro, assim está relatado na Crônica de Castela, “*e allý donde estaua la su tienda, fizo fazer um grand corral de omes armados e muy espeso, e atados unos con otros com cadenas, que non podiesen foyr avnque quisiesen*”. (SORIA, 1237, p. 286 apud CABRER, 2012, p. 253).

Fontes muçulmanas alegam que estavam acorrentados mostrando sua determinação em até morrer por seu comandante Al-Nasir. Do outro lado, um exército cristão com um moral diferente. Impulsionados pela defesa de um ideal identitário,

abastecido com a mentalidade povoada pelos benefícios religiosos de uma luta Cruzada, ainda que em menor número, cristãos se valiam de outros elementos para com os quais os almoadas não podiam dispor no momento.

Outro ponto importante levantado nas obras dos cronistas elencadas tanto por Fitz, quanto por Cabrer, é a importância dos movimentos táticos. Fitz considera que o valor individual, a honra do cavaleiro, a qualidade de seu armamento, sua valentia e coragem eram protagonistas numa batalha campal aberta como Navas de Tolosa, no entanto “[...] *para que la habilidad y el valor personal del guerrero tuvieran el rendimiento que se esperaba, previamente el choque colectivo entre las masas tenía que aberse realizado de manera adecuada y ventajosa.*” (FITZ, 2005).

Os exércitos entraram em batalha, cada um com movimentos táticos de acordo com suas formas de evoluir sobre o campo, com suas tradições bélicas e o tipo de armamentos. Fitz (2005) ressalta que as fontes da época não sugerem com segurança como foi detalhadamente a tática adotada por Alfonso III no comando das tropas cristãs, mas existe a uma sugestão de que o rei de Castela avançou de surpresa “[...] *y rapidamente contra uno de los campamentos antes de que los musulmanes estuvieran preparados, lo que tal vez sugiere una carga de caballería.*” (FITZ, 2005, p. 522). Por carga de cavalaria entente-se um ataque maciço e coeso de forças de montaria.

Jimenez de Rada e Arnaldo Amalric, respectivamente arcebispos de Toledo e Narbona relataram em suas crônicas<sup>3</sup> que a primeira arremetida foi por parte da vanguarda cristã sob o comando de Diego López de Haro pelo centro das tropas e também da vanguarda das alas aragonesas e navarras, logo ao amanhecer do dia 16 de julho de 1212. Esse primeiro ataque encontrou frentes almoadas avançadas que estavam fora de formação e que se retiraram até um local chamado planície das Américas. Vale reforçar que os historiadores são unânimes em dizer que as tropas comandadas pelos reis cristãos além de uma desvantagem numérica também tiveram que vencer o relevo onde estavam localizados na inferior.

As frentes cristãs encontraram a vanguarda do exército mouro que foi facilmente derrotada, o avanço das tropas cristãs encontrou mais adiante a parte central do exército inimigo:

Fue entonces cuando se inició la acomida de los cuerpos centrales del ejército Cristiano, que ‘llegaron em um solo grupo hasta la vanguardia.’ Testigos y cronistas están de acuerdo a la hora de señalar que em aquellos

<sup>3</sup> Trecho cuja ideia foi concebida tendo como base passagens contidas na obra *Historia de los Hechos de España*. Volume VIII, cap. X y Carta del arzobispo de Narbona, pág. CV-CVI In: FITZ, Francisco García. **Las Navas de Tolosa**. Barcelona: Ed. Ariel, 2005. p. 526.

instantes se produjo uno de los momentos más críticos, por cuanto que esta segunda arremetida también empezó a ser amortiguada. Ello provocó escenas de desconcierto entre los cristianos, algunos de los cuales empezaron a retirarse. (FITZ, 2005, p. 527).

Nesse momento, Alfonso estava prestes a dar uma ordem de avanço para todas as tropas da retaguarda, mas foi aconselhado por um nobre chamado Fernando García para que esperasse e enviasse apenas parte desses homens (FITZ, 2005). A tática deu tão certo que os cavaleiros que fugiram do horror do embate voltaram e a batalha prosseguiu. E não só prosseguiu, mas:

[...] momentos después, el resto de la retaguardia, com los monarcas a la cabeza, inició la última arremetida, que alcanzó a desbaratar definitivamente a la formación almohade, permitiendo que las tropas cristianas llegasen hasta el palenque donde se encontraba el califa. (FITZ, 2005, p. 527).

O cerco ao palco onde estava Al-Nasir fez com que o comandante muçulmano fugisse, com vários cavaleiros muçulmanos. O ponto central dessa vitória no campo de batalha nos relatam as crônicas foi o sucesso das investidas cristãs que desorganizaram as frentes muçulmanas impedindo rapidamente que elas conseguissem executar seus rápidos e mortais movimentos táticos.

A perseguição aos fugitivos da guerra durou até a noite e Alfonso VIII relata em sua carta a Inocêncio III que eles mataram mais inimigos na perseguição do que durante a batalha, em outro trecho se refere aos fugitivos da batalha como “*ovejas sin pastor*”<sup>4</sup>. A Crônica Latina diz que “*donde eran hallados los mataban*”<sup>5</sup>.

A batalha finalmente tinha chegado ao seu fim, mas a campanha, não. Durante uma semana os exércitos dos reis cristãos avançaram para o sul e conquistaram vários castelos como Vilches, Ferral, Baños y Tolosa. Depois regressaram a Toledo. Al-Nasir foge primeiro para Baeza e depois se refugia ao sul de Jaén de onde escreve uma carta comunicando a vitória cristã na batalha e proibindo se falar nesse assunto (VÁZQUEZ, 2012).

Las Navas de Tolosa entrou para a história da Península Ibérica como o maior enfrentamento militar da Idade Média no contexto da Reconquista, mas para Fitz (2005, p. 546)

Las Navas no decidió la Historia de los Estados Peninsulares, pero ratifico procesos de largo alcance y tendencias de fonde. De ahí que haya quedado como expresión simbólica de todo ello.

<sup>4</sup>Trechos presentes na Carta de Alfonso VIII a Inocencio III, p. 571. In: FITZ, Francisco García. **Las Navas de Tolosa**. Barcelona: Ed. Ariel, 2005. p. 536.

<sup>5</sup>Trecho presente na Carta de Alfonso VIII, p. 571 e também na Carta Del Arzobispo de Narbona, p. CVI. In: Idem.

Depois dessa expressiva batalha, muitas outras conquistas tiveram seu lugar e devida importância. A Reconquista, segundo Fitz não dependia só de enfrentamentos bélicos, mas de conjunturas políticas e sociais além de uma confluência de todos esses fatores.

Cabrer (2012), afirma que é inegável o valor transcendentemente histórico de Navas de Tolosa, mas que complicações internas no governo almoada contribuíram para o enfraquecimento do governo muçulmano na península e seu gradual desaparecimento em terras andaluzas.

Por outro lado, historiadores são unânimes em reconhecer o valor desta batalha. Numa mais recente biografia de Alfonso VIII, o historiador Gonzalo Martínez Díez fala em expressões do tipo “*la batalla más decisiva de ocho siglos de reconquista.*” (GONZALO, 2007 apud FITZ, 2005, p. 537).

O fato é que não há uma longa discussão sobre o conceito de decisiva para se referir à vitória da cristandade em Navas de Tolosa. A vitória em Navas abriu frente de várias conquistas no vale do Rio Guadalquivir e nos próximos trinta anos, apesar de algum certo restabelecimento bélico mouro, a corrente reconquistadora não parou até sobrar Granada que só foi tomada das mãos do último chefe muçulmano da Hispania em 1492 pelos aclamados reis Católicos Isabel e Fernando.

Depois da Batalha de Navas de Tolosa, o cronista mouro Ibn Abi Zar que escreveria sobre a derrota muçulmana já no século XIV, relata:

El lunes 15 de safar del 609 (16 de Julio de 1212), comenzó a decaer el poder de los musulmanes em al-Ándalus, desde esta derrota no alcanzaron ya victorias sus Banderas; el enemigo se extendió por Ella y se apodero de sus castillos y de la mayoría de sus tierras (IBN ABI ZAR, 1964 apud VÁZQUEZ, 2012, p. 58)<sup>6</sup>.

De acordo com os cronistas da época, o motín de guerra fora enorme, especialmente para Sancho VII e Pedro II, mas a fama pela vitória fez perdurar ao longo dos séculos o nome de Alfonso VIII e deu a Castela o protagonismo na jornada que ainda se seguiria até a *Reconquista* completa.

A vitória em Navas de Tolosa praticamente inaugura o século XIII do ponto de vista historiográfico, segundo Nogueira (2001). A derrota dos exércitos islamitas nesse campo de batalha abre caminho para conquista do Al-Andaluz. Castela garante o acesso ao Mediterrâneo, ao Atlântico e franqueia as portas da África. “O século onde a

<sup>6</sup> Vale conferir toda o contexto dessa ideia em IBN ABI ZAR. Rawd al-qirtas. In: VÁZQUEZ, Federico Gallegos. *La batalla de las Navas de Tolosa: de las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz: el Ejército y la Guerra en la construcción del Estado*. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos, 2012. p. 58.

diversidade cultural e religiosa, provoca inúmeros enfrentamentos [...]” (NOGUEIRA, 2001, p. 290)



## 2 AS IDEIAS DA GUERRA

### 2.1 A JUSTIFICATIVA CRISTÃ PARA A GUERRA

Embora as ideias sugeridas para a justificativa da guerra ter sido elaboradas anteriormente à *Reconquista*, o capítulo a seguir foi colocado propositalmente como forma de refletir sobre o fenômeno da guerra entre os cristãos. Procura-se evidenciar que a manifestação bélica pode ser entendida como o resultado de conjecturas que muitas vezes não são colocadas à luz no estudo da história de modo geral. Percorre-se um caminho pela história do pensamento e a reação da Igreja.

Trata-se de dois pontos: um sobre a justificativa cristã para a guerra e; o outro, do ser humano como sujeito da ritualização da guerra.

Algumas perguntas podem conduzir nessa reflexão. Como a mensagem de um Cristo nascido em uma aldeia num país pobre e sendo igualmente pobre, pregando o perdão perpétuo<sup>7</sup> entre os homens pode se desenvolver em instituições poderosas com buscas ambiciosas com uso bélico, especialmente na Idade Média? Como seguidores de um pregador Galileu que defendia dar a outra face<sup>8</sup>, puderam defender o uso de armas? Patrocinar e incentivar guerras? Que levou exércitos a clamar por seu nome antes, durante e depois das batalhas? Que caminho a justificativa trilhou na prática? Depois trataremos do ser humano, como vetor da transformação entre guerra e cultura. Qual é a relação entre homem e guerra vista no prisma desse período histórico? Homem este presente no centro de uma linha que liga a guerra e seus resultados e sua acomodação social, manifestada em jogos bélicos e comemorações festivas.

Os elementos fé e guerra estavam unidos numa coexistência sem precedentes. Religiosos não só patrocinaram, incentivaram como também tomaram parte no campo de batalha ao lado dos reis comandantes. Como vimos, o bispo de Toledo Rodrigo Jimenez de Rada era um dos principais conselheiros de Alfonso VIII, bem como Lucas de Tuy e outros. Foram eles que perpetuaram a história escrita sobre essas batalhas épicas entre mouros e cristãos na Península.

Para falar de cristianismo e guerra é necessário voltar aos textos bíblicos. O Antigo Testamento está repleto de inúmeras passagens bélicas, um bom exemplo está

---

<sup>7</sup> EVANGELHO de São Mateus. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003. cap. 18, 18:25.

<sup>8</sup> EVANGELHO de São Mateus. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003. cap. 5, 39.

no livro de Josué<sup>9</sup>. O autor descreve a guerra entre a tribo de Israel, então peregrina no deserto atrás da terra prometida e os cananeus que guardavam a cidade atrás de potentes muralhas. A narrativa traz liturgias realizadas ao redor de Jericó, na margem do rio Jordão, onde o autor quer evidenciar a intervenção de Deus que faz os muros da cidade caírem. Portanto, rituais estes cuja finalidade era vencer a batalha, uma celebração bélica. Relato contínuo, a cidade é tomada e “homens e mulheres, crianças e velhos, assim como os bois, ovelhas e jumentos, passando-os a fio de espada.” (Js 6,21)<sup>10</sup>.

Há uma nota, na versão da Bíblia de Jerusalém, que vale a pena reproduzir para termos uma visão sobre este Deus que nessa passagem ajuda seu povo em guerra. O texto considera anátema, aquele que é contrário à fé do Deus de Israel, assim:

O anátema, em hebraico *herem*, comporta a renúncia a toda presa de guerra e sua atribuição a Deus: os homens e os animais são mortos, os objetos preciosos são dados aos santuários. É ato religioso, regra da guerra santa, que cumpre ordem divina (Dt 7,1-2; 20,13ss) [...] Esta noção primitiva do poder absoluto de Deus era corrigida pela noção da sua paternidade misericordiosa especialmente no Novo Testamento. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2003).

Assim, ainda no século VIII a. C., quando se tem notícia do relato de Josué, já havia um código religioso ligado às práticas bélicas.

Já no Novo Testamento há na visão do historiador Alexander Pierre Bronisch (2006), uma certa dúvida sobre o assunto guerra. Para ele, o novo testamento não deixa muito claro, embora Cristo não tenha pegado em armas de acordo com os evangelhos conhecidos, um posicionamento objetivo sobre o uso da guerra no contexto da religião<sup>11</sup>. No entanto Frederick H. Russell (1975), na obra *a Guerra Justa na Idade Média* afirma: “*Pero los relatos sobre la purificación del templo por Jesús com el látigo, y su declaración de que El no había venido para traer la paz, sino la espada, pueden ser entendidas em el sentido de uma positiva consideración de la guerra.*” (RUSSELL, 1975 apud BRONISCH, 2006, p. 34).

Para mostrar uma postura pacifista, os relatos bíblicos apontam em outra passagem, numa remissão de que seu governo não era deste mundo, mostrando sua mensagem de pacifismo, diz que se seu reino fosse da terra, uma legião de anjos viria

<sup>9</sup> O livro de Josué é o primeiro livro classificado como profético da Bíblia, vem logo na sequência do Pentateuco, conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia.

<sup>10</sup> Livro de Josué. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003.

<sup>11</sup> BRONISCH, Alexander Pierre. **Reconquista y Guerra Santa: la concepción de la Guerra em La España Cristiana desde los Visigodos Hasta Comienzos Del Siglo XII.** Trad. Máximo Diago Hernando. Granada: Universidad de Granada, 2006. p. 34.

em seu auxílio,<sup>12</sup> deixando ser preso, torturado e morto. Os evangelistas Mateus<sup>13</sup> e Lucas<sup>14</sup> apresentam uma versão de que os discípulos ao verem a prisão de Jesus se inquietam e ameaçam uma reação violenta. Um deles desembainha a espada e decepa a orelha de um soldado. Jesus repreende a ação violenta e cura o soldado recolocando sua orelha.

Por outro lado, a proximidade com as forças armadas também aparece nos feitos de Cristo e seus seguidores. A pregação não via problema algum em ser aplicada a qualquer soldado ou militar. Seus discípulos não tinham qualquer dúvida em conviver com soldados e apresentar-lhes sua fé, Bronisch (2006) defende isso ao citar passagens do Evangelho de São Marcos e a carta de São Paulo aos Romanos:

Tampoco Pedro mostró reservas a la hora de bautizar al centurión romano Cornelius. Ni siquiera hubo una advertencia al jefe para que abandonase el servicio militar. Em especial, el consejo de Juan el Bautista a los soldados, de no usar la fuerza ni la extrosión contra nadie y mostrarse contentos con la soldada, no permite reconocer ningún rechazo general a la profesion guerrera em Le mensaje cristiano. (BRONISCH, 2006, p. 35).

Mais adiante, após a morte de Cristo, São Paulo traz uma recomendação de vida pacífica entre os cristãos, em duas passagens de cartas atribuídas a sua autoria. “De resto, irmãos, alegrai-vos, procurai a perfeição, encorajai-vos. Permanecei em concórdia, vivei em paz, e o Deus de amor e de paz estará convosco.” (2Cor 13, 11).<sup>15</sup>

Em Romanos, o autor chama seu Deus de o Deus da paz, “Que o Deus da paz esteja com todos vós! Amém”. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Romanos, 15:35).

Bronisch (2006) pontua que a Igreja primitiva vivia sem nenhum tipo de envolvimento com a guerra, ao contrário era refratária ao conflito armado e vivia com certo desconforto sobre as passagens veterotestamentárias que descreviam guerras auxiliadas por Yahweh. O escritor Orígenes do século II transpôs esse problema teológico migrando as lutas do povo de Israel do campo da batalha em si para a luta contra o pecado. Russell (1975) escreve:

Orígenes trató de resolver el problema presentado al Antiguo Testamento como una alegoria del Nuevo Testamento. Las guerras de Dios del Antiguo Testamento serían interpretables desde el punto de vista cristiano como guerras espirituales contra el mal. (RUSSELL, 1975. p. 11)

<sup>12</sup> EVANGELHO de São João. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003. cap. 18, 36.

<sup>13</sup> EVANGELHO de São Mateus. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003. cap. 26, 53.

<sup>14</sup> EVANGELHO de São Lucas. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003. cap. 22, 50.

<sup>15</sup> CARTA de São Paulo. In: Bíblica de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003. Cap. 18, 11

Tertuliano (160 – 220), outro escritor da Igreja primitiva defenderá que serviço militar e cristianismo não eram conciliáveis.<sup>16</sup> Ideia compartilhada também por Orígenes (185-253).

### 2.1.1 Igreja e Estado

Até os primeiros séculos, cristianismo e guerra se posicionam de forma antagônica. Mas é o historiador medieval Jacques Legoff (2008) quem aponta o divisor de águas histórico dessa relação. Em suas palavras temos, no livro *Uma Longa Idade Média* de 2008, o seguinte trecho

A situação irá mudar a partir do século IV. A razão essencial é que o cristianismo se tornou religião do Estado, os cristãos foram integrados à sociedade pública e não mais puderam opor uma recusa a uma guerra que se impunha ao agora Império Cristão: a sociedade romana estava exposta a múltiplos ataques, em particular por parte daqueles a que chamamos os ‘bárbaros’. A partir desse momento, foi necessário que os cristãos cristianizassem a guerra. (LE GOFF, 2008, p. 106).

É importante que em um momento possamos refletir sobre a expressão ‘cristianização da guerra’. Aqueles que até Constantino assinam o Edito de Milão em 313 se viam perseguidos, vítimas da violência, uma vez colocados dentro dos muros de Roma de forma oficial, são lançados a carregar armas e cruzes.

Nesse momento, lembra Bronisch (2006), que o problema de amar ao próximo, rezar por seus inimigos e a defesa do Imperador começou a ficar cada vez mais complicado. Ele descreve a situação da seguinte forma:

Com el emperador Constantino (306-337) comenzó el Ascenso del cristianismo a religión de Estado (381). Com ello, em um processo de fusión de Romanitas y Christianitas, se desarrolló de parte Cristiana uma creciente consciencia de responsabilidad por el mantenimiento del Imperio romano (BRONISCH, 2006, p. 38).

Eusébio de Cesaréia (260–304) era bispo e conselheiro de Constantino, também foi seu biógrafo, largamente estudado até os dias de hoje. Foi ele quem primeiro aproximou na teoria o cristianismo da guerra. Ele atribuía ao Império Romano a manutenção da paz<sup>17</sup>.

<sup>16</sup>Contatações que podem ser melhor entendidas na leitura da obra de BRONISCH, Alexander Pierre. **Reconquista y Guerra Santa**: la concepción de la Guerra em La España Cristiana desde los Visigodos Hasta Comienzos Del Siglo XII. Trad. Máximo Diago Hernando. Granada: Universidad de Granada. 2006. p. 37.

<sup>17</sup>Idem, p. 38.

Com a união entre Igreja e Estado, consolidada em Teodósio (381), Eusébio formula a seguinte conjuntura, leigos cuidam da paz do império e os clérigos da liturgia e da vida espiritual para garantir a unidade da sociedade e a paz Romana. Russell completa o pensamento, “*Eusébio diz que los laicos debían tomar parte em guerras justas para la sociedade Cristiana, mientras que el clero se deicaba por completo a Dios.*” (RUSSEL, 1975, p.12).

Eusébio via no reinado de Constantino a realização das profecias do Antigo Testamento e consequência do início do Reinado de Deus sobre a terra<sup>18</sup>, tamanha era ligação entre fé cristã e império nesse período. Percebe-se a clara identificação de cristãos com a estrutura política estatal.

E Eusébio não estava sozinho, João Crisóstomo (347-407); Jerónimo (347-420) e meio século depois Cirilo de Alexandria (444) consideraram a *Pax Romana* como a realização das profecias de paz de Isaías e do Novo Testamento<sup>19</sup>.

Russell (1975) ainda ensina que para Ambrósio (339 – 397) bispo em Roma, todo bárbaro era inimigo de Roma. E que a fé em Cristo e a Pax Romana formavam uma perfeita unidade. Bronisch (2006) concluiu “*hacia fines del siglo IV se había difundido entre los cristianos la noción de que la práctica de la guerra era um médio plenamente legítimo.*” (BRONISCH, 2006, p. 39).

### 2.1.2 Agostinho e o código da Guerra Justa

Santo Agostinho foi testemunha em seu tempo do convívio da sociedade romana e o desmoronamento do Império. Conviveu com invasões, guerras e sobre a paz faz belíssima e imemorable apologia. Não obstante não pode deixar de falar de guerra e sua visão sobre ela. Agostinho não tem a guerra como seu tema principal, sua filosofia e teologia são mais amplas do que esse universo. Mas seu papel ao percorrer sobre a guerra justificada do ponto de vista cristão é imensamente superior a de seus antecessores.

Embora não tenha sido o primeiro entre seus pares a discorrer sobre o assunto, Agostinho foi o que tornou esse pensamento sistematizado. Ele protagoniza um código de ética cristã sobre as ações bélicas e influencia todo o pensamento cristão de forma

---

<sup>18</sup> Idem, p. 38.

<sup>19</sup> RUSSELL, Frederick H. **The just war in the middle ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p 12.

mais predominante na Idade Média e se prolonga até os dias de hoje, claro, de outras formas e em diversos campos do pensamento.

Faz-se necessário, para entender o pensamento agostiniano sobre a guerra abordada; inicialmente seu conteúdo sobre a paz, ideia defendida por Ortega (1965). O que rege o pensamento agostiniano sobre o conflito armado, segundo esse autor, repousa debaixo de uma premissa inicial, como uma chave de leitura para capturar o que o Bispo de Hipona expressou. “*El objetivo de toda guerra debe ser la paz. El enemigo há de ser, por ló tanto, tratado de manera justa y cristiana, para que la paz futura no sea puesta em peligro.*” (ORTEGA, 1965).

Para Ortega, é impossível entender o pensamento de Agostinho sobre a guerra sem antes analisar seus critérios sobre a paz, que sim, é um tema mais central nos esforços da produção agostiniana. Agostinho, segundo Ortega, vê na guerra um instrumento da paz. O religioso faz essa citação na célebre obra *De Civitae Dei*, “*que puede haber paz sin guerra, pero no guerra sin paz, y esto no en cuanto que la guerra es tal guerra [...]*” (De Civ. Dei: XIX, 13, 1). Ortega chega afirmar que:

Imposible sería adquirir un concepto exacto del pensamiento agustiniano sobre la guerra, si no antecede un estudio de su doctrina de la paz, de la cual la guerra es tan solo un apéndice, un modo de ser, un medio para conseguir su plena realización. La idea cardinal sobre la que gira todo el esquema ideológico de la maravillosa doctrina agustiniana es el orden, que florece en la armonía de la paz. (ORTEGA, 1965, p. 5).

Ortega escreveu esse importante estudo sobre a relação da doutrina de Agostinho e seu código de ética na guerra em 1965 e defendeu na ocasião a idéia de que em nossos (naqueles) tempos, a noção de paz é negativa, segundo ele. Está restrita à ausência de guerra. No mesmo estudo, o autor espanhol salienta que para Agostinho, não; a noção de paz estava sustentada sobre outros pilares, “*es una idea preñada de realidades: es orden, es jerarquía, es plenitud de armonías dentro del marco humanodivino establecido por Dios.*” (ORTEGA, 1965).

E de fato, para Agostinho, a paz era um perfeito ordenamento de elementos que convergiriam, ainda que sofrendo por um período de belicidade, para a paz ordenada segundo os preceitos de um ordenador supremo, nas palavras do próprio Agostinho que cunhou a expressão “*ordinatissima et concordissima societas*” (De Civ. Dei: XIX, 13, 1). Ou seja, as normas do Deus Criador, é que ordenavam os graus de paz nos diversos elementos da sociedade. Ortega completa.

No es pues la paz agustiniana tranquilidad de muerte, sino la armonía de un mundo donde la voluntad de Dios es camino, el único camino de vida; no es

la carencia de apetencias contrarias o tendencias opuestas, sino el equilibrio de fuerzas concordes y encontradas, que consiguen coexistir em armonía (ORTEGA, 1965, p. 7).

Ortega (1965) defende no pensamento agostiniano que a paz um elemento essencial na existência dos seres, faz parte de sua estrutura ontológica. Segundo ele, enquanto o ser existir a paz será inseparável de sua existência<sup>20</sup>. Mister faz-se lembrar que a paz estudada em Agostinho é ponto de partida para analisarmos o pensamento agostiniano sobre guerra. A chave para ler a guerra em Agostinho. Assim, partimos para uma importante premissa apontada por Ortega (1965), de que a paz para Santo Agostinho é concedida por Deus: “*A los hombres, como seres libres, no les dio Dios la paz como una necesidad física que fatalmente habrían de cumplir, sino como un don sublime, un camino abierto hacia la divinidad.*” (ORTEGA, 1965, p. 10).

O pensamento agostiniano faz uma divisão importante para ser observada entre paz terrena e paz completa que é dom de Deus e capaz, segundo Agostinho de levar o homem à felicidade. Essa paz perfeita é resultado não só da ausência de guerra, mas de uma vida sob a proteção de Deus, e também uma paz que é patrimônio da Igreja (ORTEGA, 1965). A primeira é um vestígio incompleto que só a segunda pode trazer à sua plenitude e realizar o homem.

Importante observar a obliquidade da reflexão agostiniana e sua profundidade. Baseado no Antigo Testamento, Agostinho tem embasamentos para a relação fé-guerra.

A relação fé e guerra para Agostinho não tinha nenhum entrave a ser resolvido. Para o bispo de Hipona, a fé era uma questão superior à paz que só viria depois que a fé em Deus fosse igualmente gozada por todos os homens. Essa pequena síntese se encontra no escrito de Agostinho que agora passamos a analisar – *Contra Fausto, o Maniqueu*, obra datada entre os anos de 397 e 398.

Muito recorrente no texto faz Agostinho à figura de Moisés que é o escolhido no Antigo Testamento para retirar o povo escolhido, Israel, da escravidão do Egito e guiá-lo, à já mencionada neste texto, Terra *Prometida*, que como vimos também foi tomada de assalto pelo povo escolhido por Yaweh.

O primeiro fundamento utilizado por Agostinho, no texto é o merecimento ligado à obediência de Moisés em cumpri-la. Logo no início Agostinho defende que há guerras ordenadas por Deus, não por crueldade, mas porque houve tal merecimento:

---

<sup>20</sup> “La paz pues se adentra a la misma entraña óptica de las cosas, es inseparable del ser de cuanto existe y ha sido creado. Decir que algo no tiene paz alguna, es decir que no existe, pues cuanto es y en cuantoes, permanece en la paz”. (ORTEGA, 1965, p. 10).

Si, al fin, la dureza humana y la voluntad torcida y extraviada entiende que hay gran diferencia entre admitir algo por avaricia o temeridad humana, y el obedecer a la orden de Dios que conoce qué, cuándo, a quiénes permite o manda algo, qué conviene hacer o sufrir a cada uno, no se extraña o sienta horror de que Moisés haya llevado a cabo guerras, porque si siguió respecto a ellas las órdenes divinas no lo hizo por crueldad, sino por obediencia, igual que tampoco Dios se mostraba cruel al ordenarlas, sino que daba lo que merecían a quienes lo merecían y aterraba a los dignos. (AGOSTINHO, 397, Livro 22, p. 74)

Mais adiante, outro elemento justificador é apresentado, desta vez a reflexão se aprofunda um pouco mais, e aparece a guerra como instrumento de Deus, contra a violência e para a manutenção da paz. O pensamento de Agostinho se volta para explicar que a guerra poderia ser entendida como um instrumento de Deus para que se combatesse não os homens, mas seu vícios e desvios de fé. Agostinho defendia uma guerra submetida a autoridade de Deus, ele concebia uma ideia de guerra autorizada por Deus

Con frecuencia, por mandato ya de Dios, ya de otro legítimo poder, los buenos emprenden guerras contra la violencia de los que resisten, para castigar conforme a derecho tales vicios. Esto acontece cuando se hallan en un ordenamiento tal de las realidades humanas, que el mismo ordenamiento los fuerza a mandar algo así o a obedecer al respecto. (AGOSTINHO, 397, Livro 22, p. 74).

Agostinho concebe a ideia de que todo o poder vem de Deus e que, por exemplo, o soldado não tem culpa de lutar numa batalha onde está submisso a ordens.<sup>21</sup> O argumento a seguir reproduzido direto da obra de Agostinho pavimenta uma noção de que o rei é o representante de Deus na terra, amplamente utilizado durante a Idade Média. Mais tarde servirá para alegar que matar na guerra não era pecado:

No hay poder que no venga de Dios, o porque lo manda o porque lo permite. Por tanto, puede darse el caso de que un varón justo que milita a las órdenes de un rey humano sacrílego, pueda combatir justamente cuando él lo mande, siempre que respete el orden de la paz ciudadana. Esto se da cuando tiene la certeza de que lo que se le manda no va contra el precepto de Dios o se duda de si va contra él, de manera que tal vez haga culpable al rey la maldad en el mandar, mientras que la sumisión en el servicio hace inocente al soldado. (AGOSTINHO, 397, Livro 22, 75).

Ainda que seja tentador colocar Agostinho como defensor arguto da guerra, há de se lembrar por outro lado que o bispo de Hipona não defendia qualquer tipo de noção bélica. O pensamento agostiniano tem como centro a paz e o amor, não obstante tenha

---

<sup>21</sup> AGOSTINHO. **Contra Fausto, o maniqueu**. Tradução de Pío de Luis Vizcaíno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1993. Livro 22, p. 75.



feito seu código de ética bélica.<sup>22</sup> O destaque para sua obra se dá por um entendimento de que ela sistematizou uma ética cristã sobre a prática guerreira vinculada ao pensamento cristão, assim nos lembra Bronisch (2006, p. 45)

La más destacada aportación de San Agustín no fue el haber dado el paso decisivo que propiciase el giro definitivo de la Iglesia a favor de la guerra, como se há dicho muchas veces. Lo decididamente nuevo es más bien la elaboración de una ética sobre el fenómeno bélico, que garantizaba la acción Cristiana también em la guerra.

Santo Agostinho defendia aquela guerra que se pautava pela indicação de Deus, onde os mandamentos e a lei divina estivessem sob ameaça, ele tem um termo para isso “*Deo Auctore*” numa tradução livre: Deus como autor. E proibia expressamente uma guerra que tivesse motivações religiosas e a expansão de territórios (BRONISCH, 2006).

Apesar de suas precauções para uma guerra justa a partir de critérios cristãos, Agostinho tem um conceito interessante de ser observado sobre o valor da vida, que irá fundamentar a ideologia motivacional de várias batalhas da Idade Média. Há uma prerrogativa agostiniana importante sobre a motivação para esta vida terrena. De que se a vida vivida aqui for para ser entregue à idolatria; a guerra e a até a morte serviriam para libertá-la destes vícios (BRONISCH, 2006). “*En cambio, la guerra que se emprende bajo la autoridad de Dios, no es lícito dudar que sea justo aceptarla para atemorizar, o aplastar o subyugar la soberbia de los mortales.*” (AGOSTINHO, 397, p. 75).

Em outro trecho faz comparação e chega perto da noção de que a morte pela espada seria até merecedora de ser defendida como menos cruel do que as condenações do Estado:

Si comparamos los castigos, ¿en qué se parecen morir a espada y ser despedazado y desgarrado por las fieras? Los jueces que sirven a las leyes públicas mandan que a los culpables de un mayor delito se les entregue a las bestias y no que mueran a espada. (AGOSTINHO, 397, Livro 22, 79).

O bispo de Hipona, guardados os devidos critérios sobre a guerra, ainda sustentava seu argumento sobre um valor onde pode-se identificar que a guerra deveria ser instrumento de paz, que ela fosse uma forma de buscar e assegurar a paz. Uma ferramenta, desde que obedecesse aos preceitos de Deus e da defesa da fé n’Ele, seria um objeto de libertação e amor ao próximo (ORTEGA, 1965). “*El objetivo de toda guerra debe ser la paz. El enemigo há de ser, por ló tanto, tratado de manera justa y*

<sup>22</sup> ORTEGA, Juan Fernando. La paz y la guerra em el pensamiento agustiniano. **Revista española de derecho canônico**, 1965. p. 13, 15 e 20.

*cristiana, para que la paz futura no sea puesta em peligro.*” (ORTEGA, 1965, p. 30). Fica clara a condenação de Agostinho sobre a crueldade.

Agostinho não via na guerra propriamente dita um problema em si. Mas as más intenções que a acompanhavam. Nem mesmo no serviço militar ou na morte de homens que mais cedo ou mais tarde iriam morrer desta ou de outra forma.

O que ele apontava como perigo eram ações que acompanhavam os acontecimentos bélicos. Ele ressaltava que era necessário também livrar a guerra de seus vícios e tendências fora dessa ética, *“para eliminarlas em la medida de lo posible, propuso algunas reglas para um guerra justa [...] que debería impedir que se librasen guerras por motivos no cristianos.*” (AGOSTINHO, 397-398, p. 42).

Agostinho aponta que para eliminar esses desvios, uma guerra deveria ser conduzida por uma autoridade legítima e esta só é válida se não puder mais evitá-la, assim temos em Russell (1975, p. 18). *“Motivos justos para uma guerra eran defender la tierra, la leyes y las costumbres, castigar la ilegalidad forzar la ejecución de una sentencia judicial, o recuperar una propiedad robada”.*

Em Bronisch temos a premissa de que a união desses preceitos dava possibilidade de todo cristão declarar guerras sem comprometer seu amor a Cristo ou cair em algum tipo de contradição. Santo Agostinho ao desenvolver esse conceito de *‘Deo Auctore’* não diferencia uma guerra de defesa ou de ataque. O desenvolvimento e o consequente enraizamento dessa noção bélica é que o representante de Deus na terra estava livre para declarar uma guerra justa para defender os direitos da Igreja, a paz em seu reino, seus limites, recuperar seus territórios e proteger sua hierarquia (BRONISCH, 2006).

Agostinho chega a esboçar, ainda que rapidamente uma noção de amigo. Embora a alteridade não seja um conceito profundamente explorado na obra *Contra Fausto, o maniqueu*, aqui é importante nos deter sobre esse fragmento. Ainda sim, uma passagem do bispo de Hipona merece ser analisada, para se ter uma ideia como o escritor vê o outro. Para esse trecho da obra, inimigo ou amigo, é uma questão ligada a um conceito de crença. Partindo do princípio de que a guerra se trava entre inimigos, o amigo para Agostinho era aquele onde se podia adorar o mesmo Deus, a ideia está presente no seguinte trecho *“a la vez que apetece gozar del mismo Dios por sí mismo, y de sí y del amigo en el mismo Dios por razón del mismo Dios. Ama al amigo por Dios quien ama en el amigo el amor de Dios.*” (AGOSTINHO, 397-398, p. 78). Há uma

possibilidade de entender, em Agostinho, que amizade está condicionada a ver no outro, o mesmo Deus.

Incorporada a todos esses elementos justificadores, é necessário entender que o valor da vida terrena é relativizado para o pensamento agostiniano. Examinando os escritos do bispo de Hipona, de que a vida futura oferecerá mais garantias do que a que se vive na terra. O valor da vida em Cristo, no além-perpétuo, ganha destaque sobre a vida passageira e terrena. Em *Contra Fausto, o Maniqueu*, Agostinho não se cansa de voltar à figura de Moisés que liderou o povo hebreu no deserto para refletir sobre esse tema.

O bispo deixa clara a ideia de que a vida da alma se sobrepõe ao do corpo, que se o corpo é chave de idolatria, melhor perdê-lo do que perder perpetuamente a alma. Ele faz uma reflexão e deixa essa noção exposta ao analisar a passagem do livro do Êxodo (BÍBLIA DE JERUSALÉM, cap. 32:31-32). Na ocasião Moisés está voltando do monte onde o relato mostra um encontro entre Deus e ele. Ao descer encontra o povo adorando a um ídolo de barro. Em um ataque de fúria, Moisés, numa atitude mista entre desespero uso da espada contra o seu próprio povo, e Agostinho então pondera que ao agredir seu povo, o fazia por amor:

¿Qué acción cruel mandó o ejecutó Moisés entonces? ¿Quién no reconoce en sus palabras que él hizo lo que hizo no por crueldad, sino con gran amor, si ora por el pecado del pueblo y dice a Dios: Si les perdonas su pecado, perdónaselo; pero si no, bórrame de tu libro. (AGOSTINHO, 397, p. 79).

Ou seja, seu povo, e a Deus que os por ter adorado a um deus de barro. E acaso Deus não pudesse perdoá-los que também o exterminasse junto com eles. Amor, castigo e fidelidade a Deus numa situação de fúria, aqui entendidos pelo bispo de Hipona como uma só reação. A violência de Moisés em busca de um bem posterior que é a libertação da idolatria visando a fidelidade a Deus.

Aqui Agostinho se mostra didático ao apontar a guerra, como instrumento de libertação do pecado, o argumento segue a seguinte lógica: se a carne é corrupta e perecível, há de se considerar que é melhor perdê-la para que se preservar a alma eterna. Para o pensamento de Agostinho, fica claro os contornos do pensamento dualístico de Platão, para o qual resumidamente, os sentidos impedem a compreensão do sumo bem (RUSS, 2015).

Para concluir, podemos ver que Agostinho não era um defensor da guerra, antes procurou justificar o que era inevitável. O bispo de Hipona condenava a guerra, inicialmente por ver nela a consequência imediata do pecado. Condena a crueldade e as

más inclinações por trás dos atos de guerra. Ainda por cima guerras levadas a cabo por motivos meramente religiosos, desaprova guerras em que possam ser evidenciados critérios não cristãos.

Desaprova ações bélicas de expansão territorial. Nesse ponto, para falar-se da Guerra na Península Ibérica, mais propriamente a noção presente na Batalha de Navas de Tolosa (1212) que teve como uma de suas principais consequências o avanço cristão sobre o vale do Guadalquivir, território de domínio Mouro, nota-se claramente a expansão dos territórios dos reinos católicos.

Entendidas como expansão dos territórios dos Reinos de Castella, Navarra e Aragão a guerra encontra de forma parcial em Agostinho uma justificativa plausível. Mas o termo *Reconquista* e sua conseqüente noção de retomada vem ajudar a adequar o movimento bélico cristão da península Ibérica ao pensamento de guerra justa defendida por Agostinho e influente na Idade Média, levando ao patrocínio decisivo da Igreja e o seu envolvimento direto até mesmo no campo de Batalha.

O conceito de Reconquista, leva em si uma ideia, essa é fundamental para a reunião de forças que por sua vez foram decisivas para a vitória cristã sobre os mouros, num processo de séculos, com retrocessos pontuais, mas num contínuo avanço até a expulsão de qualquer resistência política moura em 1492.

Para as batalhas da Península Ibérica, especialmente a estudada, aquele território europeu foi tomado pelos muçulmanos, e agora se estender o entendimento para o contexto do pensamento agostiniano, é razoável justificar a guerra, para uma vez que era direito legal e religioso que os reinos sob a proteção do pensamento agostiniano que embasou o movimento dos papas da época, voltassem a tomar o que outrora foi domínio predominante de reinos que professavam a fé em Cristo. Por fim, importante dizer que Agostinho via no amor a paz, o próprio amor a Deus (ORTEGA, 1965, p. 15).

Para Agostinho em não podendo evitá-la, a guerra é justificada seguindo alguns argumentos. O primeiro do merecimento. Assim, há iniciativas que inevitavelmente vão terminar em guerras. Da guerra como instrumento para a manutenção da paz.

Levando em consideração que Agostinho em certa época da vida, como seus antecessores, também acreditava que em seu tempo estavam se cumprindo as profecias do Antigo Testamento, de que a paz garantida por Roma era o desfecho do reino de Cristo sobre a terra (RUSSELL, 1975 apud BRONISCH, 2006, p. 41).

A ação bélica como direito de quem teve posses tomadas, e a até mesmo a guerra como ação de amor para libertar aqueles que se desviaram do caminho de Cristo.

Por fim, não poderia terminar seu texto de outra forma, senão fazendo alusão ao clássico texto bíblico onde Cristo ordena que se ofereça a outra face a quem lhe agredir (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Lucas, cap. 6: 29-38).

Ou seja, diante da prerrogativa e do ordenamento de Cristo para amar seus inimigos, é interessante perceber qual o movimento do pensamento de Agostinho. Para evidenciar que existem, nessa relação de amor ao inimigo, compreensões sobre ações externas e intenções da alma, ele faz menção a um texto apócrifo, onde o Apóstolo Tomé pede vingança a Deus por uma agressão física que sofreu em uma boda de casamento. Se é fábula ou não, o fato é que Agostinho lembra que os maniqueístas acreditavam no texto, cujo desfecho foi a morte do agressor.

Sobre dar a outra face o bispo de Hipona faz sua própria interpretação, aplicando o argumento de correção à vingança, fazendo alusão ainda a sempre presente superioridade da vida futura. Tomé é agredido e roga por um contra golpe e Agostinho conta assim:

En efecto, el apóstol, abofeteado, advirtió que era preferible rogar a Dios que perdonase en la vida futura a quien le había ofendido, no dejándola sin venganza en la presente, antes que ofrecer la otra mejilla a quien la había golpeado o devolverle el golpe. Con seguridad tenía en su interior el sentimiento del amor, pero reclamaba el ejemplo exterior de la corrección (AGOSTINHO, 397-398, p. 79).

Não se busca absorver ou condenar Agostinho, mas investigar seu ponto de vista e como esses argumentos penetraram na recepção dos governantes cristãos sob influência e participação direta dos papas. Preponderante, portanto, é deixar claro que qualquer juízo de valor pode interferir negativamente na observação do estudo das ideias de Agostinho sobre a guerra.

Flori (2003) resume o que Agostinho representou para os Cristãos quando o assunto era a guerra, ele defendeu que “*San Agustín demostró que la guerra, desde luego, era siempre una desgracia, pero un mal a veces necesario para evitar una desgracia aún mayor y reparar la injusticia que la justificaba.*” (FLORI, 2003, p. 35-36).

### 2.1.3 O pós Agostinho e os papas da guerra

Com a morte de Agostinho em 430, Russell (1975) afirma que suas ideias foram amplamente divulgadas na Idade Média dentro de ciclos que movimentavam o poder, não só nas questões bélicas, mas regeu boa parte da orientação eclesial e, portanto,

social. Mas destaca-se, guerreiros embora lutando por reinos cristãos, como é o caso do objeto aqui analisado, estão longe tanto da missão de levar o evangelho, quanto também pouco lhes importava quais eram as ideias que regiam as ordens que recebiam. Esta ideia é defendida por Bronisch (2006, p. 45), “*para la gran masa de los combatientes, por tanto, la doctrina de la guerra justa continuó siendo en grã medida algo irrelevante*”. O que se leva a acreditar que guerreiros precisavam de lutas, independente de seu motivo, mas as ideias de guerra justa, eram vitais para uma batalha deflagrada por autoridades cristãs.

Mas adiante, Russell elucida a questão sobre a motivação pura e irrestrita dos combatentes:

Dejando a um lado lo que los teóricos pudiesen Haber deseado, los guerreos de la plena Edad Media estaban motivados por el odio, el deseo de venganza y el ânsia de botín. Además no hay ninguna indicación de que los caballeros o los cronistas pensasen que el odio a sus enemigos o el deseo de riquezas o de vengaza convertiría a sus guerras, de outro modo justas, em moralmente culpables [...] Esto demuestra que los cronistas creían que la clase guerrera em la plena Edad Media tenía sus propria, y muy diferente, Idea de lo que justificaba una guerra. (BLIESE, 1991, p. 13).

Já Erdmann (1975) defende que guerra e pregação missionária são tão diferentes que nenhum exército tomará como sua a missão de pregar. Para o autor, fica claro que guerreiros não são homens de oração, muito menos pregadores. Estão do ponto de vista pragmático, separados por suas ações, mas ainda sim, podem convergir em sentidos e interesses. Ou seja, ainda que não estivessem dispostos a militar na pregação do cristianismo, estavam dispostos a morrer em batalha por ele.

Ainda nesse campo, uma colocação de Bronish (2006) faz uma diferença sutil, no entanto importante. Para ele, existe uma ligeira, porém, pertinente linha que separa Guerra justificada e Guerra Santa. O alicerce mais perene dessa diferença é que em se considerando o monarca como defensor da Igreja de Cristo e seu propagador, nenhuma guerra tem a nessecidade de ser considerada santa para que fosse realizada sem culpa, ou seja, justa. Era uma guerra justificada em si mesma. “*La autoridad del governant e y el interes eclesiástico justificaron sus guerras, sin que fuesen consideradas como guerras justas o santas.*” (BRONISCH, 2006, p. 72). Guerra santa no sentido mais radical seria uma guerra para defesa da fé, enquanto uma guerra justa seria qualquer confronto que, basicamente, não inflingisse o código elaborado por Agostinho, como vimos acima.

Russell (1975) lembra que, depois entre os séculos V e VII, na sociedade carolíngia, por exemplo, não se aceitava a separação entre Igreja, clero, leigos, reino e

Império. Bispos e a estrutura da Igreja, especialmente no período carolíngio viveram uma experiência de governo secular, por consequência de armamento em defesa do Estado. Modelo, segundo Bronisch (2006) copiado e orientador da relação Estado e Igreja em todo Europa Ocidental da Idade Média:

Entre los siglos V y VII, como consecuencia del colapso de la administración romana, correspondió pronto a los obispos de la Galia asumir responsabilidades políticas, y con ellas la obligación de atender necesidades militares (BRONISCH, 2006, p. 48).

Posterior a morte de Agostinho e a recepção de suas ideias há uma não muito clara e confluyente mistura entre as ideias de Guerra Santa e Guerra Justa, a segunda era justificada como a primeira, mas bem menos criteriosa, segundo Russell (1975).

Mas a noção de pecado sobre o ato de matar e o desrespeito ao quinto mandamento da lei dada a Moisés no Antigo Testamento, não matarás, nunca deixou de rondar e até mesmo causar discórdia entre a liderança da Igreja. Movida por um cenário igualmente confluyente: Igreja e Estado, a primeira assumindo funções da segunda. O que resultava também numa outra confluência desta vez com mais marcas de divisão, o entusiasmo da guerra e a suspeita do pecado de matar na batalha. “*Según el punto de vista de algunos contermporáneos no pecaba quien mataba a su enemigo en la batalla.*” (COUPLAND, 1991, p. 20 apud BRONISHC, 2006, p. 20). Porém, para Russell (1975), ao mesmo tempo imperava entre escritores da época livros penitenciais, que consideravam matar como pecado, ainda que fossem em guerras justas, e impunham penitências. “*Al mismo tiempo, sin embargo, se escribieron libros penitenciales, que consideraban el matar como pecado, aunque fuese em guerras justas, y le imponían una penitencia.*” (RUSSELL, 1975, p. 31).

Para Russell (1975) a época de Carlos Magno deu ênfase nas ações, enquanto o pensamento original de Santo Agostinho valorizava a intenção da guerra. Em Carlos Magno e seu tempo, vê-se claramente que havia uma valorização da moral da guerra. Russell considera que coexistiam na Idade Média um apoio entusiasta para com a guerra e uma suspeita que pairava sobre o ato de matar na batalha, mesmo sem considerá-la justa.

Gregório Magno papa (590-604) tem destaque ao acolher as ideias de Agostinho e anteriormente Ambrósio sobre a guerra mesmo contra os bárbaros e os hereges. Russell (1977) chega a dizer que Gregório foi o primeiro papa a ter essa postura clara diante da guerra e colocou a Igreja nessa determinada postura. O autor, “*Su vida y obra dificultaron intentos posteriores de diferenciar entre guerra y persecución, así como*

*entre las esferas de la autoridad eclesiástica y secular.*” (RUSSELL, 1975. p. 47). Importante ressaltar que, com essa postura, Gregório concebe a ideia de que a guerra seria uma forma de submeter os vencidos à conversão ao cristianismo.

Tal posicionamento, ainda que claro, para Bronisch não chegava a ser considerada uma apologia eclesial ao direito da guerra, ou uma adoção da guerra pela Igreja. Num estado de guerra, o papa Estêvão II (752-757) declarou os pecados de assassinatos em guerra dos francos perdoados, por que estava defendendo interesses da Igreja (BRONISCH, 2006).

Bronisch considera a posição de Leão IV (847 – 855) mais decisiva, mais avançada no caminho da adoção da guerra pela Igreja. Para ele, esse é um passo a mais no caminho da Igreja adotar uma doutrina bélica, mas não completamente, seria mais a institucionalização de uma piedosa esperança, através de atos de guerra. Leão IV promete vida eterna a quem caíssem batalha contra os sarracenos na Itália. *“Pero, de este modo, el papa vinculó por primera vez la Idea de la lucha contra los infieles em defensa de la iglesia con la salvación personal.”* (BRONISCH, 2006, p. 51).

Nesse contexto em que a cabeça da Igreja se prontifica a uma inclinação bélica, Flori (2003) desenvolve o conceito de *Guerra Missioneira* que seria segundo suas palavras:

[...] donde la Victoria no solo se acompañaba de la predicación del cristianismo sino también de una legislación que obligaba a la adoción de la religión católica[...] los cuales dejaron a los vencidos esta única alternativa: la conversión o la muerte. (FLORI, 2003, p. 3-4).

A situação ficou tão avançada, que Russell (1975) lembra que Papa Nicolau (858–867) *“por el contrario, prohibió no solo la conversión forzosa de los paganos, sino que restringió incluso bastante el derecho a librar guerras defensivas.”* (RUSSELL, 1975, p. 33).

Para exemplificar a que ponto a Igreja incorporou a atividade bélica, o autor alemão Harold Zimmermann (1981) lembra que no período entre o final do século IX e a metade do século XI foi chamado de “época escura” da sucessão papal. Em que esteve marcada por sangrentas rivalidades de famílias italianas para ocupar a cadeira de Pedro. Muitos papas foram guerreiros na prática, tomaram lugares na batalha, organizaram seus exércitos e marcharam com eles (ZIMMERMANN, 2006).

Ao mesmo tempo, Bronisch (2006) reserva cuidado ao ressaltar que em certas partes da França começa um movimento da própria Igreja para limitar toda essa violência. *“Como consecuencia, la Iglesia misma tuvo que asumir la tarea de organizar*



*y dirigir expediciones de castigo contra los que violaban la paz.*” (BRONISCH, 2006, p. 53). Para o autor esse é um ponto importante que dá início a uma contra-violência na Igreja, mas esse movimento é marcado também por violência que pacificava a guerra descontrolada. “*Como consecuencia, la Iglesia misma tuvo que asumir la tarea de organizar y dirigir expediciones de castigo contra los que violaban la paz.*” (BRONISCH, 2006, p. 53).

O papa Urbano II (1042 – 1099), pontífice que convocou as Cruzadas rumo ao Oriente Médio se comprometeu diretamente com esse movimento, tomando elementos da *Tregua Dei* e os utilizou para a libertação dos santos lugares (COWDREY, 2006).

No fim do século XI, houve um intenso movimento eclesial para a formação de cavalaria próprias, sob juramentos religiosos e disciplina militar. “*Los esfuerzos de la Iglesia por formar una caballería Cristiana que estuviese a su servicio representan igualmente outro aspecto destacable de su giro a favor de la guerra.*” (HOFFMANN, 1964, p. 249 apud BRONISCH 2006, p. 54).

Russell (1975) mostra que houve uma preocupação da Igreja para que a guerra não fugisse a seu inteiro controle. Gregório VII (1020 – 1085) declarou em 1078 que o uso de armas só estava permitido a que os bispos autorizassem.

Solo al servicio de la Iglesia estaba justificada su profesión de las armas, cuando por mandado del papa y em calidad de ‘*militia Sancti Petri*’ libraban una ‘*bellum Christi*’ contra herejes y otros enemigos de Dios y de la Iglesia Romana. (RUSSELL, 1975, p. 34).

Esta de fato parece ser uma preocupação de Roma. Na *Reconquista Espanhola*, o papado, após a primeira metade do século XI, lançou inúmeros esforços para que o movimento não se consolidasse como identidade desvinculada da Igreja chefiada por Roma, que buscou como veremos, unir seus interesses aos interesses políticos para, por cima destes, mostrar sua verdadeira intenção.

Pesquisadores mais recentes da Ideologia da Reconquista como Flori e Erdmann, estudam desde as raízes dessa motivação até como a Igreja influenciou e deu características próprias ao movimento de *Reconquista* na esteira entre Igreja e hegemonia cristã ibérica.

### 3 AS DIMENSÕES DA GUERRA

#### 3.1 A ESPIRITUALIDADE NA IDADE MÉDIA

Quatro características identificam a espiritualidade desta época. O interesse maior da Igreja pelo Antigo Testamento, mais do que para o Novo, era evidente e favorecia tanto a monarquia que expandia seu domínio quanto a concretização do culto cristão

Assim, a Igreja desses tempos parece preocupar-se sobretudo com a encarnação e a estabilização, procurando relizar na terra a Cidade de Deus. Na prossecução desse objectivo, ela contou com o apoio do poder laico: os soberanos conferiram força de lei aos decretos eclesiásticos que na época precedente, muitas vezes se mantinham letra morta, na ausência de um braço secular para fazê-los aplicar. (VAUCHEZ, 1995, p. 17).

O Novo testamento traz uma libertação do povo em relação à lei, o que era visto com o um risco para a consolidação do cristianismo na Alta Idade Média. Nesse período a prática religiosa constitui mais a uma obrigação social do que uma adesão interior.

Delaruelle chama a essa confluência entre povo e religião de “A sociedade da Liturgia” (DELARUELLE, 1952 Apud VAUCHEZ, 1955, p. 19). Ou seja, o ritualismo é outra marca preponderante dessa adesão cristã. Aos olhos das monarquias que se erguiam escoradas pela fé, cumprir correta e intensamente os ritos da oração era, sobretudo, agradar a Deus e perpetuar seu culto entre as vilas: “Também neste domínio regressa em força a influência do Antigo Testamento: os sacramentários do século VIII enriquecem-se com novas celebrações inspiradas directamente do Livro do Êxodo.” (VAUCHEZ, 1955, p. 20).

Ainda de acordo com o autor, a sagração dos reis pelos bispos dá a esses, ascendência sobre sua governabilidade. E um dos instrumentos compartilhados por ambos é a culpa, que Vauchez (1995) qualifica como “instrumento de controle social”. O sacramento da penitência, ou seja, a confissão dos pecados diante de um religioso era a porta que não só abre ao mundo religioso, mas mantinha uma estreita ligação com os direitos civil. Se o pecador só se confessasse no fim da vida: “[...] tendo acesso à penitência uma única vez em todo a sua vida, o pecador permanecia até a morte sujeito a grande número de interditos que o excluía particularmente da vida conjugal e social.” (VAUCHEZ, 1995, p. 26).

A partir do Século VIII, essa regra é abandonada e a confissão passa a ser mais acessível, bastando procurar um padre ou até mesmo um leigo. No entanto, as

penitências eram mais severas. Para pecados públicos, penitências públicas, para pecados particulares, remissões privadas.

Penitências ganham espaço, geralmente duravam meses e até anos, contribuindo para o controle social mediante o alívio da culpa. “Assim, através da penitência tarifada, desenha-se um novo tipo de relações entre o cristão e um Deus que dispensa as suas graças em troca de sacrifícios.” (LE BRAS, 1956 apud VAUCHEZ, 1995, p.27).

A vida religiosa da Idade Média na sua prática dava lugar muito mais aos monges e bispos do que ao povo em geral. A exceção são alguns leigos letrados que tinham acesso a livros de orações e praticavam uma vida devotada a eles, mas quanto à massas essa busca pelo transcendente dentro do cristianismo ficava presa a algumas práticas bem passivas. Inclinações pagãs especialmente no século VIII se faziam presentes entre as massas.

É compreensível que o apetite pelo divino que nelas pudesse existir não se sentisse saciado por um programa de tão limitadas perspectivas. Por isso sentiam-se tentadas a procurar noutros lugares uma resposta às suas expectativas. (VAUCHEZ, 1995, p. 28).

Numa religiosidade onde o Deus cultuado tem como referência a figura vétéreo testamentária, nada mais compreensível do que um afastamento entre o povo e o Deus onipresente e julgador. Figura simultaneamente longínqua e onipresente, o sentimento de desproteção é iminente e as figuras dos anjos e depois dos santos vão se converter em intermediários importantes nessa espiritualidade.

### 3.2 A FÉ NA GUERRA

Não obstante, é fácil entender que sendo uma guerra marcada por interesses políticos, mas cuja a caracterização mais pungente fora a bandeira de duas religiões distintas, as práticas religiosas também se inclinaram para o objetivo de vencer as batalhas. “*En el Occidente medieval, la sacralización de la guerra tien que ver com la cristianización de la función guerrera ocurrida desde tiempos de Constantino.*” (CONTAMINE, 1980, p. 372 apud CABRER, 2012, p. 129).

Vauchez (1995) faz lembrar a existência de orações e bênçãos no Pontifical Romano-germânico, ritual litúrgico composto em Mogúncia em meados do século X. Ali, o compêndio traz um cerimonial de bênção da espada e da lança acompanhado de uma oração pelos combatentes. No século seguinte, surge o rito para armar o cavaleiro,

cerimônia que até então era profana, mas cuja apropriação eclesial o tornará tradicional no século XIII. “Fazendo-se armar segundo o cerimonial litúrgico, o Miles compromete-se a comportar-se como soldado de Cristo. A cavalaria passa a ser a forma cristã da condição militar.” (VAUCHEZ, 1995, p. 71).

Cabrer lembra que os rituais marcavam o que ficou batizado como *Tempus Belli* – no qual eram marcados por liturgias guerreiras (CABRER, 2012). como missas votivas, bênçãos de escudos, espadas, cavalos, sermões, hinos, ladainhas, leituras dirigidas a conseguir a proteção e ajuda divina, a bênção do rei e o amparo da Cruz. “*Otros ritos celebrados a posteriori (conmemoraciones, culto de reliquias, aniversarios por los caudillos victoriosos) servían para agradecer a Dios los beneficios de la guerra.*” (McCORMICK, 1984 apud CABRER, 2012, p. 129).

O objetivo estava claro e evidente, conseguir a ajuda de Deus para vencer a batalha. Historiadores da Idade Média chamam de ‘liturgias militares’ um conjunto de rituais cristãos como jejuns devotados a vitória na guerra, doações, orações, invocações a Deus e aos santos, confissões, missas oferecidas em favor da guerra, comunhão, louvor a relíquias, inscrições sagradas nas armas, uso de estandartes bentos e gritos de guerra, tudo isso causava de fato, fascinação para quem participava ou simplesmente assistia a essas manifestações.

Autores como Verbruggen (1954), Contamine (1980) e McCormick (1984) convergem na afirmativa de que esses rituais pró-guerra eram parte essencial das atividades vitais dos guerreiros e cavaleiros. Cabrer (2012) vai mais longe, chega a falar em espiritualidade bélica. “*Es más, al madurar la espiritualidad y la ética de la guerra santa Cristiana, la ritualidad bélica alcanzó en esta época su verdadero apogeo.*” (CABRER, 2012).

O autor vai explicar que essas práticas que unem orações e intenções bélicas de vitória, não é algo genuíno da Idade Média, busca-se imitar os sacrifícios oferecidos a Yhawah no antigo testamento. E que a intenção não é só pedir a vitória a Deus é sobre tudo ser merecedor dela.<sup>23</sup>

Cardin (1982), já escrevera sobre o assunto e traz que:

Em consecuencia, la preparación de las almas de los guerreiros cristianos antes de la batalla, a través de los ritos, se consideraba una ‘estrategia espiritual’ que debía acompañar indefectiblemente a la estrategia militar si se aspiraba a la Victoria (CARDIN, 1982 apud CABRER, 2012, p. 130).

<sup>23</sup> Para saber mais, consultar a obra: CABRER, M. A. **Las Navas de Tolosa, 1212**: idea, liturgia y memoria de la batalla. Madrid: Silex, 2012. p. 130.

Naturalmente, como temos partido da guerra de cristãos contra mouros (cujo exemplo que tomamos é Navas de Tolosa, 1212) que marcou por se tratar de seu caráter raro como enfrentamentos direto em campo aberto, havia sempre o fator medo, pavor e genuíno desconforto pré-batalha. Keegan (1976) considera que os rituais bélicos ajudavam a encorajar os soldados : “*Gracias a la preparación íntima del combate y a la invocación de la ayuda divina, muchos podían superar o, al menos, afrontar el ‘shock’ psicológico de una pelea cuerpo a cuerpo em campo abierto.*” (CABRER, 2012, p.130).

Essas liturgias não eram restritas aos militares, embora sua intenção máxima fosse a vitória na guerra. Por isso cumpriam outra missão, como defende Maier, a de envolver a todos no *negotium Crusis* (MAIER, 1997 apud CABRER, 2012).

Para Ruiz Domènec (1980) os rituais eram como que uma solução para a angústia da elite guerreira que marchava nas batalhas cristãs especialmente na península Ibérica, junto com os ritos, seguia, segundo ele toda uma ideologia cruzadística da Igreja (RUIZ-DOMENEC, 1980).

Según los cronistas eclesiásticos, toda guerra y toda batalla era um examen a las almas de los cristianos. Que Dios permitiera la derrota de los suyos solo podia explicarse como um castigo a sus pecados. Estamos ante la doctrina *peccatis exigentibus* - por exigência de los pecados. (CABRER, 2012, p. 132).

Essa é uma noção importantíssima para se entender a formação desta espiritualidade bélica. Ou seja, a derrota estava ligada intimamente com a noção de pecado e a vitória, como suposto, era o resultado de um merecimento das almas cristãs. Por isso, os vários rituais cristãos antes da batalha mantinham o caráter purificador, reunidor, sob um mesmo símbolo: a cruz, e sobre a mesma mão: a Igreja através de vários bispos que participavam das batalhas.

Essa não era só uma ideologia religiosa, era uma noção vivida, uma concepção de guerra povoada pela religião, sustentada pela noção da ajuda divina. “*El pecado alienaba a los cristianos, apartándolos del favor divino, de modo que solo um sincero arrepentimiento les permitia lavar su alma y, asi, recuperar la ayuda del Cielo.*” (RUIZ-DOMENEC, 1980, p. 139).

Cabrer (2012) faz lembrar o edito de Alfonso VIII um ano antes da batalha de Navas de Tolosa, em que ele ordena que todo tipo de material que não servisse para guerra fosse vendido para aquisição de armas, mas a preocupação não era só essa, no mesmo edito, Alfonso condiciona ideologicamente a seguinte ordem “[...] y los que

*antes le desagradaban por su frivolidad, agradasen ahora al Altísimo com ló necesario y conveniente*".<sup>24</sup>

Desde el punto de vista espiritual, el uso de vestiduras ricas y adornos lujosos era um signo de ostentación y frivolidade desagradable a Dios. Su prohibición, antigua y frecuente durante toda la Edad Media, se entendia como um acto de penitencia y regeneración moral. La ley suntuaria de Alfonso VIII era, pues, el primer gesto de reconciliación com la divinidad, el primer intento de demostrar a Dios la recta intención de los castellanos y, en general, de todos los cristianos. (CABRER, 2012, p. 133).

O autor ainda vai defender a ideia de que com esse edito, Alfonso VIII inaugura o *Tempus Belli*, o tempo da batalha. Pedro II que também liderou exércitos em Navas de Tolosa teria feito editos semelhantes.

Mas a Igreja, segundo Cabrer (2012), como não poderia deixar que essa retomada, esse movimento fosse algo separado ou autônomo a seus interesses, também procurou dar tons nessa espiritualidade bélica empreendida em terras hispânicas.

Em 16 de maio de 1212, o Papa Inocência III convoca uma procissão para ser realizada em Roma em favor do êxito na batalha de Navas de Tolosa que aconteceria dali um mês. As pessoas foram divididas em três grupos. As mulheres, os homens, e os clérigos, além de um quarto grupo onde iria o próprio Inocência III e os cardeais e arcebispos.

O texto que ainda está preservado indicava que mulheres deveriam ir descalças, aquelas que tinham condições para isso, e saíam da Catedral de Santa Maria Maior. Os homens, aqui incluindo cavaleiros e militares, deveriam sair da Igreja de Santa Anastasia, os clérigos da Igreja dos Doze Apóstolos. O Papa e o alto clero saíam da basílica de Sancta Sanctorum, no palácio de Latrão, até a Igreja de São João de Latrão e de lá com os cavaleiros iam em cortejo até a Igreja Santa Cruz de Jerusalém, onde o convite trás a previsão de um sermão. O final do convite deixa claro que a procissão tinha um caráter penitencial, para acolher o merecimento da vitória na batalha:

Ayunen todos de manera que, excepto los enfermos, no coma nadie peces ni ningún guiso, sino que ayunen a pan y água los que pudiere, y los que no pudieren, beban vino bien aguado y em poica cantida, y coman hierbas (verduras) y frutas o legumbres; y abran todos las manos y las entrñas a los pobre, para que, por médio de la oración, del ayuno y de la limosna, se aplaque la misericórdia del Creador para com el pueblo cristiano (MONDÉJAR, Marqueês de. 1783, p. 503-504).

<sup>24</sup> Crónica Latina Regum Crhisti, cap. 19, p. 25.

Os relatos da marcha do exército sobre o campo até o local de batalha era quase uma procissão religiosa, uma jornada espiritual. Esse percurso das tropas cristãs não poderia se dar de qualquer maneira. Segundo Cabrer

La expedición Cristiana salió de Toledo el 20 de junio de 1212. Atendiendo a los parametros de la ideología de cruzada, em la marcha hacia el sur del ejército cruzado cabria imaginar una procesión in nomine Domini Ihesu Christi. (CABRER, 2012, p. 156).

E isso era não só realizado, mas incentivado, em outra passagem, esse mesmo autor faz lembrar:

Peregrinación y batalla compartían ‘el marco de um espacio sagrado durante um tiempo sagrado’; también una gestualidad colectiva programada que se traducia em uma ofrenda propiciatória de participación y comunión. (CABRER, 2012, p. 156).

Após a vitória em Navas de Tolosa, o resultado foi um grande brado de louvor a Deus pela conquista do inimigo. Uma oração de bênção pelo favor que os soldados acreditavam ter chegado por mãos divinas. Três crônicas relatam o episódio: na *Primeira Crónica Geral de España*, cuja autoria é atribuída a Alfonso X, o sábio. Também encontramos o relato pela pena de Rodrigo Jimenez de Rada em *De rebus Hispanae* e de forma mais resumida em *Estoria de los Godos*. Da versão de Alfonso X, o Sábido, temos o seguinte texto em louvor a Deus pela vitória na guerra:

Estas razones et otras tales como estas acabadas de dezir em esta manera, el arçobispo et los obispos, que y eran com ell, et los abades y frayres et la outra clerezia, que y eran com ellos, alçadas las manos et las uovez al çielo, com lagrimas de sacntidad et com cântico de alabança, salieron em esta razon, cantando con gran alegria aquel cântico que dizen em la iglesia: Te Deum Laudamus, te Dominum confitemur [...] (ALFONSO X, 1906, p. 107).<sup>25</sup>

Segundo Miguel D. Gómez o *Te Deum* se tornou um grito de vitória habitual nos ritos de peregrinação e cruzada no final do século XII y princípios do século XIII (GOMEZ, 2011 apud CABRER, 2012). Duas noções sobre a relação de Deus e seus guerreiros, nos alerta Cabrer (1996), uma de que Deus não está gratuitamente entre seus guerreiros, sua presença tem que ser conquistada com jejuns, penitências e orações...

Outra que desenvolve é a de que os cristãos são chamados, tal como Cristo, a dar a vida. “*Estamos ante la imitatio Christi, idea procedente de la tradición de la*

<sup>25</sup> Para saber mais, consultar a obra ALFONSO X, El Sabio. **Primera crónica general de España**. Ed. Menéndez Pidal. Madrid: Bailly-Baillièrre, 1906. p. 107.

*peregrinación y una de las fuentes principales de la ideología de Cruzada*” (CABRER, 1996, p. 43).

### 3.2.1 O Culto a São Tiago Guerreiro na Crônica de Alfonso X

Um caso icônico da espiritualidade bélica pode ser comprovada na invocação do Apóstolo São Tiago para a proteção antes das batalhas contra os mouros, pelos cristãos. São Tiago não só era invocado, como em muitos relatos crônicos passou para as páginas da história e, durante muitos anos sem questionamento, como tendo aparecido em pessoa em vários episódios lutando ao lado dos Cristãos, armado e montado como cavaleiro.

Sua imagem como guerreiro passou a ser venerada e aparece em várias catedrais construídas em territórios tomados pelos Cristãos, especialmente na Andalúcia, como na Catedral de Granada, Jaén e Córdoba

Podemos dizer que o culto a São Tiago, depois denominado *O Matamouros* é a perfeita síntese da confluência entre devoção e guerra. As personificações da utilização da fé em nome das necessidades daquele momento que os fieis viviam.

O encontro do que seriam os restos mortais ao norte da Espanha passou para a história como sendo um sinal de Deus e de legitimação da batalha que os cristãos travavam. O elemento interpretativo é muitíssimo forte e conduz sempre para o esquema fé-legitimação-guerra-vitória.

A devoção e a crença da evangelização da Hispania por Tiago, o Maior, primo do próprio Cristo começou a se firmar e ganhar grandes proporções na Espanha por volta do século IX, mas foi dois séculos depois que essa devoção ganhou outra conotação. Tiago passa a ser visto como um mito político. Agora é o Santo que é sobre tudo visto como guerreiro. Foi transformado, travestido do pescador chamado por Cristo a evangelizar ao comandante de um exército e guerreiro conhecido como o “Matamouros”, do sentido mais literal, aquele que assassina mouros.

Cabe rapidamente recorrer a outra fonte, desta vez do século XII, para falar como São Tiago aparece na Espanha, uma vez sendo apóstolo de Cristo e ter vivido no Oriente Médio. Para isso o livro *Liber Sancti Iacobi* do monge e peregrino cluniacense Aimeric Picaud sob orientação e impulso do papa Calixto II (1050-1124) é uma das principais, se não única fonte. De acordo com a obra, após onze anos da morte de Cristo, São Tiago é preso depois de pregar em sinagogas por um governante romano de



nome Abiatar, “y condenado a muerte, junto com su discípulo Josias, por orden de Herodes.” (PICAUD; POSE, 2004, p. 393). O autor narra a morte de Tiago e logo depois expõe como fora realizado o traslado:

Por temor a los judios fué recogido durante la noche el cuerpo del bienaventurado apóstol Santiago por sus discípulos, que, guiados por un Angel del Señor, llegaron a Jafa, junto a la orilla del mar. Y como allí dudasen a su vez acerca de lo que debían hacer, de pronto apareció, por desígnio de Dios, una nave preparada. Y con gran alegría suben a Ella llevando al discípulo de nuestro Redentor, e hinchadas la velas por vientos favorables, navegando con gran tranquilidad sobre las ondas del mar, llegaron al puerto de Iria, alabando la clemência de nuestro Salvador (PICAUD; POSE, 2004, p. 393).

Em terras da Galícia seu corpo é sepultado em uma propriedade de uma pagã que vendo inúmeros acontecimentos, narrados com maravilhamento, se converte ao cristianismo (PICAUD; POSE, 2004).

A *Primeira Crônica General de España* naturalmente não é a única a relatar a personificação de São Tiago em Guerreiro e seu culto como aquele que luta ao lado dos cristãos. No entanto seu uso aqui nessa pesquisa se justifica uma vez que ela resume de forma mais clara a passagem da figura de apóstolo em guerreiro, nos relatos cujo objetivo era tornar essa estória crível e com êxito aplicar novo ânimo aos combatentes.

É nesta obra impulsionada e inspirada em Alfonso X que está o valioso relato da primeira vez em que o apóstolo São Tiago aparece descrito como protetor dos cristãos. Vale novamente comentar, que esta obra composta no século XIII faz menção a acontecimentos, nesse caso, do século IX, ou seja, o valor interpretativo e a finalidade da obra também devem ser considerados antes de tomar os relatos como meras lendas. O que interessa é examinar o fragmento e perceber seu caráter ideológico absorvido como verdade, onde o glorioso, o maravilhoso e socorro divino são revelados primeiro ao rei, a uma pessoa, relato intangível de averiguação. Feita a devida ressalva, o valor ainda permanece grande, uma vez que influenciou e impulsionou a história da *Reconquista* e encorajou os soldados cristãos.

A crônica faz lembrança da Batalha de Clavijo, no ano de 850 chefiada por Ramiro I (821-866), contra o rei mouro Abderramán II (788-852). O texto que precede a descrição do sonho de Ramiro onde Tiago aparece pela primeira vez, é muitíssimo interessante. Ramiro era filho de Alfonso II, o Casto (759-842), rei conhecido por seu governo forte e destemido entre seus inimigos. Os muçulmanos na intenção de intimidar

o filho do rei do momento, enviam emissários cobrando cem virgens que deveriam ser doadas aos soldados de Abderraman a fim de deixar o reino de Astúrias em paz.<sup>26</sup>

A proposta não teve resposta, pelo menos não com palavras, Ramiro organiza um ataque. Os cristãos atacam vilas, queimam estoques de comida dos muçulmanos e destroem outras instalações, além de grande matança. Quando o exército de Abderraman faz o revide, os cristãos são encurralados, a crônica segue um modelo que perpassa vários trechos de inúmeros relatos, e diz que o exército de Ramiro está em menor número. Os cristãos conseguem um abrigo temporário e começam a clamar a Deus.

Los cristianos sacogieronse a la cabeça daquell Otero, et estando alli todos llegados en uno, rogaron a Dios de Todos sus coraçones, llorando mucho de los oios, faziendo prieses et rogandol que los non desamparasse, mas que los acorriesse en aquella priessa en que eran (ALFONSO X, 1906, p. 360).

A narrativa continua e conta que o rei cristão Ramiro I pega no sono, logo depois dessas preces atrás das linhas inimigas. Em sonho, segundo a crônica, lhe aparece São Tiago e profere as seguintes palavras “*Sepas que nuestro senhor Jeshu Cristo partio a todos los apostoles mios hermanos et a mi solo dio a Espanna que la guardasse et la amparasse de manos de los enemigos de la fe.*” (ALFONSO X, 1906, p. 360). A aparição em sonho continua e Tiago dá ordem de que Ramiro continue firme que diante de seu exército, Tiago mesmo combateria:

Et vos luego por la grand mannana confessarous edes de todos uuestros peccados muy bien, et recibredes el cuerpo et la sangre de nuestro Senhor Dios et nuestro Salvador, et puos que esto ouieredes fecho, no dubdes nada de yr ferir en la hueste de los barabaros, llamando ¡Dios, ayuda, et Sant Yague! (ALFONSO X, 1906, p. 360).

O relato da Crônica conduz a história para o momento em que os exércitos de Ramiro impulsionados pela notícia de tal aparição se levantam e vão de encontro aos mouros. A batalha começa e segundo a Crônica os cristão bradam forte “*Dios, ayuda, et Sant Yague!*” A batalha é rapidamente vencida pelos cristãos, e o relato da crônica conta em 70 mil muçulmanos mortos e outros milhares fugidos. Assim que nasceu o rito de clamar por Deus e São Tiago antes das batalhas contra os mulçumanos. “*Et desde aquel dia adelante ouieron et tomaron los cristianos en uso de dezir en las entradas de las fazendas et en ló s alcanços de los moros sus enemigos mortales ‘¡Dios, ayuda, et Sant Yague!’.*” (ALFONSO X, 1906, p. 360).

---

<sup>26</sup> ALFONSO X, El Sábio. **Primeira Crônica General de España**. Trad. de Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Editora Bailly Baillère, 1906. p. 359.

O modo como São Tiago fora primeiramente denominado na Península Ibérica foi alvo também de divergências. De um lado os combatentes, querendo que seu santo protetor fosse evocado como guerreiro, de outro a ortodoxia das Sagradas Escrituras onde Tiago fora chamado por Cristo enquanto pescava e por isso lhe caberia ser pescador, peregrino, apóstolo.

Em 1071, segundo o cronista, depois do cerco e da queda dos muros de uma cidade, que nos relatos da *Primeira Crônica General de España* aparece com o nome de *Coymbra*, os cristãos evocam a ajuda do santo mártir, que era costume há mais de duzentos anos.

O êxito é comemorado de tal forma que se decide erguer em sua homenagem uma imagem, a primeira sugestão veio de um bispo chamado na crônica de Estiano. Assim, foram as palavras deste bispo naquele momento, “*amigos, non le llamedes caullero, mas pescador.*” (ALFONSO X, 1906, p. 487). Certamente o religioso se assegurava de que a figura primitiva do pescador chamado por Cristo fosse ali também traduzida.

O relato, marcado pelo maravilhoso, pelo esplendoroso e também pelos interesses de seus autores, traz a marca da utilização da fé, ou seja, os crentes ditam como querem seus representantes celestes. Naquele momento de euforia por uma vitória, e na alegria de acreditarem que suas orações e rogos a São Tiago como protetor daquele cerco, unida às expectativas por outras batalhas, os cristãos precisavam mais de um guerreiro do que de um santo.

Segundo a crônica, Estiano cai em sono e lhe aparece São Tiago em um cavalo muito branco com armadura, lança e espada e lhe profere:

Estiano, tu tienes por escárnio porque los romeros me llaman caullero, et dize que ló non so, et por Eso uin agora a ti a mostrarteme por que nunca iamas dubdes que yo so caullero de cristo et ayudador de los cristianos contra los morros. (ALFONSO X, 1906, p. 487).

Para concluir essa exposição e a profunda e profícua relação entre fé e militaridade vale a pena ressaltar que é esta uma das principais características do agir militar na *Reconquista*.

Sua composição está na gênese de um processo que, entre outras nuances, irá se manifestar especialmente no processo exploração-evangelização das Américas alguns séculos mais tarde. Cardini (1989) usa uma expressão emblemática para se referir a esse tipo de conduta religiosa e também militar, para ele é um “*Cristianismo de Guerra*”:

[...] que faz coincidir a exaltação da espiritualidade cristã com a glória militar e mostra, com frequência, a Virgem e S. Tiago, juntamente com os santos militares S. Jorge, S. Teodoro, Mercúrio, Demétrio, Martinho e outros, em plena batalha, entre estandartes brancos, incitando os cristãos e atemorizando e afugentando os infiéis. (CARDINI, 1989, p. 60).

#### 4 GUERRA E SOCIEDADE

O estrato social parece ter também sofrido as interferências de uma sociedade voltada para a guerra. É o que defende Jacques (1984) que, como outros estudiosos, é adepto da concepção de sociedade trifuncional para a qual, basicamente existiam três camadas para a composição social, os *Oratori* (os que rezam/religiosos), os *Bellatores* (os que batalham/soldados) e os *Laboratores* (os que trabalham/camponeses).

Uma vez que é mostrada a dimensão da guerra no campo da religiosidade e suas ligações, agora se passa a explorar como a sociedade também era invadida e caminhava, se erguia e mantinha seus movimentos de ascensão na sua dimensão bélica. Uma vez que é no seio dessa sociedade que traz do campo de batalha os ideais e formas bélicas, é que se desenvolvem os rituais de guerra para os quais essa pesquisa vem se dedicando apontar.

Como tem sido até aqui, o ponto de leitura é a penetração das ideias de guerra e conquista; para tal, Cabrer (1996) corrobora no entendimento a seguir. Segundo ele, a sociedade medieval peninsular e o reino de Castella como principal exemplo disso estavam voltada com boa parte de sua constituição para as questões militares impulsionada, contextualizada num arcabouço de influências religiosas:

En la península ibérica, donde la guerra con los musulmanes constituía una forma de vida, una fuente de riqueza y una palanca de promoción social, este *tempus belli* o *tempus werrae* era si cabe más intenso y cotidiano que em el resto del Occidente Cristiano. (CABRER, 2012, p. 79).

Importante observar como o autor considera o conceito de *Tempus Belli*, como um tempo em que os reinos se organizavam entre suas prioridades a vivência bem sucedida das batalhas. As motivações bélicas para ele parecem ser o curso natural de uma sociedade que passava, especialmente no século XIII, por um processo de sua própria constituição. E é sobre os alicerces desse conceito de *Tempus Belli* que essa Península vai vivendo seu processo.

Tendo esse conceito de tempo de guerra sendo vivido no curso, especialmente dos séculos XII e XIII, consonante e anterior a Cabrer (2012), Maravall (1954) vê nesse período do século XIII uma sociedade que vivia a eminência da guerra. “*En tanto que territorio de frontera con el islam, la actividad militar era ‘una eventualidad de carácter general [...] una posibilidad em todo momento.’*” (MARAVALL, 1954, p. 282-283).

Mas adiante o autor chega numa espécie de conclusão antecipada de sua própria obra, “*Los reinos hispanos formaban, según reza una expresión historiográfica bien conocida, una ‘sociedad organizada para la guerra.’*” (CABRER, 2012, p. 80).

Logicamente, que nem todos autores medievalistas vão nessa direção, mas o que é inegável é que há uma influência direta dos ideais que povoam a guerra na sociedade como um todo. A guerra estava inserida nos ideais civis até mesmo por conta de sua defesa, expansão dos reinos, mas sobre tudo como um ideal de projeção social.

A base dessa sociedade está um homem dividido. Cardini (1989) vai identificá-lo a partir de uma antropologia cuja origem está a batalha entre o bem e o mal. O campo é a alma do homem, no jogo, uma legião de anjos e de demônios disputam palmo a palmo a influência sobre esse homem. Essa dicotomia metafórica sobre a alma do homem, figura dessa sociedade fideísta, estapola também para o campo de batalha, em nome desse fideísmo, há em ambos os lados militarmente capazes, a ideologia dos bons contra os maus. Retornando a esse homem, que em resumo, é um peregrino. Ou como definiu bem, Le Goff (1989, p. 158): “O homem da Idade Media é, por essência, por vocação, um peregrino e, nos séculos XII e XIII, sob a forma terrena mais elevada e perigosa da peregrinação, um cruzado.”

Essa base dicotômica pode ainda ser melhor explorada e explicada. Toda esse fideísmo polarizador expressa um breve cenário do homem medieval, base de uma sociedade organizada pela crença. Só que a crença é viva, tem seu fluxo e caminho e no campo da disputa por poder, influência, terra e riqueza soube entender o uso da guerra nas suas potencialidades. Ou seja, na gênese da guerra.

A ideia pode sugerir um pensamento vago, mas entendamos gênese da guerra como de onde a guerra pode se alimentar e sem sombra de dúvida, para Le Goff (1989) e Cardini (1989) o fez de maneira magistral, dando aos membros desta sociedade fideísta as honrarias para se distinguir entre os demais.

E tem papel preponderante, protagonizador, a Igreja que sacraliza a guerra, como vimos no capítulo anterior, para encaminhá-la para seus interesses. Ou seja dá ao homem, especialmente entre os séculos XII e XIII a chance de participar das benesses daqueles que instauram o reino de Deus na terra:

Esta visão pessimista do homem, fraco, vicioso, humilhado perante Deus, está presente em toda a Idade Media, mas e mais acentuada durante a alta Idade Média, desde o século IV ao século X — e ainda nos séculos XI e XII —, ao passo que, a partir dos séculos XII e XIII, tende a dominar a imagem otimista do homem, reflexo da imagem divina, capaz de continuar a criação na terra e de se salvar. (LE GOFF, 1984, p. 10).

Essa sociedade que tanto tem sua esfera estabilizada sobre as colunas da crença também gesta expressões de instabilidade, no desejo para mobilidade e ascensão social. Le Goff (1984, p. 15) vai ensinar:

A cristandade foi, assim, representada muitas vezes por esquemas binários, por pares antitéticos, sendo o mais geral, e o mais importante, a oposição clérigos/leigos, normal numa sociedade dominada por uma religião gerida pelo clero. Mas o poder também foi uma importante linha divisória. Na alta Idade Média, isso traduziu-se na oposição *potens/pauper*, *poderoso/pobre*, substituída, a partir do século XIII, pela oposição *rico/pobre*.

Le Goff defende que os homens da Idade Média foram percebendo esquemas fora desse cenário binário, à medida que tomam consciência de uma sociedade que é mais complexa do que essas duas margens. Começa a surgir então, a descrição dos *majores*, ou, *medióces*, ou, *minores*. Esse esquema surge no princípio do século XII quando os burgueses se apresentam entre os poderosos aristocratas e eclesiásticos e a massa dos camponeses.

Mas, ainda segundo Le Goff (1984), o esquema do triunfuncionalismo é o que mais tem sido aceito entre os historiadores. É um esquema muito representativo que corrobora com os interesses aqui investigados. Trata-se de tomar como chave para o entendimento e bom funcionamento dessa sociedade a partir dos estudos de Georges Dumézil (1974) e o trifuncionalismo que distinguia as sociedades indo-europeias:

Esse esquema reconhece a existência, no espírito e nas instituições das sociedades que são herdeiras dessa cultura, de três funções necessárias ao seu bom funcionamento: uma primeira função, de soberania mágica e jurídica (oratori), uma segunda, de força física (bellatore), e uma terceira, de fecundidade (laboratori). Ausente na Bíblia, surge no Ocidente cristão nos séculos IX-X e impõe-se a partir de um texto do bispo Adalberon de Laon no seu *Poème au Roi Robert (le Pieux)*, por volta de 1030. Adalberon distingue tres componentes na sociedade cristã: *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, ou seja, os que rezam, os que combatem e os que trabalham, o que corresponde ao panorama social a seguir do ano mil. (LE GOFF, 1989, p. 15)

Em primeiro os monges e bispos, estes últimos no pleno gozo de seus poderes sacramentais e temporais, cuja função lhes dá amplos poderes na terra. Depois, o que Le Goff chama de novo substrato social, os cavaleiros armados que mais tarde se transformam numa nova nobreza: a cavalaria que protege as outras duas classes. Depois destes, os trabalhadores, o vasto mundo dos camponeses que com seu trabalho sustentam os outros dois substratos. Cardini (1984) que participa desse estudo de Le Goff (1989) vai batizar essa estrutura social de *os três pilares do mundo cristão*<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> CARDINI, Franco. O Guerreiro e o cavaleiro. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 51.

Oratores, Bellatores e Laboratores formam uma estrutura social que permitia o funcionamento dessa sociedade marcada pela crença. Segundo o próprio Le Goff, as duas primeiras classes se apoiavam entre si e sobre a terceira, num esquema que apesar de funcionar mostrava amplas desigualdades.

De facto, o esquema ideológico não tardará a juntar-se a realidade social, reforçando-a: a aplicação do esquema bíblico dos três filhos de Noé ao esquema trifuncional, permite subordinar a terceira classe as outras duas; tal como Caim, o mais irreverente nas suas relações com o pai, se tornou escravo dos dois irmãos, Sem e Iafet. O esquema, aparentemente igualitário, reforça a desigualdade social existente entre as três classes. (LE GOFF, 1984, p. 15).

Cardini (1984) produz nessa obra um espectro do que era a sociedade cavaleiresca da Idade Média e como ser da cavalaria passou a ser uma possibilidade de ascensão, honraria tanto na *Reconquista* quanto nas Cruzadas na Terra Santa foi transformada pela Igreja em sinónimo de perdão total dos pecados e participação no plano de Salvação.

Cardini vai chamar a atenção para a sacralização da paz, um conjunto de preceitos éticos-teológicos que se consolidaram no século XI e que visavam aparentemente a manutenção pacífica da sociedade, mas que para isso usava de forma militar, se necessária, desmedida. Ou seja, a Igreja presava pela manutenção da paz a tal ponto que era pela força feita sua imposição, no fundo ela sacralizava o uso da força militar.

A chave de leitura para uma sociedade preparada para guerra aqui é sugerida como a manutenção da paz. A Igreja ao procurar fazer a manutenção da paz utilizava de métodos de contenção violentos, além das proibições doutrinárias. Com isso há uma sacralização, sugere o autor, do ato de guerrear.

Para equilibrar essa ideia, se relaciona o que diz o autor, “Se matar alguém continuava a ser um pecado mortal, a Tregua Dei fazia com que o assassinio cometido entre a tarde de quinta-feira e a de domingo, implicasse excomunhão.” (CARDINI, 1989, p. 59).

A relação dos oratores com a guerra é tal que o papa reformador Gregório VII não exitava, lembra Cardini, em desencorajar a vida nos mostérios para que um maior número de leigos estivesse a seu serviço no mundo secular (CARDINI, 1989).

O que fica claro é que a guerra ocupa nesse momento um lugar de privilégio para a Igreja, ao ponto dela própria convocar suas batalhas como foi o caso das Cruzadas e de Navas de Tolosa. Ou seja, o centro catalizador do poder no Medievo, a



Igreja, tem na guerra e nos guerreiros um olhar diferenciado, privilegiado e por que não dizer aprazível.

A *Pax Dei* protege e promove a guerra de um lado e a Igreja que sacraliza o serviço militar colocando-o a seu serviço e impedindo que a guerra fuja a seu controle de outro. A Igreja subjuga o ato de guerrear e coloca sob seu comando e a favor de seu interesse. Foi essa 'sacralização' que expande e ordena para a sociedade o objetivo de maior nobreza ao serviço militar, defende Cardini (1984):

O facto é que a cristandade ocidental do século XI atravessa uma fase de vigorosa expansão expressa igualmente nas empresas militares levadas a efeito por grupos de cavaleiros ou de marinheiros [...] contra um Islão que, depois da extraordinária explosão, entre os séculos VII e X, atravessa agora uma fase de estagnação no seu movimento de Conquista e de crise na sua estrutura interna. Parece, portanto, chegada a vez da contra-ofensiva cristã, que, na Espanha islamizada a partir do século VIII, se manifesta na chamada Reconquista. (CARDINI, 1989, p. 62).

Dos três pilares, para quem comandava, no caso os oradores, personificados no poder da Igreja, a guerra era medida de forma privilegiada. Para a sociedade de forma geral também. E essa nova nobreza que surge sobre seus cavalos, a que Cardini faz referência, vê no ser cavaleiro/guerreiro uma forma de ascensão social; a guerra deixa o campo de batalha e passa a ser trampolim em busca de poder, se torna plataforma também nesse espectro social, vejamos o seguinte trecho da obra de Cardini:

Os séculos XII e XIII, que, tradicionalmente, costumam ser apontados como o auge da época equestre na nossa Idade Média, assinalam, sem qualquer dúvida, uma espécie de vitória da cavalaria. Poetas, tratadistas e até teólogos e hagiógrafos parecem não falar de outra coisa; cronistas e pintores reflectem constantemente o esplendor das cerimônias do revestir da armadura; a alta aristocracia e mesmo o rei abandonam os seus títulos gloriosos para se ornarem simplesmente — e foi o caso de todos os grandes monarcas da época, desde Ricardo Coração de Leão a S. Luís — com o título de cavaleiro; aliás, e a isso que aspiram intensamente as classes ascendentes, os novos ricos das sociedades urbanas, a 'gente nova'. (CARDINI, 1989, p. 73).

Importante lembrar que a honraria da cavalaria pode ser também um elemento transmutado do campo de batalha, aqui configurado, na vida social. Norbert Elias (1936) vai mais longe ao atribuir aos ideais cavaleirescos uma especial parcela na responsabilidade do processo civilizatório da plena Idade Média (ELIAS, 1989, p. 46).

Assim a influência ainda que indireta da guerra se faz presente na organização social. Cardini ressalta que especialmente nos séculos XII e XIII ser cavaleiro era preceito obrigatório em muitos reinos para quem ambicionasse cargos como o de

prefeito ou de juiz do povo de locais que não fossem cidades natais dos candidatos.<sup>28</sup> Ainda segundo o autor, só os cavaleiros poderiam empunhar as bandeiras e chefiar grupos de combatentes. Assim é fácil perceber que a honraria do campo de batalha interfere, sugere, arregimenta e faz ascender diretamente no númos social.

Retomando a noção de *Tempus Belli*, Cabrer (1996) vai utilizar outra expressão cujo conceito vai ainda mais adiante, o de uma sociedade dominada pelos fatos da guerra, fazendo referência ainda ao século XIII, chega a escrever “*La Europa plenomedieval fue una civilización dominada por el «fait militaire», imbuida de las expresiones, formas, ritos, conceptos y actitudes que se derivaban de la guerra como actividad cotidiana.*” (CABRER, 1996, p. 37). Em sintonia com G. Duby (1973), Cabrer afirma sobre a sociedade plenomedieval que é um estrato social feito na e para a guerra e de forma agressiva.

A esse fato militar que Cabrer se refere parece realmente catalizar muitos dos inúmeros esforços que colocaram frente a frente Mouros e Cristãos. Importante perceber que o historiador faz parecer claro que a sociedade da *Reconquista* estava inclinada para a Guerra.

Uma sociedade cujo principal traço característico era a vida feudal, não poderia também deixar de exibir essa sua digital na relação guerra-fideísmo-rito. Uma vez que essa inclinação para a Guerra Santa, a que se configurou a luta por tomar os locais comandados por muçulmanos, é explicada como uma forma de manifestação da própria sociedade feudal. Ajudar ao senhor rei, cujos cavaleiros eram seus vassallos, era portanto, agradar a Deus, o senhor feudal supremo. Sistema social, religioso e bélico se completam, se movem e fazem mover.

A idea de Cruzada y la mentalidad feudovasallática explican esta conversión de la guerra contra los musulmanes —guerra santa— en un deber en pleno sentido feudal, en una obligación de los cristianos —los vasallos— hacia Dios —su supremo señor feudal. (CABRER, 1996, p. 39).

Ou seja, o bom vassallo presta serviço ao senhor feudal em troca de honrarias que mais tarde o farão diferenciar-se entre os demais. Assim, de forma metafórica, todos se colocam como vassallos de Cristo, para servi-lo e também receberem suas benesses. A configuração social e econômica e a dinâmica da guerra se fundem. Para reforçar a ideia

<sup>28</sup> CARDINI, Franco. O Guerreiro e o cavaleiro. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 74.

de uma sociedade que tinha entre suas principais preocupações a guerra, o historiador Vásquez (2000) faz lembrar que desde criança

Todo el ritual caballeresco es un proceso largo que comienza a partir de los siete años. El niño es enviado a un castillo donde comienza su educación caballeresca de doncel y paje. A los catorce años se transforma en escudero y recibe espada y espuela (VÁSQUEZ, 2000, p. 6).

## 5 O ESPETÁCULO BÉLICO E A RITUALIZAÇÃO DA GUERRA

### 5.1 UM OLHAR ANTROPOLÓGICO

Antes de introduzir o assunto na sua complexa convergência de passagem da guerra ao rito, é necessário entender em que espaço ideológico-cultural se dá a tendência de em tempos de paz ser possível viver a guerra. Duas dimensões da vida se mostram promissoras para uma visão menos raça. Uma é muito antiga relação do homem com aquilo que não lhe é essencialmente garantidor da existência, ou seja, das inúmeras atividades que não são essencialmente para se manter vivo. Outra dimensão é o ócio. Ou seja, a presença do ócio na vida e na cultura, que desde a primitividade, acompanham o homem. Ócio entendido não como ociosidade, mas como momento livre, criador. Assim, resumindo essas duas dimensões manifestas respectivamente em atividade livre e tempo livre.

Na Grécia antiga, o conceito de ócio fora amplamente defendido e fazia parte do cotidiano dos não escravos. Claro que a presença da escravidão propiciava aos livres a contemplação da vida. Vázquez (2000), lembra que “*los griegos pensaban que solo el hombre que posee ocio es libre.*” (VÁZQUEZ, 2000, p. 34).

Era esse ócio que propiciava aos gregos a contemplação de valores que na cultura deles era considerada sublime como a verdade, a beleza, a bondade, e resumiam isso como a contemplação da sabedoria. Enfim, essa forma de viver a vida exigia um bom espaço para o ócio na rotina grega. Ao ponto de um termo ser cunhado para explicar essa prática, a *Skholé*. Que, etimologicamente quer dizer cessar, parar. “*La Skholé no era un simple no hacer nada, sino su antítesis: un estado de paz y de contemplación creadora.*” (VÁZQUEZ, 2000, p. 33).

Aristóteles tinha a *Skholé* com um fim em si mesma. O Estagirita na obra *Ética a Nicomânaco* chega dizer que o trabalho é o meio e o ócio é o fim; o objetivo. Epicuro de Semus chega dizer que o ócio é o tempo livre até mesmo dos prazeres. “*El trabajo no tien como en Grecia una significación negativa. El ocio pasa a ser un médio y el trabajo un fin.*” (VÁSQUEZ, 2000, p. 34).

Em Roma esse conceito não prosperou, Cícero é uma das vozes que deu até um rótulo ao ócio à romana: *Otium* que resumidamente é o ócio como regeneração do tempo de trabalho para que se volte ao trabalho em melhores condições.

Vázquez (2000) ressalta que principalmente em Roma o ócio fora dirigido e controlado pelo Estado, numa sociedade que prezava pela eficiência e pelo utilitarismo. Há de se observar que a elite romana não estava submetida a tais regras.

Outra realidade, segundo Vázquez, é a profunda necessidade dos jogos na sociedade romana, assim o ócio nesse contexto é o espaço da diversão, que nesse caso é terreno propício para o surgimento da expressão latina *panem et circenses*

la sociedad romana no podia vivir sin los juegos, constituyéndose en el fundamento de su existencia. El circo no solo es el marco donde se celebran las Carreras sino también donde se manipula al pueblo y donde los partidos políticos entablan sus luchas y defícenden su posición en el Estado. (VÁZQUEZ, 2000, p. 34).

Vásquez ressalta que, no exemplo romano, aparece pela primeira vez o ócio das massas, organizado e sobretudo manipulado pelo Estado, “*como medio de mantener al pueblo ocupado y como resorte de control.*” (VÁZQUEZ, 2000, p. 51). É justamente o espetáculo presente nos jogos que desempenha essa função. O autor não considera esse tipo de ócio voluntário, portanto distante de uma atividade de criação, renovadora. Importante observar que só a classe dominante disfrutava de um ócio propriamente livre.

Na Idade Média, o conceito de contemplação grega se refugia na vida contemplativa dos mosteiros. A vida contemplativa passa a ser um dos objetivos da vida no Medievo, enquanto que o trabalho passa a preencher espaços livres no dia-dia monástico. De acordo com Vázquez, é Tomás de Aquino que assume novamente o conceito aristotélico de ócio, cristianizando-o. Já na Baixa Idade Média e começo do Renascimento, surge um novo conceito de ócio (VASQUEZ, 2000, p. 35). O ócio como momento/espço para o surgimento do ideal cavaleiresco, inspirado no espírito lúdico classista que nada mais era do que libertar-se do trabalho como forma de sobrevivência para a completa dedicação às atividades como a guerra, a política, o esporte, a ciência e a religião:

El ocio caballeresco que empezó siendo un médio, pasó con el transcurrir del tiempo a adquirir un valor en si mismo. Se llega así al derroche y a un nuevo concepto del ocio: la del ocio como ociosidad. El principal enemigo del señor feudal, cuando abandona el campo de batalla, era del aburrimeiento, entocens para llenar su ocio se dedicaba a una serie de actividades. (VÁZQUEZ, 2000, p. 35).<sup>29</sup>

Já esse tipo de ócio, para Vázquez, também não está próximo de ser uma atividade que faça o homem avançar, a exemplo dos gregos que com seu ócio baseado

<sup>29</sup> Michel Massian (1974), na obra “La Caballería”, enumera várias dessas atividades, por exemplo, competir nos torneos bélicos, sair em caça, cortejar donzelas, aprender e ensinar esgrima, etc.

na injusta escravidão criaram uma das sociedades mais sobressalentes da humanidade, por que o ócio medieval estava debaixo do controle dos reinos e sobretudo vigiado pelas regras da Igreja.

Já no desenvolvimento do ideal cavaleiresco, o ócio se aproxima da Skholé, segundo Vásquez (2000). E esse ideal não está restrito somente ao campo de batalha, mas também aos jogos de origem bélica como parte das atividades naturais de um cavaleiro. Para ele: *“Aparece entre la clase dirigente un tipo de actividad que sí es libre y que se puede considerar ociosa. Es la forma de vida de los caballeros, que com sus justas y torneos, entrenamientos y participación en cacerías y hazñas bélicas”* (VÁSQUEZ. 2000, p. 51) .

Assim, o ócio faz parte de uma estrutura acima ou separada das atividades de subsistência. Está fora daquilo que é necessário para se viver. A idéia defendida por Vásquez é de que o ócio é alavanca para a criação de algo diferente na rota da trajetória humana. Conceito esse que encontra eco nas linhas de Frederich Munné (1992):

[...] la realidad es que el ócio há ido aparejado a la evolución cultural human y precisamente los grande logros de la humanidad se há conseguido a través del uso libre de esse tiempo ocioso y no precisamente durante el tiempo del trabajo como piensan algunos (MUNNÉ, 1992, p. 262 apud VÁSQUEZ, 2000, p. 28).

Ortega y Gasset aponta para o esporte, o exemplo mais claro dessa relação criadora, *“De este esfuerzo obligado, para la estricta satisfacción de una necesidad, el ejemplo más claro es el deporte”*. (ORTEGA Y GASSET, 1967, p. 262). O filósofo e historiador holandês Huinzinga (1990) ressalta, *“por lo que podemos decir que el juego fue parte integrante de la civilización en sus primeras fases. La civilización surge con el juego y como juego para no volver separarse nunca más de él.”* (HUINZINGA, 1990, p. 57).

Na segunda dimensão, que é aquela que considera tudo o que ultrapassa o limite dos esforços humanos pela sua sobrevivência atinge contornos do sobrenatural, dentro do que se pode criar no ócio, os elementos têm sido vistos de forma metafísica.

A partir da evolução e vivência do ócio, desde a primitividade, Vasquez (2000) considera que se admite que os jogos e as competições têm estado estritamente ligados com o mágico, e com o sagrado.

Las competiciones deportivas de casi toda las sociedades anteriores a las nuestras eran parte integral o anexos de las creencias religiosas: los juegos y la competiciones formales eran asimiladas a la danza y al teatro. (VÁSQUEZ, 2000, p. 28).

Vázquez apresenta que os jogos atraíam, divertiam e eram parte de uma atividade criadora e desde sua origem estão ligados ao sagrado:

El hombre primitivo veía todo aquello que no era necesario para subsistir como algo irreal que no podía entender y por ello enseguida lo asociaba con lo mágico y lo sagrado. Así pasó con el juego, que fue desde el principio objeto de culto, un símbolo de vida. Todos los ejercicios corporales fueron al principio actos de culto, incluidas por supuesto las danzas. Con la danza se comunica al hombre el poder de los dioses. (VÁZQUEZ, 2000, p. 28-29).

Desde sua origem e por essas razões elencadas, o ócio como lugar de um movimento criador encontra nas atividades extra-subsistência um entendimento sobrenatural do homem. Como exemplo, as competições, jogos sempre estiveram unidos a uma dimensão metafísica, ou seja, o homem sempre se relacionou de forma religiosa diante das competições, comemorações, não distante consegue ritualizá-las, e incorporá-las a seus cultos.

Os esforços aqui empreendidos foram para que ficasse clara a situação de que essa sociedade que volta sua espiritualidade para o sucesso na guerra, a torne seu motivo não só de preparação, mas também de celebração de seus atos bélicos. As preocupações bélicas e as oportunidades advindas da guerra tornaram o ato bélico parte da estrutura social, seja com motivações de ascensão, conquista, reconhecimento...

Obviamente, as comemorações bélicas não nasceram propriamente na Península Ibérica e nem as tendências ritualísticas lhe são originárias, mas nessa pesquisa a intenção é investigar como esses fatos se dão no contexto da *Reconquista* e se tornam parte de sua história, formando sua memória, ritualizando e toda a adaptação existente na transposição guerra-espetáculo.

Do campo de batalha para as arenas e das arenas para a formação dos ritos históricos e celebrativos, a guerra feito espetáculo diverte, ritualiza, celebra. Retirado o elemento morte, a guerra se torna menos ofensiva e é capaz de transitar por outros campos, como o da celebração, da diversão, do treinamento e por fim incorpora uma cultura celebrativa. Discutimos aqui a transposição dos elementos bélicos que são tomados para servir a outros momentos da sociedade.

Vázquez (2003) dedica boa parte de sua obra a entender como foi o desenvolvimento dessa passagem entre guerra e espetáculo traduzidos pelos torneios e atividades esportivas originárias da guerra. Vázquez ressalta que a Península Ibérica foi uma das regiões mais romanizadas da Europa e mesmo depois com a queda de Roma, os Visigodos que reinaram na região estavam muito afeitos à cultura e costumes romanos. Como se sabe, no mundo antigo, as atividades bélicas também serviam para

diversão, sem eliminar a possibilidade de morte, aliás esse era um de seus atrativos. Na península Ibérica, a prática de certas atividades voltadas para guerra servia como treinamento e celebração, e passaram por um processo de apaziguamento até gerar regras que excluíssem a morte, pelo menos a intencional. Vásquez admite a impossibilidade de datar ao certo quando os torneios bélicos traduzidos nas Justas, nos Jogos de Cañas, La Sortija, por exemplo, mas acredita que a conquista dos reinos mais ao sul da Espanha entre o fim do século XII e início do século XIII como Jaén, Córdoba, Múrcia e Sevilha tenham dado tal repercussão que deu à batalha entre mouros e cristãos um certo intervalo de paz.

[...] los caballeros habituados a la guerra dedicaron su tiempo liberado a diversiones y entretenimientos relacionados con las armas y los asuntos bélicos. De esta forma se fue perfilando el carácter de los caballeros de la Edad Media, que hizo que desde entonces todas sus manifestaciones estuvieran dirigidas por este motivo, no sólo en los torneos y justas, sino en sus actividades derivadas como el juego de cañas y también en la caza. (VÁSQUEZ, 2003, p. 7).

Voltando ao campo de batalha, não é difícil perceber por que o imaginário captura essa cena bélica, em si, há um elemento espetacular ainda no originário momento da guerra, assim nos fala Cabrer (2012).

O retrato de dois exércitos postados em campo aberto para a batalha, tal como descritos nas crônicas que esta pesquisa se debruçou, como na batalha de Navas de Tolosa (1212) também são capazes de produzir uma impressão imagética muito forte. Enfileirados, com seus estandartes, as cores dos uniformes, o momento silencioso antes da batalha. Ainda longe dos tons romanciados das *chansons*, mas também por elas mais tarde retratada, essa cena é o próprio ícone de um momento decisivo que passa a marcar a história e traz em si o gene do espetáculo bélico. Pelo menos assim o historiador Cabrer (2012), faz o leitor refletir. A cena bélica, por exemplo, da batalha de Navas de Tolosa, vai inspirar os cronistas como Lucas de Tuy e Jimenez de Rada a descrever essa mistura de ordem e tensão, cores e símbolos beleza e ordem. Uma posição quase cênica:

La batalla poseía, pues, un peculiar carácter de espectáculo, de escenificación teatral, solemne y ritual en la que cada participante representaba su papel, se vestía con un atuendo particular (las armas defensivas y ofensivas), lucía adornos y signos (em sus ropas, em su escudo, em su lanza, em su caballo), portaba enseñas y estandartes de diferentes formas y colores, ocupaba un lugar predeterminado en el escenario del campo de batalla y esperaba el comienzo la ceremonia, todo ello sin dejar de admirar (o temer) la contemplación de ambos ejércitos luciendo sus mejores gals en formación de combate. (CABRER, 2012, p. 125).



As crônicas estão recheadas dos relatos sobre os torneios bélicos e há uma dezena de descrições sobre as diferentes atividades desportivas e também celebrativas que retratam esses ritos que bebem do ato bélico.

Mas, demonstrações bélicas celebrativas são anteriores aos séculos XII e XIII, as primeiras demonstrações dessa natureza na Península Ibérica, ainda que não totalmente configuradas em torneios celebrativos aparecem já no século VII. E é Isidoro de Sevilha quem vai detalhar os primeiros surgimentos de comemorações inspiradas na guerra em território Hibernico. Em sua célebre obra *Las Etimologias*, traz o seguinte fragmento:

Precedidos por estandartes militares, hacían su aparición dos jinetes, uno por la parte oriental y el otro por la occidental, a lomos de blancos caballos y pertrechados con pequeños cascos dorados y armas muy apropiadas. Con atroz perseverancia, cada uno según su valor, iniciaba la pelea, combatiendo hasta lograr la muerte del contrario: el que sucumbía se hacía acreedor a la desgracia, mientras su matador obtenía la gloria. Este ejercicio militar se efectuaba en honor de Marte, dios de la guerra. (SEVILLA, 2004, p. 1260)<sup>30</sup>.

Cardini (1989) escreveu um tratado antropológico sobre o surgimento e a confluência guerra-espetáculo e já diz que só no fim do século XI e início do XII é que sugem configurados e alinhados ao esteriótipo de celebrações inspiradas na guerra, os torneios. Em um trecho, diz que as cantigas de gestas e as chansos não relatam o fenômeno até essa data, no entanto faz uma descrição levemente poetizada desse surgimento ao dizer que os torneios abundam na literatura cavaleiresca posterior:

[...] com as nuvens de poeira levantadas pelos cascos dos cavalos, os gritos dos participantes, os incitamentos do público, os apelos dos arautos e o fragor das armas que se chocam e das lanças que voam em pedaços em direção ao céu. (CARDINI, 1989, p. 69).

Para esse autor, os jogos contagiaram os núcleos sociais, ainda que inicialmente chegassem a causar grande número de morte. Um dos mais violentos configurava-se nas Justas, onde dois cavaleiros, geralmente soldados de elevada reputação em batalha disparavam um ao encontro do outro a fim de acertar uma lança na armadura, até que um caísse ao solo:

De facto, era, por vezes, durante um torneio ou no seu final que muitos cavaleiros faziam voto de partir para a guerra contra os infiéis. Esses votos (de inspiração, por vezes, devota e, outras vezes, erótica ou mera ostentação de valentia) eram caros a tradição cavaleiresca. (CARDINI, 1989, p. 71).

A Igreja que naturalmente àquela altura controlava e regia com cuidado os atos da sociedade se posicionasse contrária às manifestações dos jogos. Foi o Papa Inocêncio II, quem expediu o documento no Segundo Concílio Ecumênico de Latrão, convocado e

<sup>30</sup> Importante ressaltar que Isidoro de Sevilla para falar no Livro XVIII sobre *La Guerra e los Juegos* se baseia na obra latina *De Spectaculis* (197–202) do autor Tertuliano.

realizado na Basílica de São João de Latrão em Roma em 1139, o pontífice determina, no cânon 14, a proibição aos torneios com a pena de restrição de sepultura cristã.

Cardini (1989) lembra que nessa mesma década os *torneos* explodiram em toda Hispânia, em todo o Ocidente, também na Terra Santa das Cruzadas e mesmo no mundo bizantino e islâmico.<sup>31</sup>

A capilaridade da Igreja também não tardou em propagar em seus domínios uma mensagem contra os torneios. Entre os pregadores da Igreja que utilizavam de todo tipo de argumentos amedrontadores para semear uma ideologia que repugnassem os torneios, a fim de esvaziar as diversas fileiras que se formavam para assistir às comemorações e aos espetáculos:<sup>32</sup>

Pregadores e autores de tratados teológico-morais ou de vidas de santos competiam entre si nas exortações contra os jogos militares e na divulgação de boatos terríveis: dizia-se que, num local onde se disputara um recontro particularmente sangrento, foram vistos demônios que disputavam, voando, um torneio, por entre gritos estridentes de alegria; outros demônios, agora sob a forma de corvos ou de abutres, pairavam sobre um outro local de disputa, a procura das almas, tal como as feras arrancam pedaços de carne dos cadáveres; outras vezes, e um nobre que, tendo regressado a vida por alguns instantes, se ergue do caixão e narra, em poucas, mas terríveis palavras, o destino que esta reservado aqueles que se deliciam com esses atrozes desafios. (CARDINI, 1989, p. 71).

Apesar desse massificado apelo, Cardini (1989) então chama a atenção para o fato que os torneios tomaram conta dessa cena social da Idade Média, entrando profundamente na cultura aristocrática e também burguesa e por fim e consequência, na popular, ele fala, “meios onde as imitações e as paródias das lutas cavaleirescas, são inumeráveis — e, na prática, no tipo de vida das classes dirigentes.” (CARDINI, 1989, p. 72).

No entanto, surge com essa volúpia um elemento fruto dessa adesão. Cardini (1989) passa analisar o contexto onde os torneios desempenham um papel com certa importância nas relações sociais. Nesse momento, a Igreja vê dificuldades para manter

<sup>31</sup> Mas as ordens militares religiosas, servindo-se da sua ampla autonomia enquanto diretamente dependentes da Santa Sé aceitavam desobedecer a essa norma e sepultavam os mortos em torneio nos seus cemitérios (CARDINI, 1989, p. 70).

<sup>32</sup> Jacques de Vitry, no século XIII, demonstrou como, num torneio, se cometiam os sete pecados mortais; a soberba, na medida em que esse tipo de competição provinha do desejo desmedido de glória e de honras; a ira, porque o recontro, embora fosse ocasionado pelas regras do jogo, acabava atalmente por gerar ódio e desejo de vingança; a preguiça, porque os que tinham sido derrotados num torneio se entregavam facilmente a prostração e ao desânimo; a avareza, na medida em que o desafio era feito na perspectiva do saque, que era constituído pelas armas e pelos cavalos dos adversários vencidos, e dos prêmios postos em jogo para os vencedores; e, finalmente, a luxúria, na medida em que os que participavam nos torneios lutavam normalmente para agradarem as suas damas, cujas «cores» — ou outros penhores (os véus, as mangas) — usavam durante o combate, como timbre ou estandarte. (CARDINI, 1989, p. 71).

suas proibições, quando esses mesmos torneios, por influência islâmica, passam a adotar regras que amenizam sua periculosidade e nas palavras do próprio Cardini (1989, p. 72-73) “manifestaram tendência para passarem de batalhas, mais ou menos simuladas, a jogos e espetáculos”.<sup>33</sup>

O movimento dos torneios ganha força e expressão, e a Igreja então percebe que é necessário fazer deles parte de sua propaganda. Mas a questão é que mesmo com a proibição havia ordens religiosas militares que não abriram mão dos torneios, e foi a partir delas, segundo Cardini (1989, p. 73), que a Santa Sé percebeu seu potencial. Os cavaleiros apresentavam o argumento de que torneios e fé poderiam estar unidos, os “jogos podiam servir, como se disse, para propaganda da cruz e começavam, normalmente, com ofícios religiosos [...]”.

O resultado veio mais tarde ser oficializado com o Papa francês João XXII que em 1316 retira todas as proibições dos jogos, mais seguramente por estar convencido da utilidade religiosa dos jogos. Diante desse contexto não faltou literaturas que exultassem a moralização *de los juegos* ou que fizessem analogias religiosas às suas práticas, alegorias que mostrassem tal qual na batalha, também nos torneios a marcante disputa entre bem e mal. Sobre essas narrativas, Cardini sintetiza da seguinte forma. Nas narrações, a batalha é simulada, e suas motivações também a fim de dar realismo ao espetáculo bélico:

Inventava-se uma intriga, mesmo tênue, um castelo a assaltar ou a defender, uma torre ou uma ponte a proteger, uma donzela a salvar. Em torno desse leve esboço narrativo, desenrolavam-se os vários recontros entre cavaleiros vestidos de uma forma que correspondia aquilo que o cenário exigia. Com o decorrer do tempo, esses espetáculos foram-se realizando predominantemente nas cortes, mas, entre os séculos XIII e XV, realizavam-se nas cidades, na presença do povo, que demonstrava apreciá-los tanto como os torneios burlescos e parodísticos organizados por burgueses ou até por bandidos e marginais. (CARDINI, 1989, p. 74).

Os *torneos* originários na Alta Idade Média tinham na ritualização a consequência da sua original intenção que era o treinamento para guerra. Logo a diversão veio tomar parte nesse cenário e até a Igreja e pregação do evangelho tomaram parte nas manifestações. Os jogos e torneios passaram a emoldurar diversas cenas da sociedade da Alta Idade Média na Península e por isso também se tornou parte de sua cultura.

---

<sup>33</sup> Nos Anais do Reino de Navarra, uma frase chama atenção, em meio a uma disputa, o cronista constata que os muçulmanos eram intensamente adeptos aos jogos bélicos, podemos ler o trecho que diz “los moros que amas se acercaron á nuetros reales com remedos de torneos, á que son aficionados los moros” (ALENSO, Francisco. TOMO Segundo de Los Annales Del Reyno de Navarra composto por el R.R. M. Joseph de Moret. Pamplona: Imprenta de Bernardo Dehuarte, 1695. p. 366)

Passa a explorar algumas das outras funções dos torneios, descritas pelas crônicas. Sempre na dimensão celebrativa, os jogos estavam presentes em ocasiões variadas e repetidas. Por exemplo, em 1415, na Crônica de Juan II e Enrique III reis de Aragão, se celebraram torneios pelo fato da infanta Dona María ir até Valência se encontrar com Don Juan II, as celebrações foram organizadas por Dona Catalina:

[...] el Rey de Aragón levó á la Infanta á Valencia, donde fué rescebida como convenia á tan Gran Señora, esposa del primogênito heredero de los Reynos de Aragón, é allí se hicieron muy grandes justas é torneos [...]" (CARVAJAL, 1779, p. 138)<sup>34</sup>

Em 1144, no reino de Leão, durante os festejos do casamento entre de Don García Ramirez de Navarra, com dona Urraca a filha de Alfonso VII rei de Castela, se celebram jogos de Cañas e Justas, descrição presente na obra Tomo Segundo de Los Annales del Reyno de Navarra:

Delante de las puertas de palacio se fabricaron grandes tablados, y en lo mas eminente de ellos estaba el folio ricamente adornado, en que estubieron sentados el Emperador, y el Rey D. Garcia, y en las gradas de mas abajo los osbispos, abades, condes, y potestades: y otros señores de priedra calidad enoblecieron el festejo en la Plaza com todas las gentilezas de los exercicos equestres, justas, cañas. (MORET; ALENZO, 1695, p.227)<sup>35</sup>.

Muito comum o surgimento de celebrações bélicas durante os torneios para comemorar coroações, das inúmeras, destaca-se a de Alfonso IV em Zaragoza (1327), onde aconteceram jogos de bohordos. Ou pela ocasião da coroação de Alfonso XI em Sevilla (1331) onde os cronistas relatam a realização de jogos (MERLINO, 1978, p. 160-161).

Mas as crônicas também registram a utilização dos torneios e jogos bélicos para outras situações, como a resolução de um problema entre fidalgos. Ou para resolver problemas políticos. No século XIV, Pedro o Cruel, filho de Alfonso XI, manda matar o fidalgo Fradique, mestre de Santiago durante um torneio em Tordesillas (MERLINO, 1978, p. 164).

Na Crônica de Enrique IV, o texto traz alguns limites e regras para a realização dos torneios bélicos. Segundo o autor estava proibido qualquer manifestação de real contenda, ainda que exitam rancores entre os competidores ou que saiam feridos do

<sup>34</sup> Recomenda-se, para mais e importantes aprofundamentos desses contextos apontados no texto, a leitura do inteiro teor de CARVAJAL, Lorenzo Galinfez de (Ed.). **Crónica del Senõr Rey Don Juan segundo de este nombre de Castilla y en Leon**. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1779.

<sup>35</sup> As implicações mais específicas para aprofundamento estão na obra ALENZO, Francisco. TOMO Segundo de Los Annales Del Reyno de Navarra composto por el R.R. M. Joseph de Moret. Pamplona: Imprenta de Bernardo Dehuarte, 1695. p.227

jogo. Lances traiçoeiros como, por exemplo, no jogo de Cañas, jogar a caña contra o adversário sem que ele esteja preparado: “*También nos cuenta un juego de cañas celebrado en Jerez en presencia de los reyes Católicos, que a punto de convertirse en lucha a muerte tiene que ser interrumpido por el propio rey al grito de ‘alto al rey.’*” (MERLINO, 1978, p. 160-161).

Manuel Hernández Vásquez (2004) traz a utilização dos torneios como forma de conquistar o amor de uma dama. Ou de mostrar suas habilidades e de se exhibir diante de uma plateia composta por donzelas a espera de que quanto melhor fosse o competidor, melhor lhe seria como amante e marido. As damas:

[...] não asistían como simples espectadoreas, sino que formaban parte do jurado encargado de adjudicar los premios, y las que entregaban a los ganadores. No habian Caballero entonces que no tuviesse una dama a quien consagrar sus triunfos. (VÁZQUEZ, 2000, p. 240).

## 5.2 JOGOS BÉLICOS E A LITERATURA DE ÉPOCA

Alfonso X, o sábio (1252-1284), é atribuída a autoria de uma das obras que inicialmente procurou descrever a forma de disputa dos jogos bélicos, no século XIII, no reino de Castella. Em *Las Siete Partidas*, Alfonso recolhe toda a informação necessária para conhecer como se vivia na época, como usos e costumes, cerimônias, rituais e em especial trabalha a temática da guerra e da paz. Mas também fala da convivência entre mouros, cristãos e judeus, cativo e as instituições.

A obra é contemporânea de Jaime I (1208–1276) que garante um reino de Aragão hegemônico. Coincide com a tomada de Valência, em 1238. Nessa mesma época Fernando III toma Córdoba, em 1236 e o próprio Alfonso X toma Sevilla.

Ao longo das *Siete Partidas*, os jogos são tratados com certo rigor, Alfonso estabelece normas para sua prática. Há um privilégio na literatura dessa obra ao se referir aos cavaleiros e seus espetáculos, acredita-se que Alfonso tenha sido um grande incentivador dessas práticas de jogos ligados à guerra, à caça e às toradas.

Vasquez escreve: “El calificativo de rey sábio se debe a que gracias a su obra literária queda firmemente constituída la prosa castellana como resultado de la extensa actividad cultural promovida en su reinado.” (VASQUEZ, 2000, p. 255).

*Siete Partidas* é uma grande reunião de leis sobre boa parte de todas as práticas no reino de Castela. Especificamente sobre jogos bélicos o autor traz, por exemplo, em sua passagem mais clara:

Outra manera hay aún de lidiar, a la que llamamos torneo, y esto es, cuando posa la huesta cabo la Villa o el castillo de los enemigos o lo tienen cercado y salen a lidiar los de dentro con los de fuera y tornanse a labergar cada uno a su lugar; eso mismo es cuando las huestes posan en tiendas unas cerca de otras y salen los caballeros de ambas las partes para hacer armas a tropeles o a compañías. Pero no tengan los hombres que estes torneo se entinde por los torneamientos que usan los hombres en algunas tierras no para matarse, más para hacerse a las armas, que no las oviden, porque sepan como han de hacer en los hechos. (ALFINSO X, título 23, art. 27)

### 5.2.1 Alfonso XI e os Jogos Bélicos

Já o neto de Alfonso XI, o também rei de Castela e Leão Alfonso XI (1311–1350), foi considerado um incentivador ainda mais intenso das práticas de torneios e deixou não só uma obra com mais elementos sobre os jogos bélicos. Alfonso XI se dedicou ao resgate dos ideais cavaleirescos e os jogos bélicos receberam em seu reinado destaque ainda mais intenso que seus predecessores.

Exemplo disso, é o ato de Alfonso XI ao fundar uma ordem militar cuja a finalidade é guerrear e entreter com a prática dos jogos, o que veremos mais detalhadamente à frente. A Crônica de Alfonso XI fala que a prática dos jogos bélicos acontece em um hiato sem guerra, especialmente depois da vitória em Navas de Tolosa (1212) e que visava deixar os cavaleiros sempre bem treinados. Destaca-se à obra atribuída a Alfonso XI, por ser a aquela que se propõe a realçar as regras para a participação nos jogos. É ela também a que se dedica, como ordem, a participação de uma elite cavaleiresca nos jogos de natureza bélica.

Segundo Díaz (1991), entre os séculos XIII e XIV houve uma retomada do interesse pelos ideais cavalerescos especialmente no reino de Castela. A mais antiga das ordens do período chamado de Baixa Idade Média é *La Orden de La Banda*, fundada em 1332, cuja fundação se credita a Alfonso XI. Para a autora, Alfonso dedicou parte de sua política armamentista e nobiliária a incentivar o ideal cavaleresco, dando aos cavaleiros desta ordem um código, respeito e destaque na sociedade.

Segundo Díaz (1991), a ordem foi aos poucos ganhando seu formato mais definido, embora tenha começado apenas como um grupo que recebia uma faixa (a banda), em um dos braços ou na diagonal do peito para os cavaleiros que se destacavam nas batalhas. Aqueles então que recebiam a banda iam pra guerra com esta insígnia para que os outros soubessem que se tratava de um grupo de destaque na guerra contra os muçulmanos. Aqui está claro que qualquer aliança com os mouros já havia sido superada, abandonada. E essa elite guerreira era um símbolo da guerra em Castela.

Na obra *El Libro de La Orden de La Banda*, uma crônica cuja redação se dá entre 1344 e 1350, é um código para a conduta, escolha e comportamento dos cavaleiros da Ordem, onde há um espaço não só reservado, mas em destaque para algumas regras sobre os jogos de origem guerreira. Díaz (2009) não concorda que La Orden de La Banda tenha sido criada para guerrear e disputar torneios e justas. Para ela, os torneios e justas já estavam tão difundidos que Alfonso gostaria que seus cavaleiros de elite tivessem destaque também nessa prática.

No entanto, o resultado da obra é um livro que elenca o que se espera de um cavaleiro desta ordem na guerra e nos jogos. Alfonso oferece também um código para a disputa dos jogos como as justas e demais torneios desta natureza. Assim, a Ordem recebe essa dupla função, guerrear e manter viva a tradição já muito presente dos jogos, entre os quais, o mais comum eram as justas e os torneios:

Sin embargo, muy pronto la Orden fija por escrito unos estatutos donde se plasman, junto a lo anterior, lo ideales difundidos por la literatura Cortés y se establecen las normas para el desarrollo de justas y torneos. (DÍAZ, 1991, p. 29).

Apesar de se opor quanto a intenção original de Alfonso XI sobre a dupla vocação da ordem, a autora deixa claro que a Orden de La banda está na confluência entre a guerra e o espetáculo, entre a luta e o rito:

En Ella se pone de manifiesto la transición de la violencia feudal expresada en las guerras a la ceremonialización de esta actividad mediante los rituales del torneo. Es, en definitiva, la transformación de la violencia en cortesía y de la batalla en torneo (DÍAZ, 1991, p. 29).

Segundo Díaz (1991), Castela experimenta no início do século XIV, uma sociedade onde a cavalaria já não tinha o mesmo prestígio e nem desempenhava com os mesmos ideais seu papel de guerra. Nesse ponto eles se distanciam dos heróis de outrora para se converter em alguns casos em saqueadores, mercenários, nas palavras da autora, em malfeitores.

Mas com o resgate dos valores da cavalaria, tendo como contexto geral a submissão das ordens de cavalaria à ideologia e poder da Igreja, ainda no século XIII, verifica-se um processo que transformou o cavaleiro tanto no campo da guerra como no estrato social. A chave que possibilita é uma sociedade onde são três os pilares de sua sustentação, a que já nos referimos nesta obra, a teoria das três ordens, os oratores (a Igreja), bellatores (A cavalaria) e os laboratores (os camponeses):

Los documentos analizados del siglo XII y principios del XIII indican que la caballería está sufriendo un doble proceso: por un lado aparece delimitada de otros grupos sociales de manera cada vez más precisa, pero al mismo tiempo

la caballería, como cuerpo social, se diversifica interiormente cada vez más (DÍAZ, 1991, p. 33).

No entanto, essa transformação mais geral não dá a Alfonso o número de soldados que ele deseja, uma vez que a política deste monarca era também a de alargar suas fronteiras na disputa com os muçulmanos. Então, ele dá início a derrubada da necessidade de linhagem para se tornar cavaleiro. Até Alfonso XI a linhagem era fundamental para determinar quem era ou não cavaleiro, era os conhecidos filho de algo, os fidalgos. A política militar do monarca vem, para aumentar as fileiras dos soldados, quebrar tal barreira.

Alfonso XI preocupa-se em organizar seu reino, pacificando os conflitos da nobreza, submetendo a seu poder e trazendo paz também aos conflitos sociais dentro de seus limites. Tudo isso visando estar preparado para a guerra contra os muçulmanos. Alfonso passa a ser conhecido por alargar as divisas de seu reino, um monarca dedicado à guerra e reforça e para isso utiliza de instrumentos ideológicos para preparar seus cavaleiros.

De acordo com Díaz (1991), desde o século XIII a Reconquista estava paralisada. Alfonso tem em vista a retomada desse processo e para isso prepara e estabelece os ideais da cavalaria. Outro problema enfrentado nesta época é o desequilíbrio demográfico das áreas ocupadas por cristãos, no processo da Reconquista. Houve uma ocupação desordenada, o que trouxe problemas financeiros aos reinos. Assim, Alfonso tem algumas barreiras a enfrentar, faltam tropas, faltam recursos, faltam armas para soldados nas fronteiras e não se tem mais o ideal de cavaleiro no horizonte dos soldados. Alfonso toma uma providência até então renovadora. Torna cavaleiros os soldados chamados de *villanos* e os constitui também em cavaleiros do reino, sem a necessidade específica de serem ou filhos de nobre ou herdeiros dos títulos de cavaleiros:

Esta es outra de las razones que nos inducen a pensar que el ideal caballeresco de Alfonso XI se dirigia de manera preferente a la recuperación de las cualidades militares que habían definido a los caballeros en el pasado, devolverles el sentido ético que los caracterizaba y reconstruir el Orden de Caballería como un cuerpo de defensores que sirvieran en la guerra (DÍAZ, 1991, p. 44).

Alfonso XI não faz esse resgate somente com política, mas com ideologia presente nos ritos. Ele restabelece a investidura dos cavaleiros, há muito perdida. Então tanto nobres como *villanos* tem o direito de passar por esse ritual, uma passagem que até então só a nobreza disfrutava:



Una vez que se restablece la ceremonia y los caballeros son separados y distinguidos de los villanos, hay que prestigiar a la nueva caballería y, sobre todo, ofrecerle unos ideales que la mantengan a un nivel superior. El ideal que propone Alfonso XI es de tipo militar, la guerra contra los muçulmanes. (DÍAZ, 1991, p. 44).

Os anos seguintes ao do início do reinado de Alfonso XI os ideais da cavalaria vão se consolidando, mas são anos de luta interna para submeter a nobreza a seu poder monacal, além de pequenas contendas com Navarra e Portugal. Nesse período, lembra Díaz (1991) há, no entanto, o registro de torneios e justas, um Valladolid e outro em Burgos entre 1335 e 1338 respectivamente. Vale ressaltar, que Alfonso XI é retratado como um monarca que incentivou os jogos, num primeiro momento, estrito às tropas da cavalaria como forma de treinamento para a guerra.

Essa dedicação às cerimônia e atividades com finalidade guerreira sem derramamento de sangue marca um período também de transformações dentro da cavalaria.

Contraditoriamente quanto mais se acirra os ideais cavaleirescos há também um movimento para os rituais que aos poucos vão tomando espaço na cobiça por fama sem derramamento de sangue, assim os torneios estão no vértice de um ponto de virada para a vida da cavalaria. A autora completa:

Desde ahora para acceder a la orden hay que superar ciertas pruebas, y para mantenerse en ella hay que practicar ciertos ritos que establecen los ordenamientos. A partir de estos momentos es espíritu guerrero perderá importancia, mientras que se valoran más los aspectos formales de lucimiento en el torneo y la justa. (DÍAZ, 1991. p. 52)

Mais adiante a Diaz vai reforçar a ideia de que com o passar do tempo, a Ordem vai fortalecendo seus laços com ritos sociais como os jogos em homenagens a datas festivas da coroa e outras cerimônias e deixando aos poucos a atividade militar. La Banda começa sem ordenamentos de seus membros o que leva a autora a questionar seu princípio enquanto ordem, e vai para seus estertores longe de sua raiz militar propriamente dita e mais como uma elite nobre destinada a atividades esportivas.

Há logo no início del Libro de la Banda uma mensagem que pode ser interpretada como um lembrete, mais do que isso, uma chave de leitura. Ainda que não haja uma declaração direta que evidencie sem refutações de que La Orden de La Banda fora criada também para os jogos há nesse início de livro uma delimitação muito clara de que as instruções a seguir sevem para regular a atividade da Orden de La Banda nos “torneos” e justas:

Segundo ordinamiento del rey Don Alfonso de la cibdat de Brugos en razon de la Vanda e de las justas e de los torneos e de lo que deuen fazer e guardar

los cavalleros de la Vanda, que fue fecho era de mil e trezientos e sesenta e ocho años (ALFONSO XI, 1991 apud DÍAZ, 1991, p. 78).

Na obra creditada a Alfonso el Onceno há três capítulos dedicados ao jogos. Capítulo vigésimo, vigésimo segundo e vigésimo terceiro. Ou seja, há uma quebra na sequência, uma vez que o vigésimo primeiro não fala propriamente de jogos, torneios ou justas. Ele está dedicado a reforçar que todos os cavaleiros devem seguir as normas contingentes nesse livro, por sinal, essa advertência está colocada entre os capítulos voltados aos jogos, um sinal de que há uma preocupação do autor em regular para os membros de La Banda suas atividades nos jogos bélicos.

O capítulo vigésimo começa mostrando a centralização na realização dos eventos esportivos tomaram na época. Era uma obrigação da corte. Ou seja, o rei e sua corte se apoderaram dos jogos. Assim, a primeira menção da obra sobre os jogos não vem para delimitar sua atividade de forma interna, dando regras aos jogos. Está mais preocupada em garantir a participação dos cavaleiros de La Banda nos torneios e justas, e uma obrigação para o cavaleiro participar. A primeira menção é uma advertência. Faz pensar, leva a crer, na obrigatoriedade e compromisso dos cavaleiro desta ordem com os torneios. Se houver falta, há punições. O capítulo começa assim

Convien a todo cavallero de la Vanda que sepa el dia que se a de fazer el torneo quano lo ordenare el rey que se ga, et sy non fuer en la Corte del rey que venga el si a diez léguas fuere que se venga y doquier que fuere a este dicho torneo enbiando el rey por el, sy enbiar el rey por el sabiendolo. (ALFONSO XI, 1991 apud DÍAZ, 1991, p. 86).

Uma vez delimitada mais do que a necessidade bem como a obrigatoriedade dos membros da ordem participar dos jogos, Alfonso, tem no próximo capítulo linhas que novamente reforça, no capítulo vigésimo primeiro, a importância de todos os cavaleiros seguirem o que esta obra propõe, como um manual. Obrigações delimitadas, regras reforças, Alfonso retoma, no capítulo vigésimo primeiro o discurso sobre os jogos bélicos. Aqui, a primeira preocupação é com a violência que ronda as atividades dos torneios. Espadas em corte e sem ponta. E é proibido acertar o rosto dos adversários:

Dezimos que la primera cosa que devem fazer los fieles quando los cavalleros quisieren comenzar el torneo que na a catar las espadas que las non trayan agudas en el tajo nin el la punta sinon que Sean romãs, e eso mesmo que catenque non trayan agudos los arcos delas capellinas. E otrosi que tomen jura a todos los cavalleros que non den com ellas de punta en ninguan guysa nin de reves al rostro. E otrosi si alguno cayere la capellina o el yelno quel non den fasta que la ponga (ALFONSO XI, 1991 apud DÍAZ, 1991, p. 87).

Para marcar o início, há um sinal de ritualidade. Um sinal sonoro é dado. Aqui faz importante notar a presença de participantes que não são os cavaleiros, chamados por Alfonso de fiéis. Levando a crer que há nessa prática uma tendência a reverenciar nos jogos bélicos a religiosidade. Claramente se vê aqui o período em que a Igreja já não mais condena os jogos como fizera outrora são auxiliares na organização do jogo e Alfonso também se dedica a dar-lhes importância e determinar seu papel:

E otrosi anles a dezir los fieles que comiencen el torneo quando taniere las tonpas e los atanbales e quando oyeren el aãfil tañer que se tyren afuera e se recojan cada unos a su parte (ALFONSO XI, 1991 apud DÍAZ, 1991, p. 87).

A obra preocupa em delimitar a seu modo, o que abre possibilidade para se acreditar que as regras e a própria condução dos jogos variavam conforme a localidade, ainda que, como no caso das justas, mantivessem atividades comuns, há portanto, variações conforme os costumes.

O texto sempre chama a atenção aos fiéis. Estes, devem ser homens de contunda afinada com a corte e com a igreja, e são eles quem fazem o julgamento de que cavaleiro se sobressaiu. A obra reserva, nesse capítulo centralidade, mostrando os efeitos da bula de João XXII, em 1316, que dá início à sacralidade dos jogos bélicos. Esses fies, portanto, homens da fã, desempenha, ao mesmo passo, três funções: a de plateia, auxiliares dos jogadores e de juízes. Percebe-se que não é qualquer espectador, mas aquele que é chamado de pessoa que carrega a fé. A reunião em torno do jogo é, também, uma reunião da comunidade de fideísta a que os jogos se propõe a exaltar também, ainda que nele se constate violência, primazia do mais forte sobre o mais fraco, a derrota do menos eficaz, a exaltação do campeão, o orgulho e o espetáculo. Sobre isso temos no texto:

E otrosy dizemos que desde fue pasado el torneo que se deuen ayuntar todos los fieles et dizir e escoger por la verdat que son tenudos des dezir asy commo fieles segunt su entendimiento qual cauallero ovo la mejoría del torneo tambien los de la una parte commo de la outra, por que den prez al un cavllero de la una parte e al outro cauallero de la outra que fallaren que andudieron y mejor (ALFONSO XI, 1991 apud DÍAZ, 1991, p. 87).

O capítulo termina limitando o número de fiéis que vão debater e julgar quem fora melhor. Esse número varia, segundo a obra, de acordo com o número de jogadores do torneio. Sempre com número de julgadores iguais para duas partes de juízes que analisavam a competição no fim da votação, esses fiéis juízes escolhem o vencedor. Na proporção da obra, segue da seguinte forma. Se forem trinta cavaleiros, são quatro julgadores de cada lado. Se forem cinquenta, que sejam oito de cada lado a julgar e se

forem acima de cem, doze serão os julgadores. Ainda que o papel dos fiéis julgadores não esteja devidamente esclarecido nos escritos do livro, há de crer que havia uma votação entre os julgadores de cada lado, e se elegia entre eles o melhor de cada um, e no fim uma votação final dava os louros da vitória ao vencedor, num julgamento conjunto de todos os juízes.

O capítulo continua com suas regras para os jogos e a dedicação de deixar claro quem é o vencido. Nas justas é aquele que cai, mas há ponderações sobre a queda. Os cavaleiros, segundo o primeiro trecho do capítulo devem fazer quatro idas de encontro a seu opositor nas baias separadas por uma grande haste. De cada um dos lados um jogador com uma lança que corre ao encontro do outro procurando o impacto com a lança. A regra de Alfonso XI permitia quatro dessas idas. Se nessas quatro tentativas, o cavaleiro não conseguir quebrar sua haste contra a armadura de seus opositores, ele é declarado perdedor. A obra elenca duas formas de vencer. Uma é quebrando duas hastes contra dois de seus adversários, outra é arrancando o elmo da cabeça de um de seus opositores.

Neste capítulo do livro, aparece um parágrafo que se preocupa em dar uma regra, não se pode devolver o cavalo dem quem caiu dele até acabar o torneio. Em seguida, essa queda do cavalo, especialmente nas disputas das justas, abre um leque de discussões. Que no texto aparece suscita, mas pode ter sido fruto de um debate até se chegar a conclusão sobre quem foi menos eficaz na disputa, o texto traz o seguinte:

E otrosi si un cauallero derribare a outro e a su cauallo, si este que cayo derribara al outro sin el cauallo dezimos que aya la mejoría el cauallero que cayo el cauallo com el, porque paresçe que fue la culpa del caballo e non del cauallero, e el que cayo sin caer el cauallo com el fue la culpa del cauallero e non del cauallo. (ALFONSO XI, 1991 apud DÍAZ, 1991, p. 78).

No discurso um alerta e uma preocupação com as fraudes no jogo, onde se lê que há a necessidade de averiguar que as lanças quebradas foram de fato quebradas durante os jogos com o impacto contra a armadura do adversário e não por outra circunstância qualquer, há pelo menos, uma indicação de que entre os jogadores alguém já deve ter lançado mão de ter quebrado as varas para burlar a regra. “*E otros ydezimos que ninguna de las varas quebradas no Sean judgadas por aquebradas quebrandolas atrauesadas saluo quebrandolas de golpe.*” (DÍAZ, 1991, p. 88)

A crônica também regula o caso de empate, como em todo o texto uma preocupação com premissas que garantam uma ética interna ao jogo. O texto mostra a dedicação do autor em regular um fato que pode ter sido comum. Os dois cavaleiros quebrarem as lanças ao mesmo tempo,

[...] si en estas quatro venidas quebrantaren dod dos varas o sendas e fiçieren golpes yguales que iusguen a Laos cavalleros por yguales e sy en estas quatro venidas no se pudieren dar que iusguen que no ovieron buen acaçimiento. (DÍAZ, 1991, p. 88).

O texto se encaminha para fim, proibindo que um adversário fira o outro se este estiver desarmado. A última recomendação volta à figura do fiel juiz quando lembra que dois fiéis de cada lado serão o tribunal para resolver questões desta natureza.

Alfonso ao fundar La Orden de La Banda tem a preocupação de elaborar um código de conduta que não só estabelece comportamentos propriamente de guerra mas também inclui a prática dos jogos bélicos entre os interesses militares mais preementes. De onde se considera como importante o trabalho feito junto aos espetáculos esportivos de origem guerreira para essa ordem.

## 6 OBJETO DE APRENDIZAGEM

A fim de cumprir uma exigência do Programa de Mestrado em História Ibérica e para a melhor difusão dos conhecimentos levantados, produzimos um objeto de aprendizagem dinâmico e interativo que acreditamos ser capaz de transmitir de forma mais breve e fluída o conteúdo desta pesquisa.

Antes uma breve introdução através de alguns dos vários conceitos que se aplica atualmente sobre objeto de aprendizagem. Segundo Carneiro e Silveira (2014), esses materiais têm os mais diversos formatos e proposta de uso, pois ainda não há consenso sobre as características que devem possuir. No entanto, há de se considerar que todo objeto de aprendizagem obtenha, segundo as mesmas autoras, o objetivo de facilitar o aprendizado através das tecnologias de informação estimule os docentes a procurar novos conhecimentos e propiciar a aprendizagem de um determinado conteúdo.

Willey (2000) diz que um OA é “qualquer recurso digital que pode ser reusado para apoiar a aprendizagem.” (WILLEY, 2000, p. 7 apud CARNEIRO; SILVEIRA, 2014, p. 238). Outro autor Nikolopoulos et al. (2012) traz o seguinte conceito:

unidade de conteúdo digital, autocontida e independente, a qual está associada com um ou mais objetivos de aprendizagem e tem como objetivo primário a habilidade de reuso em diferentes contextos educacionais (NIKOLOPOULOS et al., 2012, p. 113 apud CARNEIRO; SILVEIRA, 2014, p. 239).

As próprias autoras adotaram o seguinte conceito de AO:

[...] quaisquer materiais eletrônicos (como imagens, vídeos, páginas web, animações ou simulações), desde que tragam informações destinadas à construção do conhecimento (conteúdo autocontido), explicitem seus objetivos pedagógicos e estejam estruturados de tal forma que possam ser reutilizados e recombinaados com outros objetos de aprendizagem (padronização). (CARNEIRO; SILVEIRA, 2014, p. 239).

O objeto de aprendizagem que desenvolvemos vai apresentar quatro plataformas para descrever o desenvolvimento da guerra entre Mouros e Cristãos em espetáculo dentro do contexto da Reconquista, na Espanha entre os séculos XIII e XIV.

No primeiro módulo, com ajuda de textos complementares e exercícios interativos propomos o entendimento de como foi a visão cristã da atividade bélica, esse estudo está embasado na filosofia de Agostinho sobre a guerra justa. Numa segunda etapa o aluno terá pela frente como a Igreja reagiu à guerra, num capítulo onde mostra a atitude de uma série de papas na influência e na presença real em campo de guerra. No terceiro módulo preparamos uma série de textos e vídeo-aulas para demonstrar como se deu um exemplo de guerra entre Mouros e Cristãos, a Batalha de Navas de Tolosa.

Esse material visa dar uma visão geral para o aluno de como foi a principal guerra entre esses povos. No último módulo o aluno terá acesso em um primeiro momento aos escritos de Alfonso XI, a saber, a crônica que relata o surgimento de La Orden de La Banda cujo anexo traz as regras para os jogos bélicos, eventos de comemoração popular com origem na guerra. Já no último módulo vem à análise de como se dá a transposição da guerra para o jogo feito espetáculo com base bélica.

Há um material apresentando a chave de leitura dessa dissertação que é a Teoria do Conhecimento de Kant e também exercícios propondo a produção do aluno.

Este objeto de aprendizagem também traz um material extra em forma de vídeo-reportagem desenvolvido em parceria com a EPTV Sul de Minas (Afiliada Rede Globo). Na ocasião das da cobertura das Cavalhadas de 2017 em Santana do Jacaré no Sul de Minas, as imagens e as entrevistas foram editadas de tal forma a receber um texto adaptado que retratasse com mais fidelidade o assunto abordado nesta pesquisa. Esse material foi compilado e está na plataforma Xerte deste objeto de aprendizagem e serve para mostrar a aplicação prática dos conhecimentos até aqui estudados. Esse material contou com a participação de diversos profissionais desde a captura das imagens, passando pela coleta de entrevistas, edição, produção e redação do texto adaptado.

Sabedores dos desafios do professor em sala de aula, os OAs têm sido ferramentas que comungam do mundo digital e dele trazem ferramentas para uma linguagem acessível, autônoma e autoavaliativa. Trabalhando numa plataforma digital e utilizando de recursos da tecnologia de informação utilizamos esses instrumentos para difundir o que trazemos como objeto de pesquisa na dissertação. O público alvo, alunos do ensino Fundamental II e Médio podem aprender de maneira flexível e reutilizável o material preparado numa plataforma multimídia.

Autores tem definido OAs pela sua importância na disseminação do conhecimento conseguido pela facilidade de operação dos OAs. No entanto autores tem tido divergências na conceituação mais aprofundada ao apresentar variações de acordo com a abordagem e proposta dos OAs.

Diante desse canal de comunicação e educação, estamos desenvolvendo um OA que permita complementar os conteúdos trabalhados pelo professor em sala de aula, a partir do tema da pesquisa.

A Ferramenta escolhida para a produção até o presente momento, foi o software Xerte, criado pela Universidade de Nottingham. Xerte oferece um conjunto bastante abrangente de ferramentas para criar os conteúdos de forma interativa e amplamente

acessível. O trabalho foi feito com recursos variados que priorizem a interatividade e atratividade, a auto avaliação tanto de alunos quanto de professores.



## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por que o homem celebra a guerra? Responder a pergunta para a qual esta pesquisa se baseou não é apenas um exercício sobre a análise da objetividade histórica, mas é transportar-se dentro dos textos crônicos estudados para averiguar as possibilidades de uma resposta satisfatória.

Uma vez percorrido um trajeto que buscou evidenciar na objetividade do fato histórico traços da presença subjetiva do homem. Pode-se dizer que este homem que, viveu entre os séculos XIII e XIV, experimentou o fenômeno guerra a partir de suas percepções de mundo e fez da guerra também seu instrumento de expressão na espiritualidade, na vida social e nas atividades lúdicas dos torneios bélicos.

Os textos estudados apontam para um homem que, tocado pela ideia de uma vida pós-morte, cogitava certo desprezo à vida terrena. Incentivado por uma teologia, este homem estava diante da guerra como quem está diante do limiar da própria vida material. A guerra é o exercício das potencialidades humanas que enfrentado oferece morte ou glória, ou os dois. Mas não qualquer guerra, uma guerra cujos valores foram celebrados, rememorados e introduzidos por padres e reis.

Celebrar a guerra é, no campo da espiritualidade, lembrar os valores pelos quais se luta, se mata e pode-se ser morto. E no campo dos jogos bélicos é, sobretudo, buscar a glória que se pretendia ter anteriormente no campo de guerra, mas no caso das competições de origem guerreira sem que tenha que correr o risco claro e manifesto de morrer.

Esta pesquisa remontou à batalha de Navas de Tolosa como exemplo de um confronto entre Mouros e Cristãos por excelência. A história das Navas está repleta de elementos que mostram como a espiritualidade que chamamos de bélica interferiu nos relatos sobre o fato histórico.

Ou seja, a natureza da motivação da referida batalha é claramente política, mas para que esse mote fosse consolidado, foi necessária uma convocação religiosa e a presença de vários elementos religiosos antes e durante a batalha. Porque o guerreiro em Navas de Tolosa é um ser religioso, por isso este modelo de guerra lhe fala profundamente.

Campanha esta capaz de reunir debaixo do mesmo símbolo, a cruz, os reinos de Castela, Aragão, Navarra, Leão e até certa medida Portugal numa empreitada inédita e sem repetição. Pode se afirmar com clareza, que os motivos políticos que são os mais

concretos e os protagonistas de fato dos intentos destes reis não teriam força suficiente para alcançar o sucesso não fosse a presença do elemento religião.

Mas Navas também sintetiza o conflito, o embate, a dinâmica do confronto vivido em sua forma mais genuína. Navas acontece em campo aberto, é o confronto na sua forma mais clara. Por isso, Navas de Tolosa é o melhor ponto de partida para se entender a celebração da guerra. É um confronto capaz de apresentar as dinâmicas que mais tarde reaparecem nos jogos de origem bélica. Navas é a síntese das duas faces da celebração da guerra. É motivo que alimenta a espiritualidade belicista e a competição incruenta dos jogos bélicos.

Ao analisar o que se produziu sobre esta batalha percebemos a estreita relação entre a batalha em si e seu aspecto celebrativo. Na visão dos cristãos, houve inúmeros episódios onde a oração era claramente motivada pela preparação bélica. Rezava-se a guerra. Inspirava-se a vida espiritual em vista do confronto. Justo dizer que a guerra entrou intensamente nas intenções espirituais dos envolvidos em Navas e transformou a espiritualidade em belicismo religioso. As Crônicas de Rodrigo Jimenez de Rada, Lucas de Tuy e Juan de Soria relatam uma caminhada até o local de batalha como se fosse uma procissão, repleta de ritos celebrativos, votivos em nome do sucesso da guerra.

Em Navas, no mesmo fronte, pela primeira vez nesse nível de reunião estavam antigos desafetos que se aliaram por conta de um esforço eclesial de dar a essa batalha a condição de Guerra Justa no seu pleno conceito como defendia Agostinho. Mesmo que, numa análise mais detida, podem-se mostrar as divergências ocorridas entre os princípios agostinianos e os resultados em Navas de Tolosa.

Entrincheirados, cristãos acreditavam que lutavam por ideais que transcendiam as motivações de seus reis. Que ultrapassavam a materialidade histórica da expansão dos reinos categorizados como “cristãos”. Soldados imersos numa ideologia de que batalhavam na terra por ideais celestes. Cronistas que deram tons cristãos aos relatos onde o imaginário e a fé se unem para exaltar o favor divino às tropas lideradas por Alfonso VIII. Não obstante, o relato encontra em Agostinho o motivador e quem com a pena abre caminho para que cristãos mantenham o mesmo fervor em oração e nas trincheiras.

Toma-se a guerra como o fenômeno dentro do qual se acomodam de forma dinâmica os objetos a serem captados pela percepção. Mouros e Cristão protagonizam o fato histórico nos mais diversos aconchavos. Mouros x Cristãos, Cristãos x Cristãos, Mouros x Mouros. Mouros se aliam a Cristãos para combater Mouros e Cristão, mas no

fim a forma que encerra essa situação bélica se dá sempre na dicotomia que mais tem a ver com a disputa pela Península Ibérica: Mouros x Cristãos.

Essa é a batalha, essa é a configuração mais emblemática. Nessa rivalidade se dá o fato ou, melhor aplicando a Teoria do Conhecimento de Kant, se dá o fenômeno e também o *noúmeno*<sup>36</sup>, a coisa em si. Esse fato histórico se dá, objetiva e subjetivamente no tempo e no espaço.

O homem enquanto sujeito da história, experimenta a guerra. Apreende desse fenômeno, participa dele no tempo e espaço histórico, mas também no tempo e no espaço individual, subjetivo. O homem, vetor da história que é, percebe com sua intuição a guerra da qual participa diretamente. Sofre as consequências desse fato histórico, vive na sua percepção e de seu contexto social as reverberações que a guerra traz.

Assim, o homem vive a guerra em seu estado mais puro, esse fenômeno o atinge, o ensina, o traz a uma concepção sobre seu papel e suas manifestações mais diretas como morte, fome, vitória, riquezas, derrota, soberania, força, opulência, opressão, dominação, subjulgamento, cárcere, liberdade e glória. Está claro para o homem, portanto, enquanto sujeito da guerra, o que é o fato histórico: é o fenômeno, concretude factual e o *noúmeno*, metafísica pertinente a esse tipo de guerra. Podemos dizer que o homem está no fenômeno guerra. É parte dele. É modificado por ele, portanto, experimenta a multiplicidade do fenômeno guerra.

Ao fazer parte desse fenômeno ele observa e internaliza suas manifestações e transporta para seu viver o potencial da guerra. O homem então a partir dos conhecimentos vividos dentro do fenômeno, explora as formas dessa multiplicidade que a guerra pode gerar, visita suas particularidade e extrai dela as formas com as quais poderá conviver com o fenômeno em outros extratos da sociedade, sem que esse fato histórico o elimine como pode acontecer como quem está em uma guerra.

O espaço com o qual o fenômeno é entendido e processado no interior do sujeito leva o homem a entender que a guerra pode ocupar outros lugares da convivência humana, dependendo é claro de qual forma desse fenômeno é utilizado. O homem percebe inicialmente que a guerra, no seu sentido histórico, se dá num local fora dele, ao redor dele, apesar dele e com ele.

---

<sup>36</sup> Conceito metafísico presente na Teoria do Conhecimento de Kant que aponta a natureza mais essencial das coisas, que não está ao alcance dos sentidos. Que não se pode atingir pelo conhecimento racional, mas pela liberdade.

Os resultados bélicos modificam os espaços de ocupação do homem, também modificam os espaços ocupados pelo homem na sociedade, como vimos no capítulo referente à ascensão social provocada pelas honrarias advindas dos conflitos. Portanto, há a noção de espaço bem definida nesse contexto, onde, sobretudo, o homem vê as dinâmicas bélicas se formarem.

Nessa situação, importante relembrar o que este texto trouxe como foram dispostos os exércitos estudados na batalha de Navas de Tolosa, como é que aquela formação, nas palavras de alguns autores formou um espetáculo atrativo aos olhos. Aqui poderíamos lembrar vários exemplos sobre como o espaço pode ser uma ferramenta da percepção sobre o fato bélico, ou qualquer fato observado.

O tempo é igualmente preponderante nesse entendimento. Como ferramenta da intuição, a serviço da percepção, o tempo rege no sujeito a intensidade do fato histórico. A duração da guerra, a duração de seus efeitos.

A vitória e o gozo bélico dão a satisfação no sujeito de que o tempo foi bem aproveitado, prazeroso no fim das contas. É também uma forma de mostrar a dificuldade do fato sobre quem o tempo de guerra foi danoso, as perdas ao longo do tempo de guerra, as mortes, o sofrimento e sua duração para quem experimenta a dor que a derrota na guerra também pode proporcionar.

Assim, o tempo internalizado, no qual as reverberações da guerra se dão no sujeito o marca. O tempo que levou para que os exércitos de Alfonso VIII chegassem até o campo de batalha em Navas de Tolosa. O tempo e convivência entre os soldados de vários exércitos. As horas que antecederam o combate, a duração do conflito propriamente dito.

Tempo e espaço dão ao homem a identidade do fato histórico, não como fato em si mesmo, mas como fato que acontece na relação com o ser que é expectador e participante. Essas percepções ajudam a marcar a história que se passa enquanto o sujeito é parte dela. Assim, podemos concluir, diante desse referencial teórico que há uma possível resposta para a pergunta, por que o homem celebra a guerra?

Se entendermos celebrar por um ato de relembrar, reviver, trazer novamente a presença e não somente festejar. O homem celebra a guerra, primeiramente, transportando-a no tempo e no espaço tanto objetiva quanto subjetivamente. Ele busca na multiplicidade do fato histórico guerra as potencialidades que podem tornar o fenômeno reproduzido em outros campos.

O homem retira a guerra do seu campo físico chamado de campo de batalha e leva, a batalha para seu campo de oração, de espiritualidade. Ali se vive a guerra, já em outra dimensão, uma vez que o fenômeno guerra é múltiplo, e passível de ser reproduzido em outras formas, a guerra é vivida em outra dimensão justamente por que pode ser transposta, pode se adequar ao tempo e ao espaço que o homem desejar.

Cristãos celebram a guerra nas suas orações litúrgicas de preparação para o combate e nos louvores pelo sucesso bélico por que a guerra é atrativa, segundo essa pretensão. Não é apenas múltipla, é reprodutiva, ela inspira em seus diversos campos o homem. É motivacional. A guerra é capaz de absorver outros elementos que convergem para ela, como a espiritualidade. Não foi a guerra que se sacralizou, foi a sacralidade que se tornou bélica. A guerra física é antes, nesse exemplo, guerra espiritual. E os resultados nas trincheiras devem evidenciar, segundo a lógica de quem reza a guerra, a superioridade da crença com a qual se celebrou a guerra.

Também nos jogos de origem guerreira, o homem transporta o conflito de espaço e o reproduz com a ausência da morte. E a resposta se dá novamente, de acordo com esse raciocínio, por que o homem vê na guerra sua potencialidade. A guerra serve para ser o espaço onde a potência do homem é exercida.

E não apenas para morrer e matar. Serve para elevar as virtudes físicas, políticas, militares de seus participantes e por isso instiga memória, revivência. De guerreiros a competidores, a guerra nesse formato incruento serve para dar glória. E este homem, vetor da história, só chega a essa conclusão por que experimenta a guerra nas suas dimensões físicas e metafísicas.

A guerra mexe nos sentidos do homem que, no fundo, se identifica com ela. Ela está presente nas sensações do homem enquanto sujeito e objeto desse fenômeno estudado. Podemos deduzir que o homem aprende com a guerra e a reproduz.

Mas não a reproduz por reproduzir, ele a reproduz de acordo com o que esse fenômeno causou nele, a partir do tempo e do espaço que são nesse sentido instrumentos de uma ressignificação.

O sujeito, afetado pelo fato histórico, o transporta no tempo e no espaço objetivo. A celebração é capaz de transportar a história do homem, pelos séculos e por onde for. A celebração é um veículo que perpetua a história pelo tempo e espaço.

Esse transporte no tempo e no espaço é possível, por que o homem foi afetado pelo fenômeno nas suas noções internas, portanto subjetivas. Transformando isso em uma fórmula simples, temos que o homem absorve do fenômeno inicial, a guerra, suas

múltiplas formas. No passo seguinte, subjetivamente, esse fenômeno causa sensações tais que o homem processa pelo entendimento e o reproduz sob outras formas.

O conflito é inato ao homem, como Kant defende na obra *Paz Perpétua* publicada em 1795, portanto faz parte de sua identidade. Assim, o estado de conflito elucida uma parte do ser, portanto é um conhecimento *a priori*, está na identidade do objeto a ser estudado. De outro lado, esse conflito subjetivo se apropria de uma manifestação externa, e a consequência pode se encontrar em diversas situações, entre elas, a guerra. A guerra é a experiência da conflituosidade subjetiva, portanto *a posteriori*, ou seja, um conhecimento gerado a partir de uma experiência.<sup>37</sup>

A guerra e o conhecimento que dela provém é de natureza *a posteriori*. As manifestações da celebração da guerra, como os exemplos aqui investigados da espiritualidade bélica e dos jogos de origem guerreira são formas de um conhecimento que une identidade e experiência, assim, podem ser deduzidos como formas de um conhecimento tanto inato, portanto *a priori*, quanto fruto de experiência *a posteriori*, assim Kant entende o fato histórico e dá o nome para esse conhecimento de *juízos a priori sintéticos*.

O conhecimento da guerra é inato por que o homem é de uma natureza tal onde há a presença do elemento conflituoso, mas também esse conhecimento é gerado após o fato, após a experiência bélica. Mostra-se assim a voz de Kant sob o estudo histórico a que esta pesquisa se dedicou.

O homem, diante deste instrumental teórico, celebra a guerra por que em primeiro lugar a experimenta dentro e fora de si mesmo. O homem é a guerra em potência e por sua vez, a guerra é o homem em ato. Ao fazer memória da guerra, ao celebrá-la em momentos diversos de sua existência, o homem está se celebrando, colocando para fora sua experiência no tempo e no espaço para tornar a fazer presente suas potencialidades.

---

<sup>37</sup> Para Kant, o conhecimento pode ser puro, e com isso independe da experiência, é o tipo do saber que ele denominou de conhecimentos de elucidação, *a priori*, ou *analítico*. Ligado à abstração. De outro lado, os conhecimentos que derivam da experiência, *sintéticos*, portanto, vem com a experimentação, chamados *a posteriori* e que geram conhecimento, a denominação de Kant para eles é de conhecimento de ampliação. Para tal, Kant conceitua os juízos analíticos, ou *a priori*, quando o conhecimento de algo é parte de sua identidade do objeto estudado. Exemplo, todo triângulo tem três lados. Ou seja, faz parte da natureza de todo triângulo possuir três lados. Isso independe de qualquer experiência. Quando esse conhecimento não é parte da identidade do objeto, Immanuel conceituará de juízos *sintéticos* ou *a posteriori*. Exemplo raso ajuda nesse entendimento: a casa é verde. Mas verde não é um elemento essencial ao conceito de casa, que pode ser azul, branca, cinza etc. O verde foi uma experiência de pintura aplicada a casa. Para conceituar tais *juízos*, Kant esclarece alguns conceitos que nesta pesquisa faz-se necessário entendermos para aplicarmos à *Teoria do Conhecimento* como nosso instrumental teórico.

Uma vez marcado dentro de suas percepções o homem sente a necessidade de expressar-se para além do resultado matar e morrer. A guerra para o homem serve como partida para se expressar sobre suas experiências e potencialidades que se manifestam no campo de guerra.

A reboque dessa conclusão também podemos inferir que Kant traz uma contribuição importante para o ensino da história, em particular. Podemos deduzir que o aprendizado da história se dá a partir das representações que o conteúdo historiográfico produz no docente. A partir dos preceitos da Teoria do Conhecimento de Kant, podemos concluir que o aprendizado se dá ao passo que o aluno faz a experiência do conteúdo ensinado e é capaz de se expressar através de suas múltiplas formas.

Pacificar o ato bélico é a condição necessária para que a guerra seja celebração. Ao “domesticar” a guerra o homem produz uma forma de transportá-la no tempo e no espaço e ela traz consigo seu contexto histórico e por isso a história é transportada também junto com o ato bélico-celebrativo. Ao retirar o elemento morte intencional o homem traz a guerra para junto de si sem que ela o elimine e dá a ela formas celebrativas e memoriais. O homem celebra a guerra por que ele sente a necessidade de reviver momentos em que suas potencialidades foram evidenciadas.

A celebração da guerra é um ato preservador da trajetória do homem. Se celebra a guerra pela necessidade de fazer memória. O homem celebra a guerra nas suas mais variadas faces. Sua face de morte e glória, de força e domínio. De sucesso e fracasso. De vitória e derrota por que a guerra é o espelho do homem, de suas ações, de suas potencialidades, de sua multiplicidade.

Aqui, não se trata de celebrar a vitória. Isso seria limitar a totalidade da celebração entendida na perspectiva dessa pesquisa. Trata-se de reviver aspectos da vivência bélica, tanto na espiritualidade que mira na vitória com receio da derrota quanto nos jogos onde, sem a morte, se prioriza a competição.

Assim, a guerra é celebrada por que ela é o homem olhando para si no tempo e no espaço, revivendo e ressignificando seus momentos mais extremos. A guerra celebrada é o homem diante de sua imagem num espelho cuja moldura apresenta sua história em tempos memoráveis.

Dentro do contexto estudado nesta pesquisa, também produziu um objeto de aprendizagem que procurou trazer em uma linguagem acessível todo o conteúdo aqui estudado afim de ser um veículo eficaz e interativo deste conhecimento produzido.

Esse instrumento pedagógico quis ser o mais objetivo e didático possível na intenção de facilitar o que se estudou nesta pesquisa. Através de textos, imagens, mapas, exercícios e uma reportagem produzida e adaptada. O conteúdo visou um passo a passo para o entendimento do homem e seu tempo aqui estudados.

Celebrar a guerra não é uma apologia à violência, e o objeto de aprendizado procurou deixar isso mais evidente, celebrar a guerra é canalizar as forças desequilibradas dos confrontos existentes antes mesmo do campo de batalha, e o objeto de aprendizagem produzido quer ser, sobretudo, um motivador de reflexão e ensino.



## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **La Ciudad De Dios**. Trad. Pío de Luis, OSA. Madrid: Città Nuova Editrice y de Nuova Biblioteca Agostiniana, 2010. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/>>. Acesso em: 18 jul. 2016.

AGOSTINHO. **Réplica a Fausto, El Maniqueo**. Tradução Pío de Luis, OSA. Madrid: Città Nuova Editrice y de Nuova Biblioteca Agostiniana, 2010. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/>>. Acesso em: 16 jul. 2016.

ALFONSO VIII, O Sábio. **Carta del rey Alfonso VIII de Castilla al papa Inocencio III sobre la batalla de Las Navas de Tolosa**. Ed. y trad. Pérez González, 1997.

ALFONSO X, El Sabio. **Crônica história de Espanha**. Dirigida por Manuel Tuñón de Lara. Barcelona: Editorial Labor, 1984. v. 11.

ALFONSO X, El Sábio. **Primera crônica general**. Tradução de Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Editora Bailly Baillière, 1906.

ANDRADE FILHO, Ruy. **Os muçulmanos na península Ibérica**. São Paulo: Contexto, 1989.

BARUQUE, Júlio Valdéon. **La Reconquista: el concepto de España: unidad y diversidad**. Madrid: Espasa. 2006

BLANCHARD, K. Y.; CHESKA, A. **Antropología del deporte**. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1986.

BRITO, Bernardo de. **Crônica de Cister**. Alcobaça, 1602. Disponível em: <<http://purl.pt/24337>>. Acesso em: 16 jul. 2016.

BRONISCH, Alexander Pierre. **Reconquista Y Guerra Santa: la concepción de la Guerra em La España Cristiana desde los Visigodos Hasta Comienzos Del Siglo XII**. Trad. Máximo Diago Hernando. Granada: Universidad de Granada, 2006.

CABRER, Martin Alvira. **Guerra e ideología en la España del siglo XIII: la conquista de Mallorca según la crônica de Bernat Desclot**. Madrid: Universidad Complutense, 1996.

CABRER, Martín Alvira. **Las Navas de Tolosa, 1212**: idea, liturgia y memoria de la batalla. Madrid: Sílex, 2012.

CARDINI, Franco. O Guerreiro e o Cavaleiro. In: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

CARNEIRO, Maria Lúcia Fernandes; SILVEIRA, Milene Selbach Silveira. Objetos de Arpendizagem como elementos facilitadores na Educação a Distância. **Educar em Revista**. Curitiba, ed. esp., n. 4, p. 235-260, 2014.

CARVAJAL, Lorenzo Galinfez de. **Crónica del Senõr Rey Don Juan segundo de este nombre de Castilla y en Leon**. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1779.

COSTA, Arsenio da. ¡Pelayo vive! Un arquetipo político em el horizonte ideológico del reino asturleonés. **Revista Espacio, Tiempo y Forma**, Madrid., série 3, t.10, p. 89-135, 1997. Disponível em: < <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIII/article/view/3615>>. Acesso em: 03 nov. 2018.

ELIAS, N. **O Processo Civilizador**: formação do estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

ERDMANN, Entstehung des Kreuzzugsgedankens. **The Origin of the Idea of Crusade**. Oxford: ACLS Humanities, 1977.

FITZ, Francisco García. **Las Navas de Tolosa**. Barcelona: Ed. Ariel, 2005.

FLETCHER, Richard A. **A cruz e o crescente**: a convivência entre muçulmanos e cristãos das Cruzadas à Reforma Protestante. Bonsucesso: Nova Fronteira, 2003.

FLORI, Jean. **La guerra Santa**: la formación de la idea de la cruzada em el occidente cristiano. Granada: Editorial Tretta, 2003.

HUINZINGA, J. **Homo Ludens**. Madrid: Aliança Editorial, 1990.

JIMÉNEZ, Manuel González. **Sobre la ideologia de la reconquista**: realidades y tópicos. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Editora Calouste Gulbenkian, 2013.

KEEGAN, J. **La Máscara Del Mando**. Madrid: Ministerio de Defensa, 1976.

LE GOFF, Jacques. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques (Dir). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

LUCAS DE TUY. **Crónica de España**. Tradução e Edição Julio Puyol. Madrid: Real Academia de la Historia, 1926.

MARTÍNEZ, Carlos de Ayala; PLIGEO, José Vicente Cabezuelo. Fernando I y la sacralización de la Reconquista. ANALES DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE: HISTORIA MEDIEVAL, 17., 2011, Madrid. **Anales...** Madrid, 2011. p. 67-115. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/318149>>. Acesso em: 16 jan. 2017.

MERLINO, M. **Crónicas de los Reyes de Castilla desde Alfonso X hasta los Reyes**. Madrid: Real Academia de la Historia, 1875. Disponível em: <<http://bdh.bne.es/bnearch/biblioteca/Cr%C3%B3nicas%20de%20los%20reyes%20de%20Castilla%20%20%20desde%20don%20Alfonso%20el%20Sabio,%20hasta%20los%20Cat%C3%B3licos%20don%20Fernando%20y%20do%20C3%B1a%20Isabel%200/qls/bdh0000012371;jsessionid=E92D1C49DF3C00FBB3F28E3143D082B3>>. Acesso em: 3 nov. 2016.

MONDÉJAR, Marqués de. **Memorias históricas de la vida y acciones del Rey D. Alonso, el Noble, octavo del nombre**. Madrid, 1783. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/memorias-historicas-de-la-vida-y-acciones-del-rey-d-alonso-el-noble-octavo-del-nombre/>>. Acesso em: 3 nov. 2016.

MORENO, Luis A. García. **España 702-719: la conquista musulmana**. Sevilla: Universidade de Sevilla, 2014.

MORET, R. R. M. J. **Tomo Segundo de Los Annales Del Reyno de Navarra** Pamplona: Imprenta de Bernardo Dehuarte, 1776.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **A Reconquista Ibérica: a construção de uma ideologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

ORTEGA, Juan Fernando. La Paz y la Guerra en el Pensamiento Agustiniano. **Revista Española de Derecho Canônico**, Madrid, v. 20, n. 58, p. 5-35, 1965.

ORTEGA Y GASSET, J. **Origen deportivo del Estado**. Madrid: Madrid Citius Altius Fortius, 1967.

PAZ, Marinõ R. **A História da Língua Galega**. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, 1998.

PICAUD, Aimeric. **El libro Del Jacobeo**. Tradução Eugenio Romero pose. Madri: Ediciones encuentro. 2004.

RADA, Rodrigo Jimenez de. **Historia de los Hechos de España**. Edição e tradução Juan Fernandez Valverde. Madrid: Ed. Labor, 1989.

RUIZ DOMÈNEC, J. E. **Guerra y agresión en la Europa Feudal: el ejemplo Catalán**. Madrid: Cuaderni Qatanesi di Studi Classici e Medievali, 1980.

RUSS, Jaqueline. **Filosofia: os autores, as obras**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.

RUSSELL, Frederick H. **The just war in the Middle Ages**. Londres: Cambridge University Press, 1975.

SEVILLA, Isidoro de. **Etimologias**. Tradução Manuel A. Marcos Casquero y Jose Orozreta. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

TORNELL, Vera R. **Historia de la Civilización**. Barcelona: Editora Ramón Sopena, 1996.

VALVERD, Juan Fernandes. **História de los Hechos de España**. Madrid: Real Academia de la Historia, 1989.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade da Idade Média ocidental: séc: VIII-XIII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

VÁZQUEZ, Federico Gallegos. **La batalla de las Navas de Tolosa: de las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz. El ejército y la guerra en la construcción del Estado**. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos, 2012.

VÁZQUEZ. Manuel Hernández. **El juego deportivo en la España cristiana**. Madrid: Universidad Politécnica de Madrid: Facultad de Ciencias de la Actividad Física y del Deporte, 2000.

\_\_\_\_\_. **Estudio antropológico del juego deportivo en España:** desde sus primeros testimonios gráficos hasta la Edad Moderna. Madrid: Universidad Politécnica de Madrid, 2000.