

O papel da instituição régia no Portugal medievo: ensaio de uma perspectiva estrutural¹

The role of the Royal Institution in Medieval Portuguese: A structural perspective essay

Stéphane Boissellier*

Resumo

Esta contribuição trata da instituição régia no Portugal medieval; este assunto foi objeto de numerosas investigações que tentamos sintetizar, enfatizando um aspecto menos estudado: a sacralização da pessoa e da função dos soberanos. Esta sacralidade utiliza instituições e motivos de origem clerical (santidade, especialmente na dinastia de Avis) mas também um sagrado não cristão, mágico, de tipo cavaleiro.

Palavras-chaves

Monarquia. Sagrado. Clero.

Abstract

This contribution studies the royal institution in medieval Portugal; this subject was the object of very numerous researches, which we try to synthesize, but by emphasizing a less studied aspect: sacralization of the person and the function of the kings. This sacredness employs institutions and motives from clerical origin (holiness, especially under the dynasty of Avis) but also a not christian sacred, magic, of chivalrous type.

Keywords

Monarchy. Sacred. Clergy.

* Professor catedrático de história medieval, université de Poitiers / Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale (France). Contato: <boissell@orange.fr>.

¹ Minha ignorância de certas fontes (fora da cronística e da hagiografia) relativas ao problema, como as fontes litúrgicas, e meu desconhecimento da antropologia política constrangem-me a apresentar um “estado da arte” bastante geral.

Breve historiografia

A imagem global dada pelas investigações atuais, fortemente influenciadas durante os vinte últimos anos pelo vasto programa de história sóciopolítica sobre “o nascimento do Estado moderno”², é a de uma progressiva desacralização da monarquia, numa perspectiva um tanto linear da evolução da humanidade desde o mágico para o racional; alguns não hesitam em definir o “Estado moderno” como um processo de liberação da jurisdição (dominação social de tipo institucional) em relação ao espiritual, o que implica uma focalização sobre a função jurisdicional “civil” (ou temporal) da realeza tardomedieval.

Em Portugal, onde a monarquia tentou precocemente transformar-se em Estado, contra os concorrentes da época feudal, esta análise prevaleceu particularmente na historiografia³. No entanto, em termos de teologia política, a monarquia situa-se entre *potestas* e *auctoritas*. A etimologia do vocábulo *rex* induz que o governante guia os outros no bom caminho, como o pastor guia as suas ovelhas (cuja simbologia a Igreja monopolizou⁴); mas a legitimidade social do soberano não se confunde totalmente com o seu carácter sagrado. Farei a pergunta nestes termos: a relação estreita dos monarcas com o sagrado é devido a uma recuperação voluntária, como fonte de legitimidade, pelo poder civil, na tradição visigótica, ou uma tendência mais geral do clero e da sociedade (que engloba os monarcas próprios) para sacralizar qualquer coisa importante, em particular o poder (com a concepção “descendente” do governo)? Em outros termos, é uma antecipação política deliberada (ou mesmo uma instrumentalização) ou um fenómeno antropológico que excede o voluntarismo, mas que explica nos dois casos a sobrevivência ou a reconstituição ou simplesmente a evolução de um sagrado real até à Baixa Idade Média?

A historiografia portuguesa, até tempos recentes, focou na instituição régia⁵, mas estudou principalmente o carácter sagrado,

² Para o caso português, ver *A génese do estado moderno tardo-medieval. Ciclo de conferências* (dir. Maria Helena Coelho / A. L. de Carvalho Homem). Lisboa: UAL Editora, 1999.

³ Na breve mas densa síntese sobre a realeza de MARQUES, A. H. de Oliveira. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. “Nova história de Portugal” vol. IV. Lisboa: Editorial Presença, 1987. p. 286-9, o autor trata apenas de jurisdição.

⁴ Sobre as principais alegorias do poder real, ver BEAUNE, Colette. *Les monarchies médiévales*. In: BERCE, Yves-Marie. *Les monarchies*. “Histoire générale des systèmes politiques” (dir. Maurice Duverger et Jean-François Sirinelli). Paris: PUF, 1997. p. 87-90; tomamos desta excelente síntese muitas das ideias gerais (à escala do Ocidente, apesar de uma base informativa bastante “francesa”) expostas abaixo.

⁵ Ver um ponto problemático e bibliográfico em FREITAS, Judite A. Gonçalves de. *Les chemins de l’histoire du pouvoir dans le médiévisme portugais* (ca 1970 – ca 2000).

no sentido técnico (litúrgico) do termo, dos reis e eventualmente do poder real. Os medievalistas observaram que os monarcas não eram consagrados, e a precoce centralização política do reino levou-os a pensar, numa óptica jurídica “de ciências políticas”, que a monarquia é sobretudo uma jurisdição, que se baseia em mecanismos sóciopolíticos e administrativos, em outras palavras sobre fatores “laicos”⁶. O contexto de oposição frequente entre monarquia e Igreja – que não tem de resto nada de tipicamente português – confirmaria que “o civil” e “o religioso” são quase incompatíveis. Certamente, o intervencionismo dos monarcas em domínios que são da competência do religioso (e não do sagrado) não escapou aos historiadores, desde a primeira história de Portugal, a *monarquia lusitana* (século XVII), pura apologia da monarquia; mas só percebeu-se, naquela ação, o papel temporal destes reis “muito cristãos”. Esta abordagem pelos fatos sociais é legítima, mas a *representação* destes factos não deve ser negligenciada na análise do poder, cuja dimensão simbólica é capital. Mais recentemente, é antes a espécie de liturgia “civil” constituída em redor dos reis tardomedievais, na “sociedade de Corte” e nas Cortes, que foi estudada através da antropologia política⁷.

Portugal nasce de uma vontade e mais ainda de uma capacidade de ter uma monarquia própria; a vontade é sobretudo a da dinastia de governadores, mas recebe o apoio das elites locais; este voluntarismo faz a monarquia, por sua ação fundadora, colocar-se desde a origem no centro da sociedade, e as suas ações constituem os mitos fundadores da memória e da identidade. Consequentemente, pode-se interrogar-se se a Coroa tem necessidade de instrumentalizar o sagrado, ou, mais

Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre, 2006. Disponível em: <<http://cem.revues.org/document927.html>>.

⁶ O apogeu desta história jurídica do Estado encontra-se na obra prima de BARROS, Henrique da Gama. *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV* (2a ed. organizada por Torquato de Sousa Soares). Lisboa: Sá da Costa, [1945-54]. 11 vol. A partir dos anos 1980, uma concepção renovada, tanto sociológica como jurídica, da história política, tomando por base o conceito de “sociedade política” da Baixa Idade Média, foi utilizada pelo grande medievalista do Porto, Armando Luís de Carvalho Homem; sua influência justifica a orientação prosopográfica dos estudos portugueses sobre o político, nomeadamente sobre a burocracia. Esse autor desenvolveu também o estudo das ideias medievais sobre o poder real (cf., entre outros, HOMEM, Armando Luis de Carvalho. *Dionisius et Alfonsus, Dei gratia reges et communis utilitatis gratia legiferi*. *Revista da Faculdade de Letras. História* 11 (2 série). Porto, p. 11-110, 1994.

⁷ GOMES, Rita Costa. *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Média* (coll. “Memória e sociedade”). Lisboa: Difel., 1995. Pode-se notar, para a época anterior à “religião régia”, um notável alargamento das perspectivas na tese (infelizmente inédita) de BRANCO, Maria João Violante. *Poder real e eclesiásticos. A evolução do conceito de soberania régia e a sua relação com a “praxis” política de Sancho I e Afonso II*. Lisboa: Universidade Aberta, 1999; mas encontra-se um bom bosquejo das suas reflexões em Id. *D. Sancho I. O filho do fundador* (coll. “Reis de Portugal”, vol. 2). Círculo de Leitores, 2006.

precisamente, em que medida tem essa necessidade. Além disso, é difícil abordar especificamente o sagrado régio medieval, pelo menos através dos discursos eruditos, porque os reis da Baixa Idade Média constantemente colocaram-se como herdeiros e continuadores da obra de independência política e de luta pela fé empreendida pelos fundadores. Com efeito, a 2ª dinastia (chamada de Avis, a partir de 1385) perde parcialmente a legitimidade política, cada vez mais importante à medida que progride o “sentimento nacional”; o desejo estremado de ter santos saídos da própria família real (após o episódio isolado da “Santa Rainha”, Isabel de Aragão) e de recomeçar a luta contra o Infel, doravante em Marrocos, constitui talvez um paliativo religioso.

A minha intenção, que me parece uma necessidade, de abraçar a totalidade medieval (bastante breve) da história da monarquia portuguesa, coloca um sério problema de fontes. Se quer-se apreender as representações que os monarcas forjaram deles mesmos, a melhor fonte reside na cronística estritamente régia, elaborada na Corte; ora, em Portugal, é muito tardia: a grande maioria das obras complexas (e completas) data da segunda dinastia⁸. Tem-se por conseguinte poucos testemunhos diretos e endógenos sobre a atitude da primeira dinastia na sociedade contemporânea, e nomeadamente sobre a utilização que faz da sua função “fundadora”. Embora os reis de Avis terem-se posto enquanto sucessores, fazem reescrever a história dos seus antecessores: ao utilizar as obras que patrocinaram, corre-se portanto o risco de uma leitura anacrônica, ou mesmo teleológica, da história monárquica anterior⁹.

No entanto, ao lado das fontes eruditas e discursivas (nomeadamente literárias, como “os livros de linhagens”), tradicionalmente empregues neste tipo de estudo, é necessário sublinhar a importância das fontes da prática, que põem em contato direto o povo com a administração monárquica: “capítulos” de Cortes e inquéritos administrativos, que iluminam sobretudo a Baixa Idade Média, que não foram abordados nesse sentido, permitiriam definir o “sentimento religioso” da população, não somente a recepção da propaganda real mas também os seus esquemas endógenos, que nos fazem aceder à parte do simbólico na formação tardomedieval de uma “sociedade política”¹⁰; estas fontes colocam o

⁸ Ver *Crónica geral de Espanha de 1344* (éd. Luis Filipe Lindley Cintra). INCM. Lisboa. 1983-1990 (4 vol.) (reed. fac-simil dos vol. I-III, coll. “Fontes narrativas da história portuguesa” n.º 2, vol. I a III, Academia Portuguesa de História, Lisboa, 1952-1961) e *Crónica de Portugal de 1419*. Edição crítica com introdução e notas de Adelino de Almeida Calado. Universidade de Aveiro, 1998.

⁹ É a dificuldade que tem de resolver o estudo, por outro lado excelente, de SILVÉRIO, Carla Serapicos. *Representações da realeza na cronística medieval portuguesa. A dinastia de Borgonha* (coll. “Estudos da FCSH-UNL” 16). Lisboa: Colibri, 2004.

¹⁰ Notemos também, antes do começo do século XIV, as potencialidades da poesia lírica e,

problema da sua dispersão e da simplicidade do seu discurso, em relação aos escritos eruditos que estão privilegiados pelos historiadores da ideologia¹¹.

*Um sagrado régio fora do cristianismo?*¹²

No entender do povo assim como na opinião dos intelectuais, num contexto feudal que ignora a paz de Deus, é certo que a legitimidade social essencial do poder real continua a ser “laica” e é a manutenção da ordem. Certamente, esta Ordem é a expressão da vontade divina, mas passa por duas funções que não podem ser mais seculares, a justiça, que é dominada pela técnica jurídica, e a polícia assegurando a paz, que emprega a violência legal. Contrariamente às funções clericais, o ofício de rei não assegura por si a salvação, tendo em conta a generalidade da expressão “a que Deus perdoe” (na aceção de um desejo) para designar os monarcas defuntos, não somente nos discursos dos seus sucessores mas também na expressão popular¹³.

Pode-se dizer globalmente que, nos escritos clericais (não especificamente portugueses, isto é, nos grandes clássicos presentes nas bibliotecas eclesiásticas portuguesas), a monarquia é constantemente afastada do sagrado religioso, pelas suas funções, pelo papel crescente dos juristas na sua propaganda e na sua ideologia, mas também pela vontade dos clérigos gregorianos de acantonar o laicado, e até o seu aliado régio, no domínio temporal¹⁴. Essa atitude da Igreja não é necessariamente uma redução da instituição monárquica numa posição menor, mas antes a consideração da sua utilidade social, que não é um valor negligenciável numa sociedade de Ordens: ainda que, em Portugal, seja um leigo (o chanceler João das Regras) que toma a posição utilitarista determinante

sobretudo, satírica dos trovadores.

¹¹ Propus algumas reflexões metodológicas gerais sobre o problema em BOISELLIER, Stéphane. La circulation réticulaire de l'information en milieu rural: historiographie et pistes de réflexion. In: *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (Ve-XVe siècle)* (Maïté Billoré et Myriam Soria dir.) (coll. “Histoire”). Rennes: PUR, 2011. p. 249-278.

¹² Este primeiro problema é proposto como mera hipótese de trabalho.

¹³ Ver o art. 49 de Lisboa nas Cortes de 1331 (éd. *Cortes Portuguesas. Reinado de Afonso IV (1325-57)* (éd. A. H. de Oliveira Marques e.a.). Lisboa: INIC, 1982. p. p. 76.

¹⁴ Cf. a definição *pro domo* pelos hagiografos do século XII do poder real enquanto administração da justiça, respeito das liberdades eclesiásticas e defesa do direito de asilo. DURAND, Robert. Le souverain vu du cloître. Hagiographie et idéologie royale au Portugal: le cas de Sainte-Croix de Coïmbre. In: *Religion et mentalités médiévales au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin* (Sophie Cassagnes-Brouquet e.a. dir.). Rennes, 2003. p. 55-63.

para legitimar a mudança de dinastia, em 1383, noutros lugares são geralmente os clérigos que justificaram as sucessões régias duvidosas e as usurpações pela ideia de que quem tem direito ao título régio é o que governa realmente.

Os direitos eminentes que os próprios soberanos portugueses afirmam como “naturais”, e por conseguinte como seu monopólio, são meramente profanos: são classicamente a moedagem, a justiça suprema, o comando do exército e certas cobranças fiscais; claro é que as suas declarações mais explícitas a este respeito visam essencialmente as jurisdições feudais. Com efeito, até nos reinados de Afonso III e de Dinis, os reis ficam fortemente secularizados pelo exercício de um poder que permanece largamente senhorial, ao lado da soberania, essa potencialmente sacralizadora mas que permanece menos visível.

Contudo, nas sociedades tradicionais, a transcendência confere uma força irresistível à qualquer coisa que dela beneficia. Tanto os propagandistas da Corte como o clero têm interesse, por razões diferentes, em sacralizar a capacidade de dominar e a pessoa dos reis. Os primeiros podem recorrer a representações do poder que existem anterior e/ou exteriormente ao cristianismo, permitindo contornar a mediação clerical em relação ao sagrado. Com efeito, certas especificidades determinam o poder real e o sacralizam, ultrapassando qualquer categoria estritamente religiosa. Estes esquemas tradicionais são particularmente “discretos”, apenas sugeridos, porque, em Portugal, a memória monárquica – mas não a totalidade da propaganda – foi confiada até o início do século XIV a *scriptoria* monásticos, estreitamente associados à dinastia mas evidentemente propensos a exprimir o poder em termos clericais¹⁵. R. Durand mostrou bem como, em 1155 e nos anos 1190-1200, os autores das *vitae* dos dois fundadores de Santa Cruz de Coimbra justificam o poder de Afonso Henriques por sua ascendência régia e por seus sucessos militares¹⁶; no espírito deles, trata-se de minimizar as funções religiosas do rei – para apresentar, como fazem-no explicitamente, um temporal subordinado ao espiritual –, sem perceber que as virtudes mencionadas aludem a uma outra forma de sagrado. O problema do sagrado não religioso não deve portanto ser negligenciado.

De um ponto de vista funcional, a *unicidade* do rei num espaço dado é em si sacralizadora, ainda que teólogos consideram que o único rei absoluto, sem concorrente, é Deus, dadas sua onipotência e a sua

¹⁵ De mais, a auto-definição do ofício monárquico, pelas leis gerais régias (outras que os privilégios), não aparece claramente antes do reinado de Afonso IV, cf. HOMEM, Armando Luís de Carvalho. Rei e “estado real” nos textos legislativos de Idade Média portuguesa. In: *En la España medieval* 22. Madrid, 1999, p. 177-185.

¹⁶ R. Durand, “Le souverain vu du cloître”, op. cit.

universalidade. Os reis, que recebam ou não uma unção, ocupam uma posição tão específica que aquilo os faz *ipso facto* participar do sagrado, independentemente das suas funções realmente exercidas – como em várias sociedades onde o chefe supremo é ao mesmo tempo clérigo. Esta unicidade do poder, expressa pela etimologia do vocábulo “monarca” (de resto muito pouco empregue antes do século XIV), é essencial no contexto feudal de larga divulgação das *regalia*; com efeito, conhece-se o problema de autoridade que deveram enfrentar os reis dos séculos XI a XIII, que a aristocracia banal considerava como *primi inter pares*, e que tinham de provar a originalidade absoluta do seu poder¹⁷.

A esse respeito, o primeiro rei português está numa situação ambígua durante as primeiras décadas do seu reinado – talvez até ao reconhecimento do seu título real pelo papado em 1179 – porque quebrou precisamente o tabu do monopólio real no espaço leonês. Ainda para 1380, quando a monarquia tem muitos outros meios para exprimir a sua superioridade social, o relato, profano e arcaico, da batalha do Salado (1340) opõe implicitamente a pessoa do rei com uma massa indistinta de cavaleiros anónimos. Com efeito, é em termos, funcionais e “civis”, de soberania que a particularidade absoluta do poder real torna-se, na Baixa Idade Média, o tema fundamental da propaganda monárquica, num contexto global de tecnicização e de eliminação dos clérigos do poder; na altura, a unicidade do monarca não pode mais ser exprimida em termos de sagrado, mesmo não clerical.

A dimensão temporal é igualmente importante. O modelo veterotestamentário dos reis do Israel constitui, na cultura medieval, a mais antiga forma conhecida de governo dos homens; esta antiguidade, com o prestígio de um verdadeiro fundamento da humanidade, sacraliza igualmente a monarquia. Ora, a identidade portuguesa nasceu enquanto reino, e isto num período bastante tardio para que se lembre precisamente das circunstâncias durante toda a Idade Média; a nação não pode afirmar uma antiguidade imemorable, mas a instituição régia tem aqui o papel fundador que a monarquia desempenhou na história política humana: contrariamente aos “juizes de Castela”, os grandes mitos medievais da fundação de Portugal (a batalha de Ourique, o amor de Pedro I e Inês

¹⁷ O problema foi duravelmente ignorado pela historiografia medievalista francesa, que, na tradição jurídica e na ausência de dimensão antropológica, confundia jurisdição e autoridade; falou-se de “milagre capeto”, porque os primeiros monarcas dessa dinastia, particularmente enfraquecidos pela concorrência aristocrática, não exercem autoridade direta além da Ile-de-France, o que torna a extensão da jurisdição régia ao atual espaço francês numa “reconquista” espantosa; em realidade, a especificidade da realeza, simbolicamente marcada aqui pela sagração e funcionalmente concretizada pela reivindicação de *regalia*, tem sempre reservado ao monarca um lugar de destaque.

de Castro, a vitória de Aljubarrota e até a conversão do reino suevo ao catolicismo) são monárquicos.

A expressão duradoura da carga real em termos feudais de “honra” introduz outra dimensão sacra, a honra é tida para a essência mesma do homem; mas o uso desta noção, omnipresente na fraseologia política tardomedieval, não foi objeto de um estudo específico, o que impede interpretá-lo seguramente como um sagrado não religioso.

A encarnação e a personalização de um povo e um espaço constituem uma função essencial, particularmente em Portugal, que traz a sua legitimidade da pessoa mesma do primeiro rei, e que constrói boa parte da sua identidade sobre este fato. Ora, há uma dimensão mágica, que não pode ser reduzida totalmente a esquemas clericais; mais que a instituição monárquica, é a pessoa dos reis que pode gozar do sagrado “pagão”¹⁸. Em primeiro lugar por virtudes “naturais”, mas que são precisamente em relação com o sobrenatural não cristão. Certamente, o cristianismo suprimiu a pretensão dos reis pagãos a uma ascendência divina; mas o rei permanece um chefe carismático, de cuja pessoa emanam virtudes próprias e sobreinentes, conferindo uma capacidade especial de comandar¹⁹; J. Mattoso sublinhou bem²⁰ como os anais reais, ainda no fim do século XII, e as cartas públicas afirmam para o primeiro rei, Afonso Henriques, a capacidade de vencer e a generosidade – às quais poderia acrescentar, embora fosse menos explícito, uma espécie de gênio da fecundidade e da prosperidade²¹.

¹⁸ Interpreta-se a promoção da literatura arturiana pela monarquia portuguesa (a partir do meio do século XIII) enquanto desejo de favorecer o modelo cristão de “cavalaria celestial” na aristocracia – e de fato é na forma clericalizada do chamado ciclo pos-Graal que a matéria de Bretanha entra em Portugal – e como uma concessão ao esquema político querido dos feudais do rei *primus inter pares*; mas não é de negligenciar o proveito da imagem hierática do monarca arturiano, que não precisa de atuar mas só de existir para assegurar o equilíbrio do mundo – isso apesar do contra-esquema tardo-medieval do “rei inútil”, saído da concepção “soberanista” da realeza.

¹⁹ Isto aparece com mais insistência nos preâmbulos das cartas régias do século XII, mas não é seguro que a desapareção dessas menções seja ligada a uma evolução da ideologia para a ortodoxia religiosa; explica-se mais pela evolução do formulário dos atos para a tecnicidade e o juridismo, a partir do reinado de Afonso II, e, sobretudo, pelo apagamento progressivo da necessidade de legitimação de um poder nascido da revolta.

²⁰ Em MATTOSO, José. *Identificação de um País. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*. Volume II - *composição* (coll. “Imprensa universitária” 46). Lisboa: Editorial Estampa, 1988 (3e éd.), p. 81-84.

²¹ Na tradição antiga (talvez oriunda de uma constante antropológica, refletida nos contos populares), uma virtude própria dos soberanos é a beleza corporal; mas isso é um tema onde o cristianismo atuou: a beleza, desvalorizada como virtude feminina, é assimilada a uma sedução mentirosa, e só um mau rei como Fernando I caracteriza-se por sua beleza em Fernão Lopes, talvez para melhor sublinhar a sua fealdade moral. Cf. C. S. Silvério, op. cit., p. 136-137.

Essas virtudes inatas, por conseguinte levadas pelo sangue, são por definição hereditárias; os mesmos escritos insistem por conseguinte na ascendência afonsina (de Afonso VI de León-Castela) da dinastia portuguesa, e a constituição de um panteão monárquico – distinguido claramente da capela real – implica uma concepção patrimonial (“racial”) das virtudes próprias à dinastia²². Curiosamente, a cronística da Baixa Idade Média, quando as crenças e os comportamentos são exprimidos mais fortemente em termos clericais (com um desfasamento que cresce em relação à realidade), menciona sempre o carisma pessoal dos reis, nomeadamente a sua capacidade de dispensar as riquezas e de assegurar a prosperidade, retornando talvez à referências não religiosas: os retratos dos últimos reis da primeira dinastia, biografados por Fernão Lopes, são muito “laicos” e cavaleirescos – mas é sobretudo porque a nova tendência psicologizante leva a afastar os *topoi* mecânicos da hagiografia. Mas, sobretudo, o tema pagão da herança das virtudes, desaparecido das cartas, reaparece com força, quando trata-se de legitimar a nova dinastia de Avis – como aquando da passagem à realeza pelos Condes de Portugal –: em 1385, o discurso do chanceler João das Regras nas Cortes de Coimbra insiste nas virtudes inatas do seu candidato ao trono, que é filho de Fernando I e por conseguinte herdeiro do sangue de todos os antepassados. No entanto, no século XV, se não já no XIV, a dimensão mágica do sangue real foi laicizada pelos juristas em simples problema de herança: o principal modo que se encontra para conferir uma sacralidade pessoal aos reis é o seu projeto de “santidade dinástica”.

Outros elementos deste sagrado não religioso são antes imputáveis a uma renovação dos esquemas, no âmbito da “religião real” que se constitui progressivamente a partir do século XIII. Na sequência das somas jurídicas de Afonso X de Castela traduzidas em português na segunda metade do século XIII, a eminência e a majestade da função real, lá ainda expressas em termos religiosos (de delegação divina), são transferidas na pessoa do rei: o corpo do rei, como encarnação da majestade, começa a ser invocado num manifesto do rei Dinis contra o seu filho revoltado, o infante Afonso, nos anos 1320²³. Ora, este tema, que se torna recorrente nas leis e, mais explicitamente, nas crônicas reais, não é ligado somente à sobreposição bem conhecida, procedente da dualidade crística determinada no concílio de Niceia, entre o corpo material do rei, perecível e imperfeito, que não teria nada mais que qualquer criatura terrestre, e o seu “corpo político”, eterno; está bem na sua materialidade,

²² Pelo contrário, os raros indícios que temos acerca das cerimónias encenando a nomeação e a entronização do herdeiro do trono (sendo vivo o seu pai, portanto) parecem focalizar-se sobre a transmissão da função e não sobre a das virtudes da linhagem.

²³ Citado por J. Mattoso, op. cit., p. 97.

apesar da dimensão metafórica do corpo como microcosmo, que a pessoa real comporta uma parte de magia²⁴.

De um ponto de vista funcional, é nessa altura que o poder torna-se cada vez mais profano, com a passagem do “Estado de justiça” ao “Estado de finança” e com a sua implicação crescente na vida temporal dos súbditos, em outros termos, um enquadramento por uma administração²⁵. Consequentemente, nos escritos de doutrina política, emerge o esquema do poder “ascendente” (bem presente com o papel do “povo” nas crônicas de Fernão Lopes), porque uma sociedade política está a constituir-se, e porque a nova dinastia de Avis é realmente procedente de uma eleição em Cortes, em 1385. Mas esta evolução social não implica necessariamente um desacralização da monarquia, em Portugal.

Primeiro, não são necessariamente os temas em si que implicam uma “laicização” (“a república”, o poder enquanto “serviço”, o uso do direito romano), é antes o tecnicismo jurídico e escolástico dos escritos que pode ocultar a sacralidade da função real; um programa de investigação em curso sobre a palavra dos reis em Castela e Aragon na Baixa Idade Média propõe que a palavra emanada diretamente do rei procura menos a verdade do enunciado do que a majestade da enunciação. Com efeito, a clericalização de certos conceitos (que evocaremos mais adiante) anula quase totalmente esta laicização, já ambígua em si própria: o carácter hierático da majestade real, tanto nos gestos como nos discursos, evoca necessariamente um motivo clerical, o da majestade divina. Finalmente, os esquemas deliberadamente não clericais da Baixa Idade Média, às vezes procedentes de um anticlericalismo bem real, não são exprimidos, no discurso normativo, mais claramente que era formulada o sagrado pagão nos séculos precedentes²⁶.

O problema do sagrado não religioso, durante o século XIV, toma uma tonalidade específica, no desenvolvimento de uma “religião real”, adotando a solenidade das liturgias religiosas e a majestade do divino (com a noção jurídica romana de “lesa-majestade”); é a dinastia de Avis que codificou os usos da Corte para fazer deles um conjunto de ritos simbólicos. Esta liturgia ao redor de uma personagem e de um poder

²⁴ “Il est à peu près certain que le Moyen Âge a cru de façon informelle et diffuse aux vertus magico-religieuses du corps [humain] du roi, aussi bien dans les milieux lettrés que dans les milieux populaires” (C. Beaune, op. cit., p. 112).

²⁵ Encontra-se um claro resumo destes problemas (em francês) em DURAND, Robert. Pouvoir et société politique dans le royaume du Portugal. In: *Pouvoirs et sociétés politiques dans les royaumes ibériques au bas Moyen Âge*. Nice: Publications de l’Université de Nice, 1986, p. 7-28.

²⁶ A.L. de Carvalho Homem, “Rei e ‘estado real’”, op. cit., observa que, após uma modesta laicização das referências nas *Ordenações afonsinas*, as *Ordenações manuelinas* retomam um discurso de ortodoxia religiosa.

que continuam profanos mantém relações ambíguas com o sagrado religioso²⁷. Apesar da presença sistemática do clero, inevitável numa sociedade totalmente ortodoxa, certas cerimônias da Corte são descritas pelos textos como sendo antes laicas (entradas reais, casamentos), enquanto outros são demasiado cristianizados para escapar ao sagrado clerical (exéquias reais, recepção das bulas de Cruzada e certamente entronização dos novos reis) ; apesar da importância da função intercessora destes rituais, aquando das doenças, nascimentos, combates (antes da batalha de Aljubarrota, nomeadamente), o contexto confere a alguns deles um sentido para com a pessoa do rei, se não com o poder mesmo.

Com efeito, tornado um simples técnico da jurisdição, o rei não é apenas um ícone simbólico, encarnação em certa medida passiva do seu povo, mas exerce responsabilidades enormes devido ao seu peso efetivo no governo da sociedade: se agir mal, é ele quem faz a desgraça do seu povo. Por um deslize, relativo, desde a pessoa para a função, é doravante o próprio exercício do poder que leva uma carga ética enorme; mas, na medida em que encarna um governo que se tem tornado quase sagrado, a pessoa do soberano beneficia deste desdobramento sobrenatural, claramente revelado por E. Kantorowitz, que torna-o imortal: um de ambos os “corpos do rei” nunca morre.

Mas, na falta de esclarecimentos por textos eruditos e de informações sobre a recepção das imagens do poder, muitas representações permanecem de interpretação difícil quanto à forma do sagrado que trazem; numa sociedade onde o sistema de valores é impregnado de moral clerical mas onde abundam as práticas e crenças mágicas, a polissemia do sagrado continua potencialmente grande. Assim, a partir de meados do século XIV, pelo menos, a pessoa do rei é isolada cada vez mais do exterior por sua Corte e pelo cerimonial²⁸, nomeadamente na sua função de juiz ou dispensador de favores²⁹; conseqüentemente, como os monarcas orientais, fica misterioso, o que aumenta a sua majestade: é essa percebida como “um mistério” de tipo litúrgico ou como um atributo pessoal e mágico³⁰. Do mesmo modo, em meios obsidiados pela

²⁷ O breve estudo de GOMES, Rita Costa. A realeza: símbolos e cerimonial. In: *A gênese do Estado Moderno no Portugal tardo-medieval (séculos XIII-XV)* (Maria Helena da Cruz Coelho / Armando Luís de Carvalho Homem coord.). Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 1999, p. 201-13 abarca sobretudo a entronização régia, mas fornece algumas pistas úteis sobre outras solenidades.

²⁸ O relato hagiográfico da vida da “Rainha santa” Isabel mostra que o fácil acesso à rainha é uma virtude importante.

²⁹ Claro, os itinerários régios, reconstituídos com base nos registos da chancelaria, manifestam o nomadismo da Corte; mas, na Baixa Idade Média, a encenação das entradas régias nas cidades afasta o soberano mais do que o aproximar.

³⁰ Essa separação torna-o *sanctus* no sentido etimológico da palavra, isto é “separado”.

compreensão do futuro, os prenúncios dados pelas forças da natureza aquando de grandes ações reais, dos quais muito gostam as crônicas tardo-medievais, não são claramente cristãos, sob pretexto que abundam na literatura monástica³¹.

O sagrado religioso e o poder real

Assim, não se deve “secularizar” exageradamente a monarquia portuguesa tardomedieval, confundindo laicidade e sagrado não religioso. Certamente, na dinâmica de institucionalização do poder que preside ao desenvolvimento de prerrogativas reais, a Igreja aparece mais como uma instituição concorrente³² do que como a estrutura social englobante, e os conflitos com ela não faltam desde o reino de Afonso II. Mas esta “secularidade” do poder monárquico, incontestável do ponto de vista funcional, é acentuada pela focalização dos estudos da “sociedade política” sobre o século XV, por razões de fontes. Nos discursos e nas imagens de justificação, os propagandistas régios conservam por muito tempo os símbolos religiosos que a monarquia se apropriou precocemente³³ e acrescentam novos motivos, se necessário, para utilizá-los em objetivos tendencialmente profanos.

O poder régio português, como os outros, é herdeiro de uma longa história de amor entre o cristianismo e o poder temporal; até a virtude mágica da pessoa real não é necessariamente só pagã. Com efeito, o direito romano, cujo renascimento, nos séculos XIII-XIV no reino, é interpretado geralmente como uma secularização (porque tecnicização) da função real, é antes portador da evolução tardo-antiga do poder imperial, desde o principado augusteano (em que o soberano é religioso apenas como *pontifex maximus*) para a divindade pessoal, evolução que o paleocristianismo acompanhou, se não o ratificou nos seus efeitos extremos – e cujas consequências são bem visíveis na concepção teocrática dos *basileus* bizantinos. O modelo imperial proposto pelo direito romano é apenas a cristianização (certamente “ortodoxa”, de acordo com a distinção e a hierarquização gelasianas dos dois gládios) de

³¹ É aos reis mais suspeitos (Sancho II e Fernando I) que são atribuídas práticas mágicas divinatórias.

³² Para o século XV, ver o estudo de tipo jurisdicional de VENTURA, Margarida Garcez. *Igreja e poder no século XV. Dinastia de Avis e liberdades eclesíásticas (1383-1450)*. (coll. “Colibri história”). Lisboa: Colibri, 1997.

³³ Pode-se citar a vontade, claramente política, do primeiro rei de legitimar seu reino pela protecção de São Pedro, fazendo de Portugal um vassalo da Santa Sé. Para com (e eventualmente contra) as forças sociais internas do reino, como em relação aos inimigos exteriores, os reis podem então reivindicar uma legitimidade vinda de fora (e do summo).

uma monarquia que mergulha as suas raízes no sagrado pagão e na magia oriental com tendência monoteísta.

Precisa-se sair da problemática, dominante para a Baixa Idade Média, de oposição institucional entre dois órgãos e de incompatibilidade semântica entre dois princípios intelectuais: a Igreja e o Estado, que encarnariam respectivamente o sagrado e o profano³⁴. Para a monarquia portuguesa, não somente aquilo não tem sentido antes do século XIII, mas o problema permanece mais complexo mesmo após. Se, desde o meio do século XIV, os reis aceitaram a recusa gregoriana de conceber o poder como um ministério e apresentam por conseguinte o seu poder como um ofício, este último deve aparecer muito superior a qualquer outro³⁵; a formação da noção de *comunidade* permite afastar a concepção clerical da origem pecadora do poder político, justificando o poder monárquico pela realização do bem (*prol*) da referida comunidade. O anticlericalismo monárquico, bem real, que leva os cronistas do século XV a ocultar a onnipresença dos clérigos na Corte, não deve ser confundido com uma desacralização³⁶.

Em Portugal como noutra lugar, a ideia prevalece, até nos mais pragmáticos escritos, que qualquer poder superior não pode vir senão de Deus, e que o monarca é portanto ao mesmo tempo um “eleito” e um ator da vontade divina; antes mesmo do reconhecimento pontifical do reino (em 1179), a titulação do primeiro monarca, em certas cartas

³⁴ A Igreja, detentora de toda legitimada numa sociedade cristã e monopolizando muito tempo a cultura doura, representa uma potência política sem comum medida com o peso demográfico (e mesmo económico) dos seus membros. Por muito tempo, na tradição de A. Fliche, o estudo das relações entre a Igreja e as monarquias foi falseado por uma concepção destas duas entidades como “aparelhos de Estado” monolíticos, com funções concorrentes que, por conseguinte, devem enfrentar-se (com a ideia que o Estado real se construiria contra o poder social eclesiástico); esta ideia era reforçada por uma concepção da política em termos psicológicos de gosto do poder, portanto rivalidade e inveja entre líderes. Com efeito, até ao século XIII, os seus interesses são largamente convergentes: para afastar os senhores feudais leigos das *sacra*, a reforma gregoriana tem necessidade de transferir aos reis esta tutela (certamente reduzida e reconsiderada); e, até no plano administrativo, clérigos e agentes do rei confundem-se frequentemente. O que os opõe às vezes é uma comum tendência ao absolutismo, que os torna fatalmente, à médio prazo, concorrentes para o exercício do controlo social. Ver os diferentes artigos de *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne. Actes du colloque organisé par le CNRS et la Casa de Velázquez. Madrid, 30 novembre et 1^{er} décembre 1984* (Jean-Philippe Genet et Bernard Vincent eds.) (“coll. “Bibliothèque de la CdV” 1). Casa de Velázquez. Madrid. 1986, momente os de SCHMITT (Jean-Claude) : “Problèmes religieux de la genèse de l'Etat moderne” et CHIFFOLEAU (Jacques) / VINCENT (Bernard): “Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne. Premier bilan”, p. 55-62 et 295-309.

³⁵ A noção de “ofício”, criada pelos canonistas, provoca uma forte depersonalização das funções, à origem das regras de funcionamento das administrações públicas atuais.

³⁶ C. S. Silvério, op. cit., p. 124, nota que esse apagamento dos clérigos contrasta com a presença de santos.

solenes, é *gratia Dei rex*³⁷, e uma lei real de 1325 pretende que “os reis são colocados cada um no seu reino em lugar de Deus sobre as populações”³⁸. Esta concepção positiva esconde até certo ponto, sobretudo na opinião dos súditos, a apreciação clerical, muito negativa, do poder temporal como resultado do pecado original – é ainda a opinião do teólogo “português” Álvaro Pais no seu *Speculum regum* para 1341-1344. A sagralidade funcional da instituição monárquica baseia-se no papel eminente da defesa da fé que a teologia política lhe concede; mas é uma noção vaga e por conseguinte extensível, que foi interpretada geralmente no Ocidente, a partir da reforma gregoriana, de maneira restritiva (devido à superioridade da *auctoritas* espiritual sobre a *potestas* temporal), mais como uma simples proteção material dos interesses clericais que como a direção espiritual do povo sobre o caminho da salvação.

No entanto na Península ibérica o papel do monarca como chefe da Igreja – participando na definição do dogma –, é uma tradição eclesiológica visigótica, procedente da luta contra o heresia ariana; mas esta noção foi absorvida largamente depois pela guerra contra al-Andalus, pelo que foi interpretada como uma luta contra os infiéis. Pode-se notar, a esse respeito, que os reis portugueses têm uma atitude contrastada nesta função de defesa da ortodoxia: negam-se muito tempo em discriminar Mouros e judeus, até num século XIV bem avançado³⁹, enquanto aceitam e aplicam na justiça civil, no século XV, o endurecimento da repressão da blasfêmia.

Pelo contrário, uma das grandes vantagens do poder português, como defensor do clero e da fé, é de utilizar a administração eclesiástica enquanto instrumento de poder. Mas, num reino nascido no início do século XII, é necessariamente a interpretação clerical restritiva do poder real que domina, o que implica de resto um clima de colaboração antes que de confrontação entre o trono e o altar. Com efeito, numa monarquia que continua a ser largamente feudal até meados do século XIII, as

³⁷ Por exemplo, em 1169, “*Dei gratia Portugalensium rex*”, mas logo em 1154 “*ex divina providentia Portugalensium rex*” (éd. *Documentos medievais portugueses. Documentos régios. Volume I. Documentos dos condes portugueses e de D. Afonso Henriques A.D. 1095-1185. Tomo I* (éd. Rui de Azevedo) (coll. “Publicações comemorativas do duplo centenário da fundação e da restauração de Portugal”). Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1958, doc. 247 et 295, p. 303 e 384.

³⁸ Citado no breve mas denso estudo de A. L. de Carvalho Homem: “Rei e ‘estado real’”, op. cit., p. 180. Notemos a ambiguidade da formulação, que pode significar a representação mas também a substituição...

³⁹ BOISSELLIER, Stéphane. L’appréhension des mudéjares par la société chrétienne dans le Midi portugais 1249-1496 : quelques données et réflexions. *Revista da Faculdade de Letras. História* 1 (3ª série), Porto, p. 183-210, 2000.

relações pessoais do rei com os bispos e os abades são essenciais⁴⁰; ora, o equilíbrio “civil” dos poderes assegura ao rei uma relativa fidelidade dos bispos, procedentes – depois da vaga “francesa” na primeira metade do século XII – de famílias aristocráticas ligadas ao Trono (*infanções*), pelo menos nos negócios “externos” (a autonomia do reino e a Reconquista); é o caso até ao reino de Afonso II. Quando os monarcas querem estender a sua jurisdição, nos assuntos “internos”, o equilíbrio altera-se; como a Igreja tem os seus interesses próprios, cada vez mais claramente afirmados pela reforma gregoriana, o seu apoio constitui ao mesmo tempo um limite da jurisdição monárquica. Mas, na altura, os monarcas adquiriram outros instrumentos de poder – o momento crítico situa-se sob o reinado de Sancho II, que quase perde todo o apoio do clero sem ter ainda outros meios de governo.

De fato, os legistas reais e os canonistas entenderam-se globalmente, a partir do início do século XIII, sobre a autonomia e por conseguinte a soberania de cada poder na sua esfera de ação, pondo as bases de um futuro apaziguamento. A crise política sob o reinado de Sancho II, da qual a Igreja foi particularmente vítima, veio de resto oportunamente recordar que o poder real é o principal apoio temporal do clero, precisamente no momento em que a afirmação da autoridade real (pelas leis de Afonso II, em 1211) tinha sido interpretada pela Igreja como um ataque contra os privilégios eclesiásticos, em outros termos, como um conflito entre os dois poderes. Passado o tempo dos conflitos, após 1325, os reis conseguem encher o alto clero português com os seus fiéis⁴¹. Além disso, a monarquia desenvolve os seus próprios instrumentos administrativos; precisando menos da Igreja, impõe-lhe mais facilmente a sua autoridade, até o rei Pedro I, em 1361, resolver, ao impôr uma aprovação real à publicação das bulas, as pretensões imperialistas do papado, último agente de dinâmica totalitária clerical no exercício da jurisdição suprema.

A lógica imperativa segundo a qual o rei deve ser um quase clérigo, portanto consagrado, para poder governar a Igreja nunca é necessária em Portugal. A noção de eleição divina está presente na entronização, mas sem sacramento; escapa por conseguinte à Igreja. Este problema da coroação dos reis portuguesa foi objeto de uma controvérsia, à

⁴⁰ A homenagem do fundador do reino ao papa Inocêncio II sempre foi um meio jurídico cómodo para os bispos portugueses poderem apelar contra as decisões régias; tudo andava, pois, conforme as relações pessoais dos monarcas com o alto clero.

⁴¹ O campo das investigações prosopográficas sobre o clero é atualmente muito dinâmico em Portugal; ver em último lugar FARELO, Mário. e.a. Les clercs dans l’administration dionysienne (1279-1325). In: *Carreiras eclesiásticas no Ocidente cristão (século XII-XIV). Ecclesiastical careers in Western Christianity (12th-14th c.)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2007. p. 271-313.

instigação de José Mattoso e Peter Linehan⁴². Fundado principalmente em argumentos litúrgicos gerais, este debate não permite determinar em qual medida a entronização dos reis pôde ser, às vezes, uma verdadeira coroação litúrgica – à maneira dos bispos⁴³ –, porque os seus principais argumentos anulam-se. No contexto de ritualização da vida da Corte, não é surpreendente que os reis da dinastia de Avis pediram várias vezes ao papado o direito de receber uma verdadeira unção litúrgica; pelo contrário, o anticléricalismo político dos soberanos justifica o silêncio geral dos textos narrativos quanto à prática efetiva de tal cerimónia. É este último ponto, a imagem que quer dar a monarquia de si própria, que me parece mais significativa; de fato, mesmo um texto ligeiramente externo à propaganda real põe em destaque apenas os rituais profanos da elevação e da aclamação, ao lado do juramento (o qual, emprestado sobre os Evangelhos, não pode evidentemente escapar a uma conotação religiosa)⁴⁴.

Mas o discurso clerical tem muitas outras oportunidades de introduzir-se, nomeadamente na definição da função monárquica. Nas leis da primeira metade do século XIV, que alimentaram as grandes compilações jurídicas realizadas sob a segunda dinastia, e que difundem mais largamente a concepção do poder que os escritos de doutrina política, as funções muito profanas de justiça e pacificação são associadas ao seu prolongamento moral que são o direito, a verdade, o amor... O ofício real é sublimado na sua definição global enquanto “serviço de Deus” – que, certamente, é associado cada vez mais, na fraseologia política, à noção mais secular de “utilidade geral” (*prol comunal*). Mas este serviço prestado pelo rei é largamente, embora não totalmente, assimilado à “salvação das almas”: “*ca pous lhe [o rrej] he comendado nos feitos temporaees tanto mais da saude das suas almas [dos seus sogeitos] deue seer solijto*”⁴⁵. A insistência

⁴² Último ponto da discussão em MATTOSO, José. A coroação dos primeiros reis de Portugal. In : Id. *Naquele tempo. Ensaios de história medieval* (“Obras completas” vol. 1). Lisboa: Círculo de leitores, 2000. p. 501-518.

⁴³ Em todo caso, não é necessário exagerar a importância da sacração, como fizeram-o os medievalistas franceses a propósito dos Capetos (na sequência do famoso livro de Marc Bloch), principalmente devido à relação estabelecida entre sacração e poder milagreiro; a partir da reforma gregoriana, a sacração régia não é admitida na lista dos sacramentos, e os reis portugueses, não consagrados, não são assassinados mais vezes que os seus homólogos franceses.

⁴⁴ Trata-se da descrição da entronização de João II no livro de notas pessoal do seu secretário (*Alvaro Lopes de Chaves. Livro de apontamentos (1438-1489). Códice 443 da Coleção Pombalina da BNL* (Anastásia Mestrinho Salgado / Abílio José Salgado éd.). Lisboa: INCM, 1984. p. 105-8; traduzi para o francês e apresentei o texto em BALOUP, Daniel : BOISSELLIER, Stéphane : DENJEAN, Claude. *La péninsule ibérique au Moyen-Âge. Documents traduits et présentés* (coll. “Didact histoire”). Rennes: PUR, 2003. p. 231-234).

⁴⁵ Citado por A. L. de Carvalho Homem: “Rei e estado real”, op. cit., p. 181.

sobre a dimensão ética da justiça, como repressão do pecado, é uma outra concessão às categorias de pensamento clericais (a imagem de Deus como Soberano Juiz⁴⁶) para melhor cristianizar o poder⁴⁷.

Com efeito, o discurso erudito é tão impregnado de figuras retóricas religiosas – se não dos próprios valores morais – que é bem difícil delimitar o impacto da propaganda real nas convicções reais dos súditos; um cronista cheio de valores cavalheirescos como Gomes Eanes de Zurara, nos anos 1449-1468, enche os seus elogios dos príncipes de Avis (nomeadamente seus principais heróis, João I e o infante Henrique) e dos seus governadores de referências bíblicas, indo do “Quinto Império” inspirado pelo Livro de Daniel (que ilustra as conquistas no Magrebe e no Atlântico) aos Macchabeus (devido à resistência do reino português às pretensões castelhanas), passando pela figura de Moisés⁴⁸. O principal pretexto destes paralelos é a guerra empreendida contra o Marrocos partir de 1415, assimilada pelo autor a uma Cruzada que seria a continuação da Reconquista – problema que reencontraremos na parte seguinte.

O sagrado religioso simbólico da função real não pode ser abandonado facilmente, porque, se obriga a recorrer à mediação clerical, não é menos uma vantagem da monarquia soberana contra o poder político da aristocracia feudal; e os concorrentes nobres laicos dos reis nunca podem prevalecer-se da herança de Constantino, mesmo quando intitulam-se duque ou Conde “pela graça de Deus” ou quando partem em Cruzada⁴⁹. A esse respeito, os escritos que emanam diretamente dos primeiros príncipes da dinastia de Avis, que são letrados, são enganosos, porque, apesar da sua religiosidade pessoal, utilizam, como todos os autores não clericais da época, a filosofia aristoteliana e as categorias

⁴⁶ Um outro estudo do mesmo autor (“*Dionisius e Alfonsus, Dei gratia reges...*”, op. cit.) mostra que o aspecto criador e quase demiúrgico da legislação, expressa pelas fórmulas do tipo “de nossa certa ciência, absoluto poder e *motu proprio*”, é ocultado com cuidado nos textos de lei do século XIV, de maneira que a definição do poder real permaneça ortodoxa (não igualizar-se à Deus), enquanto que os privilégios específicos, eles, comportam às vezes esta menção.

⁴⁷ A este respeito, as cartas de perdão (“*lettres de rémission*” francesas) régias, estudadas às mais vezes (e muito logicamente) numa óptica sociológica ou jurídica – cf. a monumental tese de DUARTE, Luís Miguel Ribeiro de Oliveira. *Justiça e criminalidade no Portugal medieval (1459-1481)* (coll. “Textos universitários de ciências sociais e humanas”). Lisboa: FCG-Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999 –, mereceriam ser encaradas por sua concepção ética do direito.

⁴⁸ Ver sobre o assunto a tese ainda inédita de SALES, Mariana Osue Ide. *O império do Quinto Afonso de Portugal (1448-1481)*. (*La quête d’Empire d’Alphonse V, roi du Portugal – 1448-1481*), Universidade Estadual de Campinas (Brasil) / Université Lyon II, 2009.

⁴⁹ Podem até ganhar a santidade, mas é ao deixar o seu poder para o claustro e não ao exercê-lo, o que mostra que a sua jurisdição é terrestre não de fundamento religioso. A função aristocrática, que é assegurar a paz e a ordem pelas armas, é um ofício e não um sacerdócio.

do direito romano para analisar a função real (por exemplo, a noção de “república”)⁵⁰; mas trata-se de obras escritas para um círculo estreito de cortesãos, que não refletem a imagem que os príncipes procuram dar-se ou os discursos de justificação da realeza dirigidos a um público mais largo. De resto, os símbolos têm a vida longa, porque exprimem representações mentais que evoluem dificilmente, devido à sua natureza própria de instrumentos semânticos.

Na Baixa Idade Média, a “religião real” articula-se de maneira complexa com o sagrado religioso, sem opôr-se totalmente a ele; com efeito, a maior parte dos rituais políticos reais (investiduras vassálicas, prestações de juramento, recepções de embaixadas) introduz, como viu-se, uma dimensão de majestade e de potência mas não diretamente de sagrado. Prolongando a “religião cívica” cristianizada, que está à escala local, o culto do Trono passa por uma promoção da Nação, que triunfa na acessão ao poder de João I; este processo territorial à escala do reino, sobrepondo liturgias uniformes aos cultos locais (ou mesmo localistas), favorece o papel simbólico de mediador religioso do rei na sua função mesma, ou seja em relação aos seus súditos: na reconstrução tardomedieval do “milagre de Ourique”, é o rei que beneficia do aparecimento que vai permitir a vitória, reproduzindo o esquema constantiniano.

Entre os escritos memoriais, os monumentos arquiteturais e as liturgias, alguns insistem no lugar privilegiado da monarquia em dois domínios muito próximos do sagrado, que vamos evocar agora⁵¹.

A defesa da fé: reticente santificação pela guerra

Da mesma maneira que a justiça e a polícia, a função monárquica de proteção do reino contra os inimigos é uma competência de utilidade social, mas é eminentemente suscetível de sacralização. Como disse, a tradição visigótica de defesa da ortodoxia foi reformulada na luta material contra os infiéis andaluzes, nomeadamente na sua dimensão defensiva. A dinastia portuguesa recolhe a herança política da dinastia navarra de León-Castela nesta guerra específica; quando Afonso Henriques adota o título de rei, aquilo confere-lhe juridicamente o monopólio de direção da Reconquista – e sabe admiravelmente fazer frutificar esta herança –: a

⁵⁰ A mais recente análise desta literatura régia encontra-se em *História do pensamento filosófico português* (Pedro Calafate dir.). Volume I, *Idade Média*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999; sobre a sua dimensão religiosa, M. L. Rosa, “Velhos, novos e mutáveis sagrados...”, op. cit., p. 47 sq.

⁵¹ A tônica colocada sobre estes dois domínios explica-se em parte pelo fato de eu ter deles um conhecimento menos medíocre.

relação estreita que quiseram rapidamente estabelecer os analistas do reino entre uma vitória famosa (Ourique) e a adoção do título real exprime essa tendência. Traz esta herança, que se tornou remota na Baixa Idade Média, uma dimensão sacra à instituição monárquica? É necessário ter em conta, neste problema da guerra santificadora, o papel desempenhado desde a origem pela monarquia na Reconquista, seguidamente a reivindicação pelo rei de ser um Cruzado a partir da batalha do Salado.

Apesar da origem pagã do favor das armas, a relação entre a violência e o sagrado foi cristianizada desde as origens. Por uma aceitação deliberada dos monarcas ou sob a pressão da cultura clerical, a interpretação religiosa de um sagrado claramente pré-cristão às vezes prevaleceu em Portugal, principalmente ocultando o carisma pessoal em proveito da clericalidade da função, e é precisamente o caso para a função militar. Os dois primeiros monarcas, Afonso Henriques e Sancho I, são grandes batalhadores porque, como todos os soberanos ibéricos, concebem a sua legitimidade (por conseguinte a do reino) como saída do favor das armas; são mais reis vencedores que reis-hóstia oferecidos em sacrifício ao seu povo. Mesmo cristianizado, nomeadamente pelo fato de estes combates serem contra Infiéis, este tema da vitória guarda lembranças pagãs, dado que a vitória eterna era uma modalidade do *numen* dos Césares na religião imperial antiga. Em contrapartida, os seus sucessores implicam-se menos na guerra – ainda que isso seja objeto de debates para o reino de Sancho II –, porque põem adiante a sua autoridade jurisdicional, que consideram ser-lhes dada por Deus sem precisar da provação que é o sucesso militar⁵². As guerras contra al-Andalus, doravante efetuadas por homens do rei, não parecem já concebidas como santas pelos leigos – mas temos apenas testemunhos eclesiásticos por este período –, mas pelo menos o tema da vitória régia recua.

É após o fim da Reconquista portuguesa, em 1250, que os reis portugueses encontram-se, contrariamente aos reis castelhanos, numa situação paradoxal; não podendo mais conduzir uma guerra considerada cada vez mais santificadora pelos clérigos, devem, *a posteriori*, fazer frutificar o “tesouro dos méritos” militares dos seus antepassados e pôr adiante o carácter sagrado destes combates – enquanto é um ponto sobre o qual foi bastante discreta a propaganda anterior. Mas esta nova redação da história militar do poder num sentido cristão parece tardia; fora de celebrações litúrgicas antigas⁵³, a verdadeira propaganda real para a

⁵² Aquilo constitui de resto um começo de veneração do poder por ele mesmo. Em todo caso, após 1250, vale melhor, se ousar dizer, montar outro cavalo de batalha que o tema da vitória, porque a Reconquista portuguesa acabou, e as guerras entre Estados cristãos são consideradas com uma desconfiança crescente.

⁵³ Ler as três lições litúrgicas da Sé de Compostela sobre um milagre de Santiago para

santidade da Reconquista emerge apenas na segunda metade do século XIV. O caso mais nítido é a progressiva “hagiografização” da vitória de Ourique (1139), que a monarquia tem escolhido muito cedo como mito fundador: da imagem pagã do chefe triunfante aclamado rei por seus guerreiros, como aparece nas notícias do século XII, passa-se nas crônicas e anais da Baixa Idade Média à vitória atribuída directamente por Deus, através de uma aparição do Cristo crucificado, réplica tardia de um outro piedoso sonho premonitório de um outro fundador, o do duque normando Rollon⁵⁴.

Esta duradoura indiferença a prevalecer-se de um sagrado ortodoxo pela vitória não é surpreendente. Certamente, no plano dos princípios, o poder encontra-se bastante cedo em posição favorável: até muito tarde, na opinião comum, a guerra contra os Mouros, mesmo concebidos como infieis, sacraliza apenas o rei; conseqüentemente, a propaganda em prol do carácter santificador da guerra permanece *ad usum regis*. Esta santificação pela guerra é demasiado claramente “religiosa”, devido aos interesses políticos que estão por trás. Certamente, a sua reivindicação pode servir um certo anticlericalismo, dado que a redenção directa pelo combate anula a mediação obrigatória pelos sacramentos. Mas é a Igreja que, na Cruzada, define demasiado as condições desta santificação. Aquilo introduz um matiz: apresentar os combates contra os Mouros como uma Cruzada é aceitar um sagrado mais clerical – o que os reis portugueses muito tempo têm recusado –, em contrapartida, afirmá-lo como outra forma de guerra santa, é distanciar-se – à condição de ser capazes de escapar ao esquema dominante da guerra pontifical.

Aproveitando a ocasião providencial que é a batalha do Salado (1340)⁵⁵, a monarquia começa afinal a assimilar esta guerra a uma Cruzada; e talvez é sobretudo para evitar que a nobreza o faça em seu lugar, no âmbito de uma “concorrência memorial”. Com efeito, na Península, a guerra permanente e maciça contra o Infiel introduz uma concorrência potencial entre monarquia e aristocracia: a partir do momento em que a Reconquista é considerada pelos teólogos e os juristas como uma guerra santa, uma participação ativa dos nobres poderia conferir ao seu poder uma legitimidade que confina ao religioso

Sancho I, copiadas no *Liber Calixtinus* (éd. SOARES, Luís Ribeiro. A bula “Manifestis probatum” e a legitimidade portuguesa. In : 8º centenário do reconhecimento de Portugal pela Santa Sé (bula “Manifestis probatum” - 23 maio de 1179. Comemoração académica. Lisboa: Ed. Academia Portuguesa de História, 1979. p. 190-191).

⁵⁴ C. Beaune, op. cit., p. 113.

⁵⁵ Anteriormente, a adoção da fraseologia da guerra santa nas súplicas ao papa para obter décimas constitui um indicio incerto, testemunhando antes de um bom sentido diplomático – como era já o caso nas súplicas dirigidas por Afonso I ou Sancho II, este *rex inutilis*, que precisavam do apoio pontifical para legitimar o seu poder.

(em todo caso, bem mais considerável que as clássicas fundações de mosteiros ou entradas pessoais nas Ordens, que são independentes da sua função de *defensores*); de resto, a cristianização da cavalaria abriu uma séria brecha no monopólio monárquico de defesa da Igreja. Mas, em Portugal, a modalidade específica de cléricalização dos homens de armas constituída pela guerra santa não tem êxito antes do fim século XIV⁵⁶; talvez devido à hesitação dos próprios papas em assimilar a Reconquista a uma Cruzada, a alta aristocracia laica recusa a legitimação do seu poder pelo combate sagrado. O problema de um sagrado não régio conferido pela guerra põe-se por conseguinte sobretudo para o século XV⁵⁷.

O relato da batalha do Salado⁵⁸, redigido em 1380, fora da Corte, é destinado a glorificar os cavaleiros portugueses que têm participado na batalha e a convencer os seus descendentes que as guerras contra os Mouros (portanto principalmente aquelas do passado) são santificadoras para todos os combatentes e não somente para os monarcas; mas, neste momento chave, o lugar dado no relato ao rei Afonso IV revela que é ainda a monarquia que beneficia da dimensão penitencial de um combate que começa-se a assimilar a uma Cruzada. Nos discursos fictícios que pontuam um texto que permanece muito cavalheiresco (nomeadamente desprovido de qualquer liturgia religiosa da guerra), o único a enunciar explicitamente o valor sacralizador do combate é o do rei; além disso, se este relato aristocrático exalta o papel do prior da Ordem do Hospital na ostensão da Vera Cruz, as versões régias do acontecimento ocultam este papel e colocam a tónica sobre a intercessão real⁵⁹.

Uma vez começada esta evolução ideológica, a reinterpretação do sentido da guerra pelos cronistas, a partir dos anos 1380, é intensiva; mas pode-se notar que se focaliza sobre os reinados de Afonso I, o que

⁵⁶ BOISSELLIER, Stéphane. Les nobles portugais et la lutte contre les Maures entre la fin de la Reconquête et l'expansion au Maroc : autour d'un récit de la bataille du Salado (1340). In: *La noblesse et la Croisade à la fin du Moyen Âge: piété, diplomatie, aventure, Actes du colloque, Prague, 26-27 octobre 2007* (éd. Martin Nejedlý/Daniel Baloup) (coll. "Médiennes"). Toulouse: Ed. FraMEspa, 2012 [à paraître].

⁵⁷ Um dos mais antigos modelos de santo guerreiro é o condestável Nuno Álvares Pereira, que ajuda a dinastia de Avis a subir ao trono.

⁵⁸ Ed. *Livro de linhagens do Conde D. Pedro* (éd. José Mattoso) ("Portugaliae Monumenta Historica. Nova série" vol. II). Academia das Ciências de Lisboa. Lisboa. 1980 (2 vol.), p. 242-57; a maior parte deste texto encontra-se no mais antigo fragmento da obra, que contém correções muito significativas, e que foi reeditado em *Livro de linhagens do Conde D. Pedro. Edição do fragmento manuscrito da Biblioteca da Ajuda (século XIV)* (éd. Teresa Brocardo) (coll. "Filologia portuguesa"). Lisboa: INCM, 2006 (o relato fica nas p. 41-53). As reflexões que seguem sintetizam S. Boissellier, "Les nobles portugais et la lutte contre les Maures", op. cit.

⁵⁹ Cf. SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. "O sangue, a cruz e a coroa – a memória do Salado em Portugal" In: *Penélope. Fazer e desfazer a história* 2, 1989, p. 26-48.

é habitual devido ao seu papel no nascimento do reino, e Afonso IV, o herói do Salado. Devemos sobretudo observar que é a dinastia de Avis que sistematizou o tema da guerra santa monárquica, a propósito da dinastia anterior⁶⁰. Pode-se ver nesta posição uma compensação da laicização de fato do poder jurisdicional monárquico. Mas é, sobretudo, porque o passado específico da Península ibérica permite aos ideólogos da monarquia estabelecer, no século XV, uma relação entre os combates remotos da Reconquista e a atual expansão em Marrocos e a conquista/evangelização das novas humanidades descobertas na África subsariana (e depois no Brasil). Este laço não é apenas sugerido, por alusões à “perda das Espanhas” ou à herança do rei Pelágio nos textos relativos aos “descobrimentos”, mas pode ser sublinhado o mais claramente possível; assim, o episódio do “bispo negro” na lenda do reino de Afonso I é interpretado por Duarte Galvão como prenúncio da conversão dos africanos.

Esta nova escritura da Reconquista não se faz sem conhecimento das correntes de pensamento anteriores; assim, na crônica geral do reino de 1419, é apenas ao rei Afonso IV que é aplicada claramente a imagem do *miles Christi* (nomeadamente a do cavaleiro das Ordens militares), porque é o primeiro a ter buscado deliberadamente a posição de Cruzado. Da mesma maneira, dirigida para o meio mais restrito das elites, a crônica real que apresenta os reis do passado como cavaleiros antes que como técnicos é apenas um penhor dado à aristocracia, sob a forma de uma adoção factícia dos valores cavaleirescos; como a literatura arturiana cristianizada, introduzida a partir do meio do século XIII, propagou o tema da “cavalaria celestial”, o rei, como mais eminente dos cavaleiros, recuperou uma dimensão religiosa através de uma imagem profana.

O sucesso “popular” do tema da guerra santa, a partir das conquistas em Marrocos, poderia alterar a relação entre realeza e aristocracia na instrumentalização desta sagralidade. Mas a expansão ultramarina confere uma outra grande especificidade aos monarcas portugueses no século XV: a obtenção de um padroado real sobre todas as terras descobertas e a qualificação pelos papas desta empresa em Cruzada colocam estes reis em posição de chefe temporal da Igreja das colônias e sobretudo conferem-lhes o papel, simbolicamente apostólico, de animadores da *propaganda fidei*. A empresa de expansão, na sua dimensão militar, implica de resto uma sacralização específica da dinastia de Avis: esta nasceu simbolicamente no dia da vitória de Aljubarrota (1385), que é o dia da Assunção, e é este mesmo dia que é tomado o porto marroquino de Ceuta (1415), acontecimento que constitui a “segunda fundação” da

⁶⁰ Boa análise de C. S. Silvério, op. cit., p. 84-92 et 122-128.

dinastia; aquilo estabelece uma relação evidente – sobretudo para homens desejosos de qualquer sinal e prenúncio – entre a capacidade própria destes príncipes a vencer, a eleição celeste e a majestade das realizações dinásticas.

O maior portador desta sacralização pelo combate para Deus é o principal cronista da dinastia de Avis, Gomes Eanes de Zurara; pode assimilar tanto mais a expansão no Magrebe muçulmano e na África subsariana animista que o rei Afonso V (1448-1481) parece querer fazer realmente de Portugal o campeão da Cristandade, não duvidando a empenhar-se fortemente no projeto de Cruzada oriental consecutiva à tomada de Constantinopla pelos Otomanos (1453). Mas a concepção messiânica e escatológica do cronista baseia-se na noção de eleição da dinastia – que é ao mesmo tempo uma eleição divina, manifestada nomeadamente pelas vitórias militares, e uma legitimação popular pelas Cortes –, o que mostra bem que o discurso da Cruzada é uma instrumentalização política, visando impôr Portugal sobre a cena internacional, numa concepção cada vez mais moderna do nacionalismo⁶¹.

*Da piedade à santidade real*⁶²

Ao longo de todo o período, as virtudes pessoais do príncipe devem também ser tidas em conta, e eventualmente desligadas do exercício do poder, porque a instituição monárquica é também uma dinastia de indivíduos; à medida que a Igreja gregoriana repele a união altomedieval do espiritual e do temporal (particularmente forte para os reis asturleonenses e depois, num contexto ligeiramente diferente de aliança feudal, para os dois primeiros reis portugueses), o sagrado funcional deve ser duplicado, se não substituído, por um sagrado pessoal.

⁶¹ Ver Mariana Sales, *O Império*, op. cit. Parece-me de resto que, perante a construção concreta de um império, os modelos, nem sempre explícitos, melhor utilizados por Zurara provêm da glória militar (que é unida à tradição cavaleiresca) e da organização geoestratégica de tradição romana, antes que da tradição messiânica, que é um *topos*, numa retórica do paralelo bastante pesada; com efeito, o papel messiânico atribuído mais claramente aos Avis é mais ibérico, portanto mais político, que universal.

⁶² Ver prioritariamente ROSA, Maria de Lurdes. Do ‘santo conde’ ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte-africana (1415-1521). In: *Novos mundos – Neue Welten. Portugal und das Zeitalter der Entdeckungen – Portugal e a época dos Descobrimientos*. Berlin, nov. 2006, que pode ser consultado em Id. *Longas guerras, longos sonhos africanos. Da tomada de Ceuta ao fim do Império* (coll. “Fois da história”). Porto: Ed. Fio da palavra, 2010, p. 93-107; agradeço muito a minha colega e amiga M. L. Rosa por me ter comunicado o seu texto antes da edição.

A sacralização dos indivíduos não se confunde com a sua religiosidade, ou seja a sua submissão aparente para com os clérigos (reticentes e exigentes para com os invasores laicos desde a reforma gregoriana⁶³) e sua piedade privada (conhecido também pelos livros de horas reais); estes aspectos reforçam a legitimidade do poder mas sem criá-la verdadeiramente: ser um bom cristão (submisso e piedoso), como todos os outros fiéis, é um fator de sacralidade? Não obstante, a propaganda do século XV insiste, pelo menos para os reis da primeira dinastia, sobre a religiosidade pessoal dos monarcas⁶⁴ e, para todos os soberanos, sobre a exemplaridade da sua morte. A clericalização da vida dos monarcas permanece sempre um objetivo, apesar dos numerosos comprometimentos com o século que impõe a sua função – e em primeiro lugar o pecado da carne, inevitável para assegurar a herança como transmissão dinástica –; mas a impureza da geração, ou mesmo a barregania (com muitos bastardos reais), e do sangue vertido não pode ser apagada pelas devoções privadas.

Com efeito, é necessário mais uma vez ter em conta a evolução sociopolítica: em contradição com a relativa permanência do seu discurso de autolegitimação, a monarquia portuguesa secularizou-se fortemente nas suas funções a partir dos reinados de Afonso III e de Dinis (1249-1325); para responder ao messianismo popular e para enfrentar o discurso clerical de inferiorização dos leigos, torna-se importante sacralizar a dinastia, não pela sua clericalização, dado que a Igreja o recusa e os próprios reis pouco o querem, mas pela sua santificação – dado que a Igreja não conseguiu monopolizar a santidade para os seus membros⁶⁵ –: é a transformação em *sacra stirps*, como para numerosos outros linhagens régios da época.

Para este contacto direto com Deus, enriquecer o reino de relíquias não é suficiente⁶⁶, dado que os reis ficam assim simples espectadores

⁶³ Uma boa prova desta dimensão interpessoal da relação entre poderes temporais e espirituais é o acordo entre o soberano e os bispos do seu reino, sobretudo num contexto de desenvolvimento do aparelho administrativo, que faz concorrência ao enquadramento clerical. Para além das hagiografias, certos “concordatos” dão-nos esclarecimentos a este respeito; mas os monarcas aparecem mais, nestes textos normativos, ao abrigo da sua função, como defensores da Ordem e da fé e mesmo como chefes (discutidos) da Igreja, que a título individual.

⁶⁴ Por exemplo, a crônica de 1419 esconde a excomunhão de Afonso I (por ter aprisionado a sua mãe vencida), ao contrário da crônica geral de 1344 (C. S. Silvério, op. cit., p. 124).

⁶⁵ Paradoxalmente, o controle total da Igreja sobre a santificação na Baixa Idade Média (através de um processo judicial) não a impede de conservar, em Portugal, um carácter laico e quase anticlerical, com o prestígio do eremismo (talvez herdado do sufismo de época andaluz) e as devoções das confrarias profissionais.

⁶⁶ No entanto, é esse papel que destaca BOZOKY, Edina. *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir* (“Bibliothèque

das forças sobrenaturais, ou no melhor caso auxiliares – ainda que a propaganda real da Baixa Idade Média coloca a tónica sobre esta atividade propiciatória, devido às suas consequências milagrosas para os súditos. Em contrapartida, o favor dos santos à própria pessoa dos reis coloca estes em contato mais imediato com o sagrado. A partir da morte do rei fundador, a mais antiga historiografia do reino, que é monástica, apresenta Afonso I como favorecido pelo favor divino, beneficiando do apoio dos santos e dos seus milagres, principalmente durante a guerra⁶⁷; conseqüentemente, é antes a função real de defensor de fé que é sacralizada. A historiografia de origem real, e sobretudo a da dinastia de Avis, põe o acento sobre as aparições, sobretudo mariais e crísticas, que guiam os soberanos na sua ação. O *nec plus ultra* da sacralização é portanto que membros da família real fiquem santos eles próprios ou levem o sangue de parentes reputados santos, como fez-o os Capetos e os Angevinos.

Neste domínio, é muito menos a crónica real que escritos específicos que desenvolvem o tema, porque a propaganda monárquica dissimula a inevitável posição de requerente em relação ao papado no processo de canonização. Contudo, na celebração dos príncipes portugueses tidos por santos, o objetivo de canonização parece secundário; provavelmente sabe-se que a Santa Sé fechou a série dos santos reis mártires e confessores com o Capeto Louis IX, e são apenas os príncipes que não reinam que podem esperar ser levados sobre os altares.

É uma santidade laica, de forte inspiração Mendicante, que é prefigurada, de maneira ainda isolada, pela vida de Santa Isabel (1270-1336)⁶⁸. Na *vida*, redigida pelo confessor da rainha pouco depois da sua morte, o esquema franciscano da realização da salvação no século (para o franciscanismo moderado), apesar da tentação do claustro, constitui uma forma de submissão ao destino atribuído pela vontade divina; é este esquema que favorece precisamente a santidade real. Com efeito, para apagar o que a humildade mendicante tem de contraditório com a majestade real (ou para fazer um efeito de contraste?), o autor insiste na grandeza da realeza: descendente, esposa e geradora de numerosos reis de toda a Europa, Isabel aparece em toda a sua glória. Apesar da focalização sobre a piedade “privada”, mais notável (e mais útil para a nossa abordagem) é a insistência do escritor sobre o papel político de Isabel, induzindo a santidade da *função* real e não apenas do indivíduo:

historique et littéraire”). Paris: Beauchesne, 2006. p. 165-169.

⁶⁷ Ver R. Durand, “Le souverain vu du cloître”, op. cit.

⁶⁸ As breves considerações que seguem sintetizam BOISSELLIER, Stéphane. La ‘Vie de S. Isabelle de Portugal’ en langue vulgaire: présentation et traduction annotée du texte original. *Revue Mabillon* 18 (n. s. = t. 79), Paris, 2007, p. 217-252.

a rainha aparece no que constitui para os clérigos a legitimidade real por excelência, a pacificação/justiça, que seja enquanto embaixatriz nos conflitos entre reinos ibéricos ou, num contexto perturbado de rebelião do Infante Afonso contra seu pai o rei Dinis, como intercessora entre o seu cônjuge e o seu filho e como apaziguadora na aristocracia⁶⁹. Se a feminidade da rainha proíbe exercer a função de defesa da Igreja, pelas armas ou por uma relação jurisdicional com os bispos, a sua caridade⁷⁰, as suas fundações piedosas e a redenção das raparigas de má vida constituem claramente o que é o principal prolongamento da *custodia fidei*, a *propaganda fidei*.

No entanto, a dinastia não procura uma relação transcendental custe o que custar. A modalidade social e espiritual da santidade representada pela rainha Isabel deve associar as novas ambições da monarquia e um contexto de divulgação ainda fraca das devoções aos santos nacionais. Certamente o tipo de santidade encenado na *vida* fica tão perfeitamente nas tendências da época que a sua redação se inscreve incontestavelmente num projeto de institucionalização do culto (no qual o bispo de Lamego desempenha um papel central), senão de canonização, pelo menos da primeira etapa dessa – para fazer reconhecer um culto local espontâneo, diretamente nascido no mosteiro Santa-Clara de Coimbra e difundido nos seus arredores. Contudo, não parece que a monarquia, no imediato, tenha promovido com obstinação o culto religioso (litúrgico ou popular) da rainha, dado que o número de manuscritos assinalados é muito fraco, e que as únicas cópias conhecidas (conservadas ou não) datam do século XV; é antes a lembrança de uma rainha gloriosa e tida para santa que é celebrada, principalmente pela dinastia de Avis, numa propaganda política que passa pela crónica real e pelas cerimónias (incluído litúrgicas) da Corte, para glorificar a monarquia⁷¹.

⁶⁹ Esta dimensão política (funcional) falta no *Memorial da infanta Santa Joana* redigido no princípio do século XVI, pois a Infanta (1453-1490) não exerce a realeza e é inteiramente integrada na vida religiosa do mosteiro de Jesus de Aveiro (ver *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa* (Giulia Lanciani / Giuseppe Tavani coord.). Lisboa: Editorial Caminho, 1993. p. 660-661).

⁷⁰ É sempre difícil avaliar o que é da ordem do funcional e do pessoal, mas pode-se pensar que a caridade da rainha é do primeiro tipo, racional; é uma caridade refletida e organizada, financeiramente poupada, valorizando a razão mais do que o sentimento.

⁷¹ O príncipe Fernando (o Infante santo) possui na sua biblioteca um “livro da rainha Elisabeth” e um “caderno do serviço de santa Elisabeth”; mas, no segundo caso, pode tratar-se apenas de Sta Elisabeth da Hungria, cujo culto foi promovido precisamente em Portugal pela própria rainha Isabel; quanto ao primeiro caso, a homonímia não permite de decidir. Índícios mais certos são a invocação da santidade da rainha na cerimónia de casamento do infante Duarte ou, sobretudo, a utilização da *vida* nas crónicas redigidas no século XV.

É a segunda dinastia que assegura por conseguinte o principal esforço de santificação dos príncipes. Mas esta inscreve-se no contexto muito específico da expansão ultramarina, em Marrocos e na África, com as suas dimensões ideológicas de guerra santa e propagação da fé (sem falar do verdadeiro messianismo que anima a ideologia imperial de Manuel I, para quem a conquista dos novos mundos é apenas o prelúdio à recuperação da Terra Santa); este contexto orienta a santidade dos seus atores claro para a penitência mas também para o mártire. Naturalmente, essa sacralização do reino vai muito além dos príncipes, mas a sua dimensão política é importante; vê-se na adoção dos patrocínios celestiais, invocados nos títulos das igrejas então fundadas e nas liturgias adoptadas: são duas figuras com dimensão régia, o Cristo (cuja Ordem militar desempenha um papel importante) e mais ainda a Virgem, que patrocinam a empresa, às expensas dos tradicionais santos guerreiros Santiago, Miguel e Jorge.

A morte em cativo do Infante Fernando em 1443, após o desastre de Tanger (1437), tem uma dimensão de santidade muito além da vida da “santa rainha” Isabel: a dinastia tem enfim o elemento sacrificial para um dos seus membros. Com efeito, até ele, os príncipes da família real nunca conseguiram morrer para o seu povo⁷² – ou antes para a fé, porque a modalidade sacrificial pré-cristã da monarquia foi absorvida naturalmente pelo cristianismo, sob a forma do mártir que reproduz a Paixão, com a sua dimensão redentora⁷³. A esse respeito, o acontecimento suscita imediatamente uma política deliberada de santificação, com a redação de dois relatos, o *Trautado da Vida e feitos do muito Virtuoso Senhor Infante Dom Fernando*, escrito entre 1451 e 1460 (ou mesmo 1451-1454), pelo secretário e companheiro de cativo, o Fr. João Álvares, a pedido do Infante D. Henrique, e o anónimo *Martirium pariter et gesta magnifici ac potentis Infantis Domini Fernandi*, c. 1470-1471, provavelmente por um Franciscano e sobre a iniciativa da Duquesa de Borgonha, irmã do defunto, visando a abertura de um processo de canonização; além disso, numerosas celebrações litúrgicas, capelas, iconografia, livros de milagres desenvolvem o culto. O tema essencial é o do mártir, mas esta paixão é especificamente real, dado que assumida no

⁷² Por certo, a partir da *Crónica geral de 1344*, a lenda do rei fundador (ver a reconstituição da *Gesta de D. Afonso Henriques* par António José Saraiva In: Id. *A épica medieval portuguesa* (coll. “Biblioteca breve. Série literatura” 29). Lisboa: ICALP, 1991 (2e éd.), p. 30-51) é percebida num sentido sacrificial, associando estreitamente a maldição materna e o ferimento do rei no assédio de Badajoz (C. S. Silvério, op. cit., p. 127), mas é um caso único.

⁷³ Sabe-se de resto que, até ao século XIV, o tema do mártir obtido pela luta contra os Andaluzes não encontra muito sucesso, quaisquer que sejam os combatentes, talvez porque a própria Igreja não quer ir neste sentido.

âmbito da função monárquica cristã por excelência, a direção da guerra santa; e as crônicas redigidas então insistem no papel de toda a dinastia nesta função⁷⁴. Sabe-se que esta dimensão sacrificial encontrará o seu apogeu messiânico no sebastianismo.

Nos mesmos anos (1452-1453), a *Crónica da Guiné* de Zurara introduz os principais elementos de santidade na sua biografia do Infante Henrique, “o Navegador”: nascido com o invólucro fetal, permanecido virgem e morto em cheiro de santidade, presume-se que a sua obra funcional de *propaganda fidei* lhe outorga a santidade pessoal; ou antes, pelo contrário, é a eleição divina que lhe permite realizar a sua obra. Este culto do Infante é amplificado no fim do século XV por Manuel I “o Afortunado”, que considera o Navegador como seu pai espiritual e estabelece uma relação entre a veneração da pessoa e a promoção da empresa de expansão – falando da Índia, conquistada bem após a morte do Infante, o rei declara este último “fundador e pai desta conquista” –; somos ao limite de uma mística dinástica que confunde em um culto comum os príncipes e as suas ações. O mesmo Zurara, numa mixórdia de agoiros, de paralelos e de correspondências, não hesita em santificar vários membros da dinastia de Avis, confundindo totalmente a empresa de Cruzada e a eleição da linhagem real: a morte da rainha Filipa de Lancastre, mulher do rei fundador João I, apresentada como santa pelas suas obras, é interpretada como um sacrifício propiciatório à vitória de Ceuta (1415).

É de resto sob Manuel I que a promoção, mais larga, de uma santidade “nacional”, indo no sentido de uma “religião cívica”, conhece o seu apogeu, tardio, em relação estreita com a ideologia imperial deste príncipe; se a santidade dinástica foi promovida anteriormente pelos monarcas, é de notar o esforço especial do soberano para fazer canonizar os seus antepassados ou aparentados, a rainha Isabel (beatificada em 1516)⁷⁵ e o fundador Afonso Henriques, para além do seu investimento iconográfico sobre o Infante santo Fernando e a sua utilização das cerimónias comemorativas de Afonso I (1499) para fazer declarar a reputação de santidade de João II, o “príncipe perfeito”. Mas o apogeu da política manuelina é a redação da *Crónica de Afonso Henriques* por Duarte Galvão, que sistematiza o argumento pró-monárquico da crônica

⁷⁴ Cf. em 1451, a designação do Infante enquanto “rei” pelo público a quem é lembrada a morte dele, talvez por causa da emoção (“levantou-se um grande e alto clamor do povo a Deus, pela alma do rei Dom Fernando, assim martirizado e morto em África”, segundo o relato dos embaixadores do imperador Frederico III vindos em Portugal para concluir o casamento da Infanta Leonor).

⁷⁵ Mas é sobretudo depois do meio do século XVI que a monarquia portuguesa faz, no objetivo da sua canonização, uma promoção sistemática da “rainha santa”, cujo culto é extenso a todo o reino em 1556 e cujo túmulo é aberto em 1612.

do reino de 1419 no sentido da santidade do rei fundador, precisamente porque é fundador e que sua santidade comunica-se portanto a toda sua descendência; o rei é lá santificado por suas virtudes pessoais – e é necessário reescrever severamente certos acontecimentos a esse respeito – mas também e sobretudo pela sua função de Cruzado; a possibilidade de canonização é evocada claramente, e o seu túmulo será aberto em 1520 neste objetivo.

A santificação dos reis como indivíduos e como dinastia termina por juntar-se à “religião real”, na medida em que a política da dinastia de Avis apoia-se provavelmente sobre a religiosidade popular: no início do século XVI, lendas correm sobre a capacidade taumátúrgica de Afonso V.

Concluamos. Na Baixa Idade Média, a dinâmica de sistematização à grande escala dos laços sociais e das trocas econômicas favorecem o recurso ao Estado, que os reis conseguiram encarnar a partir da época feudal; mas os monarcas em via de absolutismo encontram vários obstáculos no exercício de uma jurisdição soberana; o indispensável recurso ao velho instrumento do sagrado, para fundar a soberania, comporta portanto uma boa parte de instrumentalização.

Mas a sacralidade real tardo-medieval aparece bloqueada pelos teólogos, que rejeitam os reis do sacerdócio e concedem-lhes pequenas parcelas de sacralidade só através do serviço de Deus e da defesa dos cleros, e os leigos (canonistas ou civilistas), técnicos do poder, bem como a organização social, são globalmente pouco sensíveis às vantagens simbólicas do sagrado. Se os monarcas portugueses inclinaram antes para os segundos, nos fatos, conseguiram dar uma imagem deles mesmos que concilia as duas influências.

O rei pode dificilmente apresentar-se como mediador das potências sobrenaturais, mesmo se afirma cada vez mais claramente que o seu mandato, confiado diretamente por Deus, o isenta da mediação eclesiástica – mas isto vale mais para o exercício do poder que para a sua natureza mesma –; deve portanto multiplicar os sagrados, religioso ou não. Entre estes últimos, a majestade da sua posição pessoal – expressa pelo título de “Alteza” –, utiliza liturgias clericais mas baseia-se numa noção bastante pagã; do mesmo modo, no plano funcional, a soberania, o *merum imperium*, isentando o rei de qualquer superior e conferindo a faculdade de perdoar os crimes (que no entanto pertencem à lei divina), implica uma onipotência quase celestial. Parece que existe então um desvio que cresce entre o tecnicismo da principal função real, o governo, que é um serviço e se declina em diversas prerrogativas, e a imagem global do soberano, que mostra o rei como uma “potência”; que seja mediatizada ou não por conceitos clericais, essa imagem enraíza o absolutismo muito

longe no passado, ao ponto que se pode interrogar-se se a Baixa Idade Média é muito específica nas relações simbólicas entre o rei e o seu reino.

Recebido em: 30 de março de 2016.

Aprovado em: 02 de julho de 2016.