

VELHOS, NOVOS E MUTÁVEIS SAGRADOS...
UM OLHAR ANTROPOLÓGICO SOBRE FORMAS “RELIGIOSAS”
DE PERCEPÇÃO E INTERPRETAÇÃO
DA CONQUISTA AFRICANA (1415-1521)

MARIA DE LURDES ROSA *

O presente artigo reúne e tenta explicar – a título apenas de inquérito preliminar –, um conjunto de vestígios dispersos de textos e práticas do Portugal do século XV/ inícios do século XVI, sobre a presença em África. O objectivo é demonstrar a importância e funcionalidade, no processo, de um tipo específico – a que chamaríamos, com as devidas aspas, “religioso”¹ – de símbolos e categorias: santidade, figurações heróicas ancestrais, sacralizações do tempo e do espaço, cerimoniais e encenações usadas para marcar as partidas e as vitórias².

Alguns destes aspectos têm vindo a ser inventariados e explicados de diferentes modos, nos últimos anos, e pensamos que pode ser útil uma breve apresentação da historiografia. Merecem quanto a nós especial relevo os trabalhos de Luís Filipe Thomaz que os abordam a partir quer da defesa

* Departamento de História da FCSH da UNL; IEM da UNL; CEHR da UCP.

¹ Uma súpula da discussão historiográfica dos perigos do uso deste conceito para a época medieval (na verdade, pré-liberal), pode ver-se no nosso trabalho “*O Cristianismo / a Igreja como matriz civilizacional da Europa*”: *Interrogações sobre os fundamentos historiográficos de um «argumento histórico»*, a publicar brevemente nas actas do “XVI Curso de Verão do Instituto de História Contemporânea da FCSH da UNL (Europa: o paradoxo da diversidade)”.

² Uma segunda parte do presente inquérito, que explora de perto a questão dos usos da santidade, será desenvolvida por nós em texto a apresentar no Simpósio «Novos mundos – Neue Welten. Portugal und das Zeitalter der Entdeckungen. Portugal e a Época dos Descobrimentos», Berlim, Novembro de 2006, e a publicar nas respectivas actas.

da existência de uma intenção propagandística da Coroa, quer da noção mais difusa de «ideia» (no sentido de memória e de auto-consciência)³. O A. tenta com frequência escapar a uma visão demasiado idealista ou instrumentalista, através da identificação dos referenciais do conjunto de «manifestações» da «ideologia manuelina» (literatura, tradições, usos políticos das cruzadas medievais, da Reconquista, do franciscanismo, do milenarismo joaquimista, do «gibelianismo», do «melting pot» cultural evangélico e bíblico), bem como identificar os autores da «ligação» de todo o material – Duarte Galvão, Afonso de Albuquerque, rainha D. Maria, D. Manuel – e, ainda, caracterizar os contextos (partidos da corte manuelina, contextos ibéricos e europeus). Este esforço, aliado ao seu domínio de modo magistral das fontes e da bibliografia erudita, faz dos seus trabalhos um imprescindível ponto de partida – como aliás se verá no decorrer do presente texto. Seria no entanto necessário e desejável, quanto a nós, discutir melhor conceitos de base, como «ideologia imperial», «messianismo» «milenarismo», propaganda. Sem pretender levar a cabo uma discussão aprofundada do tema, pensamos que a interpretação destes símbolos e categorias «religiosas» a partir de conceitos semelhantes, pode incorrer em dois perigos: por um lado, submeter a uma força centrífuga «imaginária» um conjunto de vestígios que podem não ter esse nexo entre si e cuja origem e usos ficam obscurecidos; por outro, alcançar interpretações demasiado instrumentalistas dos actores históricos.

Cabe a este respeito fazer menção um conjunto de três textos interligados, relativos a uma discussão em torno de um destes conceitos perigosamente usados, o de «milenarismo». Referimo-nos aos artigos de Sanjay Subrahmanyam e de Francisco Bethencourt nos *Annales* de 2001-2002⁴, –

³ Em “L’idée impériale manuéline”, in *La Découverte, le Portugal et l’Europe. Actes du Colloque*, pp. 35-103, Paris, FCG-Centre Culturel Portugais, 1990; e em, com Jorge Alves, “Da Cruzada ao Quinto Império”, *A memória da Nação*, org. F. Bethencourt, D. Ramada Curto, pp. 81-164, Lisboa, Sá da Costa, 1991. O A. retoma o tema, de forma mais geral, mas integrando-o num importante balanço historiográfico sobre as tendências da História da Expansão das últimas décadas, a partir da apreciação da obra de Jean Aubin, em “Postface” a Jean Aubin, *Le Latin et l’astrolabe [III]. Études inédites sur le règne de D. Manuel (1495-1521)*, ed. posthume prep. M^a da Conceição Flores, L. F. Thomaz e Françoise Aubin, pp. 497-521, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2006.

⁴ S. Subrahmanyam, “Du Tage au Gange au XVIe. siècle: une conjoncture millénariste à l’échelle eurasiatique”, *Annales HSS*, 2001/1, pp. 51-84; Francisco Bethencourt, “Le millénarisme: idéologie de l’impérialisme eurasiatique”, id., 2002/1, pp. 189-194; S. Subrahmanyam, “Ceci n’est pas un débat”, id., 2002/1, pp. 195-201.

muito úteis para visitar um terreno interessante e fundamental, no assunto que nos ocupa, mas pantanoso, dado o uso indiscriminado que se tem feito de conceitos de «milenarismo», ideologia milenarista, etc. Sem poder entrar na discussão de uma imensa bibliografia, bem anterior e lateral a Norman Cohn, e que para o medievalista se amplia ainda mais (profecia, escatologia, heresias, etc.), há que referir com justiça a importância e influência, agora só para a Península Ibérica, dos estudos de Alain Milhou; e também reconhecer que, embora tenham dado origem a muitas investigações, nem todas os conseguem igualar, em termos de solidez teórica e riqueza documental. De resto o próprio Autor alerta para o perigo do uso indiscriminado do tema do «milenarismo» e estabelece distinções entre as várias modalidades da sua ocorrência histórica⁵. Talvez a discussão historiográfica consiga evitar o uso indiscriminado e não fundamentado de conceitos que têm circulado – ideologia, ideia, projecto, messianismo, milenarismo, império/ imperialismo – sem que lhes seja definida a natureza e os contornos históricos. A este respeito não resistimos a referir como exemplares os trabalhos de François Delpech, também sobre a cultura e as tradições ibéricas, que, a meio caminho entre a História e a antropologia/ análise mitológica, tão bem caracterizam e explicam os fundamentos culturais e as actualizações epocais destas «ideias recorrentes»⁶.

⁵ Alain Milhou, “Propaganda mesiánica y opinión pública. Las reacciones de las ciudades del reino de Castilla frente al proyecto fernandino de cruzada (1510-1511)”, pp. 51-54, in *Homenage a José Antonio Maravall*, dir. Maria del Carmen Iglesias (et al.), vol. 3, pp. 51-62, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985.

⁶ Referindo apenas alguns: “La *Doncella Guerrera*: chansons, contes, rituels”, *Traditions populaires et diffusion de la culture en Espagne XVIe – XVIIe*, t. I, pp. 29-68, Bordéus, Univ. de Bordeaux III, Publications de l’Institut d’Etudes Ibériques, 1893; “Les noces du chef et de l’étrangère. Notes pour une archéologie d’un thème paranational”, *Communauté nationale et Marginalité dans le monde ibérique et ibéroaméricain*, pp. 25-48, Tours, Publications de l’Univ. de Tours, Travaux de l’Institut d’Etudes Hispaniques et Portugaises, 1981; “Les jumeaux exclus: cheminements hispaniques d’une mythologie de l’impureté”, *Les problèmes de l’exclusion en Espagne (XVIe – XVIIe s.)*, ed. A. Redondo, p. 177-203, Paris, Public. de la Sorbonne, 1983; “*Como puerca en cenegal*: remarques sur quelques naissances insolites dans les légendes généalogiques ibériques”, *La Condición de la Mujer en la Edad Media*, pp. 343-70, Madrid, Univ. Complutense, 1986; “La naissance de Jacques I *El Conquistador*: histoire, légende, mythe et rituels”. *La Légende*, pp. 69-101, Madrid, Casa de Velázquez, Univ. Complutense, 1989; “Rite, légende, mythe et société: fondations et fondateurs dans la tradition folklorique de la péninsule ibérique”, *Medieval*

Sem nos querermos alargar mais sobre estes problemas, por conveniência de espaço, passaríamos a referir outros tipos de trabalhos, de diversa natureza e fôlego, mas também importantes para o tema em apreço. Começamos por mencionar alguns estudos, certamente mais «monográficos» do que as propostas interpretativas já citadas, mas que é justo salientar que as possibilitaram. Referimo-nos ao trabalhos em torno de fenómenos ou figuras exemplares do processo de construção cultural e política da Expansão, entre os quais avultam os de Charles-Martial de Witte e de Jean Aubin, sobre, respectivamente, as ligações entre a Expansão e a Cruzada ⁷, o «projecto manuelino de Reconquista da Terra Santa» ⁸, e Duarte Galvão ⁹. Jean Aubin, evidentemente, é autor de uma muito mais vasta obra sobre o período que nos ocupa, que o ilumina de novas (por vezes inesperadas) luzes ¹⁰. Na sua biografia de D. Manuel, recentemente publicada, João Paulo Costa propõe uma visão global do reinado, onde não falta referência a este tipo de práticas; embora se trate de uma obra de estatuto diverso das anteriores (divulgação científica), é um útil ponto de partida para novos estudos ¹¹.

Folklore, 1 (1991), p. 10-56; “Marques corporelles et symbolique trifonctionnelle: exemples ibériques”, *Le Corps comme métaphore dans l’Espagne des XVIe et XVIIe siècles. Du Corps métaphorique aux métaphores corporelles*, ed. A. Redondo, pp. 93-105, Paris, Public. de la Sorbonne, 1992; “Camino del infierno tanto anda el cojo como el viento. Monosandalisme et magie d’amour”, *Enfers et Damnations dans le monde hispanique et hispano-américain. Actes du Colloque International*, pp. 175- 191, Paris, P.U.F., 1996; “Le Chevalier-Fantôme et la Maure Reconnaissant. Remarques sur le légende de Muño Sancho de Finojosa”, *Le mythe de la Chasse Sauvage dans l’Europe Médiévale*, ed. Ph. Walter, pp. 73-123, Paris, Champion, 1997.

⁷ “Les bulles pontificales et l’expansion portugaise au XVe. siècle”, Lovaina, s.n., 1958 (sep. da *Revue d’histoire ecclésiastique*, t. XLVIII (1953), XLIX (1954), LI (1956), LIII (1958)); *Les lettres papales concernant l’Expansion portugaise au XVIe. siècle*, Immensee, Cahiers de la Nouvelle Revue de Science Missionnaire, 1986.

⁸ “Un project portugais de reconquête de la Terre-Sainte (1505-1507)”, *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*, vol. V, p. 1, pp. 419-449, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, 1961.

⁹ “Duarte Galvão”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. IX, (1975), pp. 43-85.

¹⁰ Recolhidos nos três volumes de *Le Latin & l’astrolabe* (vols. I e II, Paris, Centre Culturel Portugais / CNCDP, respectivamente, 1996 e 2000; vol. III, cit.).

¹¹ *D. Manuel I, 1469-1521. Um príncipe do Renascimento*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2005.

Afastando-nos desta temática principal, mencionáramos dois últimos sectores historiográficos importantes para o trabalho em curso. Por um lado, um conjunto de estudos, essencialmente sobre fontes literárias, em torno das «representações» do «Outro», ou seja, a forma como, no nosso caso, o Africano e/ ou o Mouro, foram «construídos», ou interpretados, na época ¹². Por outro lado – e estamos em presença de um campo “em crescimento” –, há que mencionar a investigação sobre os Portugueses no Norte de África. Embora, ainda em 1937, David Lopes afirmasse claramente o papel central da área norte-africana para o Venturoso ¹³, o “peso da Índia” fez-se sempre sentir, e este reinado foi, durante as últimas décadas do século XX, visto quase apenas sob este prisma. Nos últimos anos, porém, a investigação sobre aspectos militares, políticos e sociológicos da presença portuguesa no Norte de África, no reinado de D. Manuel, avançou a passos largos e afirma agora definitivamente a importância daquele território na época ¹⁴.

Tentando incorporar os dados desta importante historiografia, iremos analisar algumas fontes até agora pouco exploradas, e re-interpretar dados mais conhecidos à luz dos pressupostos enunciados na abertura deste trabalho. Organizámos a investigação em torno de alguns temas caros aos estudos de história antropológica – a recriação/ invenção do espaço e do tempo; os cerimoniais – no caso, partindo do contexto de uma «sociedade virada para a guerra», aqueles que se destinam quer a «encenar o risco»,

¹² Destacáramos os de José Horta, “A representação do Africano na literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508)”, *Mare Liberum*, 2 (1991), 209-285; Rui Loureiro, “A visão do Mouro nas Crónicas de Zurara”, id., vol 3 (1991), 193-209; António A. N. Casaca, *O olhar do Outro na Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, diss. de mestrado apres. à Univer. Aberta, Lisboa, 2000.

¹³ “Os Portugueses em Marrocos”, *História da Expansão portuguesa no mundo*, dir. António Baião (e tal.), vol. I, pp. 154-164, Lisboa, Ed. Ática, 1937.

¹⁴ Não podendo aqui fazer uma revisão exaustiva da bibliografia, mencionáramos, depois do referido em M^a Augusta Lima Cruz, “Marrocos”, in *Vinte anos de historiografia ultramarina (1972-1992)*, pp. 65-72, Lisboa, CNCDP, 1993, entre os centros de investigação/ autores mais relevantes, as investigações realizadas no âmbito do Centro de Estudos de História de Além Mar, e os trabalhos de Victor Rodrigues e A. Dias Farinha, bem como os já referidos estudos de J. Aubin, publicados no vol. III de *Le Latin et l’astrolabe*. O posfácio a esta obra, de L. F. Thomaz, é, por fim, como já acima referidos, um dos mais importantes textos que conhecemos sobre a historiografia portuguesa das últimas décadas, relativa ao tema. Refira-se ainda, para um reinado anterior, mas não menos importante quanto ao Norte de África, o de D. Afonso V, a forma inovadora e interessante como o assunto é abordado em Saul António Gomes, *D. Afonso V, o Africano*, pp. 172 ss., Lisboa, Círculo de Leitores, 2006.

quer a «propiciar a salvação»; os protectores e adjuvantes sobrenaturais – usos, crenças. Como recentemente alertou Philippe Buc, num estudo sobre o uso do conceito de «ritual» pelos historiadores, as sociedades europeias medievais não são as sociedades típicas do antropólogo, sem escrita, arcaizantes, pouco estruturadas; e os escritos que delas nos chegaram não são transcrições, pelos antropólogos, de depoimentos orais... A existência de corpos altamente estruturados e produtores de discursos complexos, como seja a Igreja, tem de ser tida em conta ¹⁵... Com maioria de razão se aplicaria esta chamada de atenção ao tempos e temas que aqui estudamos, já bem «tardo-medievais», com a imprensa em circulação, e vários mundos em contacto. A prática de um inquérito *contextualizante*, que tenha em conta a alteridade das sociedades pré-liberais é, porém, quanto a nós uma conquista da renovação historiográfica das últimas décadas ¹⁶. Se se tem de ter em conta as críticas construtivas recentes, não deve também ser esquecido que aquela postura teórica contribuiu para corrigir múltiplos anacronismos, frutos de uma prática historiográfica crente no progresso das civilizações e pouco crítica dos seus pontos de vista de partida, do seu «etnocentrismo». As ferramentas com que se parte para o «país estrangeiro» do Passado podem impedir-nos de o cartografar e conhecer; ou podem, pelo contrário, servir-nos para detectar modos de entendimento e vida que não são os nossos mas que nem por isso foram menos adequados aos homens de então. Esta «opção de olhar» de uma medievalista sobre a Expansão, sobre os Descobrimentos – período que se associa à «modernização» de Portugal – nada tem de arcaizante; mas nasce sem dúvida de um sentimento de incomodidade ao ler as fontes e encontrar nelas muitos vestígios de coisas que parecem «mal explicadas», ou mesmo «invisibilizadas», pela opção de uma visão menos treinada em sociedades organizadas de outro modo... Que se nos desculpem os erros em que eventualmente incorreremos.

¹⁵ *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton UP, 2001.

¹⁶ Kathleen Biddick, “Bede’s blush: postcards from Bali, Bombay, Palo Alto”, in *The Past & Future of Medieval Studies (Notre Dame Conferences in Medieval Studies)* ed. J. Van Engen, pp. 16-44, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1994; Paul Freedman, Gabrielle Spiegel, “Medievalisms Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies”, *American Historical Review* 103 (1998), pp. 677-704; Lester K. Little and Barbara H. Rosenwein, “Introduction”, pp. 3-4, *Debating the Middle Ages: issues and readings*, ed. Lester K. Little, Barbara H. Rosenwein, 1998; J. E. M. Benham, recensão a Stephen D. White, *Feuding and Peace-Making in Eleventh-Century France*, Aldershot, Ashgate, 2005, in *H-France Review*, Vol. 6 (May 2006), No. 66.

1. A Virgem, Santiago e a Cruz: temas e problemas da “invenção” do reino cristão do Congo

Estão estudadas as diversas formas «objectivas» de que se socorreram os reis D. João II e D. Manuel (com o filho deste a completar-lhe as iniciativas) para estabelecer no Congo um reino cristão de raiz, com uma organização político-administrativa e uma estrutura religiosa em tudo semelhantes à da corte e igreja portuguesas. Nestes dois reinados, foram enviadas várias embaixadas, munidas de instruções minuciosas e de grandes quantidades de material e de pessoal diverso, dos livros aos recursos humanos, quase «kits de bricolage» destinados a criar ex-novo um reino luso em terras de África. Após alguma estabilização, seguem-se os *regimentos* destinados ao funcionamento das novas instituições que se esperava terem sido entretanto criadas: corte, tribunais, escolas, estruturas eclesiásticas. Ao mesmo tempo, o acolhimento em Lisboa de jovens da família real e nobreza, bem como uma intensa correspondência com o Rei do Congo, tentam cimentar laços mais pessoais e familiares, além disso reforçados através do parentesco artificial do apadrinhamento¹⁷.

Neste contexto geral, interessa-nos aqui evocar uma modalidade «subjectiva» de criação de relações com o reino cristão do Congo, particularmente inserta no tema em estudo. Referimo-nos ao que poderíamos chamar de “construção de patronato celestial” para o novel território cristão, no qual, de acordo com a mentalidade dos recém-chegados, se travava de facto um combate entre os deuses locais, encarados como terríveis e assustadores ídolos, e a verdadeira divindade, por eles anunciada.

O estabelecimento de um conjunto de protectores territoriais, nos locais que se chegava, era um procedimento muito antigo no Cristianismo, que se tinha mesmo revestido, desde a Alta Idade Média, de um tipo de relações específicas entre o santo e os seus protegidos, tanto senhoriais

¹⁷ Os principais sucessos podem ver-se em António Brásio, “Os proto-missionários do Congo”, “Uma embaixada colonizadora ao Congo no século XVI”, e “A política do espírito no ultramar” (pp. 445-461), in *História e missiologia*, respectivamente pp. 172-186, 257-266, 437-78, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973; Francisco Leite de Faria, “Evangelização das terras descobertas no tempo de Bartolomeu Dias”, pp. 485-490, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. 1, pp. 469-494, Porto, UP/ CNCDP, 1989; João Francisco Marques, “A religião na Expansão Portuguesa. Vectores e itinerários da evangelização ultramarina: o paradigma do Congo”, *Revista de História das Ideias*, vol. 14 (1992), pp. 117-141.

como propriamente feudais ¹⁸. No período em estudo, assiste-se a uma curiosa mutação neste modelo, no sentido da territorialização «por reinos» («nacional», passe o anacronismo) das diferentes santidades locais e corporativas ¹⁹. Esta transformação no sentido da “religião cívica” tem sido estudada para o período tardo-medieval/ alto-moderno em torno, por exemplo, da grande difusão a que então se assiste do culto do «anjo custódio» – algo a que D. Manuel também recorre ²⁰. Foi portanto perfeitamente natural que, numa relação de cristianização que foi também de estabelecimento de uma relação política e diplomática entre «potências», se considerasse necessário e útil o estabelecimento para o Congo de um conjunto de protectores celestes territoriais, que estivesse de perto ligados aos do «reino-mãe». E é interessante constatar que, em diversas fases do processo, parece terem-se tecido relações de colaboração ou de contaminação de programas e referenciais, entre os «autores» ou grupos de autores deste «projecto»: pelo menos, cremos tê-las detectado com D. João II, em 1491, e com D. Manuel, entre 1506 e 1512, como adiante veremos.

Podemos também propor outras leituras deste processo, que o complementam ou mesmo iluminam de outras luzes. Sobretudo na fase final do processo – que, não por acaso, se passa num período de ouro do «imaginário manuelino» ²¹ –, com o episódio da carta de armas e relatos a ela

¹⁸ Barbara Rosenwein, *To be neighbour of St. Peter. The social meanings of Cluny's property, 909-1049*, Ithaca/ Londres, Cornell UP, 1989; Stephen White, *Custom, kinship and gift to the saints. The «laudatio parentum» in Western France, 1050-1150*, Chapel Hill/ Londres, The Univ. of North Carolina Press, 1988.

¹⁹ M. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bolonha, Zanichelli, 1965; Diana Webb, *Patrons and defenders: the saints in the italian city-states*, Londres / N. Iorque, Taurus Academic Studies, 1996 e Jean-Pierre Sallmann, *Naples et ses saints à l'Age Barroque (1540-1750)*, Paris, PUF, 1994; para o Portugal tardo-medieval, e a propósito dos santos patronos de capelas laicais, M^a Lurdes Rosa, «As almas herdeiras». *Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*, pp. 468-74, diss. de doutoramento em História Medieval apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 2005; para as várias territorializações dos santos «portugueses», id. “Hagiografia e santidade”, pp. 335 ss., in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, pp. 326-361, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001 (desenvolvemos este assunto com maior pormenor no nosso trabalho cit. na nt. 2).

²⁰ Cfr. infra, pp. 78-79.

²¹ Jean Aubin, “Duarte Galvão”; *Le latin & l'astrolabe*, III, pp. 223 ss.; Luís Filipe Thomaz, “L'idée impériale”, pp. 61-68, e “Postface”, pp. 508-11, 515-19; uma útil e clara apresentação do período áureo (e seu ocaso), em João Paulo Costa, *D. Manuel I*, cap. 6.

associados, há a preocupação em dotar o reino do Congo com uma narrativa de origem, acompanhada por uma representação gráfica do tipo brasão, com a sua função eminentemente agregadora, coesionadora, identificativa e defensiva – porque a usar tanto em tempos de paz como de guerra, segundo expressamente a documentação refere. E, na verdade, a dotação de um brasão com as características deste, pela parte dos reis portugueses, que usavam um semelhante, invocando uma «história» afim, criava um laço de filiação ancestral com o novo reino do Congo e permitia a este re-fundar-se, organizando-se internamente em função dele ²². O brasão e o relato, fornecendo um pólo de identificação e coesão dentro do Congo, estavam a montante «filiados» num outro brasão e num outro acontecimento fundador mítico, sediados além-mar, mas assim ligados de forma sobrenatural. Tal como os soberanos portugueses tinham criado laços de parentesco simbólico com a realeza congoleza convertida, através do baptismo, os dois reinos ligavam-se através de uma narrativa fundadora comum, centrada numa aparição semelhante; e tornada visível num brasão em que havia correspondências exactas com o escudo de armas português. E, aqui, a peça central é bem instrutiva da relação que se «inventava» – é a cruz que joga um papel central em todos os relacionamentos político-simbólicos que os reis de Portugal tecem com os soberanos do Congo, desde os primeiros contactos até à concretização final na carta de armas. Essa mesma cruz que, nos relatos do século XIV em diante, se vai impondo progressivamente como a aparição ao rei fundador, em Ourique ²³; e que,

²² As «instruções» enviadas por D. Manuel no Regimento de 1512, relativas a estas armas, testemunham bem do poder simbólico que detinham, da sua capacidade a um tempo memorialística e dinâmica, porque passíveis de criar, agora dentro do próprio Congo, laços político-familiares baseados numa honra inesgotável e utilizável ao correr das gerações: “As quaes armas os Reys costumã tomar pera sy, como dito hé, e as que trazem seus vasallos lhe sam dadas por eles por suas cartas asynadas pera pera (sic) sempre ficarẽ a suas linhages, por lembrança dos mereçimentos e seruiços da pesoa a que foram dadas, per cuja causa aquela homrra fica a todos os seus sobcesores e pera senpre usam dela.” (doc. ed. *Monumenta Missionaria Africana*, vol. I, pp. 228-245, Lisboa, Ag. Geral do Ultramar, 1952 (p. 233).

²³ Carlos Coelho Maurício, “Na manhã fértil – sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa”, *Ler História*, 18 (1989), pp. 3-28; Luís F. Lindley Cintra, “Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à *Crónica de 1419*)”, *Revista da Faculdade de Letras*, 3^a s., t. XXIII, nº 1 (1957), pp. 168-215; Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média” *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 3, pp. 85-123, Guimarães, Câmara Municipal/ Universidade do Minho, 1997.

com a expansão norte-africana, se confunde e funde com a cruz da Cruzada, movimento em que os reis de Portugal claramente inserem os seus projectos bélicos extra-europeus ²⁴... Numa terceira forma de uso do campo referencial, que vai de Rui de Pina a João de Barros, a cruz na fundação do reino cristão do Congo é repetidamente referida à cruz constantiniana, ou seja, aquela que corresponde à vitória do Imperador mítico sobre os pagãos, marcando a sua conversão e o início de um tempo glorioso ²⁵.

Vejamos agora os materiais e o que eles nos contam. Partimos de um conjunto relativamente pequeno de escritos de diversa tipologia: a *Relação do reino do Congo* e a *Crónica del-rei D. João II*, ambas de Rui de Pina; o “Regimento de 1512”, de D. Manuel; e a «carta notificatória» e o «decreto» sobre as armas, promulgados pelo rei do Congo (complementando-os com duas leituras bastante posteriores: os trechos relativos ao Congo de D. João II a D. Manuel na *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, de Damião de Góis, e na *Ásia* de João de Barros).

Teremos ocasião de discutir pontualmente a história, função e natureza daqueles quatro textos, em particular os dois «diplomas», os menos estudados, e que mais questões colocam. Ao mesmo tempo, desde já apontamos que seria preciso um estudo sobre o «projecto» contido neste conjunto de narrativas, muito mais aprofundado do que aqui podemos fazer, de modo a estabelecer as correctas relações entre todas elas e, sobretudo, a forma como, em conjunto, constroem um «projecto» de narração e interpretação da «cristianização» do Congo. Não temos dúvidas que se referem uns aos outros, construindo intertextualidades múltiplas, a principal das quais analisaremos de seguida – o progressivo «triunfo da Cruz». É claro que, pertencendo a autores diversos, e escritos num arco temporal de aproximadamente vinte anos (c. 1492 a c. 1512), não são um bloco. Parece-nos no entanto possível filia-los numa mesma orientação programática, onde pontuariam «eminências pardas» que situamos entre personagens proeminentes das ordens religiosas mais aceites na Corte – o protagonismo dos «frades» é claríssimo nos primeiros textos, e a *Relação* terá tido, segundo tudo indica, uma versão latina, base da tradução italiana ²⁶ – e, para os textos mais tardios, «ideólogos» do «projecto manuelino».

²⁴ Luís Filipe Thomaz, “L’idée impériale”, pp. 50 ss.

²⁵ Sobre muitas outras «manipulações» com a cruz, em vários tempos/ espaços da Expansão, é imprescindível L. F. Thomaz, «L’idée imperiale...», *passim*.

²⁶ Carmen Radulet, *O cronista Rui de Pina e a «Relação do Reino do Congo»*, manuscrito inédito do «Códice Riccardiano 1910», p. 65, Lisboa, IN-CM/ CNCDP, 1992.

De facto, sabemos que aquando da embaixada de 1491, que conduzira ao baptismo do rei D. João, o monarca português se aconselhara com “Teologos, E Leterados, e com os mesmos Frades acerca da maneira que teriam na conversam do dicto Rey, e nos de seu Regno (...) [etc]”, e que desta “junta de teólogos”, como lhes chama João Francisco Marques²⁷, saíra um texto que Rui de Pina descreve como “hũa grande, devota e muy Catolica Instruçam, que foy aos dictos Frades entregue”²⁸. A embaixada de 1491 incluía religiosos, sobre cuja pertença institucional muito se tem escrito, sem solução definitiva²⁹. Em 1504 e em 1508, tinham seguido para o Congo grupos de religiosos e letrados – nesta última data, treze padres dos Lóios, congregação que depressa se “especializou” na educação dos jovens fidalgos congolezes que eram enviados para a capital portuguesa³⁰. É seguro que alguns dos personagens envolvidos neste vasto programa de aculturação religiosa e cultural estivesse por detrás dos textos em questão.

Há, por fim, uma última hipótese, neste momento quase uma suposição. Sabemos que Duarte Galvão foi um ideólogo da corte manuelina, que prezou especialmente a epistolografia para os soberanos dos novos espaços visitados pelos Portugueses³¹. Por outro lado, na tarefa de «redacção» da *Crónica de Afonso Henriques*, duas das suas intervenções originais centraram-se em pontos importantes no nosso tema: o milagre de Ourique e o episódio do bispo D. Soleima, a que apõe um capítulo inteira e explicitamente da sua autoria. Neste defende, entre outras coisas, que o gesto de Afonso Henriques prefigura a acção dos seus sucessores, ao converterem as “gemtes timitas das Ethipias e Imdias”³². Podemos pensar que o ardente defensor e obreiro do «projecto imperial manuelino», se não autor, não foi pelos menos estranho à «carta de armas» do rei do Congo, replicando para África a batalha de Ourique e outros temas caros ao seu soberano? E,

²⁷ João Francisco Marques, op. cit., p. 132.

²⁸ *Crónica de D. João II*, cap. LXVIII (Rui de Pina, *Crónicas de Rui de Pina*, p. 997, ed. M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmãos, 1977).

²⁹ Sobre este assunto, que levantou muitas polémicas no passado, veja-se a síntese e apreciação do problema de Pedro Vilas Boas Tavares, “A participação dos Lóios nas primeiras «missões» africanas”, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. 5, pp. 555-563, Porto, UP/ CNCDP, 1989.

³⁰ Id., p. 556.

³¹ Jean Aubin, “Duarte Galvão”, p. 66, pp. 69 ss.

³² Cap. XXII (*Crónica de el-rei D. Afonso Henriques*, p. 82, Lisboa, IN-CM, 1995); sobre o episódio e a Crónica, ver J. Aubin, “Duarte Galvão”, pp. 63-66; Luís Filipe Thomaz, “L’idée impériale”, p. 89.

dadas as correspondências entre a aparição da cruz, neste último relato, e a «profecia» da salvação do reino pela «imagem da cruz», no primeiro (a *Relação*), podemos pensar que, pelo menos em parte, a forma de «fazer a ponte» entre a «primeira fundação» e a «re-fundação», foi de algum modo sugerida pela leitura dos textos de Pina (provavelmente em conjunto com outros hoje perdidos, como a “catholica instrução”)?

1.1. Entre a «Mulher belíssima» e a Cruz triunfante

O primeiro momento em que, pelo testemunho dos textos, se terão verificado investimentos simbólicos em torno da cruz, diz respeito à construção da primeira igreja e ao baptismo do rei do Congo, em 1491, logo após a chegada da embaixada de Gonçalo/ Rui de Sousa.

É curioso constatar que, nesta primeira fase, e em torno destes acontecimentos fundadores, parece ter havido alguma hesitação – ou mesmo concorrência – entre os protectores sagrados a escolher: Santa Maria ou a Cruz. O triunfo desta última torna-se claro apenas no segundo momento, que analisaremos abaixo e que, não por acaso, envolve uma partida para a guerra. Com efeito, à igreja é dada a invocação de Santa Maria e, logo desde o texto mais antigo (a *Relação* de Rui de Pina), circula o relato das visões que dois nobres da corte congoleza, baptizados juntamente com o rei, contam ter tido, pouco depois da cerimónia baptismal, de uma “belíssima mulher que luzia como um fulgor e estrela do céu”, que lhes pede para transmitir ao rei uma promessa de auxílio divino, caso ele ajude na conversão e baptismo dos súbditos³³. Por outro lado, quanto à data de início da construção da igreja, Rui de Pina indica o dia 6 de Maio, sem se dar conta que tal acarretou uma contradição no texto, pois este refere, logo a seguir, que o rei, baptizado a 3 daquele mês, pedira para ser baptizado já quando o templo estava a ser construído, e não antes³⁴. Ao dia do baptizado do rei (na festa da Invenção da Cruz) não é atribuído neste momento qualquer significado, ao contrário do que se irá passar com João de Barros,

³³ *Relação*, ed. cit., p. 125. Rui de Pina, *Crónica de D. João II*, cap. LXII (ed. cit., p. 1009).

³⁴ Rui de Pina, *Crónica de D. João II*, cap. LXI (ed. cit., pp. 1006-1007); para as contradições entre os dois relatos de Rui de Pina neste ponto, que se deverão a erros da tradução italiana, e as discrepâncias de cronologia na própria crónica, cfr. Leite de Faria, *Uma Relação de Rui de Pina escrita em 1492*, pp. 250-252, Lisboa, 1966 (sep. de *Studia*, 19).

como veremos adiante. A cruz estaria aqui totalmente ausente, se não fossem os relatos miraculosos dos nobres acima referidos. Nestes, apesar do centro da visão ser indiscutivelmente a «mulher belíssima», a promessa mariana envolve o auxílio da “imagem da sagrada cruz”, num caso e, no outro, um segundo sucesso sobrenatural – o fidalgo congolês, ao acordar, depois da visão, encontrara à saída de casa “uma coisa sagrada, fixa num pano, que os frades tinham quando estávamos sendo baptizados”³⁵. Instado pelo rei, o fidalgo vai buscar o objecto, e traz uma cruz, de aprimorado lavor, feita de uma pedra, talvez não por acaso «preta», e “tão lisa e limpa e bem construída nas suas devidas proporções como se com grande indústria e grande despesa tivesse sido fabricada”³⁶... Os «súbditos» rompem em lágrimas e preces, declaram miraculosa a ocorrência, considerando a cruz como um sinal do favoritismo divino pelo rei e reino, promessa de auxílio futuro – “(...) se Deus, que pela sua misericórdia sozinho se dignou sofrer, não nos amasse tão fora do normal e não quisesse que tu reinasses com ele no teu império, de certeza que não te visitava com esta imagem da cruz, e tu farás maravilhar, pela fé de Cristo que tomaste, todos os outros reis”³⁷. É de seguida levada à igreja em procissão solene, e aí fica, “conservada e guardada como memória excepcional”³⁸.

Nesta oscilação entre padroeiros sagrados, dir-se-ia que Maria vai dando lugar à cruz, mais apropriada ao projecto de constituição de um império cristão «sub signo crucis», que aqui já parece claro – a ponto de nos podermos interrogar se não terão aqui encontrado alguma inspiração os textos sobre a aparição da cruz, na batalha de 1506 entre os filhos cristão e pagão do rei agora convertido....³⁹ Por outro lado a oscilação, entre a importância dada à Virgem Maria e à Cruz desaparece em João de Barros,

³⁵ *Relação*, ed. cit., p. 125. Apesar do sentido algo obscuro da frase, pensamos que o fidalgo se refere à semelhança do objecto encontrado com a representação da cruz presente num pano que tivesse ornado a cerimónia do baptismo. Na *Crónica de D. João II*, cap. LXII (ed. cit., p. 1009), Rui de Pina dá uma versão ligeiramente diferente: “hũa cousa sancta de pedra, que eu nunca uy, he fecta como aquella que os Frades tynham quando fomos Christãos, e deziam pola Cruz”.

³⁶ *Relação*, ed. cit., p. 125. Na Crónica, como que acentuando a proveniência sobrenatural do achado, Rui de Pina acrescenta “(...) sem algũa semelhança das da terra” (id., ibidem).

³⁷ *Relação*, ed. cit., p. 125; Na Crónica, é o rei que se vira para os «cristãos» e os interpela sobre o significado da cruz (id.).

³⁸ *Relação*, ed. cit., p. 127. Na Crónica, o estatuto sagrado do objecto é mais claramente referido – “grande reliquia, e notavel milagre (...)” (ed. cit., p. 1010).

³⁹ Cfr. infra, pp. 32 ss.

já no relato do episódio do baptismo, quando não só atribui à igreja o orago de “santa Cruz”, como data a sua fundação de 3 de Maio, festa da Invenção da Santa Cruz (explicando assim a invocação)⁴⁰; e relaciona explicitamente o baptismo do rei, que mantém nesse dia, com a mesma festa⁴¹. A ausência destes episódios na *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel* não nos permite conhecer de forma mais segura o porquê das alterações, mas temos uma hipótese. Poderíamos pensar que tal se deve à estrutura interpretativa de João de Barros, onde todos os sucessos aparecem já envoltos nas leituras providencialistas do Autor⁴². O relacionamento do baptismo do rei com a festa do dia seria o mais claro exemplo, tanto mais que Barros o refere aquando da interpretação da presença da cruz no brasão de armas enviado por D. Manuel⁴³. Se isto é possível, pensamos que já bastante antes, e não só em termos de construção narrativa de fundo ideológico-pedagógico, tinham sido feitas as mudanças de patrono sagrado. Francisco Leite de Faria avança com uma explicação circunstancial para a mudança de orago da igreja – a sua reabertura ao culto com D. Afonso, após o período de apostasia do seu pai e os tempos conturbados da sucessão⁴⁴. O porquê da escolha da nova invocação surge-nos claro, se tivermos em conta que a vitória daquele monarca é colocada decisivamente sob a égide da “Santa Cruz”. Na «segunda fundação» do reino cristão do Congo, já com D. Manuel, a cruz oblitera por completo a Mãe de Cristo.

1.2. Uma cruz de Guerra Santa: «Vexila regis» e «bandeira da cruzada»

Um segundo episódio de investimento religioso e simbólico em torno da Cruz dá-se aquando de uma expedição do rei D. João contra súbditos rebeldes, pouco depois do baptismo. O relato mais antigo – a versão do texto de Pina encontrada na Biblioteca Riccardiana de Florença, em tradução italiana – contém sugestivas informações⁴⁵. Pronto o exército para

⁴⁰ *Ásia*, Década I, Livro III, cap. IX (ed. de Lisboa, IN-CM, 1988, vol. I, p. 106).

⁴¹ Id., cap. X (ed. cit., vol. I, p. 111).

⁴² João Francisco Marques, op. cit., p. 131.

⁴³ *Ásia*, Década I, Livro III, cap. X (cfr. análise deste tema infra, p. 34).

⁴⁴ *Uma relação de Rui de Pina*, pp. 252-253.

⁴⁵ Dada a conhecer por Francisco Leite de Faria, *Uma relação de Rui de Pina* (esta passagem, pp. 259-267); sobre este texto, e questões que levanta, cfr. António Brásio, “Alguns problemas da *Crónica de D. João II* do cronista Rui de Pina”, *História e missiologia*, pp. 187-194.

partir, o rei manda-o liderar pelo Alferes-mor, com a bandeira e o estandarte da cruz. Este oficial proferiu (ou entoou? – refere-se apenas «falou nesta forma muito altamente») o hino “Vexilla regis prodeunt”, em toda a sua extensão, dizendo os seus últimos versos em português, numa versão algo alterada, ao que nos parece, em jeito de súplica pela vitória (“Ó Cruz santa, única esperança neste tempo da Paixão, aumenta-me a santa Fé e dá-me a vitória”) ⁴⁶. Na versão oficial da *Crónica*, Rui de Pina refere apenas que “Partio El Rey para a dicta guerra, e levava diante a Bandeira de Christos em mãos do Alferes Moor (...)” ⁴⁷. António Brásio coloca dúvidas sobre a exactidão dos pormenores da primitiva versão, baseado no que vê como uma incongruência de natureza temporal – a data inicialmente dada pelo cronista para o início da expedição (7 de Junho) e a entoação do *Vexilla regis*, pelo alferes-mor, com a referência específica ao “tempo da Paixão” – actos que defende só serem possíveis em tempo quaresmal. Sugere, admitindo a necessidade de maior estudo, que tal incoerência teria levado a que, mais tarde, na redacção final da *Crónica*, Rui de Pina suprimisse estes pormenores ⁴⁸. Não cremos que esta explicação seja cabal, por duas ordens de razão. Em primeiro lugar, parece-nos capcioso e positivista em excesso pensar que Rui de Pina omitisse a referência ao hino para «acertar as horas» da sua narrativa; nesta ordem de ideias, como o “Vexilla Regis” era também entoado nas festas da Cruz (Invenção, e Exaltação, em Maio e Setembro) ⁴⁹ e porque a expressão “tempo de Paixão” faz parte dos versos originais, seria preciso igualmente ter em contas estas cronologias.

Na verdade, pensamos que se deve ter propor uma explicação mais alargada, que tenha em conta as categorias de quem estava por detrás destes textos/ acções, no próprio Congo, a que já acima aludimos. Para estes, era familiar que o *Vexilla regis* fazia parte de um conjunto de cerimónias em torno de dois elementos aqui fundamentais: a cruz do Cristo-Rei e as bandeiras ou estandartes que guiavam os exércitos cristãos nas batalhas pela fé – elementos de diversa proveniência que se tinham encontrado de

⁴⁶ Francisco Leite de Faria, op. cit., p. 258. Esta parte final do “Vexilla regis” era originalmente assim - “O Cruz ave, spes unica, / hoc Passionis tempore! / piis adauge gratiam, / reisque dele crimina” (www.preces-latinae.org/thesaurus/Hymni/Vexilla.html).

⁴⁷ *Crónica de D. João II*, ed. cit., p. 1012.

⁴⁸ António Brásio, “Alguns problemas...”, pp. 190-191.

⁴⁹ Dominique Iogna Prat, “La Croix, le moine et l’Empereur: dévotion à la Croix et théologie politique à Cluny autour de l’an Mil”, p. 453, in *Haut-Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, coord. Michel Sot, pp. 449-475, La Garenne-Colombes, Erasme/ Publidix, 1990.

forma fecunda nas Cruzadas⁵⁰. Nada de mais natural – e, ao mesmo tempo, mais simbólico!, – pois, do que usar este solene recurso para descrever a partida para a “guerra santa” de um rei recém-convertido ao Cristianismo, por acção de um outro rei, num ambiente de «sinais» e emblemas sacros.

Na esteira de Pina, os textos posteriores suprimem a entoação do hino, mas todas mantêm o favor divino que o uso da bandeira com a cruz trouxe ao rei do Congo, acrescentando pequenos pormenores, que enriquecem o quadro. Alargando a *Relação* e modificando-lhe a “estrutura narrativa”, de forma a acentuar o “aspecto místico dos acontecimentos”⁵¹, Rui de Pina, na *Crónica*, relata com pormenor a cerimónia de entrega do estandarte ao rei, pelo capitão português e pelos frades, inserindo o discurso destes, em que explicam “as virtudes daquelle sinal da Cruz, e quantos com elle foram com poucos vencedores de muytos, e que el Rey por isso lha mandava, que a tiuesse em grande honra, e estima; e com estas palauras o dito Rey com os joelhos no cham, e a cabelas descuberta, ha tomou em suas mãos com muyto acatamento”⁵². João de Barros inova mais, não hesitando em ligar estreitamente, em termos de tempo e de simbolismo, os dois episódios do baptismo do rei com a partida para a guerra, como acima referido (juntará depois os dois episódios da cruz ao terceiro, o da vitória do filho de D. João, Dom Afonso, sobre o seu irmão pagão, para explicar formalmente a constituição do brasão enviado por D. Manuel⁵³); e, num pormenor quanto a nós merece algum detença, dizendo que a bandeira entregue ao rei congolês pelo chefe da expedição portuguesa “que lhe mandava el rey que era da sancta cruzada, que lhe concedera o papa Jnocencio octauo pera a guerra dos infiees”⁵⁴. Até então não existe semelhante associação, pelo menos de modo tão explícito.

Que elementos de «realidade» extra-narrativa poderá ter esta referência de Barros à «bandeira de cruzada», que não deixa de ser curiosa em contexto de África não-muçulmana? A data dos acontecimentos no Congo remete-nos para a bula de cruzada para a guerra africana, generosa e ampla, concedida

⁵⁰ Idem, pp. 452 ss; Jean Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, pp. 136, 141, 145-147, 163 ss, Paris, Aubier, 2001; Joseph F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, pp. 190-193, Filadélfia, Univ. of Pennsylvania Press, 2004, (“The use of religious banners”).

⁵¹ Como demonstra C. Radulet, op. cit., p. 77.

⁵² *Crónica de D. João II*, ed. cit., p. 1011; *Relação*, p. 127; Garcia de Resende, *Crónica de D. João II*, cap. CLXI (Lisboa, IN-CM, 1991, p. 236).

⁵³ *Ásia*, Década I, lvº III, cap. X (ed. cit., vol. I, p. 111).

⁵⁴ *Id.*, cap. IX (ed. cit., vol. I, p. 106).

por aquele pontífice, de que D. João II dispunha, desde Fevereiro de 1486⁵⁵. Na cerimónia de entrega da bula à comitiva portuguesa, em Roma, o embaixador Vasco Fernandes de Lucena proferira uma oração de obediência a vários títulos interessante, que reflecte bem a mentalidade subjacente aos «usos da cruz» que estudamos⁵⁶. É nela central a evocação mitificada de Afonso Henriques como grande combatente dos muçulmanos, em prol da fé cristã. O rei fundador é colocado na linha de redenção da «destruição de Espanha» causada pelo Conde Julião e por Rodrigo, numa evidente concorrência com o que fazia a Coroa espanhola pela mesma época, com os respectivos heróis míticos da Reconquista⁵⁷. Faz-se depois a evocação das batalhas e conquistas de Afonso Henriques, que dão origem ao reino de Portugal, e a evocação culmina com uma pormenorizada versão do milagre de Ourique⁵⁸... Por outro lado, não conhecemos descrições da cerimónia de recepção da bula em Lisboa, e ela não chegou a resultar, apesar das tentativas régias, numa partida directa para o Norte de África⁵⁹. A julgar por outros casos, porém, em que a recepção da bula de cruzada é seguida por uma expedição – como para Mamora, em 1515 – o conjunto de cerimónias envolvia (ou podia envolver) a bênção e entrega ao capitão da expedição, de uma bandeira com a cruz de Cristo, que naquele caso fora levada pelo próprio rei durante um troço da procissão⁶⁰.

⁵⁵ Ch-Martial De Witte, “Les bulles pontificales”, pp. 41-42.

⁵⁶ A oração de obediência foi editada e traduzida por Martim de Albuquerque, Miguel Pinto de Meneses, *Oração de obediência ao Sumo Pontífice Inocêncio VIII dita por Vasco Fernandes de Lucena em 1485*, Lisboa, Inapa, 1988. Sobre a importância do texto na genealogia do “milagre de Ourique”, Ana Isabel Buescu, *O Milagre de Ourique*, pp. 77-78 e pp. 124-125, Lisboa, INIC, 1987.

⁵⁷ Alain Milhou, “De la destruction de l’Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques”, *Études sur l’impact culturel du Nouveau Monde. Séminaire interuniversitaire sur l’Amérique espagnole coloniale*, t. 1, pp. 25-47 e t. III, pp. 11-55, Paris, L’Harmattan, 1981-1983 e “De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur”, *L’Europe héritière de l’Espagne wisigothique*, ed. Jq. Fontaine e Ch. Pelistrandí, pp. 685-383, Madrid, Casa de Velázquez, 1992.

⁵⁸ Ed. cit., p. 20. A mitificação de Afonso Henriques aqui praticada é apontada por Albano Figueiredo como um dos exemplos da prática de filiação no Rei Fundador, por parte de diversos monarcas portugueses “Uma perspectiva tardo-medieval do tempo da fundação: a *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques* de D. Duarte de Galvão”, p. 197, in *Sobre o tempo. Secção Portuguesa da AHLM. Actas do III Colóquio*, coord. Paulo Meneses, pp. 189-200, Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 2001.

⁵⁹ Ch.-M. De Witte, “Les bulles pontificales”, pp. 43-44.

⁶⁰ M^a de Lurdes Rosa, “Mortos- «tidos por vivos»: o tribunal régio e a capacidade sucessória das «almas em glória» (campanhas norte-africanas, 1472-c. 1542)”, p. 43, *Anais de História de Além-Mar*, vol. VI (2005), pp. 9-46.

1.3. O fecho do ciclo: Santiago e a cruz de Ourique no milagre de re-fundação do reino do Congo

Estudemos por fim o último e mais claro caso de uso da cruz como simbologia cristã bélica para fundar o reino cristão do Congo. Como acima referimos, ele deu-se em torno do episódio do milagre conducente à vitória do rei D. Afonso, filho do primeiro soberano convertido, sobre o seu irmão, Mpanzu a Nzinga, que se mantivera fiel à religião nativa (c.1506) ⁶¹. Aqui, apesar de algumas oscilações que abaixo analisaremos, a cruz torna-se não só central, como a sua utilização envolve paralelos implícitos e explícitos com o «milagre de Ourique», momento fundador caríssimo a D. Manuel, que nele se baseava para a sua re-fundação do reino – e o que se passa com o novo soberano do Congo, no reinado de D. Manuel, é também uma re-fundação, ultrapassada que foi com ele a apostasia do pai e a tentativa de reposição do paganismo pelo irmão não convertido...

A primeira referência ao milagre encontra-se no “Regimento” de 1512. D. Manuel acusa a recepção das boas notícias sobre a ascensão ao trono do novo soberano, entre as quais o milagre que a propiciou (“E o millagre que noso Senhor por sua misericordia fez na batalha que ouve”). Refere ter tido conhecimento de tudo pelas cartas enviadas pelo próprio D. Afonso, através dos seus parentes, D. Manuel e D. Pedro, em visita à corte portuguesa. Pouco depois, ao mencionar o envio da carta de armas, retoma o tema: “(...) nós cõsyramos que pera perpetua memoria de seus feitos e do começo que teue sua conuersam e o cohecimento de nosa samta fee em seus Reynos e asy do milagre que noso Senhor por elle fez na batalha que ouue quando seu pay falleceo, serya muy bem enviarmos [lhe] a carta das armas (...)” ⁶². Porém, o *Regimento* não avança nada sobre o conteúdo do milagre, e é outro tipo de documentos que sobre ele nos esclarece.

Depois da recepção da embaixada a que se destinada este Regimento, o monarca africano terá promulgado duas cartas relativas ao brasão, dando conhecimento dele aos súbditos: uma, que chegou até nós insere na *Crónica* de Damião de Góis, onde é denominada de «carta notificatória» ⁶³;

⁶¹ Como ponto de partida, veja-se António Brásio, “O brasão de armas do rei do Congo”, *História e missiologia*, pp. 209-215; a breve mas inspirada interpretação de João Francisco Marques, em “A religião na Expansão portuguesa”, p. 137, serviu-nos de ponto de partida para este estudo.

⁶² Ed cit. do “Regimento”, p. 232. A. Brásio, “O brasão de armas”, p. 211.

⁶³ Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, p. III, cap. XXXVIII (Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1955, vol. III, pp. 149-153).

outra, de que restam apenas duas cópias em «miscelâneas», e que, desde o primeiro editor, Cunha Rivara, surge denominada como «decreto de publicação» (por acréscimo, uma das cópias parece estar truncada)⁶⁴. Estas fontes, com todo o seu interesse, colocam-nos vários problemas, que têm de ser enunciados, sob pena de viciar a interpretação. Em primeiro lugar, não chegaram até nós originais ou autentificações, nem sequer cópias integrais. Desde logo, faltando os elementos do escatocolo, não é possível a datação, o que permitira uma relação entre eles. Depois, os documentos têm várias discrepâncias internas, as mais relevantes das quais dizem respeito ao tema que nos interessa – e que é o coração dos próprios documentos – o milagre e a sua relação à carta de armas do rei do Congo⁶⁵. Supomos que seriam estas diferenças que fizeram com que os vários editores do segundo documento, a partir de Cunha Rivara, tivessem optado atribuir-lhe uma tipologia diversa, chamando-lhe «decreto», mas esta não é uma explicação cabal. Porque faria D. Afonso divergir a sua narrativa dos acontecimentos em vários pontos, em dois documentos oficiais sobre o mesmo assunto? Para facilitar a exposição, incluímos no final deste trabalho, quadros com a comparação dos dados (Quadros I e II).

A nossa hipótese é a que um dos documentos seja algo como uma minuta, ou um documento de trabalho, e o outro o produto final. Este seria sem dúvida o texto dado por Damião de Góis, inserto que está numa crónica

⁶⁴ Cunha Rivara editou-a em 1840, n.º *O Panorama*, sem mencionar a proveniência (5.ª s., n.º 153, pp. 109-110); foi republicada, com a indicação que provinha do Cód. CIII/ 2-20, fl. 103v, da Biblioteca Pública de Évora, por Paiva Manso, na *História do Congo (documentos)*, pp. 10-12, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1877; António Brásio, em “O brasão de armas.”, pp. 212-14, publica uma outra cópia, que contém uma parte final mais extensa, e provem do códice alcobacense 297, da Biblioteca Nacional. Segundo este A., é mais antiga, pois o códice está escrito em letra do século XVI e o de Évora, do século XVII (p. 212); concordam na atribuição da data de meados do século XVI ao dito códice alcobacense os vários estudiosos do mesmo, que referem ainda ser consonantes com essa datação as datas limite dos vários textos nele insertos (cfr. *Inventário dos Códices Alcobacenses*, ed. BNL, t. I, pp. 268-270, Lisboa, BNL, 1930).

⁶⁵ Referidas também por Ilídio do Amaral, *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos «ngola» (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, pp. 29-32, Lisboa, IICT, 1996, que menciona ainda uma outra versão dos sucessos, na *Relação do reino de Congo e das terras circunvizinhas*, de Duarte Lopes e Filippo Pigafetta (consultámos a tradução de 1951, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1951, onde os episódios estão nas pp. 90-101). Enquanto para as diferenças entre os dois textos «diplomáticos» temos uma hipótese (cfr. texto), para as que se verificam neste relato, de facto muito grandes e bastante anómalas, não consideramos possível, no âmbito desta pesquisa, propor uma explicação, que seria arriscada sem maior aprofundamento da investigação.

régia. As suas características internas são coerentes com esta hipótese – a narrativa é muito mais longa, fluída e correcta, o estilo mais polido e, sem dúvida alguma, mais curial e «de chancelaria»; não inclui a descrição «técnica» das armas com que conclui a outra. Este último trecho, por sua vez, poderia explicar-se se o chamado «decreto» fosse um documento elaborado para ou, mesmo, pelos oficiais de armas que, em função do seu ofício, detinham conhecimentos de heráldica, genealogia, direito nobiliárquico, cerimonial⁶⁶. A forma mais rápida e «rude» com que tudo é contado, e a junção da pormenorizada e técnica descrição das armas, poderá apontar para um documento que circulava pelos serviços da corte, e cuja versão final tenha sido a que depois Damião de Góis insere na *Crónica*. Esta hipótese é finalmente corroborada pela forma como, em João de Barros, surgem nitidamente «fundidos» os dois documentos, nos pontos de dissemelhança formal ou substancial dos dois – a invocação de protectores celestes antes da batalha, quando Barros junta o “Jesus Cristo” da «carta» e o Santiago do «decreto»; a presença de Santiago entre a multidão de «guerreiros brancos», que não é clara no «decreto» mas o é na «carta» (embora hesitando na primeira alusão ao episódio, para depois se decidir nas outras duas⁶⁷ – o que quanto a nós é mais um elemento a comprovar o manejo de mais que uma fonte); e a descrição pormenorizada e em termos heráldicos do escudo, ausente na «carta» mas presente no «decreto»⁶⁸. Pensamos que o Autor terá tido ao dispor os dois documentos, que utiliza nas diferentes funcionalidades, e que tenta corrigir nas divergências.

⁶⁶ A comprovação desta hipótese é dificultada pelo pouco que se sabe sobre o funcionamento da armaria régia. Para a época medieval, cfr. João Paulo de Abreu Lima, “Oficiais de armas em Portugal nos séculos XIV e XV”, *Actas do 17º Congresso Internacional das Ciências Genealógica e Heráldica*, pp. 309-344, Lisboa, Instituto Português de Heráldica, 1989; com alusões ao reinado de D. Manuel, mas sobretudo para os séculos seguintes, dispomos da excelente introdução de L. Farinha Franco, “Les rois d’armes et les réformateurs du greffe de la noblesse (XVIIe-XVIIIe. siècles)”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, XXVI (1989), pp. 453-98, trabalho infelizmente não prosseguido (cfr. p. 455 para a informação do texto). É certo porém que o «decreto» não seria propriamente o esboço de uma carta de armas, dado que pouco se assemelha a vários exemplares coevos conhecidos (cfr. p.e. a de Lopo Barriga, de 1515, ed. em *Les sources inédites de l’histoire du Maroc*, ed. David Lopes, Pierre de Cenival, R. Ricard, vol. I, pp. 683-686, Paris, Paul Geuthner, 1934, que também contem um pequeno relato das proezas e serviços que haviam garantido a concessão do brasão, mas nada que se assemelhe ao «decreto»).

⁶⁷ Fala apenas da cruz e de «muita gente armada» ao descrever o milagres (*Ásia*, Década I, lvº III, cap. IX (ed. cit., vol. I, pp. 110), mas refere entre estes Santiago nas duas descrições do brasão, na p. 111).

⁶⁸ *Ásia*, Década I, lvº III, cap. IX (ed. cit., vol. I, p. 111).

Sem pretender examinar todos os pormenores a fundo, é importante estabelecermos o que se propunha como «milagre» fundador, bem como salientar as oscilações no processo da sua construção. Cerca de 1506, aquando da morte do pai, o ex-D. João, que retrocedera na sua conversão, o príncipe D. Afonso decide afrontar o irmão que lhe disputava o trono. Após uma batalha na principal cidade do reino, alcança a vitória. Os documentos em análise fornecem uma leitura sacralizada de todo o acontecimento, sendo que a carta «carrega» nos tons e congrega divindades superiores. Dom Afonso decide partir «esforçado» por Jesus Cristo (enquanto no «decreto» esta decisão não é rodeada de conotações especiais); quando lá chega, ainda segundo aquele documento, segunda inspiração divina fá-lo de novo «esforçar-se», chamar os homens e armar-se, para ir à praça principal da cidade desafiar o irmão – enquanto no «decreto», cabe ao irmão a iniciativa do combate, e o alento divino surge apenas depois disto. No ardor da peleja, D. Afonso suplica o auxílio divino, na pessoa de Jesus Cristo para a «carta», na de «Santiago» para o «decreto». Por fim, também há alguma dissonância, no sentido da grandiloquência da «carta», quanto à visão que leva os cristãos à vitória, alcançada após a fuga em pânico dos inimigos. E são os próprios a relatar o porquê desta: o surgimento de uma cruz no céu, em ambas; e de um exército de gente vestida de branco, que, na «carta» é chefiado por Santiago, a cavalo, mas que no «decreto» não apresenta líder explícito (será implícito por causa da menção da invocação, e porque a discriminação dos constituintes das armas, sim, o refere).

Também este último trecho apresenta uma natureza e teor bastante diverso nos dois documentos em análise. Enquanto o «decreto» é total e simplesmente técnico, descrevendo de forma exaustiva mas sem elaboração de maior o brasão, a «carta» não se preocupa com a descrição heráldica; sem deixar de referir as duas divindades a que se alude, acrescenta um trecho quanto a nós muito importante, que não só liga, em termos de substância, as armas doadas às do rei doador (“& assi tambem quomo pelo dito Senhor Rei nos foram enuiadas pera has tomarmos cõ ha parte das suas que nas ditas armas meteo”), como contém uma menção à forma como os reis de Portugal as tinham obtido, mimetizando Ourique e geminando portanto os milagres de fundação: “Has quaes ho todo poderoso Deos nosso Senhor deu pelo seu Anjo aho primeiro Rei de Portugal pellejando em batalha cõtra muitos Reis mouros, imigos de sua sancta Fé que aquelle dia venceo, & desbaratou”⁶⁹.

⁶⁹ Ambas as citações em *Crónica do Felicíssimo rei D. Manuel*, ed. cit., vol. III, p. 152.

Este tipo de menção, que prefere a beleza literária e o elemento providencialista, faz porém com que se percam algumas das interessantes explicações da descrição heráldica do brasão, presentes no «decreto»; e não deixa mesmo perceber totalmente a referência à “parte das armas do rei de Portugal metida nas do Congo”, porque não alude de forma explícita ao que quereria representar isto no brasão doado, ou seja, a presença de um dos escudos de Portugal e de cinco braços armados dispostos em quina. Vejamos então, para terminar, como o «decreto» contém alguns elementos mais claros e, mesmo outros novos. Assim, o «campo vermelho» evoca o «muito sangue que em a batalha que houvemos se espargeu»; o escudo de Portugal está “em sinal que Portugal é fundamento da fé que temos com nosso Senhor, donde nos veiu nossa salvação.”; os dois “ídelos negros quebrados” dispostos em torno deste, evocam-no como causa da sua destruição; e os cinco braços, dispostos em quina, remetem, a um tempo, para os homens armados vistos no céu, e para as cinco chagas de Cristo ⁷⁰.

É muito curiosa esta forma de jogar com o cinco das “Chagas”, pois recorda as manipulações tardo-medievais em torno do mesmo, nos relatos relativos ao milagre de Ourique: cinco feridas que Afonso Henriques então ganhara no corpo, cinco escudos dos reis mouros quebrados no braço do monarca, na mesma ocasião, cinco chagas do Cristo visionado, por fim... ⁷¹. Há como que uma fusão original de elementos anteriores: os braços dos guerreiros (aqui, «santos»), com espadas, estão em quina, para remeter para as chagas. Do mesmo modo, a presença intermitente de Santiago, em todo o episódio, e a sua subalternização pela «carta», faz-nos pensar nas oscilações que, algum tempo antes, se teriam verificado entre este santo (em cujo dia se dera a batalha de Ourique, de que talvez tenha sido o primeiro patrono...) e o Cristo que acabou por triunfar ⁷²... Poderemos pensar que estas discrepâncias se explicam pela «sombra» muito mais clara no *Decreto*, do que na *Carta*, do mesmo fundo mítico que poderá explicar, em parte, as das várias fases do milagre afonsino – ou seja, a crença na “hoste fantasma”, que François Delpech defende ter sido absorvida, na Península, pelas aparições de santos cavaleiros e seus batalhões celestes – dando origem a «(...) tout un ensemble de représentations et de réctis fondés sur l’image du (ou des) guerrier(s)-fantôme(s)” ⁷³? É uma hipótese que, pelas

⁷⁰ Ed. cit., p. 214.

⁷¹ Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro”, pp. 88-89.

⁷² Para a história desta hipótese, Carlos Coelho Maurício, “Na manhã fértil”, pp. 13-14.

⁷³ “Le chevalier-fantôme et le maure reconnaissant”, p. 74.

dificuldades que põe, necessita de um aprofundamento muito maior do que aqui é possível fazer ⁷⁴. Não se esqueça, porém, que o culto de Santiago estava em alta no final do século XV/ inícios do XVI, sendo um dos testemunhos de tal o “recrudescimento quase generalizado da iconografia de Santiago, mesmo na Europa setentrional”. ⁷⁵

Todos os problemas em aberto – entre os quais avulta a opção, na «carta», pela obliteração de interessantes elementos simbólicos do brasão – só encontrarão explicação cabal se se conseguir determinar ao certo a quem coube a redacção dos textos, e qual a relação exacta entre ambos. Quem terá trabalhado, no Congo, o relato do milagre a fazer na corte portuguesa pelo primo do rei? Muito provavelmente, alguns dos clérigos que estavam presentes na corte congoleza. E quem terá depois redigido a forma final da(s) carta(s), que cremos ser obra portuguesa, da corte, enviada «pronta» para D. Afonso (tal como fora a famosa «carta de crença» para o Papa, que deveria apenas ser assinada pelo rei, e de que se conserva o original na Torre do Tombo) ⁷⁶? Para além da provável colaboração, em especial no «decreto», dos oficiais de armas, tanto os termos gerais, como as longas fórmulas teológicas e doutrinárias, não deixam dúvida que na redacção de ambos os documentos intervieram clérigos e letrados. De resto, embora estejamos particularmente mal informados sobre o modo como funcionava a elaboração das cartas de arma, é de supor que os “programas heráldicos”, sobretudo quando envolviam milagres e «evangelização», tinham a participação de personagens abalizadas.

Retomamos, portanto, a questão da(s) autoria(s) do «projecto» de – fazer e escrever – História Sacra do Congo... – que neste momento apenas pode ficar como um apelo à investigação aprofundada sobre o tema.

⁷⁴ Retomamos este assunto de forma aprofundada no nosso estudo cit. na nt. 2.

⁷⁵ José António Falcão, Fernando A. Baptista Pereira, *O alto-relevo de Santiago combatendo os mouros da Igreja matriz de Santiago do Cacém*, 2ª ed., p. 126, Beja/ /Santiago do Cacém, Departamento do Património Histórico e Artístico da Diocese de Beja, Câmara Municipal de Santiago do Cacém, 2001; os autores apresentam de seguida uma extensa lista de representações iconográficas de Santiago em Portugal, bem como de fontes escritas, na época em apreço e após ela. Entre elas, conta-se uma referência ao brasão do rei do Congo, mas a partir de uma fonte muito tardia, a *Ásia Portuguesa*, de Manuel de Faria e Sousa (p. 134).

⁷⁶ Editada e estudada em António Brásio, “A primeira embaixada do Congo ao Vaticano”, in *História e missiologia*, pp. 267-272.

Terminemos em terreno mais seguro, com um dado que comprova como a difusão do milagre foi pensada pela coroa portuguesa como algo merecedor de investimentos vários, bem como testemunha da via privilegiada que aqui seriam as cerimónias eclesiásticas. Ao mesmo tempo, pelo seu ecletismo, confirma que as oscilações entre a Maria, a Cruz e Santiago não eram fáceis (ou cruciais) de ultrapassar... Referimo-nos aos seis frontais de altar, em «panos da Jmdia», que são enviados na embaixada de 1512, cujas imagens remetem claramente para o milagre fundador, recuperando porém a devoção mariana (obliterada por outros santos mais bélicos, mas apenas em tempo de guerra?) – três deles pintados com Cristo crucificado, ladeado por Maria e São João, outros tantos com Nossa Senhora com o Filho ao colo, a par de Santiago, “com suas vieyras”⁷⁷.

2. Novos tempos e temporalidade cristã: tópicos de investigação

2.1. Tempo de naus e tempo de santos: a inscrição do progresso dos «Descobrimientos» no calendário litúrgico

Uma interessante pista é-nos sugerida pela indicação de António Brásio de que a denominação dos novos locais «descobertos» era feita à medida do calendário litúrgico: “Assim em são Tomé, em Anobom, em Santo Antão (Santo António – Príncipe), no Cabo de Santa Catarina, no rio da Madalena (27 de Julho), na Angra de Santa Maria (Benguela – 5 de Agosto), no Cabo de Santa Maria (Cabo do Lobo – 15 de Agosto) e no padrão de Santo Agostinho (28 de Agosto) (...)”⁷⁸.

Uma investigação aprofundada passaria, naturalmente, pela comprovação da existência da mesma prática em todos os locais, bem como da sua cronologia, uma vez que, só no exemplo discutido a fundo por António Brásio, João de Barros, ao escrever a Década I da *Ásia*, já não saberia daquela prática, pois atribui a nomeação da fortaleza então construída – S. Jorge – não ao santo do dia, mas à devoção de D. João II àquele⁷⁹. Ultrapassar definitivamente estes problemas implicaria, pois, a reunião de

⁷⁷ *Lembrança das coussas pera [o] Reino de Manicomguo*, p. 252, ed. *Monumenta Missionaria Africana*, vol. I, pp. 247-253. O documento refere seis, no total, dá três com a representação da Cruz e depois «dois» com a de Santiago, o que pensamos ser lapso.

⁷⁸ “A primeira missa em Angola”, p. 198, *História e Missiologia*, pp. 195-208.

⁷⁹ Id, p. 197.

mais fontes, nomeadamente provas coevas da consciência da prática e, idealmente, leituras e explicações da mesma. Não o podendo fazer no contexto deste trabalho, quedamo-nos pela sugestão de uma sua leitura à luz das interessantes sugestões de Clive Burgess quanto à familiaridade dos leigos tardo-medievais com o calendário litúrgico, e o uso que os mesmos dele fizeram para se «inserir» nessa temporalidade cristã tão importante, que era a dos «mortos muito especiais», ou seja, os santos. A matéria de que o A. parte é diversa: trata-se das prescrições de celebrações fúnebres pelo leigos. No entanto, é sugestão para a função da distribuição das mesmas pelo calendário litúrgico que nos interessa: conseguiam assim serem lembrados, e até celebrados, em paralelo com a liturgia e o calendário da igreja, por gerações sucessivas⁸⁰. Era, portanto, uma forma específica de os mortos perpetuarem a sua identidade, integrando-se na sequência dos já comemorados, santos e festas da igreja⁸¹. A questão identitária é aqui fundamental, tal como, cremos, seria para o «progresso» dos Descobrimientos colocado sob égide dos santos, pela osmose temporal. Por um lado, alcançava-se a protecção do patrono do dia, que se prolongaria pelas gerações, tanto pela simples afectação ao santo, como, também, pelas celebrações litúrgicas que isso passava a acarretar, em cada ano futuro. Por outro, inscrevia-se a empresa em curso num tempo de prestígio, um tempo sagrado

⁸⁰ Clive Burgess, “«Longing to be prayed for»: death and commemoration in an English parish in the later Middle Ages”, p. 49, p. 64, in *The place of the dead. Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, ed. Bruce Gordon, P. Marshall, pp. 44-65, Cambridge, CUP, 1999; entre as várias obras do A. sobre a morte, tratam ainda desta questão, em especial, “The benefactions of mortality: the lay response in the late medieval urban parish”, in David Michael Smith (ed.), *Studies in clergy and ministry in England*, pp. 65-86, York, Borthwick Institute of Historical Research, 1991 (Borthwick Studies in History, 1) e “Shaping the parish: St. Mary at Hill, London, in the fifteenth century”, in *The cloister and the world. Essays in medieval history in honour of Barbara Harvey*, ed. John Blair e Brian Golding, pp. 246-286, Oxford, Clarendon Press, 1996. Analisamos a presença do tema na nossa dissert., pp. 320 ss.

⁸¹ Clive Burgess, “Longing to be prayed for”, p. 51: “It also proves possible to gain some impression of how the dead perpetuated their identities, weaving benefactions and requirements into the fabric of parish practice, juxtaposing their own presence with those who still lived within a small community. Such contrivance was, of, course, placed within a regime already efficiently operating to commemorate precursors, saints and significant events. The formal liturgy combined with penitential imperatives to spawn a fuller roster of both saints and sinners, as the wealthier members of the parish in particular sought to engage surviving and succeeding parishioners in a structured response of collective memory and intercession.”

e cósmico, que era o revelado pelas vidas de santos e pela comemoração das suas mortes, momento em que tinham entrado no Outro Tempo do cristianismo, a Eternidade. Aqui, de novo, seria capital perceber a quem se deviam as instruções neste sentido e como o resultado foi sendo percebido e interpretado...

2.2. Agentes do «tempo perfeito»: retornos e restaurações, fecho de ciclos

No seu sugestivo artigo *L'idée imperiale manueline*, L. F. Thomaz fornece inúmeros exemplos de sacralizações do tempo num sentido diverso do que acabámos de estudar: não já a direcção recta da Eternidade – que se compagina bem com ideia de uma viagem de descoberta, sem horizonte claro –, mas sim a do tempo circular, do tempo com retornos, restaurações⁸². Aqui, à busca de sentido para um avanço físico, com descoberta de novos espaços que é preciso integrar, substitui-se uma leitura do sentido mais profundo de todo o movimento das «Descobertas». Não por acaso, os exemplos do A. vêm de um grupo bastante restrito de textos, de Galvão a Duarte Pacheco Pereira, passando por João de Barros, quer no *Clarimundo* quer nas *Décadas* – todas elas, obras construídas sob um conjunto de referenciais onde abundavam este tipo de tempos – nos quais pontificam os textos sagrados da Igreja e as leituras cavaleirescas-cortesãs dos passados dos reinos peninsulares. No texto que se segue, tentaremos reunir estes e outros dados em torno da questão que nos ocupa.

Creemos que um sentido importante do recurso a estas formas «perfeitas» de tempo era a emulação do que se fazia na corte dos Reis Católicos, em torno de figuras como D. Fernando, “o Santo” e Fernán Gonzalez, ou mesmo Amadis, na revisão de Montalvo. Como dizia Luís Henriques, colocando um feito como a tomada de Azamor como inverso a, nada menos, do que à «destruição das Espanhas», D. Jaime “... com seu esforço podia domar / mays do que perdeu el rey dom rrodrigo”⁸³; Luís F. Thomaz

⁸² Luís Filipe Thomaz, “L'idée impériale”, pp. 79-83, 86 ss. Sobre os diferentes tempos cristãos, a bibliografia é vasta. Cfr. p.e. *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III-XIII siècles*, Paris, 9-12 Mars 1981, ed. CNRS, Paris 1984; e “Tempo/temporalidade”, *Enciclopédia Einaudi*, vol. 29, Lisboa, INCM, 1993.

⁸³ In Garcia de Resende, *Cancioneiro Geral*, vol. III, p. 107, Coimbra, Imp. Universidade, 1910-1917.

sugere, aliás, que estas «trovas» são um “exact pendant” a um romance espanhol que comemora a tomada do Castelo de Setenil pelos Reis Católicos, em 1484, e que apresenta o feito como um prelúdio para a conquista de Jerusalém⁸⁴. Não podemos aqui entrar nas múltiplas temáticas que estas figuras evocam, até pela extensão da bibliografia; remetemos quanto a esta para os trabalhos de Alain Milhou e de Mercedes Vaquero, quanto aos primeiros dois⁸⁵, e de Juan Manuel Cacho Bleuca, para o terceiro⁸⁶; sem esquecer alguns artigos fundamentais de François Delpech quanto à profundidade antropológica de muitos destes mitos e ideias da cultura ibérica⁸⁷. Pensamos que terá sido em boa parte a reacção ao uso feito destas figuras de enorme estatura épica e cristã que os Portugueses recorreram a um campo de referentes tão grandiloquente como a história bíblica e evangélica, com pontuais incursões por tradições e narrativas sobre alguns santos, mas sempre ao nível dos personagens mais prestigiados.

Podemos distinguir três usos das mais prestigiadas temporalidades sacras anteriores. Em primeiro lugar, o simbolismo vetero-testamentário que inspira a mais clara visão deste tipo – os Portugueses como «novo povo eleito», que se encontra em diferentes escritos da corte e círculos manuelinos. Foi estudada de modo exaustivo por Luís Filipe Thomaz⁸⁸. Depois, e em simultâneo com o uso deste simbolismo, surgem imagens do Rei Venturoso seguindo os cânones evangélicos – o “Novo Apóstolo” sob cujo reinado as descobertas dos Portugueses renovam a pregação apostólica⁸⁹. Por fim, o «fecho dos tempos» com a vitória final do Cristianismo seria um dos pilares do «milenarismo» do Rei⁹⁰. O fim da «suspensão do

⁸⁴ “L’idée impériale”, p. 66.

⁸⁵ Alian Milhou, op. cit, nt. 5; Mercedes Vaquero, “La *Devotio moderna* y la poesia del siglo XV: elementos hagiograficos en la vida rimada de Fernán González”, in *Saints and their authors: studies in medieval hagiography in honour of John K. Walsh*, pp. 107-119, Madison, Hispanic Society of Medieval Studies, 1990

⁸⁶ Juan Manuel Cacho Bleuca, *Amadis: heroísmo mítico cortesano*, Zaragoza, Cupsa Ed., 1979; e a sua edição da obra, *Amadis de Gaula*, 2 vols., Madrid, Cátedra, 2001.

⁸⁷ Entre vários outros: “La naissance de Jacques I *El Conquistador*: histoire, légende, mythe et rituels”. *La Légende*, Madrid, Casa de Velázquez, Univ. Complutense, 1989, p. 69-101; “Rite, légende, mythe et société: fondations et fondateurs dans la tradition folklorique de la péninsule ibérique”, *Medieval Folklore*, 1 (1991), p. 10-56; “Marques corporelles et symbolique trifonctionnelle: exemples ibériques”, *Le Corps comme métaphore dans l’Espagne des XVIe et XVIIes. Du Corps métaphorique aux métaphores corporelles*, ed. A. Redondo, pp. 93-105, Paris, Public. de la Sorbonne, 1992.

⁸⁸ “L’idée impériale”, pp. 86-90.

⁸⁹ Id, p. 86, pp. 88-89.

⁹⁰ Id., pp. 78 ss.

tempo cristão», velhíssimo sonho medievo, impedido até então de se completar por ingerências várias – tanto fruto da maldade humana, como seus castigos –, ia sendo anunciado através de profecias proferidas por figuras míticas. Entre elas avulta a de S. Tomé que, na expressão que lhe é dada por Barros, como certamente realça L. F. Thomaz, “confere à presença lusitana um carácter escatológico, de plenitude dos tempos”⁹¹. A brilhante e exaustiva análise que do tema faz este A. dispensa-nos de maior referência; optamos antes por apresentar de forma mais pormenorizada um outro episódio, menos conhecido e estudado, mas igualmente interessante⁹².

É assim que, já no início do século XVII, uma outra figura santa, desta feita S. Francisco, protagoniza um novo e curiosíssimo «fecho de ciclo» aos Portugueses devido, demonstrando a força e a sedução exercida por estes temas. Em 1607, o bispo de Cochim, Fr. André de Santa Maria, manda certificar por Diogo do Couto, guarda-mor da Torre do Tombo na Índia, uma inquirição de testemunha feita em 1605, sobre um milagre então testemunhado – o de um hindu que nesse ano pudera reconhecer e ver identificado, num retábulo da igreja de S. Francisco de Banta, o «homem santo» que mais de 380 anos antes, lhe concedera eterna juventude, em recompensa da ajuda que lhe prestara para atravessar o Ganges... O cálculo da idade do hindu que as testemunhas fazem situa o seu gesto original na segunda década do século XIII: início da expansão do movimento franciscano que, com a aventura de Francisco no Egipto e o envio de missionários para terras de infiéis, irá afirmar uma vocação ultramarina, e chegar ao sul da Índia. Na primeira metade do século XIV, são frequentes as visitas dos frades menores, que se dirigiam à região para venerar o mítico túmulo do apóstolo S. Tomé. Na sequência aliás de uma destas missões, a Ordem Franciscana passará a contar com mártires também na Índia, uma vez que três dos seus membros são mortos perto de Bombaim, às mãos dos muçulmanos. De todos estes eventos ficaram sem dúvida vestígios, na memória lendária que rapidamente se formou sobre o primeiro franciscanismo, e que tanta influência teve nos traços de messianismo que tingiram os inícios da expansão portuguesa. Colocado o primeiro milagre

⁹¹ “Da Cruzada”, p. 129; o A. retoma o tema de forma aprofundada em “A lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão portuguesa”, *Lusitania Sacra*, 2^a s., 3 (1991), pp. 349-418.

⁹² Retomamos aqui a nossa abordagem do mesmo, em “A perpétua memória”, pp. 13-14, in *Arquivo Histórico da diocese de Cochim/Historical archives of the diocese of Cochim*, Maria de Lurdes Rosa (et al.), pp 13-18, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

num momento prodigioso do passado, o segundo, dado no tempo e em presença dos Portugueses, recebe luz nova e importância suplementar. Decorre, com efeito, sob o signo da «re-evangelização», da explicação possibilitada pelo reencontrar dos códigos – e, sobretudo, testemunha uma operação deliberada de fascinante sincretismo cultural. O simbolismo hindu do Ganges é incorporado simultaneamente na tradição cristã das águas que marcam a entrada numa vida nova, de eternidade espiritual, e na lenda de S. Cristóvão, que alcançara a verdadeira fé ao transportar o Menino Jesus às costas na travessia de um rio. O «santo homem», personagem constante na Índia religiosa, é transformado no santo de Assis, que reunia ao prestígio da antiga missão uma larga popularidade em Portugal e na Índia portuguesa, onde os Franciscanos tinham presença activa desde inícios do século XVI. Por fim, no que será uma tentativa de «integrar» a crença nas sucessivas reencarnações, a extrema velhice do hindu é explicada como recompensa da sua bondade desinteressada, embora a persistência do rio sagrado da Índia como cenário de fundo de um milagre implicando efectivo prolongamento da vida física, testemunhe a contrario da aculturação dos «aculturadores». Com efeito, num contexto civilizacional que não o indiano – ou, antes, o da cristianização da Índia – a eterna juventude seria dificilmente pensável como recompensa da caridade cristã.

Para além do grande interesse do episódio, e das pontes que o ligam ao caso de S. Tomé em termos de visão dos «tempos», é ainda de referir um outro elemento de continuidade entre ambos, pois ele demonstra como estas ocorrências eram importantes, em termos reais – no caso, suficientemente reais para darem lugar a um procedimento jurídico-administrativo – para as autoridades e populações portuguesas nos locais. É que pouco anos antes da inquirição do hindu, o mesmo bispo que a promovera dera-se ao trabalho de proceder a uma outra, desta feita precisamente sobre o pretensio túmulo de... S. Tomé, de modo a, na esteira de procedimentos anteriores da administração portuguesa, desde 1530, provar a autenticidade do martírio e do local⁹³.

Refiramos para terminar um último uso de temporalidades ancestrais, desta feita não propriamente cristãs, mas sim da história e memória do reino. De facto, foi também uma constante neste tipo de leitura cultural a caracterização dos tempos manuelinos como um momento em que encontram completitude sucessos antigos da história do reino, dando lugar a uma

⁹³ Luís Filipe Thomaz, “A lenda de São Tomé”, p. 405.

re-interpretação das origens do mesmo, a partir de indícios proféticos. Dois exemplos claros são a forma como o «bispo negro» é revisitado por Duarte Galvão e transformado numa profecia sobre a conversão dos africanos⁹⁴; e, com um fôlego ainda mais amplo, uma outra profecia, a visão do Infante D. Henrique relativa às almas dos negros que aguardavam a pregação evangélica. Encontra a sua formulação definitiva em Duarte Pacheco Pereira⁹⁵, mas a transformação nesse sentido vinha a ser feita desde Rui de Pina, pese embora a contestação de João de Barros, que traça um retrato do Infante em bases mais «imanescentes»⁹⁶. Mas não se esqueça que é este autor que, nas *Décadas*, formula em bases ainda mais “substanciais” a ideia da capacidade portuguesa para completar ciclos sagrados interrompidos pela ação do mal e dos seus agentes, através de um sacrifício nada menos do que crístico – pois é um mesmo sangue de martírio que, correndo entre mártires fundadores e mártires descobridores, funciona como elemento de continuidade e de dinâmica: “esta casa da Coroa de Portugal está fundada sobre sangue de mártires e que mártires a dilatam e estendem por todo o Universo, se este nome podem merecer aqueles que militando pela fé oferecem as suas vidas a Deus em sacrifício.”⁹⁷

3. Formas da imaginação de um novo espaço cristão

Categoria que seria sobre todas «real», na verdade, o espaço pode ser das mais imaginadas... – sem que por isso se torne menos real. Ch.-Martial de Witte, numa das várias incomodidades de compreensão que deixa escapar, quanto à presença portuguesa no Norte de África⁹⁸, desabafa, a respeito

⁹⁴ Luís Filipe Thomaz, «L'idée impériale», p. 89; id, “Da Cruzada”, p. 157, nt. 209; e cfr. supra, p. 25.

⁹⁵ Luís Filipe Thomaz, “Da Cruzada”, p. 93, pp. 158-159; “A lenda de S. Tomé”, p. 372.

⁹⁶ Segundo o autor que temos vindo a seguir, e para o qual remetemos para um tratamento mais aprofundado do tema – José da Silva Horta, “Uma leitura de Zurara por João de Barros”, pp. 694-97, *Amar, sentir e viver a História. Estudos de homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*, org. M^a Rosário Themudo Barata (et al.), vol. II, pp. 673-702; Lisboa, Colibri, 1995.

⁹⁷ Cit. in Luís Filipe Thomaz, “Da cruzada”, p. 135; este A. retoma o tema em “L'idée impériale”, p. 73, referindo que Barros trata depois de um caso contemporâneo de «martírio», o de D. Lourenço de Almeida.

⁹⁸ Que perpassa noutros estudiosos do tema, nomeadamente franceses (Ricard, Bataillon, Aubin) mas também um português como David Lopes, onde aqueles de resto

dos múltiplos testemunhos da crença numa continuidade entre aquela e a Reconquista: “Il devait avoir alors près d’un demi-millénaire que les derniers restes du christianisme, cédant à la violence ou étouffés par la pression sociale de l’Islam avaient péri au Maroc, mais il ne venait à l’esprit de personne en Europe que ce laps de temps considérable pouvait légitimer un nouveau contexte politique et social; il n’y avait pas de prescription qui vaille en faveur des ennemis du nom chrétien!”⁹⁹. O eminente historiador, que com tanta mestria reconstrói as linhas concretas de projectos imaginários de recomposição do tempo/ espaço, parece aqui demonstrar algum cepticismo em relação à possibilidade de compreensão dos mesmos – e, porém, eles fizerem mexer pessoas, povos e civilizações não menos racionais do que nós...

Nas linhas que se seguem, tentaremos abordar – preliminarmente, pois, como iremos indicando, há muitas questões a resolver – algumas das formas como foi «imaginado» o espaço norte-africano, todas elas modalidades da ideia de que ele era um local a “reconquistar”, a re-dedicar, a reparar. Começaremos, precisamente, pelo que cremos ser o exemplo mais acabado de «imaginação» deste espaço – aquele que o olha sem quaisquer coordenadas geográficas, apenas existenciais, ao considerá-lo, apesar de estar a estabelecer sobre ele relações de poder, como o local por excelência de inversão de um dos maiores perigos para a alma do homem, a tentação do poder...

aqueles se inspiram (a célebre interrogação “Que fomos nós fazer a Marrocos?”), que Bataillon classifica de “graves entre toutes pour l’histoire de son pays” in “Le rêve de la conquête de Fes et le sentiment imperial portugais au XVIe. siècle”, p. 32, *Mélanges d’études luso-marocaines dédiés à la mémoire de David Lopes et de Pierre de Cenival*, pp. 31-39, Paris/ Lisboa, Les Belles Lettres/Portugália, 1945). Sem poder explorar esta interessante pista, que nos teria de levar, nomeadamente, à longa discussão das «razões da tomada de Ceuta», salientaríamos que há algum anacronismo modernizante por detrás destas posturas, que revelam incomodidade perante manifestações «irracionais» (medievais?) e procuram motivos «lógicos» (como o lucro comercial, os projectos políticos, a ambição/ megalomania de um rei...)... Não esqueçamos porém que se devem a alguns destes historiadores a chamada de atenção (e profunda investigação) para importantes (e até aí ignorados) enquadramentos do «irrealismo» português em relação ao Norte de África (o próprio De Witte e J. Aubin, em torno dos projectos manuelinos sobre a Terra Santa e de Duarte Galvão – cfr. supra, p. 18).

⁹⁹ *Les lettres papales*, p. 58.

3.1. Terras de infiéis e redenção do poder: reis em fuga e «infantes reis»

Foi recorrente a concepção e usos do espaço muçulmano como território de redenção, redenção esta a alcançar sob algumas modalidades diversas, todas porém radicais: o martírio pela guerra ou pela pregação; a adopção de uma vida eremítica, em pobreza e oração; por fim, um algo indeterminado desaparecimento em anonimato. Este fenómeno, de que adiante apontaremos alguns casos concretos, radica-se quanto a nós em diferentes tradições medievais, desde a «fuga mundi» ao elogio dos desertos (de forma recorrente na hagiografia e na literatura cavaleiresca, por exemplo ¹⁰⁰; e prolongando-se poesia de corte tardo-medieval ¹⁰¹), passando pela via intermédia da peregrinação, em especial a de Jerusalém, quando esta se fazia sob o símbolo da longa permanência ou mesmo não-regresso. A estes veios de influência se deve ainda juntar o gosto franciscano pelo proselitismo junto dos muçulmanos, que tem raízes míticas na tentativa de Francisco de passar a África, prolongando-se para Portugal no sucesso dos «Mártires de Marrocos», cujo culto esteve de novo em alta na época que estudamos ¹⁰². Este traço franciscano, ele próprio algo tingido pela temeridade e despreendimento cavaleiresco, pode ter tido influência especial junto de alguns dos protagonistas dos empreendimentos militares em África, a nobreza alentejana. No sul de Portugal, que aliás para ordens como os Capuchos (e, antes, os eremitas da Serra de Ossa) constituía já um espaço de deserto, tiveram grande influência as correntes reformistas da Ordem franciscana. Já L. F. Thomaz refere como o franciscanismo manuelino poderá ter sido cultivado no soberano desde a infância, através do seu amo D. Diogo da Silva de Meneses, da família onde pouco mais tarde surgirão o futuro “Amadeu” e Beatriz da Silva – o primeiro dos quais «foge»

¹⁰⁰ María Carmen Pastor Cuevas, “Tipología del ermitaño: ficcionalización y función en los libros de caballerías hispánicas (Zifar, Amadís y Tirante el Blanco)”, *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, org. Aires A. Nascimento e Cristina Almeida Ribeiro, vol. IV, pp. 35-39, Lisboa, Cosmos, 1993; Michael A. Williams, “The Life of Anthony and the domestication of charismatic wisdom”, *Journal of the American Academy of Religion, Thematic Studies*, 48, n° 3-4 (1982), pp. 23-45; Eugenio Susi, *L'ermita cortese. San Galgano tra mito e stroia nell'agiografia toscana del XII secolo*, Espoleto, Centro di Studi per l'alto Medioevo, 1993.

¹⁰¹ Aida Dias, “A temática”, pp. 376 ss, vol V da sua edição de Garcia de Resende, *Cancioneiro Geral*, Lisboa, IN-CM, 1998.

¹⁰² Estudaremos o assunto em profundidade na nossa obra cit. na nt. 2.

autenticamente para o ermo, enquanto a segunda, renuncia ao mundo num convento...¹⁰³. cremos que as influências terão sido vastas, alargando-se a muitas famílias nobres¹⁰⁴. Seria particularmente importante estudar a importância destas motivações na partida para as praças africanas; bem como relacioná-las com outras atitudes de rebeldia face ao poder – mormente ao do capitão, representante do rei, em nome da «cavalaria»¹⁰⁵; há muitas afinidades e pontos de contacto, como acima referimos, entre estes referenciais educacionais.

Interessa aqui salientar que a «fuga mundi», e este complexo de ideias em seu redor, resultava especialmente atractiva aos «grandes do Mundo», cuja proximidade ao poder punha em causa a salvação. Esta relação perigosa podia ser acautelada de diversos modos, desde as práticas ascéticas (privadas, muitas vezes, dado que as exigências do cerimonial de corte o impunham) à confissão frequente, passando por uma série de devoções penitenciais¹⁰⁶. Por outro lado, desde o sucesso do franciscanismo, em especial, junto das cortes régias e principescas, no séc. XIII, até ao período tardo-medieval, tinham vindo a elaborar-se reflexões sobre o tema, que na época em estudo tendiam concordar na promoção da «via mixta» como modelo de conduta a promover junto dos grandes senhores do mundo. Este modelo pretendia a um tempo precaver atitudes extremas, como as tomadas por vários senhores, de Elzéar de Sabran e Delphine de Puimichel ao Infante D. Fernando ou à Princesa Santa Joana que, embora com vários matizes, pretendiam transformar as suas cortes em locais de pureza e ascetismo extremo; travar as fugas à família e ao serviço régio, para ingresso em ordens religiosas, em geral as mais reformistas (casos vários desde início da época em estudo, entre os quais Nuno Álvares Pereira¹⁰⁷, e com um

¹⁰³ “L'idée impériale”, p. 84 ss.

¹⁰⁴ Maria de Lurdes Rosa, “D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça”, pp. 324 ss, in *O tempo de Vasco da Gama*, ed. Diogo Ramada Curto, pp. 319-332, Lisboa, Difel, 1998; “Entre a corte e o ermo: reformismo e radicalismos religiosos (fins do século XIV - século XV)”, in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. I, coord. Ana Maria Jorge, Ana Maria Rodrigues, pp. 492-505, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.

¹⁰⁵ Alguns dados em Ch.-M- De Witte, “Les lettres pontificales”, p. 49; Jean Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, III, pp. 189 ss.

¹⁰⁶ Maria de Lurdes Rosa, “Entre a corte e o ermo”, pp. 496-497; um óptimo estudo do tema para o caso inglês pode ver-se em Jonathan Hugues, *Pastors and visionaries. Religion and secular life in late medieval Yorkshire*, Woodbridge, The Boydell Press, 1988 (esp. pp. 252 ss).

¹⁰⁷ Com as devidas matizes a introduzir, nomeadamente de “chantagem política”,

pico na corte de D. Duarte – Gonçalo da Silveira, Diogo da Silva, Estêvão Esteves, João Vicente –, mas prolongando-se depois – sendo paradigmáticos a própria princesa Joana, e o famoso D. João de Ataíde)¹⁰⁸; e converter a tentação da fuga no que poderíamos chamar de «permanência mortificada», ou «virtuosa», sabiamente guiada pelos confessores, e directores espirituais, e ainda por esses «eremitas de corte» que são os «santos vivos» que nesta época começa a ser obrigatório ter, em corte devota que se preze...¹⁰⁹. Esta última modalidade podia incluir «retiros» com práticas de ascetismo, mortificação e anulação da superioridade social, com as realizadas por um dos mais poderosos titulares do reino, o marquês de Vila Real, no eremitério observante de da Ínsua¹¹⁰; ou as que testemunha – e

mas sem dúvida presente, até pela influência de espiritualidades mais radiciais, como a dos carmelitas, e do ambiente do sul de Portugal – cfr. Maria de Lurdes Rosa, “A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida”, pp. 434-35, *Lusitania Sacra*, t. 13-14 (2001-2002), pp. 369-450.

¹⁰⁸ O caso da época D. Duarte será por nós estudado no capítulo dedicado às vivências religiosas dos leigos na obra colectiva *História da Vida privada* (em preparação, dir. B. Vasconcelos e Sousa); sobre D. Joana e João de Ataíde, cfr. o nosso “Entre a corte e o ermo”, pp. 501-504; sobre o casal Elzéar et Delphine, a sua análise sob esta perspectiva pertence a André Vauchez, em “Deux laïcs en quête de perfection: Elzéar de Sabran († 1323) et Delphine de Puimichel († 1360)”, in *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, pp. 83-92, Paris, Cerf, 1987; sobre a *via mixta*, Jonathan Hughes, op. cit., pp. 251 ss.

¹⁰⁹ Gabriella Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turim, Rosenberg & Sellier, 1990; id., «Les prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance», in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIIe.-XVIe. siècle)*, dir A Vauchez, pp. 649-675, Roma, EFR, 1990; em Portugal o assunto está menos estudado, sobretudo para a época medieval (para a moderna, cfr. os estudos de Pedro Vilas Boas Tavares), mas contam-se já com bons ponto de partida, como Margarida Garcês, *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*, Lisboa, Cosmos, 1992; e sobretudo, José Adriano de Freitas de Carvalho, “Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XIV aos meados do século XVI. Introdução a um projecto”, *Revista de História*, vol. 11 (1991), pp. 65-93 e “Joachim de Flore au Portugal: XIIIème.-XVIème siècles: un itinéraire possible”, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento: Atti del 3° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, pp. 415-432, Génova, Marietti, 1991.

¹¹⁰ Maria de Lurdes Rosa, “D. Jaime”, p. 326 (a informação provém de Frei Manuel da Esperança, *História Serafica da ordem dos frades menores de S. Francisco na provincia de Portugal*, vol. 2, p. 469, Lisboa, Of. de Antonio Craesbeeck de Melo, 1656); sobre a figura do Marquês deve agora consultar-se o magistral estudo de Jean Aubin, “Vieille noblesse et temps nouveaux. Les amertudes di Marquis de Vila Real”, in *Le Latin et l'astrolabe*, III, 61-101. O A. menciona curiosas cartas de D. Fernando escritas da Ínsua ao rei, em este evoca o ambiente «selvagem» em que se encontrava, ameaçando ir mais além; Aubin integra tudo, com muita pertinência, nos temas “du dégoût du monde et de la retraite aristocratique” (pp. 81-82, e nt. 115)

apresenta como modelo – o Pe. Paulo de Portalegre, nesse «tratado sobre a vanidade do poder» que é a carta à Duquesa de Bragança aquando da prisão e execução do marido ¹¹¹.

Pensamos ser neste contexto geral que se devem colocar as várias «fugas» régias de que restam vestígios. De outro modo, corremos o risco de as poder interpretar apenas como manifestações de bizarraria, religiosidade exacerbada e irracional, ou mesmo demência, quiçá «selo de classe» (uma modalidade, «malgré elle», da ameaça eclesiástica da inevitável perda pelo poder..?) – como foi feito na nossa historiografia/ tradição cultural, de Camilo a Braancamp Freire, passando por Luciano Cordeiro, para nos referimos apenas aos que escreveram sobre personagens em estudo (D. Manuel, D. Jaime, Amadeu da Silva) ¹¹². O tema e a prática tinham raízes fundas e variadas, na dinastia régia de Avis: D. Pedro parte pelo mundo descontente com as realidades políticas da corte portuguesa e não só ¹¹³, D. Duarte teoriza sobre a vanidade do poder e a dimensão moral do cargo régio ¹¹⁴; a descendência não desmerece – a infanta D. Catarina, filha do rei, recolhida em Lisboa no convento do salvador, teria traduzido o *Livro da Regra e da perfeição dos monges*, de Lourenço Justiniano ¹¹⁵; entre os filhos do malogrado Duque de Coimbra, o Condestável faz o elogio do «desprezo do mundo» ¹¹⁶ e a infanta D. Filipa, retirada até à morte no

¹¹¹ Maria de Lurdes Rosa, “D. Jaime”, p. 324; sobre o texto e o A. deve consultar-se Cristina Sobral, “Um autor ignorado e a recepção da hagiografia no século XVI”, in *O género do texto medieval*, coord. Cristina A. Ribeiro, Margarida Madureira, pp. 271-281, Lisboa, Cosmos, 1997.

¹¹² Maria de Lurdes Rosa, “D. Jaime”, p. 319-323.

¹¹³ Margarida Sérulo Correia, *As viagens do Infante D. Pedro*, pp. 38 ss., Lisboa, Gradiva, 2000.

¹¹⁴ José Gama, “I. D. Duarte”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, dir. Pedro Calafate, vol. I, pp. 379 ss, Lisboa, Caminho, 1999; uma apreciação do tema da posição e feito pessoal de D. Duarte, acabrunhado pelo peso do fardo régio (mas conseguindo superá-lo), pode ver-se agora em Luís Miguel Duarte, *D. Duarte. Requiem por um rei triste*, pp. 87 ss., Lisboa, Círculo de Leitores, 2006.

¹¹⁵ Jorge Cardoso, *Agiolégio Lusitano dos sanctos e varões illustres em virtudes do reino de Portugal, e suas conquistas*, III, p. 718-19 e 731-33, Lisboa, António Craesbeck de Mello, 1657; José Mattoso, “Portugal. A. De l’*évangélisation au 15^e. siècle*”, col. 1956, *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, t. XII, 2^e. p, cols. 1952-1957, Paris, Beauchesne, 1986, colocando ao lado desta tradução a posse do “Ermo Espiritual” pelo Infante D. Fernando e a encomenda de cópia das “Sentenças dos Padres do Deserto” pelo Infante D. Pedro. Esta infanta, protectora dos Lóios, mereceria, tal como a sua prima Filipa, um estudo aprofundado, nomeadamente nesta questão da literacia e mecenato religiosos.

¹¹⁶ A composição foi editada por Aida Fernandes Dias, *Coplas del Menosprecio e*

mosteiro de Odivelas, terá traduzido também textos sacros e de espiritualidade, e chegou mesmo a compor obras de devoção ¹¹⁷.

A questão punha-se porém de modo bem mais sério quando os fugitivos eram reis ou altos personagens na linha de sucessão – em termos políticos, porque quanto aos ecos poéticos, morais e, digamos, «romanescos» de tais actos, tão mais eles eram admiráveis quanto mais poderoso fosse o personagem em fuga.

Assim, a fuga de D. Afonso V de Honfleur para Jerusalém, em 1477, foi tratada de forma realista e expedita por D. João II, que se fez alçar rei segundo os desejos do pai, mas mandou emissários à procura deste. Rapidamente encontrado, D. Afonso não demora muito a convencer-se a voltar. Comovido com a lealdade do filho, que lhe devolve a Coroa, formula uma segunda hipótese de fuga, sucedânea da primeira, mas centrada em África – ficar rei apenas “dos Algarves, e nos lugares dalem yr acabar sua vida, fazendo guerra aos infieis por seruiço de Deos” ¹¹⁸. D. João recusa de novo, e D. Afonso regressa ao trono, no qual se manterá ainda por mais quatro anos. Pouco antes de morrer, no Verão de 1481, o monarca tenta porém nova «fuga», desta vez pela profissão no convento franciscano do Varatojo, onde chega a estanciar alguns dias, sem que tenha concretizado a sua intenção final ¹¹⁹. Do mesmo modo, quando, em 1501, D. Jaime de Bragança foge, sendo o herdeiro na linha do trono, D. Manuel não hesita em mandá-lo buscar, proibindo os Capuchos, ordem em que o informara o seu régio primo ir professar, de o receberem na sua ordem; e notificando ainda o Papa do mesmo propósito ¹²⁰. Apesar da sua pronta reacção à tentativa de D. Jaime, D. Manuel terá, muitos anos mais tarde, um comportamento

contempto de las cosas fermosas del mundo, Coimbra, Livr. Almedina, 1976; para uma visão global da cultura e posições político-religiosas de D. Pedro, Luís Adão da Fonseca, *O condestável D. Pedro de Portugal*, pp. 298 ss, Porto, INIC, 1982.

¹¹⁷ Jorge Cardoso, op. cit., I, pp. 404-05 e pp. 410-12 (cfr. também o que dizemos na nt. 115).

¹¹⁸ Seguimos a narrativa de Garcia de Resende, *Crónica de D. João II*, caps. XVII e XVIII (ed. cit., pp. 19-23; o trecho citado é da p. 22); Rui de Pina, *Crónica del-rei D. Afonso V*, cap. CCIII (ed. cit., pp. 864-65).

¹¹⁹ Sobre o episódio, e a relativa ampliação que dele fizeram os cronistas franciscanos, cfr. Saúl Gomes, *Afonso V*, pp. 267-269. Este A. refere um pormenor muito curioso, o da semelhança de anseios entre Afonso V e Luís XI, de França, quanto à *fuga mundi* (id., p. 266).

¹²⁰ Pode ver-se a carta em A. C. Teixeira de Aragão, *Vasco da Gama e a Vidigueira*, pp. 230-31, Lisboa, Imprensa Nacional, 1898. Analisámos o tema “D. Jaime, duque de Bragança”.

algo semelhante, juntando elementos das duas anteriores. Em 1517, desiludido com a política interna e externa, bem como com a morte da rainha D. Maria, D. Manuel pondera a entrada num convento; de tal dissuadido por «pessoas a que disse daua conta», vira-se para o «espaço africano», de resto então em séria situação militar, planeando sediar-se no Algarve para daí fazer “quomo fronteiro guerra ahos mouros, & ter hos lugares que tinha em Africa prouidos de todo ho que lhes fosse neçessario”¹²¹. Se o lado político desta atitude tem sido devidamente salientado pela historiografia recente¹²², pensamos que tal não deve fazer descurar a leitura que temos vindo a propor – D. Manuel era, de resto, já reincidente neste tipo de atitudes, devendo contabilizar-se aqui a também a impossível tentativa passar incógnito na última parte da sua peregrinação a Compostela, ordenando ao Marquês de Vila Real para que fingisse ser ele o rei¹²³.

A valorização deste tipo de atitudes num outro tipo de fontes surge nos, como acima dissemos, de forma muito diferente. O poder tem para com elas uma atitude ambígua, mas elas geram uma admiração difusa. Segundo o testemunho da crónica de Andrés Bernaldés, teriam corrido extraordinários rumores sobre D. Afonso V, à sua morte – que ele não falecera, mas sim que partira para Jerusalém, em penitência do seus erros, ou, ainda, que se fizera frade e fora em peregrinação a Roma e a Compostela. Estas notícias, segundo o cronista, justificavam-se pela ideia corrente de que ele não suportara os erros cometidos, uma vez que tinha sido de grande virtude, caritativo e devoto, chegando alguns a atribuir-lhe poderes extraordinários, como o de curar doentes (em especial os afligidos de escrófulas, qual versão ibérica e tardia de monarca capetíngio...) com a imposição das mãos¹²⁴. Segundo a mesma crónica, a Coroa atalhou de forma severa estas

¹²¹ *Crónica do Felicíssimo rei D. Manuel*, p. IV, cap. XXVI (ed. cit., vol. IV, p. 69).

¹²² Sobre a conjuntura cfr. João Paulo Costa, *D. Manuel I*, pp. 241-242; Luís Filipe Thomaz, “Postface”, pp. 504-05.

¹²³ *Crónica do Felicíssimo rei D. Manuel*, p. I, cap. LXIV (ed. cit., vol. I, p. 158); sobre a jornada, veja-se António Cruz, “No quinto centenário de Dom Manuel I”, *Revista da Faculdade de Letras. História*, vol. I (1970), pp. 1-75.

¹²⁴ Andrés Bernaldés, *Historia de los Reyes Catolicos, don Fernando y doña Isabel*, cap. XLIX (ed. *Chronicas de los Reyes de Castilla, desde Alfonso el Sabio, hasta los catolicos reyes Don Fernando y Doña Isabel*, org. Cayetano Rosell, t. III, Madrid, BAC, 1953 (agradecemos a cedência de cópia da obra a Luís Filipe Thomaz). Colhemos a informação sobre este interessante e pouco conhecido episódio em Jean Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, III, p. 223. Tal como ele, supomos que a proibição dos rumores tenha vindo da Coroa, pelo carácter público e legal que reveste, embora o cronista indique um sujeito indeterminado.

notícias, “mandaron pregonar y defenderlo, y el que tal dijese muriese por ello”¹²⁵. Quanto à fuga de D. Jaime, também ela aparecerá louvada num escrito singular, em que o recurso a uma visão serve para evocar a atitude corajosa de D. Jaime, que prefere a salvação da alma aos prazeres do mundo. Referimo-nos ao curioso poema de Cataldo Parísio, dedicado à Rainha D. Leonor, e narrando uma visão do seu malogrado filho, o Infante D. Afonso, falecido na flor da idade, em circunstâncias trágicas. Calando o Autor assuntos espinhosos, como o casamento do Duque, o Infante elogia este, elogiando a sua opção pelas coisas do céu e, expressamente, a sua ânsia de partir para Jerusalém¹²⁶.

Poderá de algum modo relacionar-se com este tema uma sugestão, aparentemente bizarra, feita a D. Manuel por um fidalgo, de nome Álvaro de Ataíde, numa carta que lhe escreve de Safim, em Janeiro de 1515? Diz ele: “Senhor, eu espreei algũas vezes a Vosa Alteza e asy digo agora que, com ajuda de Noso Senhor, pase Vosa Alteza e traga hum infante: fa-lo-a rrey ou senhor d’esta terra e coroar-lo-a em Marrocos, e isto esta feito com ajuda do muito alto Senho Deoz, se Vosa Alteza quiser.”¹²⁷

Jean Aubin interpreta a sugestão em relação com o clima conflitual entre os diversos capitães das praças norte-africanas e as insubordinações dos «fidalgos», guerreiros temerários, mas maus militares¹²⁸. Não cremos que esta explicação seja cabal. Ao contrário de muitas outras cartas que testemunham daquele contexto, não há queixas concretas, descrições pormenorizadas de querelas, tom de intriga. Dificulta a questão o facto de remetente não ser fácil de identificar, podendo ser, pelo apelido, um dos vários familiares de Nuno Fernandes de Ataíde, à data capitão da praça¹²⁹; a sua auto-identificação como «bastardo», logo ao abrir do texto, e o tom algo pícaro de partes da carta poderá remeter para um personagem um

¹²⁵ Andrés Bernaldés, op. et loc. cit.

¹²⁶ A. Costa Ramalho, “A fuga do Duque D. Jaime (1501)”, in *Studies in portuguese literature and history in honour of Luís de Sousa Rebelo*, pp. 47-51, Londres, Tamesis Books Id., 1992; TVG, 326-27.

¹²⁷ Documento do “Corpo Cronológico”, ed. em *Les sources inédites*, I, 677-682; cfr. Jean Aubin, *Le latin et l’astrolabe*, III, p. 174 (apesar de não estar indicada a fonte, pelas dificuldades da edição póstuma).

¹²⁸ *Le latin et l’astrolabe*, III, pp. 174-175.

¹²⁹ Nt. 1 dos editores do doc., loc. cit. O estudo recente de André Teixeira sobre Nuno Fernandes de Ataíde e a sua actuação em Safim, embora aborde com detalhe os parentes-cos, não contem informações sobre o personagem (“Nuno Fernandes de Ataíde, o «nunca está quedo», capitão de Safim”, in *A nobreza e a Expansão. Estudos biográficos*, coord. João Paulo Oliveira e Costa, pp. 159-205, Cascais, Patrimonia, 2000.

pouco marginal, representativo de visões «populares» (a anedota da «velha da Beira» logo a seguir referida é uma pista)?

São ténues indícios, decerto; e é sabendo tal que avançamos um pouco numa explicação voluntariamente especulativa, mas que nos parece plausível, e portanto merecedora de futura investigação. Poderemos relacionar esta sugestão com as polémicas, já então acesas, sobre a prossecução da conquista, que os sectores conservadores acusavam o «calculismo corte-são» de por em risco, sem ter em conta as vidas que tinham custado, e contrapondo-lhe a generosidade e temeridade dos jovens cavaleiros, prontos a servir um «rei da cavalaria» e não um «rei dos conselheiros»¹³⁰? Poderia assim enquadrar-se esta sugestão na mesma constelação de ideias sobre a figura régia, que acima analisámos – um local de extremo poder/ extremo perigo de perdição da alma –, no seu subtema do «rei menino». Durante a época medieval, surgiram periodicamente líderes inocentes, destinados a salvar situações desesperadas, tendo o tempo das Cruzadas sido particularmente propício para estes fenómenos; a figura deve relacionar-se ainda com a crença cristã nos poderes mágicos (redentor, neste caso) dos «inocentes» (de que era uma faceta clara a tradição de profetismo infantil – em que, por exemplo, foi pródigo o Sebastianismo)¹³¹ e no estatuto sacrificial

¹³⁰ A discussão do afrouxamento da conquista tem um ponto alto após a conquista de Azamor, com o próprio D. Jaime a defendê-la (M^a de Lurdes Rosa, “D. Jaime”, pp. 328-29; Jean Aubin, *Le latin et l’astrolabe*, III, pp. 174-187); sobre as posições em confronto, A. Meyreles do Souto, “O abandono das praças do Norte de África”, *Studia*, vol. 33 (Dezembro 1971), pp. 251-339; a questão da oposição cavalaria/rei, tópico recorrente no pensamento nobiliárquico (e não só) medieval, punha-se desde muito antes (cfr. a certa abordagem de Luís Miguel Duarte, op. cit., pp. 233-25; para a presença dos modelos cavaleirescos na Expansão europeia «moderna», Jennifer R. Goodman, *Chivalry and exploration 1298-1630*, Woodbridge, The Boydell Press, 1998 (pp. 134 ss, estudo de caso sobre Portugal – a entrega das espadas aos Infantes, por D. Filipa de Lencastre); um relevante exemplo do prestígio do N. África vs Índia, pode ver-se em Luís F. Thomaz, “Da Cruzada”, p. 131; cfr. ainda os estudos cit. na nt. 105 sobre a influência da «cavalaria» no Norte de África; J. Aubin, no seu estudo cit. supra, nt. 110, sobre o Marquês de Vila Real, avança ideias interessantes no campo da perspectiva nobiliárquica, em especial quanto à «ingratidão» dos reis); desta é exemplo claro o “personagem” António Pereira Marramaque, em cuja vida e escritos se podem encontrar ilustrações deste conflito e tomadas de posição A. Dias Miguel, “António Pereira Marramaque, senhor de Basto: subsídios para o estudo da sua vida e da sua obra” *Arquivos do Centro Cultural Português*, 15 (1980), pp. 135-221. Analisaremos o tema de forma mais aprofundada no nosso trabalho cit. na nt. 2.

¹³¹ Diogo Ramada Curto, *A cultura política em Portugal (1578-1642): comportamentos, ritos e negócios*, vol. I, pp. 45-48, diss. de doutoramento apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 1994.

do «jovens cordeiros»¹³². Poderia então presidir à sugestão do fidalgo de Safim o sonho de um novo começo, puro e contrastante à teia de interesse em que tudo parecia enredado, a partir de uma figura de soberano inocente, incorrupto portanto, ainda, pelos interesses cortesãos...?

3.2. Santo Agostinho “naturall d’esta terra”: a restauração-invenção dos limites diocesanos

É sabido que a conquista de Ceuta se fizera sob o sigo da recuperação dos antigos territórios cristãos de África. No momento final da presença de Portugal no norte de África, com D. Manuel, Gil Vicente afirma-o sonoramente, ao colocar ninguém menos do que o próprio Aníbal, *o Africano...*, a incitar os guerreiros à bela aventura – “África foi de Cristãos, Mouros vo-la tem roubada” (*Exortação da Guerra*)¹³³. Tal como noutros pontos da então já centenária mitologia do movimento, repetem-se ideias presentes desde o início¹³⁴. No programático sermão de Frei João de Xira, em Lagos, a origem cristã da cidade é lembrada, para logo depois se evocar a «destruição das Espanhas», ou seja, a entrega dos territórios aos Infiéis pelo conde Julião¹³⁵; por fim, no sermão proferido aquando da dedicação da catedral de Ceuta (ex-mesquita), profetiza-se que a mesma será «cabeça da jgreja de toda a terra d’África»¹³⁶. Esta forma de entender a «colonização

¹³² Michael Goodich, “Il fanciullo come fulcro di miracoli e potere spirituali”, in *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, ed. A. Paravicini Bagliani e A. Vauchez, pp. 38-57, Palermo, Sellerio Ed., 1992; Colette Beaune, “La légende de Jean Tristan fils de Saint Louis”, p. 160, in *Parole inspirée et pouvoirs charismatiques*, pp. 143-160, Paris, EFR, 1986; Alphonse Dupront, P. Alphanthère, *La Chrétienté et l’idée de Croisade*, 3^a ed., pp. 359 ss, Paris, A. Michel, 1995; François Delpech, “Enfants Sages et Savoirs Innés: remarques sur quelques occurrences du thème *Puer – Senex* dans l’Espagne du Siècle d’Or”, *La formation de l’Enfant en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*, ed. A. Redondo, pp. 27-43, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996; *Rappresentazioni dell’infanzia e modelli agiografici*, dir. Anna Benvenuti Papi, Elena Giannarelli, Turim, Rosenberg & Sellier, 1991.

¹³³ In *Cõpilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, ed. de Maria Leonor Buescu, vol. II, 176, Lisboa, INCM, 1984. Este trecho tem sido tratado por vários autores, entre os quais destacamos, no sentido que nos interessa, Luís Filipe Thomaz, “Da Cruzada”, p. 92 e “L’idée impériale”, p. 66.

¹³⁴ Maria de Lurdes Rosa, “Mortos-«tidos por vivos»”, p. 43.

¹³⁵ Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da tomada de Ceuta*, cap. LII (ed. Francisco Maria Esteves Pereira, p. 158, Lisboa, Ac. das Ciências de Lisboa, 1915); Maria de Lurdes Rosa, “Mortos-«tidos por vivos»”, pp. 38-9.

¹³⁶ Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da tomada de Ceuta*, cap. XCVI (ed. cit., p. 255).

religiosa» dos novos territórios encontra pleno acolhimento por parte do Papado, que dá expressão institucional à nova-velha estruturação eclesiástica. A pedido de D. Duarte, a cidade é, em 1420, elevada a diocese, e o seu território dividido em paróquias ¹³⁷. A intenção de cobrir todo o território com a malha eclesiástica foi também precoce e perdurou até muito tarde – entre outros exemplos, cite-se o projecto henriquino para a paróquia da «sua» igreja de Santa Maria de África, construída pouco depois da conquista de Ceuta, e que em 1443 recebe como território Tetuão, Alcácer-Ceguer e o vale de Anger, a tornar-se efectivo depois de conquistadas estas localidades ¹³⁸; Safim, conquistada em 1508, teve bispo nomeado desde 1472 ¹³⁹; Fez “nunca foi mais que um titulo episcopal” ¹⁴⁰. As diversas dioceses do Norte de África foram sendo criadas à medida dos avanços e recuos da conquista e estabelecimento português no local, tendo muitas vezes tido lugar no papel antes do que na realidade. O assunto é conhecido e está bem estudado ¹⁴¹. E é de referir que esta «adequação» dos novos territórios ao passado, mais ou menos mítico, tem também expressões não religiosas – por exemplo, na sua descrição geográfica do Norte de África, mais do que uma vez, Duarte Pacheco Pereira identifica locais como o berço dos contingentes muçulmanos presentes na batalha do Salado, assim se explicando a sua animosidade contra os Portugueses e a rarefacção da população, que ainda não teria recuperado do défice causado pelas perdas de então... ¹⁴²

Aqui apresentaremos apenas um estudo de caso, em torno de um tema central à recriação do espaço diocesano norte-africano: a evocação da figura de Santo Agostinho. A sua mais antiga manifestação surge em torno da tomada de Tânger, que se cria ter sido a sede episcopal do Africano, como lembra Rui de Pina ¹⁴³. O cronista anota a entrada na cidade a 28 de

¹³⁷ De Witte, “Les bulles”, I, 694-95; IV, pp. 422 ss..

¹³⁸ Ch.-M. De Witte, “Les bulles”, IV, p. 458; sobre esta igreja veja-se infra, pp. 68 e 80.

¹³⁹ Ch.-M. De Witte, “Les bulles”, V, 25-26.

¹⁴⁰ Ch.-M. De Witte, “Les bulles”, V, 25 ss e *Les lettres*, 53, onde se encontra uma excelente abordagem do tema.

¹⁴¹ É útil e seguro partir de Ch.-M. De Witte, “Les bulles” e *Les lettres*, com abundante bibliografia.

¹⁴² *Esmeraldo de Situ Orbis*, cap. 16º e cap. 18º (*Esmeraldo de situ orbis*, de Duarte Pacheco Pereira, ed. critique et commentée par Joaquim Barradas de Carvalho, pp. 573-74 e p. 580, Lisboa, FCG, 1991).

¹⁴³ *Crónica de D. João II*, cap. CLXVII (ed. cit., p. 824; Ch.-M. De Witte, “Les bulles”, V, 25).

Agosto, dia da festa do bispo de Hipona (algo que será retomado por algumas fontes em torno de Azamor, como veremos), e explica ainda que o bispo já nomeado, e que é investido na “mezquita que já era feita Ygreja”, prior de mosteiro de S. Vicente de fora, era “da Regra e Ordem de Santo Agostynho”¹⁴⁴. Em consonância com os Portugueses – o que se repetirá, como veremos – Roma vai fixar para a diocese, através da bula *Romanum decet* (23.11.1471), limites que pretendem recriar a antiga *Mauritania tingitana*¹⁴⁵. A efeméride era sempre recordada em Tânger com uma solene procissão no dia 28 de Agosto, segundo Bernardo Rodrigues¹⁴⁶.

Décadas mais tarde, é em torno de Azamor que se convoca de novo a figura santa do bispo de Hipona, desta feita, a partir da identificação do local de nascimento deste com a zona de Marrocos, já presente no *Esmeraldo de Situ Orbis*¹⁴⁷. Damião de Góis faz uma associação entre o dia do desembarque e a festa do santo¹⁴⁸; a confusão de datas para que alerta o editor das *Sources*¹⁴⁹ não deve obliterar a probabilidade de tal associação ter sido feita na época, pois dela encontramos uma outra expressão clara. De facto, ao saber da conquista, em Roma, o Papa celebra-a com procissão e missa solene na igreja de Santo Agostinho¹⁵⁰. Por fim, mostrando quão difusa e interiorizada era esta crença, é a Santo Agostinho que o governador da praça em 1514, Rui Barreto, se refere, ao responder a D. Manuel que bastava um convento em vez dos três propostos, e que esse devia ser “de Santo Agostinho, pois he naturall d’esta terra.”¹⁵¹

O significado desta prática não deve ser menosprezado, ou interpretado de forma simples. O «Doutor Africano» era, com efeito, incontornável e

¹⁴⁴ *Crónica de D. João II*, cap. CLXVII (ed. cit., p. 825).

¹⁴⁵ Ch.-M. De Witte, “Les bulles”, V, p. 25.

¹⁴⁶ R. Ricard, “Apuntes para la historia eclesiástica de Arcila y Tânger, durante la ocupación portuguesa”, p. 237, in *Études sur l’histoire des Portugais au Maroc*, pp. 219-237, Coimbra, Por Ordem da universidade, 1955.

¹⁴⁷ *Les sources inédites*, I, p. 498, nt. 2. Esta identificação encontra-se no cap. 18 (ed. cit., p. 580).

¹⁴⁸ *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, ed. cit., vol. III, p. 163.

¹⁴⁹ *Les sources inédites*, I, p. 431, nt. 1.

¹⁵⁰ Conforme relato no breve congratulatório da vitória, enviado a D. Manuel, ed. em A. Caetano de Sousa, *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Provas, vol. IV, p. I, pp. 55-57, ed. M. Lopes de Almeida e César Pegado, Coimbra, Atlântida Ed., 1953; Joaquim Chorão Lavajo, “D. Jaime de Bragança e a epopeia de Azamor”, p. 16, *Callipole*, nº 1 (1993), pp. 9-20.

¹⁵¹ Carta ed. em *Les sources inédites*, I, pp. 489-501 (ref. na p. 498), e referida em Robert Ricard, “L’évêché de Safi (1487?-1542)”, p. 211, *Études*, pp. 205-217.

prestigiante, a mais do que um título – doutor da Igreja, grande bispo reformador, convertido ao Cristianismo, perseguidor de heresias, *natural* de África. Por outro lado, como acima referimos, e descendo agora ao nível do sentir do cristão mais comum, a protecção territorial dos santos era um elemento de grande importância para a identidade e a segurança das populações¹⁵². Mas é também importante salientar que esta protecção, visível e expressiva, se ancorava numa das mais precoces características da expansão do Cristianismo, responsável em boa parte pelo seu sucesso – a expressão institucional fortemente territorializada, afinal fruto da circunstância histórica de um crescimento no espaço do Império romano. O procedimento «natural» dos evangelizadores era a sediação, diocesana, paroquial ou eclesial, com a concomitante delimitação de territórios de pastoral e de sustentação do clero, a que, mais ou menos rapidamente – mas depois – se agregaram uma multiplicidade de funções cívicas, ao rápido ritmo da desagregação das estruturas romanas¹⁵³. O estabelecimento em África, espaço desordenado e caótico em termos de institucionalização religiosa, teria forçosamente de passar pela conceptualização e estruturação do território em dioceses e paróquias. A apropriação real para o espaço político português estava em osmose com uma apropriação a um tempo real e simbólica para o espaço da Cristandade. Ch.-M-De Witte compreendeu bem esta dinâmica, ao explicar a “organização eclesiástica da região” de Marrocos, sob D. Afonso V – concretamente, a diocese de Tânger (caso que de seguida estudaremos), o convento franciscano desta praça e a igreja paroquial de Larache –, como uma “vision largement teintée d’utopie”, própria de um “règne lui-même dominé para la poursuite d’un rêve: l’agrégation du Maroc musulman à la République chrétienne”¹⁵⁴. E, de facto, que Santo mais propício a esta utopia do que um dos grandes fundadores da Cristandade?

3.3. «Fazer da mesquita sé»¹⁵⁵: a purificação e dedicação dos espaços de culto

A dedicação das igrejas antes mesquitas era muito mais do que uma simples cerimónia litúrgica: era uma «reparação» – ou, se quisermos, em

¹⁵² Cfr. supra, nts. 18 e 19.

¹⁵³ *Histoire du Christianisme: des origines à nos jours*, dir. J. Marie-Mayeur (et al.), vol. 2, pp. 832-860, Paris, Desclée, 1995; id., vol. 3, pp. 959-1014, Paris, Desclée, 1998.

¹⁵⁴ “Les bulles”, V, 26.

¹⁵⁵ “Exortação da guerra”, ed. cit., vol. 2, p. 178; Luís Filipe Thomaz, “Da Cruzada”, p. 92; “L’idée”, p. 66.

termos menos religiosamente conotados –, uma recomposição da ordem interrompida pelo sacrilégio da presença muçulmana. Como refere Amy Remensnyder, não foi tanto através da modificação física do espaço sagrado muçulmano – ou não foi sequer –, que os cristãos da Reconquista se apropriaram dele, e através dele proclamaram a sua supremacia. Para tal, tiveram capital importância os mecanismos da purificação e nova dedicação. Este podia revestir a forma completa do cerimonial de consagração, “by its nature a purificatory ritual, exorcised the contamination of Islamic devotion; it also transformed profane space into sacred.”; ou exprimir-se de um modo mais breve, mas com o mesmo significado, ou seja, a consagração do espaço à Virgem Maria ¹⁵⁶. A profundidade do sacrilégio tinha de ser compensada por uma cerimónia aparatosa e ritualmente complexa, a que se agregava uma clara dimensão de tomada de posse e demonstração de poder cristão ¹⁵⁷.

Já em 1953 Ch.-M- De Witte chamava a atenção para os «intéressants détails» da cerimónia litúrgica da bênção da mesquita, na *Crónica da tomada de Ceuta* ¹⁵⁸ – e, de facto, encontra-se aí uma descrição minuciosa do longo cerimonial empregue para consagrar como igrejas as mesquitas das terras conquistadas. Na verdade, era uma aplicação daquele que um ilustre representante dos «novos» historiadores da liturgia, Éric Palazzo, elege como ponto analítico fundamental: o ritual da dedicação das igrejas ¹⁵⁹. Nas linhas que se seguem, faremos uma interpretação deste acto que, afastando-se de uma leitura mais «técnica» cerimonial litúrgico desenrolado (aliás fora do nosso alcance) ¹⁶⁰, tenta antes salientar os materiais simbólicos

¹⁵⁶ “The colonization of sacred architecture: the Virgin Mary, mosques and temples in medieval Spain and early Sixteenth-century Mexico”, pp. 194-195, in *Monks and nuns, saints and outcasts. Religion in medieval society. Essays in honour of Lester K. Little*, ed. Sharon Farmer, B. H. Rosenwein, pp. 189-219, Ithaca/ Londres, Cornell UP, 2000. A autora defende existir uma continuidade natural entre este fenómeno da Reconquista e o seu similar no México de inícios do século XVI.

¹⁵⁷ Joseph F. O’Callaghan, op. cit., pp. 204-206.

¹⁵⁸ *Crónica da tomada de Ceuta*, cap. XCV (ed. cit., pp. 251-52).

¹⁵⁹ “(...) ces deux rites [la dédicace de l’église et de l’autel] offrent l’avantage de combiner la dimension symbolique du rituel de l’Église médiévale avec la dimension plus matérielle de la liturgie. La signification théologique du rite de la dédicace offre une possibilité de réflexions sans commune mesure du point de vue de la richesse des concepts qui y sont rattachés. Enfin, la portée historique et anthropologique de ce rite n’a rien à envier à sa fonction dans la théologie de la liturgie » (*Liturgie et société*, p. 58).

¹⁶⁰ Sobre o cerimonial litúrgico cfr. Pierre Journel, “Dédicace des églises et des autels”, *Dictionnaire Encyclopédique de la liturgie*, ed. francesa dir. Henri Delhougne, vol. I, pp. 261-271, Turnhout, Brepols, 1999-2002; Mario Righetti, *Manuale di Storia liturgica*, vol. IV, pp. 503-523, Milão, Ed. Ancora, 1969.

a ele subjacentes. Como dissemos, o que assim se «põe em funcionamento» é uma passagem do caos à ordem, do pecado à pureza; tal faz-se recorrendo a três elementos fundamentais do cosmos e da liturgia – a água, a luz e o som ¹⁶¹ –, retornados ao estatuto de «bondade» pelo triunfo da verdadeira religião.

A «purificação» da mesquita de Ceuta começou por um cerimonial de bênção da água, que seria, quase certamente, a modalidade específica usada na dedicação das igrejas. Esta era uma água exorcizada, cujo uso se tinha imposto ao ritual geral de dedicação das igrejas a partir do caso mais circunscrito da dedicação de antigos templos pagãos; com efeito, se na igreja romana primitiva o ritual era austero, centrado na missa, e mesmo com restrições a excessivas lustrações, a partir do século VII, vingaram costumes de origem franca, onde, entre outras coisas, os usos de água benta (logo, exorcizada) eram muito importantes ¹⁶². É possível que, em Ceuta, o acto adquirisse um significado particular, à semelhança do que já sucedera na Reconquista, como expressivamente relata a descrição da cerimónia de consagração da mesquita de Córdoba, sob Fernando III: “After eradicating Mhuhammadan superstition and filthiness, they sanctified the place by sprinkling holy water with salt so that what had formely been a cubicle of the devil was made a church of Jesus Christ under the invocation of his glorious mother” ¹⁶³. Enquanto esta cerimónia se desenvolava, um grupo de clérigos entoava a antífona “Fundata est domus domini”, própria da dedicação das igrejas ¹⁶⁴; de seguida, o oficiante principal proferiu uma oração do mesmo ritual, solicitando a protecção divina para o templo “novamente fundado no Teu nome” ¹⁶⁵. Toda a cerimónia foi

¹⁶¹ Sobre o uso e a reflexão que a liturgia faz dos elementos naturais, cfr. Stefano Rosso, “Éléments naturels”, *Dictionnaire Encyclopédique de la liturgie*, vol. I, pp. 307-322.

¹⁶² Sobre tudo isto, cfr. Mario Righetti, op. cit., vol. IV, pp. 505-508, p. 510; pp. 525-26; e P. de Puniet, “Bénédictions de l’eau”, col. 711, in *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, 1e. p., cols. 686-713, Paris, Letouzey et Ané, 1925; mesmo nas bênções comuns com água, como seja o «asperges» dominical, está presente a natureza exorcística (Mario Righetti op. cit., pp. 528-32; uma brilhante análise deste aspecto, inserindo-o na ténue fronteira entre liturgia e magia, quanto à recepção pelos leigos, pode ver em Eamon Duffy, *The stripping of the altars. Traditional religion in England, 1400-1580*, pp. 279-82, N. Haven/ Londres, Yale UP, 1992).

¹⁶³ Cit. in Joseph F. O’Callaghan, op. cit., p. 205.

¹⁶⁴ No texto, em português: “Fundada he a casa do Senhor...”; cfr. p.e. no “Breviário do Soeiro”, de finais do século XIV/ inícios do XV, P. Romano Rocha, *L’office divin au Moyen-âge dans l’Église de Braga*, p. 290, Lisboa, FCG, 1980.

¹⁶⁵ *Crónica da Tomada de Ceuta*, cap. XCV (ed. cit., p. 252).

solene e acompanhada por um numeroso conjunto de clérigos, que envergavam vestes “muy rricas”¹⁶⁶.

Após esta cerimónia, foi possível começar a ordenação do espaço cristão: procedeu-se à edificação e consagração do altar e «tomada de posse» de todo o templo, que os sacerdotes percorrem, de Oriente para Ocidente, aspergindo-o com a água benta e continuando a entoar outros hinos e orações próprios da cerimónia de dedicação¹⁶⁷. As lustrações – aspersões acompanhadas de bênçãos – tinham uma grande importância neste cerimonial e remetiam para um dos seus referenciais mais directos, a cerimónia do baptismo, em que a purificação do corpo e da alma era feita, simbolicamente, pela água¹⁶⁸. Não deixa de ser interessante que a descrição das mesquitas implique, com frequência, a referência a uma sujidade física, que apareceria desde o primeiro momento da presença muçulmana. Frei João de Xira referira, no sermão de pregação da bula de cruzada, que os muçulmanos, ao apropriarem-se das igrejas, tinham lançado as «cousas santas» «por lugares çujos e uijs»¹⁶⁹; e, quer para Ceuta quer em Azamor, cem anos mais tarde, as descrições insistem na presença de muito lixo nas mesquitas, causado pelos hábitos de oração dos muçulmanos (sobreposição das esteiras usadas para rezar), bem como na necessidade de providenciar à trabalhosa remoção do mesmo antes da cerimónia de dedicação¹⁷⁰. A genealogia desta consideração mostra-nos que ela não evocava necessária ou primariamente um lixo “real” – desde as primeiras consagrações de mesquitas em território ibérico, se referia esta sujidade como ligada à podridão demoníaca da religião muçulmana (cite-se por exemplo o “nefanda demonum spurcissimique mahomet colebantur figmenta”, na consagração da mesquita principal de Huesca, em 1097)¹⁷¹.

Após a purificação total do templo, os padres regressam ao altar, onde colocam um frontal “muy rico” e acendem “mujtos çirios e tochas”. Já não através da água, mas da luz e do calor, convoca-se novamente o campo de

¹⁶⁶ Id..

¹⁶⁷ O “Urbs beata Jerusalem”, a que pertencem os trechos citados, em português, por Zurara (cfr “Breviário do Soeiro”, ed. cit., pp. 290-91).

¹⁶⁸ E. Palazzo, *Liturge et société au Moyen-Âge*, pp. 75-76, Paris, Aubier, 2000.

¹⁶⁹ *Crónica da Tomada de Ceuta*, cap. LII (ed. cit., p. 158).

¹⁷⁰ *Crónica da Tomada de Ceuta*, cap. XCV (ed. cit., p. 252); Azamor: carta de D. Jaime ao rei, ed. in *Les sources inédites*, vol. I, pp. 410-29 (p. 429).

¹⁷¹ Cit. em Amy G. Remensnyder, op. cit., p. 194, nt. 24. Vários exemplos em Joseph F. O’Callaghan, op. cit., pp. 204-206.

significantes cristãos ligados à purificação, à vitória sobre o mal, à passagem da escuridão para a luz ¹⁷².

Pode então terminar a cerimónia litúrgica propriamente dita, com a entoação de um solene *Te-Deum* e o soar de muitas trombetas. Enquanto se preparavam para o sermão, o Infante D. Henrique lembrou-se que, num saque a Lagos, os habitantes de Ceuta se tinham apoderado de dois sinos; mandou buscá-los, e instalá-los na nova igreja, e “(...) logo em aquela missa serviram de seu ofício” ¹⁷³. Anunciava-se assim a todos, de novo através de uma recuperação, que a fé cristã triunfara na cidade. De facto, o “por de novo os sinos a tocar” é um tema frequente neste tipo de episódios – na carta de D. Jaime de Bragança ao rei, relatando a conquista de Azamor, os que são encontrados na mesquita são atribuídos aos antigos cristãos da cidade ¹⁷⁴; na descrição de Duarte Pacheco Pereira de Marraquexe, estavam guardados numa torre da mesquita mais de 90 sinos que provinham da tomada de Sevilha em 719, e a que os Mouros tinham retirado – significativamente – o badalo ¹⁷⁵. Tal como no caso das lustrações, o toque dos sinos tinha um grande valor simbólico, de significações múltiplas – chamava os fiéis à oração e ao recolhimento, assinalava a função protectora da igreja (e da Igreja como mãe), filiava-se nas antigas trompetas de prata com que se convocava o povo judaico para o sacrifício, enfim, tinha uma linguagem própria conforme aquilo para que chamava ¹⁷⁶. Nestas circunstâncias, era normal que também existisse um rito litúrgico específico, que certamente foi praticado no caso da nova catedral de Ceuta; como salienta Mario Righetti, a cerimónia tinha um claro sentido apotropaico e exorcístico, o que se explicará, possivelmente, pela tentativa de cristianizar a crença pagã de que o toque de sinos durante os temporais afastava os espíritos malignos, seus autores ¹⁷⁷.

A última manifestação de «som ordenado» não é menos importante que as anteriores, pois congregou a «palavra sacra», a interpretação do sentido das coisas por um ministro de Deus, a pregação – temas também

¹⁷² Stefano Rosso, op. cit., pp. 311-15; Catherine Vincent, *Fiat lux. Lumière et lumières dans la vie religieuse, du XIIIème au XVIème siècle*, Paris, Cerf, 2004.

¹⁷³ *Crónica da Tomada de Ceuta*, cap. XCVI (ed. cit., p. 254).

¹⁷⁴ Ed. em *Les sources inédites*, I, 410-29 (ref. na p. 429).

¹⁷⁵ *Esmeraldo*, ed. cit., p. 580.

¹⁷⁶ Eric Palazzo, op. cit., pp. 107-109, servindo-se da explicação sobre o tema do bispo e liturgista Guilhaume Durand.

¹⁷⁷ Mario Righetti, op. cit., vol. IV, p. 523-525. Veja-se ainda Carlos Alberto Ferreira de Almeida, *Carácter mágico do toque das campainhas: apoteopaicidade do som*, Porto, 1965 (Separ. de *Revista de Etnografia*, 12).

caros à liturgia e à pastoral cristã medieval ¹⁷⁸. Referimo-nos ao sermão de Frei João de Xira, onde se desenrola, de forma longa e complexa, uma prédica ligando a cerimónia de purificação da mesquita e dedicação da nova sé à inauguração de um novo tempo, aquele em que Ceuta seria “cabeça da igreja de toda a terra de África” ¹⁷⁹.

Após este impressionante começo, a antiga mesquita será alvo de, pelo menos, mais uma recuperação de alto valor simbólico. Com efeito, o rei que conquistara a cidade traz, no regresso a Portugal, doze colunas de jaspe provenientes do templo, que irá ofertar ao mosteiro de Santa Catarina da Carnota ¹⁸⁰. Este cenóbio, de particular devoção joanina, era um dos mosteiros da reforma franciscana da observância, introduzida em Portugal a partir da Galiza, desde 1392, e sempre contando com o apoio régio. Manteve-se fiel ao rigorismo que norteava aquela reforma, durante todo o século XV, e no final da centúria fez parte do grupo de conventos de onde partiu a “estrita observância” ¹⁸¹. Como temos vindo a dizer, os franciscanos observantes estiveram ligados de diferentes modos ao Norte de África. A «re-integração» das colunas da mesquita de Ceuta não se poderia ter feito em melhor local...

Nas restantes conquistas de praças norte-africanas, dar-se-ão novas cerimónias deste teor, embora não tenhamos para nenhuma descrições tão generosas. Em torno de várias delas, porém, se podem fazer interessantes observações. Começemos por Alcácer. A dedicação da mesquita daquela primeira cidade, em 1471, ganhou uma dimensão sagrada suplementar em função de um episódio infausto, mas comum, no teatro de guerra em apreço: a morte de vários cristãos no assalto ao edifício, renhidamente defendido pelos locais. A um deles, o 3º conde de Marialva D. João Coutinho, se refere Rui de Pina com demora, descrevendo como a celebração das suas

¹⁷⁸ *La parole du prédicateur: Ve.-XVe. siècles*, ed. Rosa Maria Dessí, Michel Lauwers, Nice, Z'Éditions, 1997; Patrick Henriët, *La parole et la prière au Moyen-Âge: le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe. et XIIe. siècles*, pp. 181 ss, Bruxelles, De Boeck Univ., 2000.

¹⁷⁹ *Crónica da Tomada de Ceuta*, cap. XCVI (ed. cit., p. 254-56); M^a de Lurdes Rosa, “Mortos-«tidos por vivos»”, pp. 38-39.

¹⁸⁰ Manuel da Esperança, *História seráfica*, t. 2, p. 546.

¹⁸¹ Id., t. 2, p. 549, pp. 543-44; as linhas gerais deste processo podem ver-se em António Montes Moreira, “Implantação e desenvolvimento da ordem franciscana em Portugal, séculos XIII-XVI”, *I-II seminário «O franciscanismo em Portugal»*. *Actas*, pp. 13-27, Lisboa, Fundação Oriente, 1996.

exéquias, na ex-mesquita, serviu, a um tempo, para conferir dignidade suplementar à investidura cavaleiresca do príncipe D. João e para fundar em sangue de mártires a nova igreja cristã. A cerimónia de dedicação contou, aqui, com um valor suplementar. Sobre o cavaleiro morto, jazendo no chão da mesquita, é colocada uma cruz, que o rei beija e adora, e que é apresentada como “*começo do serviço e sacrificio, que a Deos nella ao diante se avia de fazer*”. Segue-se depois a cerimónia de investidura como cavaleiro do príncipe herdeiro, D. João, pelo próprio rei, que faz o elogio do Conde e auspiciando que aquele venha a tornar-se tão bom cavaleiro como o falecido¹⁸². A última parte desta história passa-se não já em África, mas na remota Salzedas, terra de antiquíssimos pergaminhos. Aqui, no velho panteão familiar, o sucessor de D. João Coutinho – excepcionalmente, o seu irmão mais novo, por mercê régia tendo em conta o tipo de morte daquele – vai mandar colocar uma lápide alusiva ao seu sacrifício em terra de mouros. Nela, o que se menciona de forma clara é não o serviço do rei, mas as feridas que D. João Coutinho recebera, o local onde morrera – que depois se torna igreja, dedicada a Maria –, e a forma gloriosa como tudo sucedera: “*Quem lapis hic claudit est Domnus Joannes Coutinho Comes de Marialua clarissimo qui in vigessimo secundo suae aetatis anno in clade Arzilae, quam inclitae memoriae Alfonsus quintus anno D. Mills.mo quadringentess.mo septuage.mo primo, vi, et armis occupavit, inter arepta et illata vulnera, in Mesquita, quae Matris Mariae Virgini Christi dicata est, gloriose interijt*”¹⁸³. A montante, vários séculos antes, dera-se um caso semelhante a este, que é interessante relembrar aqui, pelo que testemunha de continuidade de práticas e da actualização da Reconquista na guerra norte-africana: na consagração da mesquita mor de Tavira em Igreja de Santa Maria, tinham sido também trazidos os corpos dos seis cavaleiros de Santiago mortos pouco antes, e do seu valoroso companheiro, o mercador Garcia Rodrigues...¹⁸⁴

Em relação a Azamor, interessa-nos destacar como as cerimónias de consagração das mesquitas podiam ser tomadas como momentos de grande

¹⁸² Rui de Pina, *Crónica do senhor rey D. Affonso V*, cap. CLXV (ed. cit., pp. 822-823). Cfr. ainda Luís Filipe Oliveira, “Entre história e memória: os Coutinhos e a expansão quatrocentista”, pp. 124-125, *Anais de História de Além-Mar*, II (2001), pp. 115-126. Para todo o enquadramento deste episódio, cfr. o nosso “Mortos – «tidos por vivos»”.

¹⁸³ In Luís Oliveira, “Entre história e memória...”, p. 125.

¹⁸⁴ “Crónica da conquista do Algarve”, p. 298 da ed. Damião Vasconcelos, *Notícias históricas de Tavira, 1242-1840*, pp. 293 ss, Tavira, CMT, 1989.

oportunidade «profética», em particular pelos pregadores que celebravam, em geral capelães da expedição e, como tal, imersos desde o início na «sacra campanha» – muito especialmente quando ela abrisse com a publicação de uma bula de cruzada. Foi de tudo isto emblemático o discurso de Frei João de Xira em Ceuta. Um segundo caso, muito semelhante, deu-se em Azamor. Logo de entrada, a invocação dada à nova igreja confirmou a conotação profética que os participantes davam ao feito, pois foi dedicada ao Espírito Santo. Refere D. Jaime, na sua carta ao rei, que tal foi feito “(...) por amor do conde de Borba que sempre disse que o Espírito Santo nos mexericava todas estas cousas”¹⁸⁵. Depois, no sermão que nela prega, o capelão da armada, Frei João de Chaves, lamenta que não se prossiga a conquista até Marraqueche – ao que D. Jaime responde com vários argumentos fundados na realidade das ordens recebidas e das condições locais¹⁸⁶. Frei João de Chaves era, de resto, além de provincial da Observância, confessor do próprio Duque¹⁸⁷.

Sem nunca ter sido conquistada, mas mantendo-se sempre no horizonte dos que sonhavam com esse último reduto – mítico também porque nele perecera o Infante D. Fernando¹⁸⁸ –, o caso da mesquita de Fez remete-nos para um derradeiro olhar sobre as mesquitas-igrejas, que pertence também ele ao domínio dos desejos... De Paris, em 1527, escreve Diogo de Gouveia, o Velho, uma longa carta a D. João III. Nela louva a generosidade régia em manter numerosos bolseiros no colégio de Santa Bárbara, garantindo que com tal “(...) crea Vossa Alteza que tem ganhado mais nome he gloria do que em tomar Fez.”¹⁸⁹. A continuação da frase, e o resto da missiva desfaz porém qualquer impressão inicial de uma tomada de posição sobre o que faz um rei glorioso, se a conquista de uma cidade

¹⁸⁵ Ed. em *Les sources inédites*, I, 410-429 (cit. da p. 429).

¹⁸⁶ O episódio é referido em Ch.-M. de Witte, *Les lettres papales*, p. 48, cit. Jerónimo Osório, *De rebus emanuelis*; cfr. também Jean Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, III, p. 174.

¹⁸⁷ “Aproximação da espiritualidade de Santa Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos evangelizadores da África, América e Índia”, pp. 175, 184, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. V, pp. 159-341, Porto, UP/ CNCDP, 1989.

¹⁸⁸ Como relembra M. Bataillon no artigo de que nos servimos para as próximas linhas (“Le rêve de la conquête”, p. 36).

¹⁸⁹ Embora M. Bataillon cite trechos da carta no art. cit. na nt. anterior, fá-lo em francês; publica-a em português e por inteiro noutra local, edição que seguimos aqui: “Erasmus et la cour du Portugal”, pp. 76-78, nt.1, in *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, pp. 44-99, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1952.

norte-africana, se o investimento no saber. Diogo de Gouveia prossegue, exprimindo a esperança de que aquele acontecimento se dê o mais possível. E explica porquê: estão cumpridos dois dos três desejos da sua vida – “ser doutor de Paris e veer huma fundaçam de theologos portugueses nelle”. Quanto ao terceiro, que “spero que Nosso Senhor m’o mostre”, era nada menos do que “pregar e dizer missa na misquita de Fez”...¹⁹⁰. O futuro reitor da universidade de Paris lança-se depois numa apaixonada defesa da possibilidade de conquista da cidade africana, que leva Marcel Bataillon a situá-lo, quanto às perspectivas em confronto no reino português de então, do lado dos entusiastas do «plano das Índias», da vingança do “Infante Santo”, afinal herdeiros de um irrealismo antigo; e defende que não foram eles os vencedores, tanto que nem ao próprio D. João III já convenciam¹⁹¹. Terá provavelmente razão. O que interessa aqui salientar é como a figura da «missa na mesquita» é erigida em sonho de uma vida e em missão de um rei e de um reino – e o espaço onde eles se concretizariam, foi talvez, num colégio universitário da longínqua Paris, mais imaginado do que nunca...

Refiramos, para concluir, que a vitória do Cristianismo tinha obviamente consequências não apenas sobre a mesquita, mas em relação a todo o espaço religioso existente, que era reconvertido seja sob o signo da vitória, seja em linha de recuperação. No caso de Ceuta, um exemplo do primeiro tipo encontra-se nos nomes dados a outras igrejas antes mesquitas, ou seja, S. Jorge, S. Tiago e S. Miguel, todos eles santos ligados de algum modo à actividade da «Guerra Santa»¹⁹².

¹⁹⁰ Ed. cit, p. 77.

¹⁹¹ “Le rêve...”, pp. 36-38.

¹⁹² Segundo o testemunho, coevo da conquista, de Antoine de la Salle, cit. in Brásio, “A primitiva catedral”, nt. 24. Resta-nos esclarecer um pequeno ponto, o do convento franciscano de Ceuta, fundado pelo Infante D. Pedro Referindo-se a este convento, João Francisco Marques, em “A religião na expansão”, p. 123, atribui a sua origem Infante D. Pedro irmão de D. Afonso II; o então eremitério teria depois sido elevado a convento aquando da recuperação da cidade. Na verdade, embora esta fosse uma aliciente hipótese, que testemunharia quase certamente de uma filiação directa nos Mártires de Marrocos, nada encontrámos a este respeito, e pensamos que se trata de um lapso do A.. A bula, por ele citada, de erecção do convento nada refere sobre a ligação de Pedro Sanches ao eremitério (*Monumenta Henricina*, ed. A. J. Dias Dinis, vol. II, 376-378, Coimbra, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, 1960). Na “Lenda dos Cinco Mártires de Marrocos” (p. 64 da ed. de Rocha Madaíl, Coimbra,

3.4. Dos padrões às “missas do Infante”: ligar e re-criar a Cristandade em matéria e espírito

A aposição de padrões sobrepostos por uma cruz (e a sua antepassada, a grande cruz de madeira), nos locais descobertos, pode ser quanto a nós interpretada como a contrapartida espacial da prática de baptizar os mesmos com o nome do santo do dia. João Paulo Oliveira e Costa, a quem devemos a chamada de atenção para este fenómeno, vê nele uma associação entre a religião e a nacionalidade, que encontra reforço suplementar na passagem de um sistema a outro, pois os padrões tinham o “escudo nacional”¹⁹³. Não negaríamos a ligação, embora fosse preferível formular a relação “nacional”. Pensamos, porém, que uma perspectiva alargada é mais operacional para a compreensão do tema na sua complexidade e cronologia. A ambos os fenómenos presidirá, antes, uma mesma concepção integradora do novo mundo que se alcança, num tipo de sociedade organizada em torno do religioso. Ao sentido conferido por um tempo de santos protectores e próximos, junta-se um espaço protegido pelo símbolo poliforme que foi a cruz na época tardo-medieval, entre objecto mágico, devocional e identitário¹⁹⁴. É preciso não esquecer todo um passado de Cristandade holística posto em prática entre Cluny e o IV Concílio de Latrão, que se esforçara por se «ordenar», literalmente, e gradualmente expulsar o Outro, fosse ele o judeu, ou o islâmico, o herético ou a bruxa¹⁹⁵. Os séculos XIV

Imprensa da Universidade, 1928) e noutras fontes, como seja a “Crónica de 1419” (p. 119 da ed. de Adelino de Almeida Calado, Aveiro, 1998), conta-se como o sultão de Marrocos, para se libertar de vários sucessos funestos que lhe acarretara o assassinato dos Franciscanos, e depois de se ter aconselhado com anciãos e sábios, entre os quais alguns cristãos, procedeu a uma reparação cerimonial do acto, no local do martírio, que terminou na construção de um convento que foi entregue a um “bispo e frades” da Ordem de S. Francisco. Mas não encontramos qualquer documento que relacione este convento com Pedro Sanches, que à data da sua eventual fundação há muito deixara África, nem com o filho de D. João I. Na *História Seráfica*, t. 2, pp. 589-592, onde se refere o convento de Santiago de Ceuta, nada se diz quanto ao anterior.

¹⁹³ “D. João II e a cristianização de África”, p. 408 e 411, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. 1, pp. 405-416, Porto, UP/ CNCDP, 1989.

¹⁹⁴ Étienne Delaruelle, “Le crucifix dans la piété populaire et dans l’art, du VIe. au XIe. siècles”, in *La piété populaire*, pp. 27-40, Turim, La Bottega d’Erasmus, 1975; E. Duffy, “Devotion to the crucifix and related images in England on the Eve of the Reformation”, in *Bilder und Bildersturm in Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, ed. R. Scribner, pp. 21-36, Wiesbaden, In Kommission bei Harrassowitz, 1990; mais especificamente na Cruzada: Jean Flori, op. cit., pp. 147-152; Joseph F. O’Callaghan, op. cit., pp. 180-185.

¹⁹⁵ O clássico é aqui Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure: Cluny et la société*

e XV são decerto o estilhaar da unidade a que assim se chegara, mas o fim da centúria de Quatrocentos vê esboçar-se novos espaços de unidades «alter-intransigentes», sem dúvida mais pequenos que a velha Cristandade – agora ao nível dos reinos e principados –, mas não menos holísticos. A factura católicos/protestantes para tal contribui bastante, mas há outras clivagens religiosas igualmente profundas, bem conhecidas.

Uma outra vertente deste processo foi, afinal, o sonho dos monarcas portugueses de alcançar a Terra Santa – que, com diferentes modalidades, entre Afonso V, D. João II e D. Manuel (sem esquecer esse rei na sombra, quanto à Expansão, que foi o Infante D. Henrique) teve uma clara dimensão espacial. Os seus estudiosos, de Ch.-M. De Witte e Aubin a Luís Filipe Thomaz, tem salientado como realmente se propunha, pela gradual conquista ou aliança dos locais intermédios, reunir a Cristandade “interrompida”¹⁹⁶.

Uma terceira manifestação desta vontade de espacialização da crença cristã, igualmente menos interessante, pode encontrar-se na fundação e incentivo aos santuários de peregrinação nos novos territórios. A «peregrinação» – a «demarche pèlerine», como antes lhe chama Alphonse Dupront, acentuando-lhe a natureza dinâmica – foi de facto, na Idade Média, um fenómeno do perpétuo movimento, da descoberta de Deus através da caminhada, do cruzamento de rotas, do traçar de estradas entre «locais sagrados», afinal manifestações espaciais do divino¹⁹⁷. Foi também, segundo uma outra interessante perspectiva, que cremos particularmente útil para a compreensão profunda do papel de Santa Maria de África, um jogo com as fronteiras do espaço sagrado cristão, que ostensivamente negligenciava o facto de ele não ser já um presente, mas sim apenas um passado – pois o objectivo era recuperar a sua integridade. Nas palavras de Sofia Boesch-Gajano. “L’ubicazione e il successo di nuovi loghi sacri costituiscono un osservatorio prezioso per la storia delle frontiere della cristianità, per la percezione di ciò che è interno e ciò che è esterno, e della conseguente necessità di recuperare la sacralità presente in luoghi ormai irraggiungibili, ma sempre «interni» dal punto di vista religioso, cioè patrimonio prezioso e inalienabile del cristianesimo occidentale.”¹⁹⁸

chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150, 2ª ed., Paris, Flammarion, 2003.

¹⁹⁶ Ch.-M. De Witte, “Um project”; Jean Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, III, 223 ss.; Luís Filipe Thomaz, “L'idée”, p. 66 ss.

¹⁹⁷ A. Dupront, *Du sacré: croisades et pèlerinages: images et langages*, pp. 366 ss, Paris, Gallimard, 1987.

¹⁹⁸ “Il perché di una scelta”, p. 8, in *Vita religiosa e identità politiche: universalità e*

É sob esta perspectiva que colocaríamos os novos santuários construídos/descobertos pelos Portugueses, nos territórios de outra religião a que iam chegando e tentando unir, pelos sinais da cruz e pelos santos protectores. Centraremos a nossa análise no caso de Santa Maria de África, não sem remeter para o excelente e muito mais aprofundado estudo de um outro caso, o do Túmulo de S. Tomé Apóstolo, por Luís Filipe Thomaz ¹⁹⁹.

Logo após a conquista de Ceuta fora construída uma pequena igreja por alguns membros da Casa do Infante, tendo D. Henrique enviado pouco depois uma imagem a ela destinada ²⁰⁰. Em 1434 é-lhe atribuído estatuto e território paroquial, este último em terras a conquistar ²⁰¹. Em 1442 a igreja aparece claramente como um santuário de peregrinação na documentação romana, que reflecte o projecto do Infante D. Henrique naquele sentido, bem como o tipo de padroeira que pretendia constituir e difundir – uma santa protectora dos combatentes pela fé... De resto, na igreja já se realizara uma eloquente cerimónia – a partida para a primeira expedição de Tânger foi precedida de uma vigília de armas no templo, para onde os Infantes se dirigiram logo após terem desembarcado das naus que os tinham trazido de Portugal ²⁰². Naquele ano de 1442, o Papa concedeu aos peregrinos que se deslocassem a Santa Maria de África, em dia da Assunção (dia mítico para os Avis, em termos de nascimento da dinastia e de re-fundação a partir da «Reconquista de África») ²⁰³, ou na oitava da festa, indulgência plenária *in articulo mortis*. A graça papal, como era nota, contém pequenas alternativas para fazer face a dificuldades logísticas de deslocação ao local: ou a estadia em Ceuta para esse objectivo, durante três meses, ou – esta é a mais interessante, devendo juntar-se à contribuição que qualquer peregrino devia fazer para a defesa da cidade –

particularismi nell'Europa del tardo Medioevo, dir. Sergio Gensini, pp. 1-11, San Miniato, Fondazione Centro di Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo/ Pacini Ed., 1998.

¹⁹⁹ “A lenda de São Tomé...”.

²⁰⁰ A. Brásio, “Santa Maria de África”, e “A primitiva catedral de Ceuta”, corrigindo as inexactidões de A. Dornelas, que escreveu vários trabalhos sobre o assunto; Ch.-M. De Witte, “Les bulles”, III, 442-443.

²⁰¹ Esta data é a correcção de A. D. Sousa Costa em relação à de 1443, seguida por A. Brásio e outros autores até então (cfr. J. F. Marques, “Os Mártires de Marrocos e Raimundo Lulo e a evangelização portuguesa no norte de África até ao século XVI”, nt. 69, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. 1, pp. p. 343-368, Porto, UP/ CNCDP, 1989.

²⁰² *Crónica de D. Duarte*, cap. XXI (ed. Crónicas de Rui de Pina, pp. 538-39).

²⁰³ Cfr. *infra*, p. 78.

o custeio de um soldado durante o mesmo período de tempo...²⁰⁴. Daí em diante a «santa» parece ter-se especializado na protecção aos combates dos portugueses em África, como adiante estudaremos²⁰⁵. Na carta de confirmação da doação que faz do santuário à Ordem de Cristo, em 1460, o Infante D. Henrique historia a fundação, e caracteriza-o como local de longo e variado poder de atracção: “(...) [a imagem] faz muitos milagres, tendo os devotos cristãos que em a dita cidade moram e outros comarcãos, assim dos Reinos de Castela, como do Reino do Algarve e muitos cativos cristãos que jazem em terra de mouros, em ela mui grande devoção.”²⁰⁶. O santuário surge assim, nas palavras do seu mentor, como um dinâmico pólo milagroso, capaz de atrair gente além África, do Algarve a Espanha, e sendo ainda fautor de esperança para os cativos espalhados pelas praças muçulmanas.

Na mesma carta em que enaltece os milagres de Santa Maria de África, escrita pouco antes de morrer e fazendo parte de um conjunto de diplomas em que organiza a sucessão e a morte, o Infante impõe ao capelão do templo a celebração de uma missa semanal por sua alma – que devia celebrar-se também em todas as outras igrejas da circunscrição paroquial, real ou virtual – ou seja, Santa Maria da Misericórdia de Alcácer e as igrejas de Tetuão e vale de Anger, quando estas localidades estivessem em poder dos cristãos. Estas são algumas das «missas do Infante», uma parte de um vasto conjunto de “sufrágios por alma” que aquele príncipe instituiu, nos templos das regiões que por sua iniciativa tinham recebido a fé cristã. A par delas, foram ainda instituídas missas nas igrejas de Santa Maria de Belém, de Santa Catarina e Santa Maria (ambas na Vila do Infante) e de Santa Maria do Funchal; e em igrejas a erigir, nas ilhas da Madeira, Porto Santo e Deserta, nas ilhas dos Açores (nove templos nomeados) e na costa da Guiné. Para além destes locais, especificamente referidos à sua descoberta e evangelização, o Infante instituiu ainda missas em templos ligados a si e à Ordem de Cristo de outros modos (Viseu e Tomar, pelos rendimentos das feiras e outros; Batalha, por ser local da sua sepultura; e pelo lente da cadeira de Teologia do Estudo, pela dotação que fizera à mesma)²⁰⁷.

²⁰⁴ Ch.-M. De Witte, “Les bulles”, III, 442.

²⁰⁵ Cfr. infra, p. 78.

²⁰⁶ Seguimos a edição de A. Dias Dinis, “O testamento do infante D. Henrique num livro de uso de Frei Antão Gonçalves de 1461”, pp. 173-174, *Estudos Henriquinos*, I, pp. 109-212, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1960.

²⁰⁷ O assunto é estudado de forma completa no artigo cit. na nota anterior, que utilizámos para a escrita das linhas que se seguem; os documentos estão também aí editados, pp. 155 ss.

Detenhamo-nos então um pouco sobre este gesto, levado a cabo pelo Infante no final da vida, num período de pouco mais de um mês (Setembro-Outubro de 1460), em que se ocupou de forma completa e minuciosa dos assuntos pendentes relativos aos seus corpo e alma.

A instituição de missas por alma era uma prática muito antiga dos cristãos, que conheceu desenvolvimentos novos no final da Idade Média – alguns dos quais chamaremos à colação, por serem explicativos do assunto em apreço. Um primeiro grupo situa-se no lado dos fundadores destes sufrágios: o aumento do número de cerimónias pedidas, a multiplicação dos pormenores rituais, e a progressiva ligação do rito religioso à comemoração da memória sacro-profana do fundador e/ou corpos sociais em que ele se enquadrara (família, confraria, ordem) ²⁰⁸. Um segundo grupo tem a ver com a posição das autoridades eclesiásticas quanto a estes pedidos, nomeadamente em função dos seus aumentos quantitativo e qualitativo e, ainda, da natureza e forma do controlo que sobre eles devia ser exercido (tanto mais que os leigos cada vez mais pretendiam estender as prerrogativas conferidas quer pelo estatuto fundacional, quer pelo fim “intercessório” dos bens anexados, que lhe assegurava uma extensa imutabilidade) ²⁰⁹.

As «missas do Infante» encaixam-se de modo perfeito neste pano de fundo. O seu instituidor concebe e põe em prática, com fundos materiais e humanos próprios, um sistema de sufrágio da alma própria que liga a intercessão por esta aos feitos que ele realizara.. E estes feitos ultrapassam em muito os de outros instituidores de capelas que tinham plasmado as duas ordens de realidades (p.e. participações em batalhas, aumento de fortuna familiar, doação de bens sacros ou profanos, esmolas, etc) ²¹⁰. De facto, o que o Infante assim comemorava – invocando semanalmente no momento em que se reza pela alma – era a evangelização de vastos territórios. Unificados pela religião que se lhes levava, ficavam agora ligados por uma

²⁰⁸ Entre outros, Maria Antonietta Visceglia, “Corpo e sepoltura nei testamenti della nobiltà napoletana (XVI-XVIII) secolo”, *Quaderni Storici*, 50, ano XVII, n° 2 (Agosto de 1982), pp. 583-614 e Samuel K. Cohn Jr., *The cult of remembrance and the Black Death. Six Renaissance cities in Central Italy*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins U.P., 1992.

²⁰⁹ Maria de Lurdes Rosa, As «almas herdeiras», pp. 428 ss.

²¹⁰ Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal, sécs. XIV e XV: modelos e práticas de comportamento linhagístico*, pp. 118 ss., Lisboa, Estampa, 1995; As «almas herdeiras», pp. 437-440.

rede de sacrifícios rituais (as missas são-no), formalmente idênticos, celebrados em simultâneo, e incluindo o pormenor – de que há outros exemplos, mas não muitos – da permanente menção explícita à alma do instituidor, através da chamada de atenção do sacerdote, que antes de começar cada missa, devia voltar-se para a assembleia e pedir-lhes duas orações por ela (e pelas almas dos que as infante tinham sido obrigados)²¹¹. Pensamos que é importante salientar a concepção de territorialidade subjacente a este «último plano» do Infante. Com efeito, os locais onde se instituíam sufrágios por alma não eram escolhidos ao acaso. Como muitos pormenores rituais, de que hoje se perdeu o sentido, tinham significado, e ele era por todos reconhecido – senão no seu conteúdo, que muito podia variar entre os instituidores, decerto na sua forma. A capela era fundada na igreja da paróquia (circunscrição com “sentido”, relembre-se); no convento de que se era patrono, benemérito, membro de confraria; como reforço à capela familiar pré-existente, etc. Para percebermos que a relação entre o local, o monumento fúnebre e os sufrágios era fortíssima, basta lembrar que constituía pecado mortal uma alteração sem uma razão destes termos, que só ao Papa cabia autorizar – mesmo que essa alteração fosse causada, por exemplo, por danos provocados por desastres naturais e humanos, como terremotos, incêndios ou guerras...²¹². Aliás, a própria história das «missas do Infante», do reinado de D. João III para a frente, é elucidativa destes princípios de direito canónico (e não só, segundo os canonistas da época, que viam a imutabilidade da vontade dos defuntos fundada também no «direito natural» e no «direito divino»)²¹³.

²¹¹ A condição encontra-se em várias das «cartas das capelas» e naquele que é uma espécie de regimento do conjunto, o “escrito das capelarias” (ed. em A. Dias Dinis, op. cit., pp. 163-170; ref. do texto na p. 172).

²¹² Maria de Lurdes Rosa, *As «almas herdeiras»*, pp. 45-60.

²¹³ Para não nos alargarmos no texto sobre isto, referimos aqui que, durante o reinado de D. João III, a Ordem de Cristo tentou aligeirar ou mesmo enjeitar o encargo, decerto por o considerar oneroso ou porque pretendia empregar os dinheiros noutros fins. O Dr. Pedro Álvares Seco conta uma historietta moral a este respeito – numa “prática religiosa” que o rei costumava ter, aos domingos e dias santos, tê-lo-ão tentado convencer que nem o Rei nem a Ordem tinha a obrigação de continuar a custear os sufrágios, e que ele podia convertê-los em fim de maior utilidade. Longe de tal conseguirem, “acenderão muito mais seu santo e virtuoso zelo a fazela cumprir mais perfeitamente.”, e D. João III procede a um inteiro reforço da vontade testamentária do seu antepassado (texto ed. em A. Brásio, “As missas do Infante”, p. 90 e pp. 93-96, com dados sobre o seu autor). O texto do Doutor Pedro A. Seco inclui aliás uma dissertação sobre a invalidade legal da pretensão, na qual invoca

D. Manuel irá velar para que as intenções do Infante sejam cumpridas, expedindo periodicamente ordens para tal ²¹⁴. É aliás de salientar que diligenciara obter, em 1503, um breve do Papa que o garantia contra as tentativas da Ordem de Cristo para alcançar a comutação dos sufrágios ou simplesmente deixar de os mandar celebrar ²¹⁵. Na verdade, o assunto era demasiado importante para o Venturoso, pela percepção que tinha da ligação entre os sufrágios por D. Henrique e a continuação da expansão territorial político-religiosa. Esta é, aliás, uma das várias «pontes» que estabeleceu com o seu “pai espiritual”, e uma das manifestações do coevo “culto do Infante D. Henrique” de que L. F. Thomaz salienta a importância, referindo-se especificamente a uma extensão indiana destes sufrágios: “(...) [D. Manuel] manda que em todas as igrejas da Índia se celebrem periodicamente missas em seu sufrágio, «como principiator e pai desta conquista».” ²¹⁶. Temos do mesmo modo testemunhos vários de que a ordem do rei era cumprida, como seja a carta de um Frei Domingos de Sousa a D. Manuel, em 1514, comunicando que “obrigara” todos os vigários das fortalezas ao cumprimento do sufrágio ²¹⁷. A mais acabada de todas as provas da concepção então existente da organicidade destes actos encontra-se – não surpreendentemente – em João de Barros, a propósito da missa pelo

os três ordenamentos jurídicos que referimos. A historieta encobre porém uma realidade – é que foi este rei a solicitar à *Sacra Penitenzieria Apostolica* a comutação do local de realização – e de pagamento! – das missas, que passam das igrejas ultramarinas para o Colégio das Três Milícias, em Coimbra... A intervenção daquele tribunal romano, responsável pelos casos de consciência, demonstra pelo menos que foi acatado o direito canónico pois, como referimos, apenas o Papa (a *Penitenzieria* agia nisto por delegação) podia operar modificações sobre a vontade dos defuntos (dados in op. cit., p. 96). Não obstante esta modificação, as missas continuaram a ser rezadas em inúmeros locais, pelo menos no século XVI (op. cit., p. 97). É digna de análise a continuação «não histórica» [para nós...] deste artigo de António Brásio, que sugere a transformação em igreja do então inaugurado “Padrão das Descobertas”, para aí se retomar, à custa da fazenda pública («em reparação») a celebração das «missas do Infante», interrompidas apenas pela “tragédia de 1834”; isto depois de colocada no altar a imagem da “Senhora do Restelo”, “(...) já que não será possível que de Ceuta regresse a Senhora da Assunção, a «Portuguesa», a «Conquistadora»). Mas este assunto não é já para as presentes páginas...

²¹⁴ Exemplos para a Mina e S. Tomé (1501 a 1516) em António Brásio, “As missas do Infante”, pp. 185-186.

²¹⁵ *Monumenta Missionaria Africana*, vol. I, 188-189.

²¹⁶ “Da Cruzada”, p. 99.

²¹⁷ Cit. em Brásio, “As missas”, p. 187, com outros exemplos para a Índia. Na documentação do “Corpo Cronológico”, no IAN/ TT, encontra-se variada documentação relacionada com a tramitação dos pagamentos destas missas.

Infante celebrada em na igreja da fortaleza de S. Jorge da Mina: “Na qual Igreja em memoria dos trabalhos do Infante D. Henrique, por ser auctor deste descobrimento, se diz huma missa quotidiana por sua alma com proprio Capellão a ella ordenado”²¹⁸. De facto, quase poderíamos supor que a relação religiosa tende mesmo a subalternizar-se em prol da «cívica», se não fosse anacrónico aplicarmos estas separações pós-liberais entre «níveis históricos»; na verdade, tudo estava ligado, e a relação religiosa visível e repetidamente expressa pelas missas, unificava espiritualmente territórios ligados por outros laços físicos e espirituais, e cuja reunião tinha sido possível graças ao antigo possuidor daquela alma – não nos esqueçamos, a única realidade eterna segundo a concepção da época.

4. Propiciar a salvação, encenar o risco: cerimoniais sacros e profanos de uma «sociedade em guerra»

4.1. Propiciar a salvação: intercessão contínua, procissões e imagens «guerreiras»

As tensões entre a Igreja e os vários poderes «civis» foram sendo resolvidas, no período medieval, de dois modos. Em primeiro lugar, aquele a que poderemos chamar “racional”, ou seja, através de diferentes recursos legais, institucionais e políticos; em segundo lugar, o que recorria aos poderes sobrenaturais e sacralizados com que a instituição eclesiástica era creditada de manter uma relação privilegiada. Estes dois caminhos, que aqui evocamos de forma voluntariamente simplificada, tinham múltiplos pontos de contacto, e revestiram formas diferentes consoante o contexto e os actores históricos. O que nos interessa lembrar no âmbito do presente trabalho é, desde logo, que a força da via «emocional» residia na possibilidade de ser utilizada em favor da Igreja de dois modos: ou negativa, pelo castigo dos oponentes; ou positivamente, pelo apoio que lhe prodigalizava em situações limite, como a guerra. No primeiro caso, enumeraríamos as «armas espirituais» que eram excomunhões, interditos, penitências públicas e/ou colectivas²¹⁹; e, já na (larga) linha de fronteira da ortodoxia, as

²¹⁸ Cit. in A. Brásio, “As missas”, p. 91.

²¹⁹ Lester Little, *Benedictine maledictions*, pp. 17ss, pp. 143 ss.; sobre o tema em Portugal, uma primeira abordagem em M^a de Lurdes Rosa, «As almas herdeiras», pp. 69-71, com bibliografia; Francisco Bethencourt, “A excomunhão no Antigo Regime”, *Alter/ Ego*, 4 (1987), pp. 25-35.

manipulações de santos, de imagens, de milagres ²²⁰. No segundo alcançam lugar central as cerimónias de intercessão de favor. No caso do apoio à Coroa podemos referir as diversas celebrações em ocasiões de nascimento de herdeiros, doenças, agonias, conflitos bélicos ²²¹. Há muitos testemunhos de cerimónias ordenadas pelo rei, pelo clero e/ou pelas autoridades municipais, envolvendo as igrejas locais, em que se realizam procissões, romarias, missas, em prol dos sucessos da Coroa. Concentrar-nos-emos de seguida naquelas que invocam a ajuda celestial em ocasiões de guerra.

A intercessão contínua era uma das mais antigas formas, que no século XV surge dotada de uma dupla vantagem. Em primeiro lugar, a tradição – importante porquanto, como temos salientado, na esteira de outros, as continuidades com a Reconquista foram cultivadas, consciente e inconscientemente. As crónicas contavam como, por exemplo, os monges crúzios acompanhavam com orações as batalhas do Fundador contra os muçulmanos ²²²; bem mais perto, antes da batalha de Aljubarrota, por exemplo, organizaram-se orações por todo o País, mas muito especialmente em Lisboa, onde a vereação determinou além disso um conjunto de medidas religiosas. Fernão Lopes dedica um capítulo às “quais pessoas têm cuidado de rogar a Deus pello estados destes reix”, antes da dita batalha, contrapondo as rezas assim organizadas ao “*front* de orações” que a mulher do rei de Castela tinha organizado em Ávila ²²³. Depois, há que destacar o trunfo original destes cerimoniais, responsável pela rápida e generalizada difusão que conhecem desde o seu ambiente de nascimento, ou seja, a liturgia cluniacense – a sua natureza de «batalha sacra» sem quartel ²²⁴;

²²⁰ Lester Little, op. cit., *passim*; Patrick Geary, «La coercion des saints dans la pratique religieuse médiévale», *La culture populaire au M. Âge*, pp. 145-161, dir. P. Bognioni, Montréal, L'Aurore, 1979; José Mattoso, “Liturgia monástica e piedade popular na Idade Média”, *Estudos contemporâneos*, 6 (1984), pp. 11-20.

²²¹ Sem nos referirmos a contaminações mais prolongadas e complexas entre os dois sistemas de representação simbólica, como seja a sacralização da monarquia e os funerais régios, que envolvem outras problemáticas, ou o uso de imagens e relíquias em ocasiões bélicas (teremos ocasião de voltar a abordar esta última temática- cfr. infra, pp. 228 ss.). Uma documentada abordagem desta temática, para o caso do Prto, pode ver-se em Adealide Costa, *Projeção espacial de domínios: das relações de poder ao burgo portuense (1385-1502)*, pp. 336 ss., Lisboa, diss. dout. em Ciências Sociais e Humanas, Univ. Aberta, 1999.

²²² Maria de Lurdes Rosa, “A santidade”, p. 403; “O «guerreiro dos Crúzios»”, p. 449.

²²³ *Crónica de D. João I*, p. II, cap. XL (ed. de M. Lopes de Almeida e A. Magalhães Basto, vol. II, pp. 100-102, Barcelos, Livr. Civilização Editora, 1983).

²²⁴ Barbara Rosenwein, “Feudal war and monastic peace: cluniac liturgy as ritual

Richard Trexler insiste também, por seu lado, na importância da crença na eficácia da simultaneidade: “acts with identical goals when performed synchronically were more powerful than when performed without such synchronization”, dando de seguida exemplos de orações simultâneas com ataques bélicos na Florença da Renascença ²²⁵... A guerra – fosse ou não comum –, era vista como uma ocasião de ruptura da ordem cósmica e a sua resolução tinha de ser acompanhada por cerimoniais capazes de ajudarem à recomposição daquela. A vitória sobre os inimigos, que a mediação da Igreja e da oração equiparava às forças do mal, era o primeiro passo. E, se é certo que as diferenças entre os contextos alto e tardo-medievais devem ser acauteladas, os contornos do caso acima referido, narrado por Fernão Lopes, dão que pensar sobre a pouca profundidade de rupturas progressistas... Não só a Rainha de Castela escolheu cuidadosamente as suas orantes, como as vigiava de perto e punia, se interrompessem a oração; e, em Lisboa, a atitude paralela implicou, para além da realização de preces específicas para o efeito, a convocação pela Vereação de um conjunto de “onestas pessoas e religiosas, mestres e doutores em Teologia, para aueñ com eles conselho como aueriaõ Deus em sua ajuda, e amansado dalgũa sanha, se a contra eles per seus pecados auia” ²²⁶. A proposta dos conselheiros vai no sentido da obrigatória correcção dos costumes, como condição para o auxílio divino; e a vereação promulgou uma legislação «purificadora», que livrasse a cidade de todo um vasto conjunto de praticantes de artes mágicas, sortilégios, encantamentos e outros feitos diabólicos... De resto, há que ter em conta um importante dado: a linguagem ritual deste tipo de cerimónias, ou seja, a liturgia, era algo que desafiava os contextos, pela sua perenidade. Como veremos, eram centenárias já as orações que em 1458 o arcebispado de Lisboa manda rezar pelo rei e restantes membros da expedição a de Tânger...

No que toca ao Norte de África, temos, neste momento, um testemunho da prática de intercessão contínua e outro de uma sua versão mitigada, a que poderíamos chamar de «continuada». O primeiro caso diz respeito logo à tomada de Ceuta, e é particularmente importante, porquanto refere, sem rodeios, o poder mágico de protecção que as cerimónias concederam aos clérigos – enquanto rezavam, “como quer que mujtos uirotoões e

aggression”, *Viator* 2 (1971), pp. 129-157, e “Perennial prayer at Agaune”, in *Monks and nuns*, pp. 37-56; na Reconquista, Joseph F. O’Callaghan, op. cit, 193-194.

²²⁵ “Ritual behaviour in Renaissance Florence: the setting”, p. 135, *Medievalia et Humanistica*, nova s., 4 (1973), pp. 125-146.

²²⁶ *Crónica de D. João I*, p. II, cap. XL (ed. cit, p. 100).

pedras fossem lançadas de fora para a gallee, prouue a elle de numca empeeçerem em aquelle logar homde estaua, nem a nenhũ daquelles clérigos que ante elle rrezauam”²²⁷. Conta ainda Zurara que, depois fazer de uma longa prédica antes da batalha pela tomada da cidade, que terminara pela absolvição de todos em função da bula da Cruzada, “ (...) depois que o Iffante foy fora, sempre Martim Paaes [o capelão do Infante] acompanhado de mujtos outros capellãaes, ali esteue com o corpo do Senhor, rrezamdo muijtos salmos e orações de grande virtude ataa fim de todo o feito”²²⁸.

O exemplo seguinte tem particular interesse porquanto dispomos das orações proferidas. Aquando da expedição a Tânger, em 1458, D. Afonso V pôde contar com a recitação diária, numa das missas de todas as igrejas do arcebispado de Lisboa, de uma longa prece pela vitória das hostes – desde a partida até ao regresso a Portugal²²⁹. Ora, esta prece era composta por duas orações que faziam parte da liturgia das missas votivas para casos de guerra (*missa in tempore belli*), e podem encontrar-se já no século VII, no sacramentários gelasiano e gregoriano²³⁰.

As procissões foram, quiçá, o mais comum dos recursos de propiciação. No âmbito deste trabalho, mais não faremos do que apresentar uma proposta de tipologia, baseada nas diferentes funções, e dar alguns exemplos de cada. Teremos, assim, 1) as cerimónias de partida/despida, aquando das expedições bélicas; 2) as comemorações de vitória; 3) as procissões para protecção perpétua. No primeiro caso, inventariámos e estudámos já diversos casos, dos quais as fontes nos dão generosos testemunhos²³¹: a publicação da bula cruzada em Lagos, 1415; a publicação da mesma aquando da partida para Tânger, 1437; o cerimonial que precedeu saída de Ceuta para Tânger; as cerimónias de trasladação Infante D. Fernando, em 1451²³²; as partidas para Azamor, em 1513, e Mamora, em 1515. Um

²²⁷ *Crónica da tomada de Ceuta*, cap. LXXI (ed. cit., p. 202).

²²⁸ Id..

²²⁹ Medida tornada obrigatória pelos visitantes do Arcebispo na visitação então feita: cfr. I. da Rosa Pereira, “Visitações de Santiago de Óbidos (1434-1481)”, pp. 153-54, *Lusitania Sacra*, t. VIII (1970), pp. 103-221. Não fizemos investigação nesse sentido, mas supomos que a medida esteve vigente em todo o reino.

²³⁰ Oração “Domine Deus qui conteris bella” (id., p. 153) (cfr. Jean Deshusses, Benoit Darragon, *Concordances et tableaux por l’études des grands sacramentaires*, vol. II, p. 162, Friburgo, Éditions Universitaires Fribourg, 1982; oração “Deus qui providendia tua celestia” (id., p. 154) (cfr. J. Deshusses, B. Darragon, op. cit., II, pp.162-163).

²³¹ “Mortos «tidos por vivos», pp. 37 ss.

²³² Sobre a temática do «Infante Santo», cfr. a análise aprofundada de João Luís

inquérito específico produziria certamente novas ocorrências; apenas a título de exemplo indicaremos algumas: Adelaide Milán Costa refere a ocorrência de uma recepção à bula da Cruzada no Porto em 1509²³³; há documentação sobre a mesma cerimónia, em Lisboa, em 1488²³⁴ e sobre a pregação da bula na mesma cidade, em 1516²³⁵.

As festividades religiosas organizadas em obséquo de vitórias alcançadas eram muito comuns. Podemos citar, entre outras, as missas solenes e das procissões celebradas nos dias das batalhas de Aljubarrota, Salado, Toro, etc.²³⁶. Não é assim de espantar que a prática tenha passado para as praças de África. Sem prejuízo da necessidade de um inventário completo, podemos referir dois casos, ambos relativos a Arzila. Temos, por um lado, a procissão que desde 1514 se celebrava, em dia da Cadeira de S. Pedro (22 de Fevereiro), comemorando uma vitória alcançada naquela efeméride; tinha carácter litúrgico solene, mas não se manteve imune aos elementos profanos, presentes em tantas outras procissões da época – um toque de atmosfera local (bélica), que era o disparo de tiros de artilharia à passagem por cada baluarte, e as danças e máscaras²³⁷. A 24 de Agosto, dia de S. Bartolomeu, celebrava-se também com procissão a tomada da praça,

Fontes, *Percursos e memória: do Infante D. Fernando ao Infante Santo*, Cascais, Patrimonia, 2000.

²³³ Adelaide Costa, op. cit., pp. 345-46.

²³⁴ *Documentos do Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa – Livros de reis*, vol III, p. 277, Lisboa, CML, 1959.

²³⁵ Carta régia à vereação, ed. in Eduardo Freire de Oliveira, *Elementos para a história do município de Lisboa*, 1ª p., t. II, p. 274, nt. 2, Lisboa, Typ. Universal, 1887.

²³⁶ Sobre a primeira, cfr., para Guimarães, Maria de Lurdes Rosa, *As «almas herdeiras»*, pp. 81 ss; para Évora, Ângela Beirante, *Évora na Idade Média*, p. 978, Lisboa, FCG/JNICT, 1995; em Lisboa ela era encarada com particular solenidade: cfr. a postura camarária sobre a celebração, em *Livro das Posturas Antigas*, pp. 114-115, Lisboa, CML, 1974; sobre a segunda, em diferentes locais, Bernardo Vasconcelos e Sousa, “O sangue, a cruz e a coroa. A memória do Salado em Portugal”, p. 32, *Penélope. Fazer e desfazer História*, 2, Fevereiro 1989, pp. 28-48; sobre a terceira, pode citar-se o exemplo de Guimarães, (J. G. d’Oliveira Guimarães, “Festas anuais da Câmara de Guimarães (notas históricas)”, pp. 21-22, *Revista de Guimarães*, XXI (1904), pp. 20-34), o de Lisboa (em função das tréguas com Castela, foi suprimida em 1491, o que pensamos ter-se estendido a todo o reino) (*Livro das Posturas...*, p. 149 e p. 192) ou o de Évora (Ângela Beirante, op. et loc. cit.); para o Porto, estudo das várias comemorações em Adelaide Costa, op. cit., pp. 354 ss.

²³⁷ Robert Ricard, “Apuntes”, p. 226; sobre o carácter compósito das procissões, Maria João Branco, “A procissão na cidade: reflexões em torno da festa do Corpo de Deus na Idade Média portuguesa”, pp. 202 ss, *A cidade. Actas das jornadas inter e pluridisciplinares*, vol 1, pp. 197-217, Lisboa, Univ. Aberta, 1993.

cuja antiga mesquita fora colocada de igual modo sob protecção do santo; tal como no caso anterior, havia disparo de artilharia²³⁸. É interessante por como hipótese de trabalho que este seja um traço característico das procissões de locais “sitiados”, acompanhando, como veremos, uma certa «militarização» das suas imagens protectoras. Há alguma semelhança com as «imagens de muralha e porta», colocadas em locais de entrada e saída e por isso dotadas de poderes específicos para detenção dos inimigos²³⁹.

O terceiro elemento da nossa tipologia diz respeito às procissões destinadas a garantir a protecção perpétua de comunidades alargadas, indo até à escala do reino. Podem englobar-se no grupo composto pelas procissões mais antigas e tradicionais, de que cada localidade ia constituindo património; mas, no final da Idade Média, têm sido ultimamente relacionadas, também, com a «religião cívica» que vai ganhando lugar²⁴⁰. Esta última perspectiva parece-nos bastante operativa, pois permite explicar a progressiva ingerência – ou interesse – da Coroa pelo que eram, afinal, poderosas manifestações de identidade colectiva (logo, demasiado importantes para serem geridas só pela Igreja). Aqui tem papel central a devoção ao Anjo Custódio, pelo carácter de projecto régio de que se revestiu. Na verdade, D. Manuel estendia a Portugal um importante culto de protecção comunitária então em desenvolvimento noutros locais da Europa do sul, em especial nos reinos vizinhos²⁴¹. Se é certo que não temos dados para

²³⁸ *Nova História da Expansão Portuguesa*, dir. Joel Serrão, A. H. de Oliveira Marques, vol. II, p. 335, Lisboa, Estampa, 1998.

²³⁹ Edward Muir, “The Virgin on the street corner: the place of the sacred in Italian cities”, *Religion and culture in Renaissance and Reformation*, ed. Stephen Ozment, pp. 25-40, Kirksville, 16th Century Journal Publ., 1989; uma demonstração como a procissão tardo-medieval do *Corpus Christi* prosseguiu a prática de tocar os locais de protecção («rodar a cidade») pode ver-se em Charles Zika, “Hosts, processions and pilgrimages: controlling the sacred in Fifteenth-century Germany”, pp. 39-40, *Past & Present*, 118 (Fevereiro 1988), pp. 25-64.

²⁴⁰ *Vita religiosa ed identità politica; La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, dir. André Vauchez, Roma, EFR, 1995; ver o caso, para o Porto, da substituição de S. Vicente por S. Pantaleão, como patrono da cidade, com a interpretação de que tal signifique uma emancipação local em relação a Lisboa, por Adelaide Costa, in op. cit., pp. 340-341.

²⁴¹ Gabriel Llompert, “El angel custodio en la Corona de Aragón en la Baja Edad Media (fiesta, teatro, iconografía)”, *Fiestas y liturgia*, pp. 249-269, Madrid, Ed. Universidade Complutense, 1998; Nicole Lemaitre, *Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez (1417-1563)*, pp. 312-13, Paris, Cerf, 1988; Jaqueline Hadziiossif, “L’ange custode de Valence”, in *La religion civique à l'époque médiévale*, pp. 135-152.

África – como não temos para muitas cidades e vilas de Portugal continental –, Ceuta e as outras praças estavam decerto englobadas na expressão “todos nossos reynos e Senhorios” do regimento da procissão contido nas *Ordenações Manuelinas*²⁴². Se não era novo carácter protector da devoção por detrás da cerimónia – dado que os anjos há muito eram objecto de veneração no Cristianismo – novo é o espírito que a ela preside e o modo como se lhe dá corpo. Desde logo, a obrigatoriedade legal; depois, a transmissão de instruções de funcionamento às autoridades locais; por fim, e não menos importante, uma engenhosa emblemática, em que a figura do anjo se sobrepunha, numa bandeira igual para cada terra, à inscrição “custos regni et civitatis...”²⁴³, devendo o espaço em branco ser preenchido com o nome de cada cidade. Engenhosa porque, afinal, associava intrinsecamente identidade global e identidades particulares, tornando aquela uma soma destas, mas no conjunto algo mais do que somente isso.

As imagens marianas da praça de Ceuta servirão de exemplo para a última parte do triptico de motivos elencados no título desta última parte do nosso trabalho. Ainda mais do que nos casos anteriores, a investigação é preliminar, escasseiam os dados sobre os dois exemplos em estudo, e não dispomos de outros. Ainda assim, cremos útil pelo menos enunciar a nossa proposta interpretativa e apresentar os elementos de que dispomos. Quanto ao primeiro aspecto, é importante lembrar que as imagens de «santas guerreiras» tiveram um importante papel nas dinâmicas ofensivas e defensivas das populações cristãs a braços com cenários de guerra²⁴⁴. A verificação da existência deste fenómeno, no caso de Ceuta, parece-nos um interessante e promissor inquérito.

António Brásio, que estudou a fundo o assunto e corrigiu muitos lapsos de Afonso Dornelas neste âmbito, refere que na sé de Ceuta, antiga mesquita, que acima estudámos, foi deixada como imagem principal a

²⁴² Livro I, tít. LXXVIII (ed. fac-similada da Lisboa, FCG, 1994, vol. 1, pp. 566-567).

²⁴³ Tirado da carta de Coimbra, ed. in Sebastião Martins dos Reis, “O anjo de Fátima e o anjo de Portugal. Diversos ou idênticos ao arcanjo S. Miguel?”, pp. 149-150, in *Na órbita de Fátima. Rectificações e achegas*, pp. 119-157, Évora, Ed. Centro de Estudos D. Manuel Mendes da Conceição Santos, 1958. Sobre o tema dispomos agora da abordagem global e fundamentada de Ana Cristina Araújo, “Cultos da realeza e cerimoniais de Estado no tempo de d. Manuel I”, *Actas do III Congresso Histórico de Guimarães. D. Manuel e a sua época*, vol. IV, pp. 73-94, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães, 2001.

²⁴⁴ Jean Flori, op. cit., pp. 101 ss.; sobre a invocação dos santos durante as batalhas, na Reconquista, cfr. J. F. O’Callaghan, op. cit., pp. 193 ss.

“Nossa Senhora da Assunção” que ia no altar da nau régia aquando da expedição de conquista. Esta imagem teria o revelador cognome de «Conquistadora»²⁴⁵. Não apresenta porém quaisquer fontes, nem tampouco datas para as suas afirmações; dado o significado de ambos os factos – pois apontariam indiscutivelmente para uma «militarização» de Maria –, seria importante encontrar e analisar as fontes.

Já quanto à outra imagem de grande prestígio, a do santuário de Nossa Senhora de África, há mais dados permitindo afirmar que o culto e a imagem foram, pelo menos parcialmente, concebidos e difundidos sob a égide da guerra. Já acima referimos como o Infante D. Henrique idealizou (e concretizou) o local como um santuário vocacionado para a protecção de uma «sociedade em guerra» e para a solenização religiosa dos actos militares²⁴⁶. Sobre a imagem propriamente dita, há algumas informações interessantes, mas para as quais não encontramos fonte segura. António Brásio diz, sem citar fonte, que se celebraram no santuário “solenes festas de acção de graças” pela tomada de Alcácer Ceguer; e que aquando da tentativa malograda de tomar Tânger, em 1463, D. Afonso V fora previamente em procissão a Santa M^a de África²⁴⁷. A confirmarem-se, estas cerimónias, em particular a segunda, reforçariam o perfil acima referido. Aquele autor adianta por fim outras informações, sem fonte explícita ou referência temporal concreta, mas que seria de interesse investigar, de modo a apurar as possibilidades do seu uso, pois completariam de modo cabal o perfil de uma «santa guerreira», comandante dos exércitos, armada e protectora, forte pólo de identidade grupal. Em primeiro lugar, refere que os reis de Portugal, quando em Marrocos, levavam sempre a imagem diante do exército; e que o bastão que a imagem tem é identificado, «pela tradição», com o de D. Pedro de Meneses, primeiro capitão da praça²⁴⁸.

²⁴⁵ “A primitiva catedral”, 62.

²⁴⁶ Cfr. supra, pp. 66-67.

²⁴⁷ “Santa Maria de África”, p. 75. Não encontramos nada sobre isto na Crónica deste rei de Rui de Pina.

²⁴⁸ Id., pp. 74-75.

4.2. «África foi de cristãos/mouros vo-la tem roubada»: a encenação do risco e da glória bélicos no teatro vicentino

Resta referir, por fim, a forma como o teatro (vicentino, apenas, dada a escassez de dados no que toca a outras representações)²⁴⁹ serviu para «encenar o risco». Retomamos aqui, alargando-a a outro auto, a análise que noutra local fizemos deste assunto, já que cremos ser importante juntá-lo aos vários temas abordados no conjunto do artigo²⁵⁰.

Não negamos a simultaneidade de muitas outras funções para o conjunto das criações de Gil Vicente – propagandísticas, áulicas, devocionais; nem que as modificações trazidas à sociedade portuguesa pela «Expansão» tenham também sido lidas, em outras peças do A., em chave pícara e nada heróica (o *Auto da Índia*, será o exemplo acabado; mas, como veremos, o *Auto da Fama* poderá “responder-lhe...”, repondo a solenidade)²⁵¹. É claro ainda que elas obedecem também, por fim, a cânones inerentes à própria tradição teatral coeva²⁵². Porém, chamamos a atenção para algumas matizes importantes. Desde logo, na própria noção de «propaganda». Usar o termo sem precauções será anacrónico em excesso. A corte, quando promovia e assistia a estes autos, não acreditava neles? As mensagens de glória e de afirmação, os tons de securização, não teriam efeito sobre os «encomendadores»? Pensamos, pelo contrário, que quanto mais neles a

²⁴⁹ Poderão ter servido de algum modo para tal as representações de tema bélico no casamento da irmã de D. Afonso V? Há muitas alusões concretas aos «Descobrimientos» entre elas, e, num outro momento, a invocação do “Infante Santo” num sermão junto à Sé, causou um momento de enorme comoção colectiva, como choro, clamor e oração: «À menção da sua morte toda a multidão começou a chorar, e levantou-se um grande e alto clamor do povo a Deus, pela alma do rei [sic] D. Fernando, assim martirizado e morto em África” – *Leonor de Portugal, imperatriz da Alemanha – diário da viagem do embaixador Niolau Lanckamn de Valckenstein*, ed. Aires A. do Nascimento (et al.), pp. 37-38, Lisboa, Cosmos, 1992; é no entanto um assunto que carece de uma investigação impossível de realizar neste artigo.

²⁵⁰ “Mortos – «tidos-por vivos»”.

²⁵¹ Cfr. infra, p. 83.

²⁵² Sobre Gil Vicente, há inúmera bibliografia, de desigual qualidade; citem-se, para além dos vários estudos sobre aspectos culturais e mentais de uma das suas principais estudosas, Maria José Palla, os últimos trabalhos editados: *Gil Vicente, 500 anos depois: Actas do Colóquio Internacional realizado pelo Centro de Estudos de Teatro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, Lisboa, IN-CM, 2003; e *As obras de Gil Vicente*, dir. científica de José Camões, Lisboa, IN-CM, 2002- (vol. V de apoio ao estudo da obra, com bibliografia sobre ela); sobre a produção de peças devocionais resultante da relação com D. Leonor, cfr. Ivo Carneiro de Sousa, *A rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, misericórdia e espiritualidade no Portugal do Renascimento*, pp. 265 ss., Lisboa FCG/ FCT, 2002.

corte participasse, em termos de crença na mensagem, mais força eles tinham. Assim, parece-nos possível reclamar esta outra funcionalidade, baseada na hipótese que ocasiões e atmosferas dramáticas, ligadas ou à partida para a guerra ou à recepção de notícias sobre os desfechos militares, lograram induzir determinadas características na produção vicentina. A presença nos autos de apelos à Cruzada, louvores da Guerra Santa, securizações do destino da alma após a (provável e recorrente) morte dos guerreiros, exaltações do serviço régio, evocações e recriações do património «épico» do reino, etc., contribuía não só para a glorificação das campanhas, mas também para uma catarse colectiva dos que partiam e dos que ficavam. É neste sentido que defendemos a funcionalidade da «encenação do risco» – aqui compreendendo tanto as suas versões positivas da «recompensa», da «glória», como a potencialmente negativa, em termos sociais, que era a «derrota», ainda mais importante, portanto, de *representar* como vitória (sobre a morte). E é importante salientar que, neste ponto, havia um entrecruzamento funcional com essas outras «representações» que estudámos anteriormente, as procissões e cerimónias de intercessão.

As composições em que se encontram mais claros vestígios desta funcionalidade são – por ordem da que teria sido a data da primeira representação – o *Auto da Fama*, a *Exortação da Guerra*, e o *Auto da Barca do Inferno*. Quanto à primeira, é tanto mais interessante quanto terá sido «usada» duas vezes, no mesmo sentido de enaltecimento das vitórias portuguesas, em dois momentos «eufóricos» diferentes. Com efeito, os últimos estudos procuram solucionar o velho problema da data da primeira representação deste auto e dos quase certos acrescentos posteriores, conciliando teses e admitindo que terá havido uma primeira representação em 1510 e outra em 1521²⁵³. A primeira seria em função dos numerosos feitos dos anos anteriores, na Índia, que culminam com a chegada a Malaca em 1509²⁵⁴; segundo Cristina Serôdio, é também possível que, “auto de propaganda do espírito de cruzada que norteia a expansão portuguesa”, *Fama*

²⁵³ Há várias questões em torno da data deste auto. Por um lado, a rubrica introdutória refere expressamente duas representações diferentes, em circunstâncias e datas diversas, dando para elas (ou uma delas) a data de 1510; por outro, o Auto contém alusões a sucesos posteriores a 1510. Vários foram os autores que tentaram resolver estes problemas, podendo ver-se um útil sumário da questão na “Introdução” de Cristina Serôdio à sua edição comentada de Gil Vicente, *Fama*, Lisboa, Ed. Quimera, 1989 (pp. 3-5).

²⁵⁴ “A consolidação do domínio português no Oriente, particularmente no que toca à destruição do monopólio muçulmano, embora tenha continuação nos anos seguintes, justifica um auto de louvor em 1510” (op. cit., p. 5).

tenha sido “uma resposta oficial a *Índia*”²⁵⁵, que foi, como dissemos, representado pouco antes. Na segunda representação, em 1521, comemoraria a entrada em Lisboa de D. Manuel e da sua terceira mulher, a quem assim se mostraria a glória de Portugal; para tal ter-lhe-iam sido feitos acrescentos diversos, relativos a outros feitos portugueses, posteriores a 1510, como sejam como sejam a tomada de Goa, de Malaca ou de Azamor. A referência à conquista desta praça, que é o que nos mais interessa, é feita em termos de clara glorificação dos feitos bélicos dos Portugueses: “sabei em África a maior / flor dos mouros em batalha / se se tornaram de palha / quando foi na d’Azamor”²⁵⁶. Também as relações tributárias são exaltadas, e conclui-se com um louvor da subjugação de Marrocos que evoca – não podia deixar de ser – a velha «destruição de Espanha»²⁵⁷. A confirmar-se a hipótese da representação em 1521 aquando da entrada de D. Manuel e D. Leonor em Lisboa, é provável que este motivo ecoasse à nova rainha como muito familiar, dada não só a tradição ibérica, como, sobretudo, os usos que políticos que dela tinham sido feitos na corte do seu avô²⁵⁸.

Na *Tragicomédia da Exaltação da Guerra*, abandona-se a alegoria. As referências são mais concretas, tal como era concreto o acontecimento militar que a inspirava e eufórico o momento, numa leva de avanços em Marrocos²⁵⁹. A esta peça pertencem diversas formulações cruzadísticas: desde o tópico da «guerra justa» (“África foi de cristãos / mouros vo-la tem roubada”)²⁶⁰, ao tema da «consagração da ex-mesquita», aqui unido à mítica conquista do reino de Fez²⁶¹ (“Sua Alteza determina / por acrescentar a fé / fazer da mesquita Sé / em Fez por graça divina”)²⁶², até à garantia da bem-aventurança eterna, em caso de morte em combate (“Avante, avante, senhores, pois que com grandes favores / todo o ceo vos favorece”)²⁶³. Este último trecho merece de resto particular relevo, pois foi a partir da sua contextualização que Ch.-M. de Witte avançou com a hipótese de que a *Exortação da Guerra* tivesse sido composta não para a expedição

²⁵⁵ *Id.*, p. 5.

²⁵⁶ *Ed. cit.*, vol. II, p. 373.

²⁵⁷ *Id.* (“pois Marrocos / que sempre fez dez mil biocos / até destruir Espanha, / sabej se se tornou aranha / quando viu o demo em socos”).

²⁵⁸ Cfr. as obras de Alain Milhou cit. na nt. 5 e nt. 86.

²⁵⁹ David Lopes, *op. cit.*, 163-167.

²⁶⁰ *Ed. cit.*, p. 176.

²⁶¹ Cfr. *supra*, pp. 64 ss.

²⁶² *Ed. cit.*, vol. II, p. 178.

²⁶³ *Id.*.

de Azamor, mas sim para a de Mamora – ali se encontrando uma alusão concreta à bula de cruzada que o rei obtivera para este último efeito. O mesmo A. defende, aliás, ser bem possível que a *Tragicomédia* tivesse sido representada pela primeira vez no momento solene que fora a publicação da bula ²⁶⁴. A comprovar-se esta hipótese (que recentemente Jean Aubin avalizou) ²⁶⁵, o significado da «peça teatral» entraria muito mais na esfera das celebrações sacras, ou se preferirmos, sacralizadoras...

Terminemos com a “trilogia das Barcas” (1516-1519) ²⁶⁶, onde a invocação da guerra de África está bem longe da atmosfera bélica e triunfante da *Exortação da Guerra*: a sociedade cortesã necessitava agora de consolo e não de exaltação. Com efeito, o exército sofrera o humilhante e trágico revés de Mamora, onde terão perecido quatro mil combatentes ²⁶⁷. O primeiro “auto de moralidade”, o da “barca do Inferno”, datando de 1516, foi representado em tempos muito próximos da derrota, cujos ecos ressoariam portanto na grande cena final. Nela, os quatro “cavaleiros de Cristo”, mortos na guerra africana, fazem uma entrada triunfal, empunhando os seus símbolos por excelência (cruz de Cristo, espadas e escudos), e cantando um hino de celebração do seu martírio. À interpelação do Diabo, que arrebatara já para a sua barca os mais variados personagens, do bispo à alcoviteira, contrapõem a sua morte “nas partes de além”, passaporte seguro para a “barca da Vida” ²⁶⁸. Entre todas as personagens do auto, apenas o tolo inocente e os quatro cavaleiros embarcarão para o Céu ²⁶⁹. É especialmente importante salientar que, nas anotações de encenação apostas pelo Autor à primeira edição do auto (pouco posterior à sua representação), se regista claramente que a “vida eterna” dos cavaleiros fora obtida por morte em cruzada, com absolvição total dos pecados, em virtude da bula de cruzada concedida pelo Papa ²⁷⁰. Esta anotação será abreviada na edição posterior,

²⁶⁴ Cfr. o nosso “Mortos-«tidos por vivos”», p. 42.

²⁶⁵ Jean Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, III, p. 185, nt. 141.

²⁶⁶ Datação do “Auto da Barca do Inferno” discutida e aceite por Paulo Quintela, “Introdução”, p. LXXIV, in Gil Vicente, *Auto de moralidade da embarcação do Inferno*, ed., estudo e notas, Coimbra, Atlântida, 1946; 1519: data do prólogo do auto na *Côpilaçam*, ed. cit., II, 254.

²⁶⁷ Ch.-M. De Witte, “Les lettres papales”, p. 47.

²⁶⁸ Seguimos aqui a primeira edição do auto, ed. por Paulo Quintela, op. cit., pp. 35-36.

²⁶⁹ Como já refere Maria Teresa F. C. Rodrigues, *Representações da morte e do Outro Mundo em Gil Vicente*, pp. 452-453, diss. de mestrado em estudos literários comparados apres. à FCSH da UNL, Lisboa, dact., 1987.

²⁷⁰ “Vẽ quatro cavaleiros cãtãdo os quaes trazẽ cada hũa cruz de christo pello qual

a que se torna consagrada e mais difundida; nela desaparece a menção à bula e à absolvição dos pecados ²⁷¹. Uma eventual explicação para o facto reside na data da segunda edição, muito posterior: em 1562, não seria já tão premente lembrar que a bula de cruzada garantia, aos guerreiros mortos em guerra santa, a entrada imediata no Paraíso ²⁷².

Na composição final da “trilogia”, o *Auto da Barca da Glória*, merece também referência um outro elemento cénico de grande impacto. Referimo-nos aos cinco remos da “barca da glória”, empunhados por anjos, e que são descritos, nas instruções de encenação, como tendo impressas, cada um, uma das chagas de Cristo ²⁷³. É impossível não relacionar este pormenor com as alusões às chagas do escudo do reino, mais tarde, no *Triunfo do Inverno* ²⁷⁴. As chagas estavam intermitentemente presentes nos textos e actos oficiais relacionados com a expansão guerreira. Símbolo da vitória do rei fundador sobre os mouros, vieram a enfeitar, no auto vicentino, os remos da barca que conduzia à glória os cavaleiros que continuavam aquela luta. Remetiam, assim, o espectador dos autos para toda a mitologia gerada em torno do esforço guerreiro português, apresentando-o de forma sacralizada, capaz de abrir as portas à vida eterna das almas dos eleitos.

señor e acrecētamēto da sua sancta fe catolica morrerã ã poder de mouros Absoltos a culpa e pena per priuilegio que os que assi morrẽ tẽ dos misterios da paixã daquelle por quẽ padeçẽ: outorgados por todos os presidentes sēmos pōtífices da madre sancta ygreja” (ed. cit., p. 35).

²⁷¹ “Vem quatro fidalgos caualeyros da ordem de Christo, que morreram nas partes D’Africa, & vẽ cantando a quatro vozes a letra que se segue” (na ed. cit., p. 105). A consulta apenas da edição de 1562, a que se tornou “standard”, não permite portanto alcançar todo o significado do primitivo auto.

²⁷² Por outro lado, a menção mais específica aos “cavaleiros da Ordem de Cristo”, em vez da anterior, genérica, “cavaleiros de Cristo”, terá algum significado? Os mortos em África dos casos jurídicos analisados não eram cavaleiros de Ordem, mas auferiram os privilégios dos cruzados.

²⁷³ *Cõpilaçam*, ed. cit., vol. I, p. 254.

²⁷⁴ Afonso Henriques é aí apresentado como “santo cavaleiro” (“También diste a Portugal / de moros siendo ocupado / El rey don alonso enriquez / que se le uvo ganado / este sancto callero / del tu poder ayudado / vencio cinco reyes mouros / juntos en campo aplazado / tu cinco llagas le diste / en pago de su cuydado / que las dexasse por armas a su reyno señalado”), sendo ainda retomado o mito da origem divina dos sinais do estandarte português, como periodicamente acontecia, em épocas de guerra contra os muçulmanos (cfr. Maria de Lurdes Rosa, “Mortos «tidos-por vivos», p. 44).

QUADRO I – OS RELATOS DO MILAGRE ¹

Caminho		Na cidade		Invocação		Visão	
<i>Carta</i>	<i>Decreto</i>	<i>Carta</i>	<i>Decreto</i>	<i>Carta</i>	<i>Decreto</i>	<i>Carta</i>	<i>Decreto</i>
Cristo “esforçou-o” para ir à cidade quando soube que o pai estava a morrer e o irmão queria apoderar-se do reino	Partiu quando soube que o pai falecera	- Quando vira o poder do irmão, “por sua salvação” fingira-se doente; - Teve então uma inspiração divina, que o fizera “esforçar-se”, chamar os homens, armarse, e ir à praça principal da cidade, onde estava o irmão com “gente infinda”	Irmão veio contra eles; certos do poder e ajuda de Deus, resolveram enfrentá-lo	Bradara por Jesus Cristo e começou a lutar	Com grande número de flechas sobre eles, bradaram por Santiago	Inimigos venceram que viram “no ar hũa Cruz branca e ho bemaumentado apostolo Sãctiago com muitos de cavalo armados, e vestidos de vestiduras brancas pellejar, & matar nelles”, o que causara grandes desbarato e mortandade	Inimigos vencidos dizem que, à invocação de Santiago, viram “cruz branca no céu e grande número de gente a cavalo, armada”, que os assustara e fizera fugir

¹ Para as referências documentais da «Carta» e do «Decreto», cfr. supra, pp. 32-33.

QUADRO II – AS DESCRIÇÕES DAS ARMAS

<i>Carta</i>	<i>Decreto</i>	
	<i>Descrição heráldica</i>	<i>Explicação</i>
<p>- Cruz vista no céu - Apóstolo Santiago com todos os outros santos com que por nós pelejou, e sob cuja ajuda de Deus nosso senhor nos deu vitória</p> <p>- O rei de Portugal meteu uma parte das suas armas nas que assim enviava; as daquele “ho todo poderoso Deus nosso Senhor deu pelo seu Anjo aho primeiro Rei de Portugal pellejando em batalha cõtra muitos Reis Mouros, imigos de sua sancta Fé que aquelle ali vençeo, & desbaratou”.</p>	Campo vermelho	“Muito sangue que na batalha se espargeu”
	Chefe de escudo azul	Céu onde se viu a cruz
	- Cruz de prata, - florida	- Cruz branca “que naquela batalha foi vista”; - “pelo vencimento que se houve assim contra os inimigos, como contra o Diabo”
	Vieiras de ouro (duas de cada lado da cruz)	“Por ser divisa de Santiago, que ali chamámos e nos socorreu”
	Um escudo dos cinco de Portugal (que é de azul, com cinco vazantes, de prata, em aspa), em pé, de prata	“Em sinal que Portugal é fundamento da fé que temos com nosso Senhor, donde nos veio nossa salvação”
	Dois ídolos negros quebrados e de cabeça para baixo, de cada lado do mm escudo	“Significa que ele foi a causa de serem quebrados e destruídos”
	Cinco braços armados, com espadas na mão	“Em sinal dos homens armados que no céu foram vistos em nossa ajuda, que eram anjos. E por isso estão em quina à honra das cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo, com que nos salvou”
	Elmo de ouro, aberto Em cima uma Coroa de rei No timbre os cinco braços com espadas Paquife de ouro e vermelho	[Nada]