



2º Congresso histórico
de Guimarães

Actas do congresso
volume 3

D. Afonso
Henriques na
história e na arte

**O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos:
caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média**

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

A vida e acções do primeiro rei de Portugal foram impressivas ao ponto de gerar, ao longo de toda a história do País, sucessivas interpretações e apropriações¹. Para a análise destas, é necessário estudar, muito mais que o “rei histórico”, os motivos que as fazem nascer, os fins a que se destinam, os veículos pelos quais se transmitem, os efeitos perversos que sofrem e causam. No presente trabalho, tentaremos analisar a apropriação da figura do rei nos séculos XIV e XV, por parte de dois núcleos de poder político-religioso, por vezes trabalhando em interligação, por vezes em concorrência: Santa Cruz de Coimbra e a corte régia, da Dinastia de Aviz a D. Manuel. Tanto um como o outro evocam Afonso Henriques para reforçar o seu prestígio. O primeiro, para se defender ao nível mais restrito dos poderes locais e para tentar recuperar a primazia simbólica entre os diferentes santuários do Reino (enquanto fundação do próprio Afonso Henriques, guardião das suas memórias, e depositário do seu corpo). A segunda, para investir o prestígio da ancestralidade que possuía mesmo traços sobrenaturais, numa casa real oriunda de bastardia, e em concorrência forte com os poderes nobres. Recorre-se a cerimónias específicas, no mosteiro coimbrão ou nos diferentes palcos da Monarquia; difundem-se escritos de natureza vária, da crónica ao livro de milagres; procede-se a grandes programas, desde a tentativa de canonização à recuperação arquitectónica dos “lugares régios”.

A matéria-prima deste “trabalho” é porém difícil- a tradição tem uma vida própria, forma-se de múltiplos modos, numa espécie de processo cumulativo que não exclui necessariamente elementos contraditórios, e que agrega a figuras concretas elementos pertencentes a outras muito diversas. É com ela que se chocam os motivos, os objectivos e os veículos de transmissão da “nova figura” de Afonso Henriques, fazendo com que o processo se torne muito mais complexo do que uma simples apropriação. Apenas tentando identificar todos os meandros desta complexidade, se podem reconstruir os contornos e o impacto real da proposta tardo-medieval de mitificação do Rei Fundador.

O texto que se segue orienta-se por estes parâmetros, estudando enquanto “caso exemplar” o que entendemos ser a grande “matéria-prima” de toda a proposta: o corpo de Afonso Henriques. É um ponto fulcral de análise, pois o “corpo do rei fundador”- ou seja, a sua custódia, a interpretação dos seus sinais e dos objectos com ele ligados, o seu uso em cerimónias, as narrativas que sobre ele se constroem - são, numa sociedade como a que analisamos, um lugar único de concentração e irradiação de sentidos políticos, simbólicos e religiosos. Numa primeira parte analisar-se-à a transmissão textual do episódio das feridas de Afonso Henriques, tentando delinear diferenças de tratamento; em segundo lugar, serão estudadas as tradições subjacentes àqueles textos, bem como os processos de “trabalho” sobre elas por parte de agentes bem determinados, em contextos históricos concretos.

* Este trabalho beneficiou muito das discussões sobre o tema com Diogo Ramada Curto, com quem esteve pensado em termos de projecto conjunto, com enquadramento temporal mais amplo; e das sugestões de José Mattoso sobre os primeiros rascunhos, bem como da sua leitura do texto final. Agradeço ainda a M. Viegas Guerreiro e a Aliete Galhoz as facilidades de consulta da biblioteca do Centro de Estudo da Tradição Popular Portuguesa (FLL) e a grande amabilidade com que sempre aí me receberam. ¹ Vejam-se, entre os principais trabalhos, e por ordem cronológica, L. Gonzaga de Azevedo, “A lenda de Afonso Henriques”, *História de Portugal*, vol. 4, nt. XXIV (pp. 281-311), ed. Domingos M. Gomes dos Santos, Lisboa, Biblión, 1942; António José Saraiva, *História da Cultura em Portugal*, vol. 1, Lisboa, Jornal do Foro, 1950; L. F. Lindley Cintra, “Introdução”, pp. CCCLXIII-CCCLXX e CCCLXXXVI-CCCXCI, vol. 1 de *Crónica Geral de Espanha*, Lisboa, INCM, 1983 (ed. fac-similada da ed. de 1951) e “Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à Crónica de 1419)”, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, t. XXIII, 3ª s., nº 1 (1957), pp.168-215; Fernando Castelo-Branco, “O lendário de D. Afonso Henriques”, *Actas do Congresso Internacional de Etnografia, promovido pela Câmara Municipal de Santo Tirso, 10-18 de Julho de 1963*, vol. 3, pp.127-145, Lisboa, s.n., 1965; Monica Blöcker-Walter, *Allons I. von Portugal. Studien zu Geschichte und Sage des Begründers der portugiesischen Unabhängigkeit*, Zurich, Fretz & Wasmuth, 1966; Aires A. Nascimento, “O milagre de Ourique num texto latino-medieval de 1416”, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 4ª s., nº 2 (1978), pp. 365-374; António José Saraiva, *A épica medieval portuguesa*, Lisboa, Icalp, 1979; Ana Isabel Buescu, *O milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano. Uma polémica oitocentista*, Lisboa, INIC, 1987; L. F. Lindley Cintra, “A lenda de D. Afonso I, rei de Portugal (origens e evolução)”, *Icalp- Revista*, nº 16-17 (Jul.-Set. 1989), pp.64-78; Carlos Coelho Maurício, “Na manhã fértil - sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa”, *Ler História*, nº 16 (1989), pp.3-28; *idem*, “Entre silêncio e ouro - sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa”, *Ler História*, nº 20, pp.3-37; José Mattoso, “As três faces de Afonso Henriques”, *Penélope* 8 (1992), pp.25-42.

1. O reino e o corpo do rei nos textos: a transmissão textual do episódio das feridas

De meados do século XIV a fins do século XVI, uma série de textos dão como origem das chamadas “chagas” do escudo de Portugal as feridas que Afonso Henriques recebeu na Batalha de Ourique. Circulando sob forma oral, o episódio remontaria mais atrás, talvez aos anos imediatos ao desastre de Badajoz ou, mais certamente, à morte de Afonso Henriques. Nas versões escritas mais alargadas, são estas e outras feridas, que o monarca vai sofrendo ao longo do seu reinado, que justificam a posse do Reino. No corpo do rei, as feridas desenham como que um mapa das suas batalhas, registando e atestando miraculosamente o direito às terras ganhas, numa representação mítica que tem paralelos noutras relativas a heróis conquistadores. Vejamos texto a texto como se forma e transforma este episódio.

Na sua versão escrita mais antiga, o núcleo do episódio surge na segunda redacção da *Crónica de 1344*, atribuída pelo seu editor a finais do século XIV²: é a cena de Afonso Henriques despindo-se perante o enviado papal e mostrando-lhe as feridas do seu corpo qual mapa das suas batalhas, como prova de uma ortodoxia religiosa afirmada em tom irónico e, mais substancialmente, como fundamento concreto do seu direito ao Reino, subvertendo a submissão a Roma que o Cardeal que vinha propor como fonte deste mesmo direito:

*"E o cardeal outorgou todo o que el rey quis e desy foisse sua vya. E, ante que os III meses fossem conpridos, lhe veu a carta. E, des ally en diante, fez el rey dō Affonso en toda sua terra arcebispos e bispos e beneficiados quaaes elle quis. E, despois que el rey e o cardeal ouverom todo seu preyto firmado, e ao tempo que lhe avia de mandar a carta, como ja ouvistes, desvestyosse el rey de suas vestiduras e disse:
- Querovos mostrar, dom cardeal, em como eu som herege. E entom lhe mostrou todas as feridas que ouvera em seu corpo, dizendo e assignando quantas e quaaes feridas ouvera nas batalhas e quaaes nos combates e quaaes nas entradas das villas que tomara aos mouros."*³

É dado como certo por este mesmo estudioso que o trecho citado se radica no cantar jogralesco mais antigo - dataria de finais do séc. XII⁴ - que ele próprio e J. A. Saraiva acabavam de “re-descobrir” e restituir à investigação histórica⁵. De facto, não fora utilizado nem na *Crónica dos Vinte Reis*, primeiro texto a prosificar o referido cantar jogralesco⁶, nem no seu derivado - com algumas variantes -, que é a *IV Crónica Breve de Santa Cruz de Coimbra*⁷. Seria assim originário de uma “feliz refundição” do cantar, diversa da utilizada pelo autor da *Crónica dos Vinte Reis* - uma vez que, continua L. Cintra, “não é provável que

² L. F. Lindley Cintra (ed.), *Crónica Geral de Espanha*, Lisboa, INCM, 1983-1990 [ed. fac-similada da ed. de 1951] [doravante *Crónica Geral de Espanha*] vol. I, p. XL.

³ *Crónica Geral de Espanha*, cap. DCCX - “Commo chegou o cardeal a Coimbra e escomungou el rey dom Affonso e toda sua terra” (vol. IV, p. 229).

⁴ *Crónica Geral de Espanha*, vol. I, pp. CCCLXIII-CCCLXX.

⁵ Sobre a “descoberta”, e a caracterização da lenda, cfr. as obras destes autores citadas na nt. 1; mais recentemente, cfr. as observações de Carlos C. Maurício, “Na manhã fértil...”, p. 11 e José Mattoso, “As três faces...”, p.34.

⁶ *Crónica Geral de Espanha*, vol. I, pp. CCCLXII-CCCLXX.

⁷ *Crónica Geral de Espanha*, vol. I, p. CCCLXXVI.

este magnífico trecho épico estivesse no trecho da lenda utilizado pelo autor da *Crónica dos Vinte Reis* e que este o tivesse desprezado”⁸.

A primeira redacção da *Crónica de 1344* incorpora a tradição de uma forma algo diferente, mas que na nossa opinião deve ser vista em conjugação com o que acabámos de expôr. Não subsistiram, para essa redacção, os capítulos ligados à História de Portugal⁹, e é portanto impossível de verificar como se desenrolava o episódio do Cardeal-Legado. No entanto, a referência que nos resta sobre as feridas de Afonso Henriques, situada no capítulo sobre a fundação do Reino de Portugal, liga-as explicitamente com as exigências que o Rei fizera a Roma, numa carta ao Papa, e relaciona-as ainda com uma batalha concreta, e muito especial- a de Ourique.

*"E este rrey don Alfon, que se llamo rrey de Portogal, quando fue en la lide Orique, do lo fizieron rrey, commo oyredes adelante, troxo ssua menssajes con el papa Onorio, commo lo fizieron rrey los ssuyos e en qual lugar lo fizieron e de commo vençiera çinco rreyes con muy grandes poderes en aquel lugar; e que matara hy muy gran poder de los moros e que le morieron hy gran pieça de los suyos. E el ante traya las armas blancas como su padre; e enbio dezir al papa que possiera hy çinco escudos cardeños, por los çinco rreyes que vençiera e que los pussiera en cruz, por la cruz que toviere Jhesu Cristo las espaldas, e en cada escudo pusso treynta e dos dineros blancos, por los treynta e dos dineros que Jhesu Cristo fue vendido, e que le pedia, por esto e por muchas feridas que rreçebiera en ssu cuerpo en aquella batalla, que le otorgase e proviesse que lo llamasen rrey de Portogal e quel assi sse llamasse de alli adelante en sus cartas e en ssus prevyllejos; e que le daria cada año un ssomo de oro para todo ssienpre. E el papa gelo otorgo; e este oro puede montar un marco o poco mas o menos."*¹⁰.

A segunda redacção, por seu lado, não irá incluir esta ligação no capítulo correspondente¹¹; e no episódio sobre a batalha de Ourique não se associa o escudo às feridas, mas sim aos cinco reis vencidos e à cruz de Cristo¹². Se não existe total coincidência- e em parte não a podemos verificar por deficiência de fontes - as balizas do conjunto de referências parecem-nos claras. As feridas surgem como prova do direito do rei face a Roma, direito este que é adquirido em batalha, em especial na batalha de Ourique. As discordâncias surgem num ponto particular: a relação escudo/ feridas.

O escudo não é explicitamente associado às feridas do rei, mas sim aos escudos dos reis mouros e à cruz de Cristo. Veremos porém de seguida que esta referência aos escudos dos reis mouros não exclue, antes talvez indique, o esforço físico do rei português, e as marcas que deixou.

⁸ *Crónica Geral de Espanha*, vol. I, pp. CCCLXXXVIII-CCCLXXXIX.

⁹ *Crónica Geral de Espanha*, vol. I, p. CCCLVII.

¹⁰ *Crónica Geral de Espanha*, vol. I, p. CDLXXXV (sublinhados nossos).

¹¹ *Crónica Geral de Espanha*, cap. DXLI (vol. IV, pp. 5-6).

¹² *Crónica Geral de Espanha*, vol. IV, pp. CCXXIV-CCXXV.

O grande significado desta fonte, ainda que as referências nos apareceram de forma menos articulada que nos textos seguintes, como iremos ver, parece-nos ser a de que fornecerá a explicação para a importância fulcral das referências persistentes às feridas do rei: elas provam o direito ao reino, a partir do campo de provas que os guerreiros consideram legítimo, apesar do que lhes vêm exigir os clérigos. Unindo a sua menção à explicação do escudo, tudo na famosa exigência ao Papa, a fonte parece-nos testemunhar de uma modalidade mais "degradada" sob alguns aspectos, mais completa sob outros, em todo o caso complementar, da versão mais completa e "integrada" que possuímos: o discurso que em 1380 o Bispo de Lisboa D. Martinho pronuncia perante o rei de França Carlos V, enquanto embaixador do rei de Portugal¹³.

É um texto relativamente conhecido, na historiografia mais recente sobre as origens do escudo régio português¹⁴. Porém, não nos parece ter sido suficientemente salientada a sua importância enquanto primeiro testemunho formal de uma interpretação daquele escudo que irá conhecer várias fortunas a partir daí: a de que os cinco escudetes dispostos em cruz representavam as cinco feridas que o rei recebera no seu próprio corpo, com a mesma disposição. A perspectiva muda se se tomar este texto como uma tradição interpretativa de pleno direito, e não como a versão incorrecta ou confusa da versão "oficializada" - as chagas de Cristo.

A versão de D. Martinho é clara: D. Afonso Henriques dispõe no seu escudo cinco escudetes, em forma de cruz, porque na batalha de Ourique lhe tinham surgido no corpo cinco feridas, dispostas do mesmo modo:

*"Propter quod rex noster facit quinque scuta in modum crucis cum quinque ictibus, in quolibet scuto in asulio et albo, pro eo quod in bello victorioso in quo obtinuyt contra infinitos Sarracenos in campo de Ourique inventa sunt in corpor regis quinque ictibus in modum crucis".*¹⁵

Inequivocamente posterior ao discurso do Bispo¹⁶, surge-nos o pequeno trecho do *Livro de Aautos*, datado de 1416:

"Logo de imediato o fizeram rei no acampamento. No dia seguinte, travado o combate entre sarracenos e cristãos, os cinco reis caíram mortos com o seu exército, e ao dito rei cristão foram quebrados cinco escudos no seu vigoroso braço. E, porque antes daquele combate, tal rei cristão vira numa aparição a Nosso Senhor Jesus Cristo com as cinco chagas, e pelo auxílio da graça do mesmo Cristo vencera esses cinco reis infiéis, e naquele combate cinco escudos haviam sido despedaçados no seu braço, traçou para si e para os seus sucessores as suas armas. Deste modo: mandou pintar em honra das cinco chagas de Jesus Cristo

¹³ Carlos C. Maurício atribui à *Crónica Geral de Espanha* uma leitura do brasão influenciada pela simbologia da Paixão ("Na manhã fértil...", *cit.*, p. 17). A hipótese não nos parece isenta de críticas porque: 1) a grande difusão das devoções cristocéntricas da Paixão é posterior; 2) as referências da *Crónica Geral de Espanha* entendidas como defendemos não fazem com que esta proponha exclusivamente - crie mesmo, segundo uma hipótese do mesmo Autor - a interpretação da cruz. É preciso ainda não esquecer que a *Crónica Geral de Espanha* não é um produto clerical, devoto, mas de uma corte nobre. O próprio Carlos C. Maurício, de resto, num texto muito rico mas algo contraditório, parece propor noutra local que tenha sido o tópico das cinco feridas a provocar o das chagas; a introdução da cristofania teria acelerado o processo ("se é que não o desencadeou de facto" (p.18), acrescenta - o que não nos permite muito bem estabelecer afinal o que causa o quê).

¹⁴ Cfr. Carlos C. Maurício, "Na manhã fértil...", nt. 24, p.8 e p. 17.

¹⁵ N. Valois, "Discours prononcé, le 14 juillet 1380, en présence de Charles V par Martin, évêque de Lisbonne ambassadeur du Roi de Portugal", 511-512, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, LII, 4e. livraison (Julho-Agosto 1891), pp. 485-516.

¹⁶ Existe ainda o passo transmitido por Gomes Eanes de Zurara, na *Crónica da Tomada de Ceuta por El rei D. João I* (pp. 35-36, Lisboa, Ac. Sc. Lisboa, 1915), que reproduziria o parecer dos letrados antes da conquista da praça algarvia: "*Mas pera que lembro eu muyto exçelente primcipe, outros nehuus rex nem senhores, apartados de uossa senhoria, pois teemos amte nossos olhos a memoria do muy notauell e fiell e cathollico christaao elRey Dom Alfomssso Amriquez, cujas rreliquias trautamos amtre as nossas mãos. Veede senhor os signaaes que trazees em uossas bamdeiras, e pregumtaae e sabe como e per que guisa lorom gaanhados, os quaaes certamente de todallas partes mostram a paixom de nosso Senhor Jesu Christo, por cuja rreuerença e amor o bem auenturado Rey ofreço seu corpo em no campo dOurique ueemdo aquelles çimquo rrex como uossa merceẽ sabe.*" (sublinhados nossos). Existem porém dúvidas sobre a parte a atribuir a trabalho posterior do Cronista deste parecer: Carlos C. Maurício, p. 22 nt. 24. Cfr. ainda Ana Isabel Buescu, *O milagre de Ourique...*, *cit.*, pp. 86-8. Este trecho é também discutido por António José Saraiva, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, 240, Lisboa, Gradiva, 1990, dando-o como contemporâneo da preparação para a conquista de Ceuta; quanto à referência ao milagre de Ourique, considera-a confusa, "não se percebe ainda se abrange o milagre".

cinco escudos em forma de cruz da cor do céu em campo branco, e, nesses escudos, trinta dinheiros de prata, em memória da venda de Jesus Nosso Senhor.¹⁷

A sua grande importância está em que, de modo curioso, une todos os elementos dispersos nas versões da *Crónica de 1344* e na do prelado: os cinco escudos representam os escudos dos reis mouros quebrados no braço de Afonso Henriques, este último passo referindo-se claramente, segundo Aires A. Nascimento - o editor do texto - às marcas deixadas no corpo do rei pelo embate das armas¹⁸. A eles se acrescenta pela primeira vez a referência, doravante fundamental, às cinco chagas de Cristo que aparecera ao rei na batalha. Para além da junção dos elementos, duas outras características conferem importância a este texto, para a nossa hipótese: por um lado, as chagas de Cristo, os escudos dos reis mouros e os escudos quebrados no braço de Afonso Henriques não se excluem mutuamente como factores explicativos, o que testemunha da coexistência pacífica das várias explicações e mesmo de uma vontade em conciliá-las; por outro são todos estes factores que dão legitimidade a Afonso Henriques, e não só a aparição de Cristo. O que comprova a persistência, a funcionalidade da justificação guerreira. Este texto testemunha ainda uma outra característica do escudo régio, desta vez o próprio escudo objecto físico: pendurado em Sta. Cruz de Coimbra depois da batalha, caiu quando morreu o seu dono- ou, segundo outra proposta de tradução corroborada por textos vários e cerimoniais régios posteriores - caiu sempre que morre um rei de Portugal¹⁹. É referência de grande importância, em si e em associação à explicação do escudo/armas, como veremos em breve.

De forma rápida, porque são textos já conhecidos, tracemos a descendência da versão das feridas/escudos despedaçados. Se, no longo curso, esta versão foi ultrapassada pela das chagas de Cristo- até porque, como salienta Carlos Coelho Maurício, a insistência na explicação de "cariz guerreiro" poderia equivaler a negar a cristofania²⁰ - os textos que a apresentam não são de modo algum secundários. Na oração de obediência ao Papa de Vasco Fernandes de Lucena, em 1485, refere-se, a par da cristofania, que o calor da batalha e o esforço de Afonso Henriques fizera com que se lhe quebrassem cinco escudos na mão esquerda²¹. A referência aos escudos quebrados aludiria aos golpes sofridos pelo Rei²².

Poucos anos depois, nas *Memórias* (c.1490) do borguinhão Olivier de la Marche²³, texto de referências muito alteradas mas com inegável interesse pelos vestígios que conserva de diferentes tradições, referem-se várias versões para a origem dos cinco escudos nas armas portuguesas: 1) as cinco bandeiras conquistadas aos mouros; 2) as cinco chagas "quase mortais" do

¹⁷ A.A. Nascimento, "O milagre de Ourique num texto latino-medieval de 1416", p. 367, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 4^o s., nº 2, 1978, pp. 365-374. (sublinhados nossos)

¹⁸ O Autor salienta, sobre o trecho dos cinco escudos no braço de Afonso Henriques: "Deste modo, parece claro que o sentido do passo não é outro senão o de referir as marcas deixadas no corpo do rei pelo embate das armas. Contudo, é também manifesto que o valor referencial, e com ele a informação que daí podemos recolher, se esbate perante o valor simbólico heráldico sublinhado pela própria repetição de indole formular. Repare-se, porém, que a *Crónica de 1419* e muito menos a *Crónica Geral de Espanha de 1344* nada referem neste particular. O desenvolvimento narrativo e a explicitação informativa ficaram condicionadas pelo código heráldico no *De Ministerio Armorum*. Mas não será difícil admitir-lhe uma existência real anterior, ainda que não possamos balizá-la e delini-la" (id., p. 371). Carlos C. Maurício, "Na manhã fértil...", cit., p. 27, nt. 77, diz sobre este trecho: "Esclarece o autor que a referência aos escudos quebrados no braço do rei são a expressão heráldica dos ferimentos recebidos por ele em combate (pp. 371 e 374). O que nos permite aproximá-la da versão consignada pelo bispo D.Martinho, 30 anos antes".

¹⁹ José Mattoso, "A realeza de Afonso Henriques" p. 227, *Fragmentos de uma composição medieval*, pp. 213-232, Lisboa, Estampa, 1987; para os cerimoniais, cfr. *infra*.

²⁰ "Na manhã fértil", cit., pp. 18-20 e nt. 89; "Entre silêncio e ouro...", cit., pp. 9-10.

²¹ Edição e tradução em A. Fontoura da Costa, *As portas da Índia em 1484*, pp. 67-86, Lisboa, Ed. Culturais da Marinha, 1990 [ed. fac-similada da ed. de 1935]. Sobre esta fonte cfr. as observações de Ana Isabel Buescu, *O milagre de Ourique*, cit., p. 86 e pp.124-125.

²² Carlos C. Maurício, "Na manhã fértil...", cit., p.27, nt.78.

²³ [Olivier de la Marche] "Les mémoires de Messire Olivier de la Marche, augmentées d'un estat particulier de la Maison du Duc Charles le Hardy, composé du mesme auteur", pp. 104-112, ed. Claude Petitot, *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France, depuis l'avènement de Henri IV, jusqu'à la paix de Paris, conclue en 1765*, vol. IX, Paris, Libr. Foucault, 1847; cfr. ainda cf. L. F. Lindley Cintra, "Sobre a formação e evolução...", cit., pp.6-7; Ana Isabel Buescu, *O milagre de Ourique*, cit., pp. 85-86 e p. 124; Carlos C. Maurício, "Na manhã fértil...", cit., p.27, nt.78.

corpo do rei, que adquirem direito de representação numa reformulação do episódio do Cardeal-legado que nada perde em dramatismo em relação ao “magnífico episódio épico” de Lindley Cintra: transferido para a própria Roma o episódio do despojamento régio, o rei ostenta perante o Papa e os Cardeais um corpo com “*un merveilleux nombre de playes: dont cinq en y avoit si pres d'estre mortelés, que ce fut plus miracle que raison naturéle, que de la moindre il échapa sans mort recevoir.*”. Em recompensa compungida, o Pontífice ordena ao rei português que meta cinco besantes de prata em cada um dos escudetes das suas armas; 3) a versão da aparição de Cristo, de uma forma confusa e não referenciada aos cinco escudetes mas sim à cruz que as armas portuguesas durante algum tempo no reinado de D. João I, a quem Olivier de la Marche, de resto, prefere atribuir a autoria da modificação.

Não associada ao escudo²⁴, a tradição das feridas de Afonso H. como prova viva do seu direito ao reino, permanece nos diferentes textos que transmitem a aparição de Ourique, desde a “versão oficial”²⁵ que é a *Crónica de 1419*²⁶ à *Crónica de el-rei D.Afonso Henriques*, de Duarte Galvão²⁷. Mas, tal como a anterior, esta tradição vai sendo afastada até ao ponto da censura total, que chega aos anos 50 do nosso século, como demonstraram e analisaram Ana Isabel Buescu²⁸, Carlos Coelho Maurício²⁹ e José Mattoso³⁰. O seu desaparecimento não porém fácil, e entre os diferentes vestígios, refiramos como significativa a reclamação de Diogo do Couto, no prólogo às *Lendas da Índia*, onde soam ecos da crença na justificação do direito ao reino pelas feridas do corpo de Afonso Henriques. Apreciando as crónicas existentes de Portugal, e considerando-as insuficientes para que se conheça os grandes feitos dos Portugueses, acusa entre outros Duarte Galvão, cuja Crónica “*nom foy a decima décima parte do que deuia ser*”, porque “*forão grandes e muytos [seus] milagrosos feitos [de Afonso Henriques], pois mostrou sinaes de muytas feridas em seus peytos, na requesta que teve com o delegado (...), como se contém em sua lenda, em que se nom faz menção de pelejas em que fosse ferido, de que tinha os sinaes*”³¹. Numa linha que segue de perto a antiga forma de prova medieval, Diogo do Couto defende que as crónicas deviam assim ter espelhado o que o corpo do rei espelhava, para que depois da morte deste se soubesse exactamente donde vinha o direito a todas as conquistas, numa espécie de *meta-corpo* do rei que provasse para sempre o direito e a grandeza dos Portugueses...

Em conclusão da análise esboçada nesta primeira parte, diremos que, de fins do século XII a fins do século XV - com prolongamentos posteriores- , uma série de textos nos apresentam, de forma sobreposta e múltipla porque concorrendo com outras propostas textuais mais fortes, elementos mais ou menos dispersos de uma importante tradição explicativa do escudo régio. Visando ultrapassar impasses explicativos causados pela restrição da análise

24 Sobre a evolução das interpretações do escudo, cfr. Adrien Roig, “Les Quinas du Portugal dans la littérature portugaise du XVIe. siècle”, A. Schoöberger, K. Zimmermann (ed.), *De orbis Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag*, vol.1, pp. 29-53, Francoforte, Domus Editoria Europaea, 1994.

25 Cfr. *infra*, para esta caracterização. Uma visão geral do tratamento que é dado nesta Crónica ao reinado de Afonso Henriques pode ver-se em Fernando Figueiredo, “Da imagem do inimigo à construção do herói. O reinado de Afonso Henriques na *Crónica de Cinco Reis de Portugal*”, in Teresa Amado (coord.), *A guerra até 1450*, pp. 377-390, Lisboa, Quimera, 1994.

26 A. Magalhães Basto (ed.), *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, cap. 14 (pp. 74-78), Porto, Livr. Civilização Ed., s.d.. Na edição de C. Silva Tarouca a partir do manuscrito Cadaval, este capítulo foi, com três outros, excluído do corpo do texto e publicado em Apêndice (*Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, vol.1, p.XXV e pp. 285-290, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1952) (cfr. obs. de José Mattoso, “As três faces...”, *cit.*, p. 30).

27 Utilizámos a edição de Lisboa, INCM, 1986.

28 *Op. cit.*, pp.128-133.

29 “Entre silêncio e ouro”, *cit.*.

30 “As três faces...”, *cit.*, p. 30.

31 *Lendas da Índia*, vol. 3, p. 6, ed. e revisão M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmãos, 1975.

ao universo textual, tentaremos agora, numa segunda parte, fornecer dados para a interpretação da referida tradição explicativa, provenientes outras formas de "reformulação" das crenças relativas à ligação entre o corpo do rei (chefe guerreiro), as suas armas e o seu reino.

2. A “reformulação” das tradições

Propomos a existência de dois grandes grupos destas *formas de reformulação das tradições*³². Chamáremos “leigo” ao primeiro, que nasce e actua nas formas culturais aristocráticas e guerreiras, por um lado e, por outro, sofre as influências de uma cultura folclórica de âmbito mais generalizado. Esta última não deve ser confundida com as famigeradas “tradições populares”³³, mas sim definida como um conjunto de motivos explicativos de larga circulação, com origem frequente na cultura dita “erudita”, e expressando-se nos géneros “romance”, “contos”, “lendas”, tradições tópicas”. É particularmente importante durante o processo de composição e reelaboração jogral dos cantares, em que motivos disponíveis num repositório vasto são encadeados de forma original³⁴.

Contraposto a este primeiro grande grupo, surge-nos o segundo, a que chamáremos “clerical”. Será por nós abordado através de um estudo de caso inultrapassável neste assunto: as crenças e cerimónias desenvolvidas em torno do corpo dos “reis santos” em Santa Cruz de Coimbra, na longa duração que se estende da eleição do local para sepultura por D. Afonso Henriques-inaugurando uma série de práticas fúnebres de marcada importância- até ao falhado processo de canonização de D. João III (embora os cultos ao corpo, espada e escudo continuem muito posteriormente³⁵). Tem de ser analisado numa tríplice funcionalidade.

Em primeiro lugar, a gestão do culto político aos “reis mortos” era uma forma de controlar a política dos “reis vivos”, no modo próprio à Igreja: construção de cerimónias específicas, nas quais a liturgia era posta ao serviço da submissão do temporal pelo espiritual³⁶. Em segundo lugar, assentava numa estratégia de defesa da propriedade da Igreja que partia da “protecção dos fundadores” e funcionava na lógica do “crime e castigo” sobrenatural. As análises historicistas do direito e do poder medievais, ao caracterizar a Igreja como uma das impulsionadoras do direito e da prática política modernas, obscurecem uma realidade analisável apenas em termos de história antropológica.

³² As análises de base em torno da mitificação medieval de Afonso Henriques têm, no fundo, partido de esta dicotomia: cfr. sobretudo L. F. Lindley Cintra, “Sobre a formação e evolução...”, *cit.*, e em especial “A lenda de Afonso Henriques”, *cit.*, e José Mattoso, “As três faces...”, *cit.*. Uma semelhante distinção de grandes contextos, também num “trabalho sobre a morte”, agora na Dinastia de Aviz, é feita por L. Adão da Fonseca em “A morte como tema de propaganda política na historiografia e na poesia portuguesa do século XV”, *Biblos*, LIXI (1993), 507-538: numa época de maior e avançada curialização, o grupo “leigo” é, mais exactamente, o da “corte”, que não hesita em propor leituras políticas bem diversas das clericais.

³³ É cada vez maior a crítica à utilização generalizada deste conceito, bem como à derivação das “tradições populares” em “sobrevivências pagãs”; cfr., entre outros, Michel Lauwers, “Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen-Âge”, *Révue d'histoire ecclésiastique*, 82 (1987), 228-258; Jean-Ci. Schmitt, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma/ Bari, Laterza, 1988; ponto da situação em A. Vauchez (*et al.*), “Histoire des mentalités religieuses”, Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur (ed.), *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, 151-176, Paris, Seuil, 1991.

³⁴ Já Lindley Cintra chamava a atenção para este facto, a partir dos casos concretos das gestas de Afonso Henriques e Egas Moniz (*Crónica Geral de Espanha*, vol. I, p. CCCLXV e pp. CCCLXXXIX-CCCXCI); os cantares medievais são por sua vez incorporados em dois instrumentos de trabalho fundamentais para o estudo diacrónico dos “motifos”, e em especial importantes para nós: Stith Thompson, *Motif-index of folk-literature*, 6 vols., (ed. revista e alargada), Copenhaga, Rosenkilde and Bagger, 1955-1958, e Ralph S. Boggs, *Index of Spanish Folktales*, Helsínquia, Suomalainen Tiedakatemia/ Academia Scientiarum Fennica, 1930 (Folklore Fellows Communication, XC); um estudo exemplar segundo estes parâmetros, e que visa particularmente as tradições cavaleirescas, é o de António Pasqualino, *Le vie del cavaliere. Dall'epica medievale alla cultura popolare*, Milão, Bompiani, 1992; cfr. ainda, para o processo anterior - incorporação dos motifos folclóricos na épica medieval - entre muitos outros, G. M. Gerould, *The grateful dead. The history of a folk story*, Londres, The Folklore Society, 1908; L. Harl-Lancner, *Les fées au Moyen-Âge. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris, Honoré Champion, 1984; L. Harl-Lancner e Dominique Boutet (ed.), *Pour une mythologie du Moyen-Âge*, Paris, École Normale Supérieure, 1988; Ute Schwab, *Servire il signore morto. Funzione e trasformazione di riti funebri germanici nell'epica medievale inglese e tedesca*, s.l., Università di Catania - Facoltà di Lettere e Filosofia- Dipartimento di Filologia Moderna / Rubbettino Ed., 1990; Claude Lecouteux, *Mondes parallèles. L'univers des croyances du Moyen-Âge*, Paris, Honoré Champion, 1994.

³⁵ Sobre os corpos e túmulos, cfr. A. M. Simões de Castro, *Os túmulos de D. Afonso Henriques e de D. Sancho I*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1885; estão estudadas as acções de D. Sebastião em relação aos despojos guerreiros de Afonso Henriques, antes da partida para Alcácer-Quibir: A. M. Seabra de Albuquerque, “As armas do Senhor D. Afonso I e a jornada de África”, *Prelúdios literários*, 2 (1860), Coimbra, pp.86-88; A. M. Simões de Castro, *Notas acerca da vida e estada de el-rei D. Sebastião em Coimbra no ano de 1570*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922; *idem*, *El-Rei D. Sebastião e a espada de D. Afonso Henriques*, Coimbra, Typ. Coimbra Ed., 1924; Carlos Passos, “A espada de D. Afonso Henriques”, *Arqueologia e História*, 8º s., vol. 7 (1956), 149-182; no regresso da batalha, o prior de Santarém tê-la-ia dado a beijar como reliquia (*ibidem*, 156-157); é referida como “invencível” na descrição do mosteiro de Santa Cruz feita em finais do século XVI por Jerónimo Roman, p. 226 da ed. Virgílio Correia, *Obras*, vol. 1, pp. 209-237, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1946; na segunda metade do século XVII existia mesmo uma veneração pública envolvendo procissão (C. Passos, *op. cit.*, 168). O escudo continua igualmente a ser alvo de devoção, como atestam os textos de Severim de Faria, seja no “Itinerário de Jornada que fez o sôr Manoel Severim d'Faria chantre e conego da see d'Evora e Miranda no ano de 1609”, ed. J. V. Serrão, *Viagens em Portugal de Manuel Severim de Faria, 1604-1609-1625*, p. 100, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1974, seja na *Europa Portuguesa* (C. Passos, *op. cit.*, p. 159). Sobre as vicissitudes posteriores dos dois objectos, cfr. Carlos Passos, *op. cit.*

³⁶ A função da liturgia sob este prisma teve o seu grande estudioso em E. Kantorowicz; esta corrente de investigação tem vindo a ser renovada por uma escola franco-americana da qual fazem parte autores como Barbara Rosenwein, “Feudal war and monastic peace: cluniac liturgy as ritual aggression”, *Viator*, 2 (1971), 129-157; D. Iogna-Prat, “La croix, le moine et l'empereur: dévotion à la croix et théologie politique à Cluny autour de l'an mil”, in Michel Sot (coord.), *Haut Moyen-Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, 449-475, La Garenne-Colombes, Erasmé/ Publidix, 1990; Lester K. Little, *Benedictine maledictions: liturgical cursing in Romanesque France*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

De facto, traz-nos uma imagem completamente diversa o ler com esta chave a relação entre o santo e os seus devotos estabelecida no milagre ³⁷; entre o mosteiro e os seus "clientes", na compra de espaços sepulcrais e sufrágios fúnebres ³⁸; entre os monges e os seus adversários, em formas de resolução de conflitos amplamente praticadas e difundidas pela Igreja, como a proposta e recusa de ordália e a composição das partes ³⁹. Em terceiro e último lugar, as práticas sobre o corpo dos reis mortos, neste caso mais que em qualquer outro, foram influenciadas pelas exercidas sobre esses outros "corpos especiais" que eram os dos santos.

37 Henri Platelle, "Crime et châtimeut à Marchiennes. Études sur la conception et le fonctionnement de la justice d'après les «Miracles de Sainte Rictrude» (Xlle.s.)", *Sacris Erudiri*, 24 (1980), 155-202, Gravenhage, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen.

38 Joel T. Rosenthal, *The purchase of paradise. Gift giving among the aristocracy*, Londres/ Toronto, Routledge and Keegan Paul/ Univeristy of Toronto Press, 1972; Stephen White, *Custom, kinship and gift to the saints. The «laudatio parentum» in Western France, 1050-1150*, Chapel Hill/ Londres, The University of North Carolina Press, 1988; Barbara Rosenwein, *To be neighbour of St. Peter. The social meaning of Cluny's property (909-1049)*, Ithaca/Londres, Cornell U. P., 1989; Constance B. Bouchard, *Holy entrepreneurs: Cistercians, knights and economic exchange in twelfth-century Burgundy*, Ithaca/ Nova Iorque, Cornell University Press, 1991; Benjamin Thompson, "«Habendum et tenendum»: lay and ecclesiastical attitudes to the property of the church", in Christopher Harper-Bill (ed.), *Religious belief and ecclesiastical careers in late medieval England*, 197-239, Woodbridge, The Boydell Press, 1991; Frederik Paxton, *Liturgy and anthropology. A monastic death ritual of the eleventh century*, Missoula, St. Dunstan's Press, 1993.

39 Stephen White, "Inheritances and legal arguments in western France, 1050-1150", *Traditio*, vol XLIII (1987), 55-103 e "Proposing the ordeal and avoiding it: strategy and power in western french litigation, 1050-1110", in Thomas N. Bisson (ed.), *Cultures of power. Lordship, status and process in twelfth-century Europe*, 89-123, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1995.

2.1. Entre chefes guerreiros e heróis ardilosos

2.1.1. Práticas fúnebres e feridas de guerra

Dentro do grupo “leigo” de tradições ligadas ao corpo dos chefes, é possível definir dois repositórios bem distintos. Analisemos o primeiro, que encontra as suas origens nas práticas funerárias e nas concepções da chefia guerreira indo-europeia pré-cristã: o chefe está ligado fisicamente ao território que conquista, e às armas com que o faz⁴⁰. Assim, as suas armas são apenas suas (por vezes dadas ou conquistadas sobrenaturalmente), revelam-se ineficazes se usadas por outrém ou roubadas, auxiliam-no nas batalhas, avisam-no do perigo, e por fim acompanham-no quando ele morre. O território liga-se ao chefe de diferentes modos: tanto este assegura a fertilidade daquele - por vezes através de uma verdadeira cerimónia de acasalamento - como chega mesmo a “incorporá-lo”, ao ponto de se poder ver nas suas feridas o mapa das batalhas que travou para o conquistar e, à sua morte, a terra ficar desolada e estéril. As mitologias de raiz indo-europeia são férteis em exemplos de todas estas formas de relacionamento, que em áreas afastadas, como a Irlanda, perduraram em tempos cristãos, sendo finalmente integradas nos romances de cavalaria⁴¹.

A esta solenização de carácter mítico, de fundo geral, vem juntar-se, nas monarquias peninsulares, uma veneração das armas - no caso concreto, a espada - como símbolo da natureza guerreira que aquelas assumem⁴².

Por outro lado, e no seio das análises antropológicas do poder nas sociedades arcaicas, é conhecido que o rei se justifica perante o seu povo- ou o chefe perante o seu bando guerreiro- também através da capacidade que apresenta para o sacrifício físico, para o dom do corpo. Este seria afinal o expoente máximo do poder carismático que é a prodigalidade, a faculdade de dispensar ou doar sem precisar de receber em troca⁴³.

Em termos mais circunscritos à relação “feridas/ escudo/ território” que nos surge em torno de Afonso Henriques, cremos serem três os principais grupos de crenças e cerimónias que contribuem para a explicar. Começamos pela tradição da quebra dos escudos, bandeiras e outros instrumentos bélicos na morte dos guerreiros, que se radica precisamente na crença da ligação real entre as armas e o corpo vivo dos respectivos donos. Interpretamos a queda do escudo no mosteiro de Sta. Cruz de Coimbra como uma das diversas versões

⁴⁰ Sobre este tipo de chefia, cfr. G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 2ª ed. rev., pp. 127-130 e pp. 175-234, Paris, Flammarion, 1985; Joël Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale. Structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le cycle des Narbonnais*, pp. 211-224, Paris, Payot, 1981; James Frazer, *The golden bough. A study in magic and religion*, Ware, Wordsworth Ed., 1993; sobre o conceito de soberania nas sociedades celtas: Proinsias Mac Cana, “Sacral kingship”, *Celtic Mythology*, pp. 114-121, Feltham, Newnes Books, 1983.

⁴¹ A origem celta dos romances arturianos é há muito aceite; cfr., entre os estudos principais, Roger S. Loomis, *Celtic myth and arthurian romance*, Nova Iorque, Haskell House, 1967.

⁴² Bonifacio Palacios Martín, *La coronación de los reyes de Aragón, 1204-1410. Aportación al estudio de las estructuras políticas medievales*, Valencia, Anubar, 1975; idem, “Los símbolos de la soberanía en la Edad Media española. El símbolo de la espada”, in Manuel Espadas Borges (coord.), *VII Centenario del Infante don Fernando de Lacerda. Jornadas de Estudio. Ciudad Real, abril 1975*, pp. 273-296, Madrid, Instituto de Estudios Manchegos, 1976; Peter Lineham, “Ideología y liturgia en el reinado de Alfonso XI de Castilla”, in Adeline Rucquoi (ed.), *Génesis medieval del Estado moderno: Castilla y Navarra (1250-1370)*, pp. 229-244, Valladolid, Ambito Ed., 1987; José Mattoso, “A realeza de Afonso Henriques”, cit.; cfr. *infra*, para o estudo do caso de Afonso Henriques e Santa Cruz de Coimbra.

⁴³ Ph. Levillain, J.-M. Sallmann (eds.), *Forme di potere e pratica del carisma*, Nápoles, Liguori Ed., 1984; Michael Williams, “Charisma: from social life to sacred biography”, *Journal of the American Academic of Religion - Thematic Studies*, nº 48 (1982), pp. 1-22. Seria talvez esclarecedor analisar este aspecto *a contrario*: com efeito, se possui a capacidade de sacrifício perante a morte, o chefe tem em contrapartida de possuir um corpo saudável, forte e perfeito durante a vida, o que exclui os deficientes físicos do poder. Na sociedade medieval portuguesa, estas práticas apresentam-se sob a forma de “vestígios” em diferentes fontes. A perfeição do corpo dos herdeiros, por exemplo, era uma condição imposta aos morgados pelos instituidores de morgadios (cfr. Maria de Lurdes Rosa, “Imagem física, saúde mental e representação familiar. A exclusão dos deficientes à sucessão de morgadio (instituições, legislação, literatura jurídica)”, pp. 1069-1074, *Arqueologia do Estado. Primeiras jornadas sobre formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul, séculos XIII-XVIII*, vol. 2, pp. 1059-1097, Lisboa, História & Crítica, 1988, e *O morgadio em Portugal, séculos XIV e XV. Modelos e formas de comportamento linhagístico*, pp. 188-191, Lisboa, Estampa, 1995). Ainda no século XVII, as tradições nobiliárquicas conservam a memória do herdeiro maneta dos Teles da Silva a quem, por tal defeito, se considerava poder abster-se com dignidade da participação na jornada de África. Ele, porém, negando-se a ficar desonrado, exercitara-se até poder manejar a lança, e estivera na batalha de Alcácer Quibir, onde acaba por morrer com o irmão, “pelejando como honrados cavaleiros” (episódio narrado por Jerónimo de Mendonça, citado e analisado em Luís Teixeira de Sampaio, “Os Chavões”, p. 44, *Estudos históricos*, pp. 35-109, Lisboa, Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1984). Também a cronística nos transmite relatos veiculando ideias semelhantes. A morte honrosa em situações politicamente difíceis envolvia, de facto, o sacrifício do corpo, como testemunha o caso exemplar de Álvaro Vaz de Almada, tal como é narrado por Rui de Pina. Antes da batalha, faz, com o Duque D. Pedro, um juramento sobre a hóstia, que é afinal o próprio corpo de Deus, e cuja profanação resultava em sangria real, como testemunha um dos milagres mais difundidos pela Cristandade, o da missa de São Gregório (cfr. José L. González Novallín, “Misas supersticiosas y misas votivas en la piedad popular del tiempo de la Reforma”, *Miscelânea José Zunzunegui*, vol. 2, pp. 1-40, Vitoria, Ed. Eset - Seminario Diocesano, 1975). Sobre o juramento, cfr. Mário Martins, “O juramento sobre a hóstia, em Fernão Lopes e na Batalha de Alfarrobeira”, *Estudos de cultura medieval*, vol. III, pp. 217-224, Lisboa, Brotéria, 1983). Depois, ao tombar, oferece o corpo aos golpes, transformando-o assim na prova clara da sua fidelidade ao Duque de Coimbra (*Crónica de Afonso V*, p. 748, Porto, Lello & Irmão, 1977). Uma análise em termos diversos, integrada com numerosos exemplos, no sentido das utilizações propagandísticas da morte pela dinastia de Aviz, pode ver-se em Adão da Fonseca, *op. cit.*, 527-528). Um outro relato afim, presente no mesmo cronista, mas já antes transmitido pela *Crónica de 1419*, diz respeito ao modelo de perfeita fidelidade no seio de uma crise tão grave como a deposição de Sancho II. Martim Freitas, alcaide de Coimbra, vai a Toledo e manda abrir o túmulo do rei deposto. Só depois de se certificar da sua morte, e de depositar as chaves junto do cadáver, considera cumprida a sua missão. As chaves que o rei lhe confiara em vida, pertenciam agora ao corpo morto, e apenas então o alcaide se desliga do compromisso que assumira (*Crónica de Afonso V*, p. 748, Porto, Lello & Irmão, 1977).

desta prática cerimonial, que depois irá adquirir todo um regulamento específico nas exéquias dos reis portugueses ⁴⁴.

Se, para os reis portugueses, o primeiro testemunho escrito deste costume fúnebre data de 1433 (exéquias de D.João I) ⁴⁵, a própria cerimónia, que se designava por "*correr les armes*", era praticada pelos nobres desde, pelo menos, finais do século XIII, em áreas bem específicas da Península e do sul da actual França: Portugal, Galiza, Astúrias, Catalunha, Foix-Béarn ⁴⁶. Consistia, no seu núcleo fundamental, em manifestar o luto por um chefe guerreiro através da danificação e destruição das suas armas e dos símbolos heráldicos: arrastamento das bandeiras, transporte dos escudos em posição invertida, quebra dos mesmos, aposição de sinais negros aos brasões, por vezes quebra destes ⁴⁷. A referência mais antiga pertence a Castela, com o sepulcro do Infante D. Filipe, filho de Fernando, "O Santo", feito pouco depois do seu falecimento em 1274. Aí se representa um cortejo fúnebre, com escudos invertidos colocados em cavalos, ou levados a pé por personagens que arpelem os cabelos. Do mesmo século e também de Castela, data um sepulcro da família Meneses, onde se representa o cavalo com o escudo invertido ⁴⁸. Mas o costume era também português; mais, era apresentado como a forma de enterro típica dos "cavaleiros e altos homens de Portugal". Disto testemunha uma importante fonte, de poucos anos posterior às que acabámos de referir, e além disso não escultórica. No seu testamento, feito em 1302, o nobre português Afonso Martins de Oliveira, comendador-mor de Santiago em Leão, estatui que: "*lleven mis caballos cobiertos de luto, con los escudos cologando de las sillas, pintadas en ellos las mis armas, et lievenlos de mi casa hasta la iglesia, delante del mio cuerpo, ansi como es costumbre en los enterramientos de los caballeros et los altos omes en Portugal*" ⁴⁹. A partir de então as referências são mais numerosas: na primeira metade do século surgem relevos fúnebres representando o "correr les armes" no mosteiro de Avinganya, junto ao rio Segre ⁵⁰; entre 1368 e 1371, lavram-se motivos semelhantes num túmulo do mosteiro de Santa Coloma, em Tarragona ⁵¹. Da mesma época datam os monumentos fúnebres dos Senhores de Boils e Manises, no mosteiro de S. Domingos de Valência, também representando um cavaleiro com o escudo invertido do defunto ⁵². Importantíssima é a referência contemporânea, em Portugal, de que após a vitória de Aljubarrota, em Lisboa, se arrastaram pelo chão as bandeiras castelhanas confiscadas, alçando-se em simultâneo as portuguesas ⁵³. É um testemunho privilegiado de uma outra modalidade deste conjunto de cerimónias, pois permite fazer entrar no universo em análise práticas de júbilo pelas vitórias guerreiras que também implicam a manipulação dos símbolos e objectos dos vencidos e vencedores desde o próprio campo da batalha. Tal como estavam associadas ao corpo do senhor, a ponto de o acompanharem nas exéquias, as armas também estavam ligadas

⁴⁴ Sobre os funerais régios, cfr. Rita Costa Gomes, *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*, pp. 304-306, Lisboa, Difel, 1995, e Diogo Ramada Curto, *A cultura política em Portugal (1578-1642). Comportamentos, ritos e negócios*, vol. 1, pp. 212-228, Lisboa, dact., 1994 (diss. de doutor. apres. à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa)

⁴⁵ Rita Costa Gomes, *op. cit.*, p. 322, nt. 50.

⁴⁶ Não é, portanto, uma cerimónia da Monarquia, resultante do processo de crescente curialização da mesma que, em termos de cerimoniais envolvendo a morte de um rei e a entronização do seu sucessor, implicasse criações artificiais de cerimónias, cada vez mais majestosas. Por outro lado, a sua origem não reside em manipulações, em proveito de uma "monarquia teatral" da Época Moderna, sobre a tradição coimbrã do escudo. É uma prática quase decerto anterior - ou pelo menos exterior - às monarquias peninsulares, relacionada com a veneração pelos guerreiros das armas dos seu chefe morto.

⁴⁷ Boa descrição e análise do costume em Francesca Español i Beltrán, "Esteban de Burgos y el sepulcro de los Querall en Santa Coloma (Tarragona)", 163-168, *D'Art*, nº 10 (1984), 125-176, Universitat de Barcelona.

⁴⁸ F. Menéndez Pidal de Navascués, "Heraldica funeraria en Castilla", 135-137, *Hidalguía*, ano XIII, nº 68 (Jan.-Fev. 1965), pp. 133-144; Marquês de S. Payo, "A heráldica nos usos e costumes funerários", p. 222, *Armas e Troféus*, 2ª s., vol. VI (1965), 220-230; reprodução e análise em Maria de Jesús Gómez Barcena, "La liturgia de los funerales y su repercusión en la escultura gótica funeraria en Castilla", pp.42-43, in M. Nuñez, E. Portela (coord.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, 31-50, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1988.

⁴⁹ Marquês de S. Payo, *op. cit.*, pp.226-227; sobre o personagem e o seu testamento, de uma forma mais completa, Jean Gautier Dalché, "Le testament d'Alonso Martinez de Olivera. Une fortune nobiliaire et une mentalité au début du XIVe. siècle", *Histoire et civilisations. Annales de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Nice*, nº 30 (1978), 7-24.

⁵⁰ Francesca Español i Beltrán, "Avinganya i els Montcada: la transformació d'una casa trinitària en panteó familiar", pp.166-167, *D'Art*, 13 (1987), 147-182, Universitat de Barcelona; *idem*, "Los Montcada y sus panteones dinásticos: un espacio para la muerte noble", p. 44, Ximo Company (ed.), *Els Montcada i Allons de Borja a la Seu Vella de Lleida*, 37-82, Lleida, Amics de la Seu Vella, 1991.

⁵¹ Francesca Español i Beltrán, "Esteban de Burgos...", *cit.*, pp. 163-168.

⁵² José Amador de los Ríos, "Monumentos funerários. Siglo XIV. Sepulcro mural de los caballeros don Pedro y don Felipe de Boil, señores de Boil y de Manises", in José Gil Dorregaray (ed.), *Museo Español de Antigüedades*, vol. 1, pp. 235-255, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1872; Marquês de S. Payo, *op. cit.*, pp. 222-223.

⁵³ Margarida Garcês Ventura, *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*, p. 85, Lisboa, Cosmos, 1992.

às suas vitórias e derrotas, e eram simbolicamente manipuladas em conformidade ⁵⁴.

A plausibilidade das feridas de Afonso Henriques serem representadas nas armas dos reis de Portugal, como sinal das suas vitórias e do seu direito ao reino conquistado, parece-nos assim bem maior. E devemos, por fim, acrescentar a este conjunto outra expressão da mesma crença, já acima referida: em Portugal, pelo menos desde 1416, data da redacção do *De Ministerio Armorum*, existia a tradição de que no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra o escudo régio do Rei Fundador caía milagrosamente, sempre que morria um rei da descendência daquele. A ligação entre o escudo e a realeza que conquistara e mantinha o território perpetuava-se assim na linhagem, e manifestava-se em função do corpo do rei.

São vários os exemplos posteriores, que contribuem para o melhor conhecimento dos meandros e modificações desta tradição. Refiramos apenas os mais significativos. Em inícios do século XV a cerimónia revestia formas cada vez mais acabadas, como testemunham as exéquias do Visconde de Foix-Béarn (1414) ⁵⁵. Irá manter depois como prática dessa Casa, de maneira cada vez mais “barroca”, por várias décadas ⁵⁶. É referida na Galiza, no testamento de Pedro Vásquez de Valladares (1475), fonte importante porque menciona especificamente a prática de quebrar os escudos (“*no tempo das minhas honras se quebren por min unha ducia de escudos y arrastren os meus pendoes pintados das armas de Meyra, Valadares y Camba*”) ⁵⁷. No século XVI a prática é já tratada como um velho costume hispânico, de forma algo depreciativa, na obra do humanista sevilhano Iván de Mal Lara (*Filosofia Vulgar*), onde é referida a par de uma outra, proibida pela Inquisição e por ele escarnecida, o pranto fúnebre ⁵⁸.

Os exemplos portugueses não são menos notáveis, até porque testemunham da codificação da cerimónia entre nós, e do seu transplante para áreas onde ela estava já em desuso. Assim, em 1453, Nuno Martins da Silveira, poderoso nobre de Évora, antigo escrivão da puridade, cortesão dilecto de D. Duarte, influenciado sem dúvida por uma piedade mais austera e interiorizada, faz questão em renunciar à antiga cerimónia: “...mando que nom levem ante mi caualos apamentados nem pagens nem outras cousas que se com estõ acostuma de leuarem, nem escudos a pee com que se aia de fazer doo...” ⁵⁹. Anos mais tarde, em 1464, as exéquias do Condestável D. Pedro de Portugal, em Barcelona, realizaram-se precisamente seguindo o cerimonial do “*correr les armes*”, que até aí não fora seguido pela Coroa de Aragão (apesar de estar difundido entre a nobreza catalã desde o século anterior, poderia ter caído em desuso ou não ter sido usado pela realeza). As cerimónias revestem-se então de grande esplendor, arrastando-se por vários dias, e congregando diversas representações em torno da quebra e arrastamento dos símbolos heráldicos do

⁵⁴ Deve notar-se que existe alguma diferença entre esta manipulação das bandeiras e a quebra dos escudos. Com efeito, enquanto a última é feita pelos parentes e amigos, a primeira é praticada pelos inimigos (devemos a José Mattoso esta importante distinção). No entanto, ambas se baseiam na crença do nexó fundamental entre os guerreiros e as suas armas, ou símbolos guerreiros; enquanto foi a morte a quebrar esse nexó, na outra foi a derrota.

⁵⁵ Pierre Tucoo-Chala, “Les honneurs funèbres d’Archambaud de Foix-Béarn a Orthez en 1414”, *Revue de Pau et de Béarn*, 1977, nº 5, pp. 5-3, Société des Sciences, Lettres et Arts de Pau et du Béarn.

⁵⁶ *Idem*, “Les honneurs funèbres chez les Foix-Béarn au XVe. siècle”, *Annales du Midi*, t. 90, nº 138-139, Julho-Dezembro 1978, pp. 331-351, Toulouse, Privat.

⁵⁷ José Filgueira Valverde, “Miscelánea de la vieja Pontevedra”, p. 122, *El Museo de Pontevedra*, nº 9 (1944-1945), 119-124, Pontevedra, Museo de Pontevedra; Ermelindo Portela e Maria del Carmen Pallares, “Los espacios de la muerte”, p. 30, in *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media- II*, pp. 27-35, Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, 1992.

⁵⁸ Citado em Manuel Nuñez Rodríguez, *La idea de inmortalidad en la escultura gallega (la imageria funeraria del caballero. ss. XIV-XV)*, pp. 92-93, Orense, Diputación Provincial, 1985. Sobre as proibições do pranto fúnebre, cfr. José Filgueira Valverde, “El «planto» en la historia y en la literatura gallega”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, vol. 1(1945), pp. 511-606; Maria do Rosário Bastos, “Prescrições sinodais sobre o culto dos mortos nos séculos XIII a XVI”, in José Mattoso (dir.), *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, pp. 109-124; José Mattoso, “O pranto fúnebre na poesia trovadoresca galego-portuguesa”, in *idem*, pp. 201-215.

⁵⁹ Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio... cit.*, pp. 146-147.

Príncipe português ⁶⁰. Ao mesmo tempo, desde D. João I, como vimos, que as exéquias régias se desenrolavam segundo este cerimonial, também aqui adquirindo formas cada vez mais sumptuosas e teatrais ⁶¹. É por fim muito importante o testemunho de Rui de Pina, novamente sobre a morte de Álvaro Vaz de Almada em Alfarrobeira. Antes de partir para a batalha final, já depois de saber da morte de D. Pedro, Álvaro Vaz “...tomou suas armas para com ellas honrar sua sepultura, que era a terra em que auia de cair...”. ⁶² Aqui, de uma forma metafórica, está perfeitamente ilustrada a eternidade da ligação entre o guerreiro e as suas armas.

Um segundo grupo de tradições a explorar são as tecidas em torno do descanso final dos guerreiros. Na Idade Média peninsular, existiu de facto a crença de que os mortos apenas repousavam depois de cumprir o seu destino em vida. O cortejo dos mortos, almas penadas condenadas à eterna errância pelos seus pecados e faltas, surge nas terras castelhanas sob a denominação de “*estatinga*”, “*exército antigo*”, constituído por corpos mortos que não o eram totalmente porque não tinham cumprido tudo o que deviam ter feito em vida. Os testemunhos surgem desde o século XIII, na poesia e na épica castelhanas⁶³. Mas o caso mais paradigmático, para o que nos interessa, envolve directamente um nobre português, prestigiado em vida e lembrado após a morte, nos fontes linhagísticas e cronísticas, como protagonista de um marcante episódio. Trata-se de D. João Afonso de Albuquerque, “o do Ataúde”, da ilustre linhagem dos Meneses e durante vários anos principal conselheiro de D. Pedro I de Castela, “o Cru” ⁶⁴. Como se conta no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, D. João Afonso de Albuquerque tinha sido o grande conselheiro do monarca castelhano, deles separada em virtude dos maus conselhos de homens de baixa condição. Depois de ter tentado, em vão, impôr o seu antigo prestígio, o senhor de Albuquerque alia-se aos adversários de D. Pedro e inicia acções militares em Castela e Leão. Morre antes de conseguir os seus intentos, envenenado a mando do seu antigo senhor. Não sem ordenar, porém, que os seus companheiros de armas continuem a missão comum:

“*Estes homeens boos meterom-no em mui nobre ataúde e trariam-no consigo. E quando haviam d'haver conselho em estes feitos que haviam com el rei, faziam nobre estrado de maronaques e d'outros panos d'ouro, e poinham o ataude em meio, e eles a redor dele. E o primeiro que falava em no conselho era Dom Rui Diaz Cabeça de Vaca, que trariam os fidalgos de Dom Joham Afonso, ca assi o mandara ele que os nom partisse de si ataa que estes senhores dessem acabamentoo ao que el começara com eles. E porque Dom Joham Afonso era de boo conselho em as vida, deu-lhe Deus esta vertude a as morte, que todos seus conselhos que se fizeram a redor do ataude, todos foram pera bem, assi que estes ifantes e homeens bons acabaram todo o que começaram. E, como o foram soterrar em ua nobre capela, que chamam ---,*

⁶⁰ J. E. Martínez Ferrando, “Exequias y enterramientos reales en la Corona de Aragón”, pp.77-79, *Boletín Arqueológico*, ano XLVII, época VI, fasc. 3-4 (Jul.-Dez. 1947), 57-84, Tarragona. Este historiador, desconhecendo a generalização e antiguidade da prática, pretendeu explicar as cerimónias como originárias no gosto e tradições cavaleirescas da Casa de Aviz e corte da Borgonha; crítica em Francesca Español i Beltran, “El sepulcro de los Queralt...”, *cit.*, 165. Sobre as cerimónias fúnebres régias na Catalunha, referindo também Pedro de Portugal, cfr. ainda Florel Sabaté, *Lo senyor rei és mort! Actitud i cerimònies dels municipis catalans baix-medievals davant la mort del monarca*, Llleida, Estudi General, 1994

⁶¹ Diogo Ramada Curto, *op. et loc. cit.*. Seria curioso investigar por que motivo estas cerimónias não foram censuradas pela Igreja, dentro do espírito que presidira à censura das carpideiras, dos banquetes e dos cortejos fúnebres. Em Castela as autoridades eclesiásticas proibem várias cerimónias fúnebres com uso de escudos, do século XIV ao XVI, mas não parecem ter intervenido nos rituais fúnebres da monarquia (F. Menéndez Pidal de Navascués, *op. cit.*, pp. 139-140).

⁶² Rui de Pina, *Crónica de D. Afonso V...*, *cit.*, p. 748 (sublinhados nossos).

⁶³ Sobre *estatinga* e as diferentes interpretação da palavra, cfr. C. Michælis de Vasconcelos, “*Estantiga - estantiga*”, *A Tradição*, s. I, ano I, nº 11 (1899), 161-173; Ramón Menéndez Pidal, “*Estantigua*”, *Revue Hispanique*, 7 (1900), pp. 5-9 e C. Michælis de Vasconcelos, “*Réplica*”, *idem*, 10-19 (seguimos os argumentos da autora). Ainda sobre este assunto, F. Adolfo Coelho, “*De algumas tradições de Espanha e de Portugal. A propósito de estantigua*”, *Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*, pp. 513-555, Lisboa, D. Quixote, 1993.

⁶⁴ Biografia em Marquês de S. Payo, “Um português do século XIV que durante anos governou Castela- D. João Afonso de Albuquerque - e de como ganhámos e perdemos a vila de Albuquerque”, *Anais*, 2ª s., vol. 24, t. II (1977), 11-38. Academia Portuguesa da História.

*logo todos foram pera mall, ca el rei Dom Pedro matou uus, e os outros pôs fora da terra".*⁶⁵

Neste episódio, a ligação entre o corpo do chefe e a vitória dos seus homens, permanece para além da morte. Esta permanência é representada precisamente pelas práticas em torno do cadáver, entre as quais a reunião dos guerreiros para conselho, agora à volta do atáude, e a desunião que se segue ao enterro de D. João, antes de vencida a luta. Elas pertencem ao mesmo universo de sentidos que as honras ou ofensas infligidas aos objectos do morto - escudos, espadas. Por outro lado, o corpo insepulto do chefe guerreiro lembra a missão que não cumprira em vida, e que o seu exército tem de levar a cabo. Se é a própria presença física do cadáver que mantém unido e vencedor o grupo, este apenas o poderia enterrar depois de obtida a vitória. Ao fazê-lo antes, é castigado com o insucesso, a desunião, e a perda do território comum a que o chefe se achava fisicamente ligado, antes e depois de morto.

A expressão mais acabada da ligação entre o corpo do chefe e o território que conquista, finalmente, parece-nos estar num terceiro conjunto de práticas, referíveis à esfera do direito- as que constituíam o próprio corpo ferido em objecto de prova da recompensa que por tal merecia, ou do castigo que reclamava. Com efeito, elas tocam o cerne da questão: no universo de referências dos guerreiros, o que justifica a posse de algo é o esforço físico dispendido para o obter - e esse esforço físico espelha-se no corpo, concretiza-se no sangue que derrama. Fôra esta, afinal, a idéia que Afonso Henriques transmitira ao Cardeal-Legado, implicitamente negando o sistema de direitos que Roma lhe propunha, e que viria a representar a sujeição a uma outra lei que não a da conquista, na qual o Monarca baseava a construção do seu Reino.

Uma primeira modalidade deste conjunto de tradições reside no costume de se apresentarem as feridas para reclamar ao rei a recompensa de feitos guerreiros. No sistema de concessão de mercês em função dos serviços ultramarinos, desde o século XVI, a referência ao sangue vertido em defesa da Coroa tem um papel tão central, nos argumentos dos petiçãoários, que a forma da sua invocação é codificada no Regimento das Mercês⁶⁶. A teorização destas idéias, por outro lado, é feita pelos tratados de nobreza⁶⁷. Mas a força da crença neste direito talvez não apareça em nenhum lugar de forma tão clara como nos próprios escritos da nobreza tradicional, ao insurgir-se quando os seus serviços são desdenhados em prol de outras valias, mais consentâneas com as monarquias centralizadoras, como seria o trabalho de legistas e funcionários administrativos. Neste contexto, um texto exemplar, pela carga dramática de que se revestem as reclamações, é a carta de António Pereira Marramaque a Pêro de Alcáçova Carneiro (1556)⁶⁸. Para além de ser um raro testemunho da mentalidade da nobreza tradicional, ele é tanto mais importante

⁶⁵ *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, ed. José Mattoso, vol. 1, p. 240 (21615), Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1980.

⁶⁶ "Regimento de Mercês", de 19 de Outubro de 1671, § 1 (in José J. Andrade e Silva (comp.), *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*, vol. 1657-1674, pp. 186-189, Lisboa, Impr. de F. X. de Souza). (aguardamos esta informação a Fernanda Olival)

⁶⁷ Armand J. Arriaza, *Nobility in Renaissance Castille: the formation of the juristic structure of nobiliary ideology*, pp. 91-106 e pp.187-215, Iowa, The University of Iowa, 1980 (diss. de doutoramento dacl.)

⁶⁸ Carta a Pero de Alcáçova Carneiro sobre o morgado de Figueiró, ed. em António Dias Miguel, "António Pereira Marramaque, senhor de Basto. Subsídios para o estudo da sua vida e da sua obra", *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XV (1980), pp. 135-221, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian.

para o presente estudo, quanto recolhe, nestas e outras passagens, tradições familiares de várias linhagens, remontando a séculos anteriores e, além disso, ausentes das versões oficiais do passado que eram as crónicas régias ⁶⁹.

António Pereira imagina uma cena do Juízo Final, que põe frente a frente os reis de Portugal e os fidalgos injustiçados, entre os quais dois heróis das batalhas de 1383/1385: Rui Mendes de Vasconcelos e João Rodrigues de Sá, “o das Galés”. Ambos apresentam as feridas de guerra, não recompensadas, como prova das injustiças régias:

“neste juizo justissimo de Deus aparecerá Ruy Mendes de Vasconcellos cõ muitas feridas, pello corpo, com a setta da herva que o matou, com grandes serviços que fes a El rey Dom loão, e dirá a Deos: “Senhor, tudo isto fiz, por fazer este homem Rey, porque me pareceo que vos servia: (...). E não bastou morrer, em seu serviço, e diante delle, pera deixar de tomar a villa a meu filho orfão, ganhada com tantos e tam notaveis serviços”. ⁷⁰

“aparecerá ali aquelle João Rodrigues de Sá, grande em corpo, grande em forças, muito em esforço, o corpo todo cheio de feridas: antre outras, aquellas catorze pela dianteira, que lhe deram aquelle dia que depressa accodio ao rebate da tomada das galés de Lisboa e entrou da nossa galé, que já era tomada dos Castelhanos, matando hus, ferindo outros, lançando outros ao mar. E não se contentando de tomar a nossa Galé, saltou na dos Castelhanos, que tomára a nossa, e tomou lha; e mostrará ali aquellas feridas que recebeo na entrada de Guimarães (...). E mostrará ali outras muitas feridas que lhe deram nas batalhas, recontros, e combates de lugares, e entradas dellas, onde muitas vezes foi derribado das Escadas, por onde sobia: e dirá a Deos: “Senhor, ouvi-me com estes Reys, que me derão um reguenginho de Matosinhos, e uns poucos vilãos das montanhas de Sever, por vassalos, que não são tantos, como eu tenho de feridas no meu corpo”. ⁷¹

Neste sistema mental, o sangue implica o sangue: ele representa a força dos guerreiros, mas também a honra do chefe. Assim, em contraposição clara, os reis que não recompensam as feridas dos seus guerreiros envergonham o sangue da sua linhagem. É o que defende num outro escrito o mesmo autor, logo no ano seguinte. Não por acaso, convoca como contraponto dos reis ingratos a grande figura de Afonso Henriques:

[cala o assunto da morte de Rui Mendes de Vasconcelos] *“...e o caso que el rei [D. João I] fez por elle nella porque me parece que em o dizer faço offensa ao Real sangue da casa de Portuguall que desçende daquelle gram Rei Dom afonso AnRiquez a que deus milagrosamente deu saude pera livrar este Reino de mouros E fazer tantos serviços E tamanhos como fez a Deus”.* ⁷²

A um nível mais profundo, esta prática gerou mesmo uma modalidade judicial de prova - a ordália do “*jus feretri*”, ou “*ius cruentationis*”, em que as feridas dos corpos vinham provar os direitos não satisfeitos de outro modo ⁷³.

⁶⁹ Maria de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, p. 198.

⁷⁰ António Dias Miguel, *op. cit.*, p. 206.

⁷¹ *Idem*, pp. 206-207.

⁷² “Mandados de deus sobre as viuvas E orfãos tirados da sagrada escritura por Antonio pereira com aquelas letras E entendimento que lhe deu no tempo em que o prenderam por doudo E nos dias E noites que esteve sem dormir sem comer E sem beber E sem sahir E sem mijar”, fl. 43 r/v, in *Miscelanea portuguesa*, fls. 39v-47v, Real Academia de la Historia, Madrid, Colección Salazar, N- 76 (9/2081).

⁷³ Sobre esta forma de ordália cfr. Lydio M. Bandeira de Melo, *O direito penal hispano-luso medieval*, pp. 129-131, Belo Horizonte, Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais, 1961; Dominique Barthélemy, “Diversité des ordalies médiévales”, *Revue Historique*, CCLXXX/1 (Jul.- Set. 1988), pp. 3-25.

Caso particular dessa forma de prova tão típica das sociedades guerreiras, que é a ordália, testemunha da mesma ligação entre as feridas e o corpo, que se prolonga para além da morte, tal como a missão não cumprida de João Afonso de Albuquerque. Permaneceu em diversas zonas bem para além do período medieval, e não só no “direito popular”⁷⁴: vale ainda como forma de prova na processualística criminal do século XVI, em Itália por exemplo⁷⁵.

⁷⁴ “Corpse bleeds in the presence of murderer” in Maria Leach (ed.), *Dictionary of Folklore, mythology and legend*, vol.1, 253, Nova Iorque, Funk & Wagnalls, 1949; A. Lowenstimm, *Superstição e direito penal. Peculio para apreciação da influência dos preconceitos na prática dos crimes* (ed. port. com pról. de Pedro d’Azevedo), p. 86, Porto, Livr. Chardron, 1905.

⁷⁵ Jean-Michel Sallmann, “I poteri del corpo santo: rappresentazione e utilizzazione”, p. 81, in *Forme di potere e pratica del carisma*, cit., pp. 75-92.

2.1. Entre chefes guerreiros e heróis ardilosos

2.1.2. O referencial tradicional

A leitura da gesta de Afonso Henriques em termos de “motivos folclóricos” é um exercício arriscado, que levamos a cabo de um modo provisório e sujeito a correcções. No entanto, a riqueza dos vestígios é de molde a merecer a tentativa, tanto mais que nos parece metodologicamente correcta a ideia da contaminação recíproca entre gestas, romances e cantos épicos de produção curial e jogralesca, e o mundo mais vasto da cultura tradicional. Nos processos da elaboração e sobretudo na sua circulação dos cantares, agregavam-se temas ainda não presentes, e modificavam-se outros. Esta característica está estudada para as composições épicas que, partindo quase sempre de feitos guerreiros, nada tinham sobre o nascimento do herói. Ora, em termos de uma cultura holística, a vida de um herói tem de ser preenchida com narrativas do nascimento até à morte. Tal era feito através da agregação aos episódios centrais sobre feitos guerreiros, de episódios tradicionais sobre outros nascimentos, parentescos, infâncias ou mortes. Por outro lado, ao sofrer o processo de “folclorização” (por vezes não posterior, mas sim contemporâneo da formação das gestas), o herói era enquadrado progressivamente nas categorias que a cultura folclórica tem para os seu heróis - sabedoria, manhas e dotes mágicos, domínio sobre a natureza, temeridade, companheiros especiais ⁷⁶.

Em termos de fontes históricas, porém, é extremamente raro existirem evidências directas deste processo. Apenas uma escassa margem entrava na esfera da escrita, em parte pela características sociológicas dos que dominavam esta última, em parte porque a oralidade era uma das características de base das formas culturais em análise. Em verso e muito provavelmente com música, elas viviam de forma independente à escrita; criadas e recriadas em múltiplos focos, não faziam parte de um *corpus* formalmente organizado ⁷⁷. Adicionalmente, em determinados contextos históricos as tradições populares são votadas ao desprezo, por parte dos produtores de uma cultura “mais literária”. Possuímos exemplos disso sobre a própria gesta de Afonso Henriques. Já Duarte Nunes de Leão considerara que o paralelismo entre certos episódios da vida de Afonso Henriques e do seu primo Afonso, se devia precisamente à “gente popular”: “*quasi tudo isto acõteceo em Castella, e o atribuirão a Portugal, como he natural em gente popular, muitos ditos e feitos que acõtecerão a huas pessoas, attrebuire os a outros, acrescentando mais alguma cousa*” ⁷⁸. Na sua esteira, um leitor anónimo do século XVII da *Crónica de 1344*, refere-se depreciativamente ao episódio do “Bispo Negro” como “*contos de velhas sem serem escrituras*” e “*cuentos de calainos*” (romances jogralescos). Porém, seguindo este importante testemunho, o mesmo personagem nos refere que outros acreditavam nesses episódios a ponto de os defenderem com ardor: “*em porto de muge em iulho de 618 tive esta opinião contra certos fidalgos cõ que ahi me encontrei e elles*

⁷⁶ Análise destes processos em Pasqualino, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁷⁷ Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la «littérature» médiévale*, pp.37-83, Paris, Du Seuil, 1987; António José Saraiva, *A cultura em Portugal. Teoria e história* (Livro II. Primeira Época: a formação), pp. 56-68, Lisboa, Gradiva, 1991. Já L. F. Lindley Cintra fizera notar que a parte de que nos chegou do grande *corpus* de epopeias castelhanas medievais é ínfima (“A lenda de Afonso I...”, *cit.*, p. 69).

⁷⁸ *Crónica Geral de Espanha*, vol. 1, p. CCCLXIX. O mesmo estudioso volta a referir a importância deste autor em “A lenda de Afonso I...”, *cit.*, p. 73.

estauão tam firmes nos erros das historias antigas que quasi uiemos a más palauras"⁷⁹. Por fim, refira-se que é extremamente delicado tratar de forma histórica as "tradições populares" recolhidas pelos étnógrafos, sendo necessário datar cada uma das informações utilizadas⁸⁰. A classificação por "motivos" levada a cabo, entre outros, por Stith Thompson, indicando o espaço e o tempo de cada um, é precisamente uma forma de tentar aproveitar um material riquíssimo, sem extrapolações⁸¹.

Partimos da consideração como um todo das gestas de Afonso Henriques e de Egas Moniz, nas versões escritas existentes - *Crónica Geral de Espanha e Crónica de 1419* - e procuraremos nele "motivos" congregados em torno do herói, das suas armas, dos episódios das batalhas que trava. Este trabalho não se substitui à análise dos contextos de produção "directos" de cada um destes textos, já estabelecida de modo seguro feita por vários autores⁸². Toma, porém, os textos como testemunhos escritos de um "trabalho" da tradição, realizado entre o final do século XII e o início do século XV (pouco mais de duzentos anos, portanto), que apenas através deles temos ocasião de conhecer, mas que não foi forçosamente feito pelos cavaleiros de Coimbra, por João Soares Coelho, por Santa Cruz de Coimbra ou por Fernão Lopes. Organizaremos os dados em função das principais formas de "folclorização" de Afonso Henriques, e das transformações por elas sofridas.

⁷⁹ Exemplo encontrado por L. F. Lindley Cintra num dos códices da *Crónica de 1344*, e referido em *Crónica Geral de Espanha*, vol. I, pp. CCCXC-CCCXCI, nt. 206.

⁸⁰ Neste pormenor, e precisamente sobre "romances de tema histórico" que representariam a cultura popular, cfr. as observações de Jorge de Sena à *Floresta de Vários Romances* de Teófilo Braga (Porto, Typ. da Livraria Nacional, 1868). Entre outras coisas, o romance sobre Afonso Henriques é retraçável ao fim do século XVI, e contém correções provenientes de uma obra erudita impressa em Francforte em 1596 ("Inês de Castro", pp. 151-161, em *Estudos de História e de Cultura*, vol. 1, pp. 123-618, Lisboa, Ed. da Revista Ocidente, 1967).

⁸¹ Sobre este método, cfr. Ralph S. Boggs, "Types and classification of folklore", in Maria Leach (ed.), *Dictionary of Folklore, mythology and legend*, vol. 2, 1138-1147, Nova Iorque, Funk & Wagnalls, 1950; Stith Thompson, "Motif", in *idem*, 753, e A. Krappe, "Folklore and mythology", *idem*, vol. 1, 403-407.

⁸² Para a "gesta" ou "lenda" de Afonso Henriques, cfr. nota 1. Para a de Egas Moniz, José Mattoso, "João Soares Coelho e a gesta de Egas Moniz", in *Portugal Medieval. Novas interpretações*, pp. 409-435, Lisboa, INCM, 1984; aí, tal como em artigos seguintes, o A. defende que a lenda não é propriamente um cantar épico, mas antes "a história exemplar da fidelidade vassálica e de uma astúcia compensadora" "Épica (poemas épicos)", p. 237, in G. Lanciani, J. Tavani (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, 237-238, Lisboa, Caminho, 1993; em relação ao episódio de Cárquere, presente apenas na *Crónica de 1419*, põe a hipótese de se tratar de um "produto de mentalidade clerical", mas não exclui que tenha constituído o primeiro episódio da gesta de E. Moniz, no que seria uma tentativa de a unir com a de Afonso Henriques, pois a doença das pernas prenunciaria o desastre de Badajoz (p. 410). Como veremos no texto, propomos uma origem algo diversa para este episódio. Para a *Crónica de 1419*, A. de Magalhães Basto, *Estudos. Cronistas e crónicas antigas. Fernão Lopes e a "Crónica de 1419"*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1959, onde se resumem as polémicas e se encontra a bibliografia das mesmas, bem como um estudo de L. F. Lindley Cintra sobre o assunto; cfr. ainda para o reinado de D. Afonso Henriques nesta *Crónica*, o estudo acima citado de Fernando Figueiredo.

A. O nascimento

A primeira referência ao nascimento de Afonso Henriques surge na *Crónica de 1419*⁸³. Tem sido analisado a partir de um dos elementos do relato, a cura das pernas num santuário mariano, o que levou os autores a defini-lo como lenda piedosa, de inspiração clerical⁸⁴. Centralizar o episódio nesta cura, e no motivo apresentado pela fonte - diz Nossa Senhora que foi para o seu Filho vencer por intermédio do futuro rei, os "inimigos da fé" - parece-nos equivaler a seguir o que será já leitura da própria *Crónica de 1419*, na chave providencialista e anti-muçulmana que tem o seu expoente máximo na cristofania de Ourique. A relação com o desastre de Badajoz - nascimento e fim de vida com defeitos nas pernas - seria quanto a nós mais plausível, uma vez que a circularidade é uma característica frequente da vida dos heróis, na narrativa tradicional. Porém, pensamos que, mais uma vez, ela deixa na sombra o episódio considerado na sua totalidade. Tudo começa antes de Afonso Henriques nascer, quando Egas Moniz sabe que D. Teresa está grávida. O futuro Aio dirige-se ao Conde D. Henrique, e pede-lhe que lhe desse, para o criar, qualquer filho ou filha que a mulher tivesse, ao que o Conde acede. A criança irá porém nascer com duas particularidades: por um lado, era a criatura mais bela que existia; por outro, era aleijado das pernas. Egas Moniz, ainda sem saber disto, vai reclamar o cumprimento da promessa. D. Henrique recusa, revelando a verdade, e nega-se a dar-lhe uma criança que nascera assim, dizia, pelos pecados do Pai. O Aio então responde que antes fora pelos dele, mas que criaria o Infante em quaisquer condições. Anos mais tarde, tem uma visão durante o sono, e segue-se o episódio de Cárquere. Este envolve um ritual específico, em que a criança é posta no altar, após o que é curado.

Compreendido na sua totalidade, o episódio é composto por alguns elementos-tipo do nascimento dos heróis, ou crianças especiais. Em primeiro lugar, a promessa pré-parto, em que o pai concede o filho a quem lho pede, "seja menino ou menina". É um motivo folclórico e mitológico extremamente difundido, que pode revestir várias formas, desde a promessa insensata para obter algo - dinheiro, felicidade, salvação da vida⁸⁵- até à própria venda da criança, indesejada pelo pai por algum motivo⁸⁶. O direito da personagem que reclama o recém-nascido é superior a todas as considerações⁸⁷. Em segundo lugar, esta última figura. Acaba por receber o que lhe fora prometido, apesar da surpresa. No caso em análise, virá a curar a criança, e a guiá-lo em momentos essenciais. De novo, estamos em face de uma figura tradicional: o companheiro do herói, o "herói ajudador" que surge a par do herói principal, e que o auxilia em momentos cruciais. Com frequência, era um velho companheiro do Pai⁸⁸. Em temas mitológicos, é um ser sobrenatural, benevolente, que poderia ter estado de algum modo relacionado com os pais da criança- ou mesmo, em certas lendas, ser o seu verdadeiro progenitor⁸⁹.

⁸³ *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, cit., vol. 1, 11-14.

⁸⁴ Fernando Castelo-Branco, "Aparição e milagre marianos na vida de D. Afonso Henriques", *Acta Congressus Mariologici-Romani in Lusitania in anno 1967 celebrati*, vol. VI, 397-403, Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1970, e "A Virgem na História militar portuguesa", in Fernando Pires de Lima (ed.), *A Virgem em Portugal*, vol. 1, pp. 113-143, Porto, Ed. Ouro, s.d.; Augusto Dias, *Santa Maria de Cárquere*, Porto, Beira Doura, 1976; foi lido nesta chave, mas atribuído à falsificação clerical, por A. de Almeida Fernandes, *D. Egas Moniz de Ribadouro. «O Honrado e o Bem-Aventurado»*, 193-200, Lisboa, Ed. Enciclopédia, 1946; é uma das hipóteses de J. Mattoso, "João Soares Coelho...", cit., p. 411.

⁸⁵ São variantes do motivo principal da "crueldade desnaturada", em torno do sacrifício - consciente ou inconsciente - dos filhos pelos pais (cfr. *Motif-index*, cit., vol. 5, pp. 314-318, e "Jephath's vow" (S241), em Maria Leach (ed.), *Dictionary of Folklore...*, cit., vol. 1, 547; "Promised Child" (S210-259), *idem*, vol. 2, 901-902; e "Iphigenia", *idem*, vol. 1, 527.

⁸⁶ Cfr. "exposure of famous persons in infancy", *idem*, vol. 1, 360, e "fatal children", *ibidem*, 370.

⁸⁷ Este assume formas negativas em vários dos motivos acima referidos, mas pode também ser o ente providencial que tomará conta da criança, muitas vezes um velho criado ou companheiro do pai: cfr. motivo P361, "Senhor e servo", *Motif-index*, cit., vol. 5, pp. 168-169, e "Faithful John", em Maria Leach (ed.), *Dictionary of Folklore...*, cit., vol. 1, 366.

⁸⁸ Cfr., para tudo, a nota anterior.

⁸⁹ Motivos F311.2 (Fairly foster-father guardian to mortal).

Egas Moniz irá revestir este papel várias vezes, em batalhas e cercos decisivos para Afonso Henriques. Mas já antes ele é o esperto auxiliar do Conde, em tradições como a vitória sobre o rei mouro de Lamego; ou o milagrado de Nossa Senhora, que o salva de dois ursos na serra Estrela, segundo tradições também provenientes de Cárquere ⁹⁰. Em terceiro lugar, a criança que nasce. Ela é a mais bela do mundo - a beleza extrema é uma das características mais frequentes dos heróis do conto popular. No entanto, é aleijada, e num ponto muito particular: as pernas.

No contexto da cultura cavaleiresca, isto significava impedimento de montar a cavalo, logo de guerrear, e, por fim, de reinar. Porém, neste e noutros contextos associáveis, o nascimento com um defeito físico pode indicar poderes especiais, mesmo sobrenaturais, dos heróis ⁹¹. A um nível mais profundo, o defeito nas pernas, ou nos pés - o membro do corpo com que se toca a terra - indica sem dúvida poderes sobrenaturais, originariamente de natureza xamânica. É a "assimetria deambulatória" retomada por Ginzburg a partir de Lévi-Strauss, e que seria característica de uma vasta série de heróis da mitologia euro-asiática, todos eles com ligações especiais ao Além⁹². Na épica medieval, estaria presente, entre outros exemplos, no ciclo carolíngio: a mãe do Imperador é "Berta dos Pés Grandes", aproximada por esta última característica da deusa celta "Perchta" ou "Berchta". No contexto de composição da épica esta origem já não era explícita, e o defeito de Berta não surge como sinal de pertença a outro mundo, mas sim como uma espécie de marca conhecida só dos iniciados, um truque que permite ao herói desmascarar uma falsa candidata a Rainha ⁹³. A um outro nível, também os heróis guerreiros indo-europeus têm marcas no corpo; na epopeia medieval do ciclo de Guilherme de Narbonne, o "nariz curto" deste herói é um vestígio disso mesmo ⁹⁴. Finalmente, refira-se que na cultura tradicional galaico-portuguesa, os "coxos" têm uma conotação sobrenatural, pela assimetria do seu andar, e "manquito" é um dos nomes do diabo ⁹⁵.

Um quarto e último aspecto surgiria nesta linha, na sequência dos dois últimos. Trata-se da "cura" do aleijado, que é realizada pelo Aio, e que envolve a ida a um santuário. Depois desta prova, o herói fica apto a exercer as funções para as quais nascera, até então anuladas por um factor negativo - no texto, os "pecados", do Conde ou de Egas Moniz. Numa linha apenas exploratória, referiríamos que o ritual situado em Cárquere pela narrativa da *Crónica* poderia ser lido noutras chaves. A tomada de consciência dos poderes sobrenaturais envolvia com frequência a ultrapassagem de uma prova ao sair da infância, em que o herói pode ser ajudado pelo seu velho conselheiro. Assim, a visão de Egas Moniz, a deslocação a um santuário específico - que possuía traços de ocupação pré-cristã, como necrópole ⁹⁶ - e toda cena que aí se desenrola, podem corresponder à mudança de estado de vida alcançada pela superação

⁹⁰ Ambas as histórias são contadas por Fr. Bernardo de Brito (*Chronica de Cister*, 1ª p., fl. 289v-291v, e 310v-311 da ed. de Lisboa, Pedro Craesbeck, 1602), mas aceites e corroboradas documentalmente por Fr. António Brandão, *Monarquia Lusitana*, p. III, fls. 95v-97v e 40-41v, Lisboa, INCM, 1973

⁹¹ Motivo L112.3 ("delorred child as hero"), 112.8 ("Lame child as hero").

⁹² Carlo Ginzburg, *História nocturna. Uma decifração do Saba*, pp. 200-249, Lisboa, Relógio d'Água, 1995. Uma útil apreciação crítica da obra pode ver-se na mesa redonda "Discussione su «Storia Notturna» di Carlo Ginzburg", com C. Grottanelli, P. Clemente, Fabio Dei e A. Simonicca, *Quaderni di Storia*, 94 (Jul-Dez. 1991), 103-129, Roma, Ed. Daedalo.

⁹³ A. Pasqualino, *Le vie del cavaliere*, cit., pp. 17-18.

⁹⁴ G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 230-234, e J. Grisward, *op. cit.*, pp. 216-219.

⁹⁵ J. Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa*, vol. VII, p. 216 e p. 431, Lisboa, INCM, 1980; para várias superstições ligadas aos pés e pernas, cf. idem, vol. IX, Lisboa, INCM, 1985.

⁹⁶ Fernando de Almeida, "Aparição e milagres...", cit., 401; A. Almeida Fernandes, *D. Egas Moniz...*, cit., 199.

de uma etapa. A cura das pernas e a consequente habilitação para a vida guerreira seriam o resultado dessa superação.

Uma segunda leitura centrar-se-ia no tema da troca de crianças, que passou para a própria tradição local, sob a forma da lenda de que Egas Moniz teria afinal trocado o príncipe aleijado pelo seu filho são. Aqui, o herói ajudador estaria a enfrentar um dos outros motivos para uma criança possuir defeitos físicos inexplicáveis - o de que fosse um filho de seres sobrenaturais, disforme e aleijado, que o tinham por isso trocada com uma criança humana ⁹⁷. Foi uma crença difundida por toda a Europa, que persistiu até ao século XX em várias zonas periféricas ⁹⁸. A troca das crianças envolvia rituais realizados por personagens especializados, e quase sempre implicava a presença de uma fogueira. Ora, nos relatos populares recolhidos em Cárquere em fins do século XVII/ inícios do XVIII, a cura de Afonso Henriques envolveu um fogo no altar, durante a vigília nocturna que precede a cura, em companhia do seu Aio. É ao levantar-se de repente para o apagar, que o Infante se cura, e todos vêem o milagre ⁹⁹.

O motivo tinha mesmo sido cristianizado, em torno de vários santos: S. Estevão, S. Lourenço e S. Bartolomeu. Qualquer um deles, segundo as hagiografias, sofre em criança uma troca operada pelo diabo, que os substitui por um filho seu, disforme e defeituoso ¹⁰⁰. Um motivo que aparece em algumas das lendas, o do aleitamento e salvamento por um animal selvagem, aproxima estas crianças dos heróis cujo nascimento está envolto em circunstâncias excepcionais. Estas, conhecidas antes do nascimento, forçam ao abandono do recém-nascido, e a sua educação por outros que não os pais naturais. Entre outros motivos, são conhecidos o da profecia de que essas crianças virão a matar o pai (Édipo, Perseu), ou o facto do seu nascimento se dever seja a uma união secreta com a divindade, seja a um incesto ¹⁰¹.

Esta referência é tanto mais importante quanto se possui prova de que a crença na troca de crianças, pela via da hagiografia cristã, era conhecida no Portugal medieval. De facto, existe uma representação do episódio de S. Bartolomeu no túmulo de D. Pedro, em Alcobaça: o diabo rouba o santo do berço e substitui-lo por um ser disforme. O bebé é protegido por uma águia, que o alimenta e cria. Esta representação dever-se-ia ao facto do santo em causa ser o patrono de D. Pedro, uma vez que era o protector das crianças gagas e epilépticas ¹⁰².

Na sequência destas leituras, o "milagre mariano" surge como uma das formas possíveis conferir carácter sobrenatural ao nascimento de Afonso Henriques. Existiriam outras, como a que acabámos de propor, inspirada no herói tradicional, ou a sugerida por uma observação da própria *Crónica de 1419*. Após narrar o episódio de Cárquere, rebate a tradição de Afonso Henriques nascera no Ultramar e fôra baptizado no Jordão ¹⁰³. Aqui estariam presentes referenciais de uma natureza diversa dos que propusémos - bíblicos,

⁹⁷ É a crença nos "changeling", sobre a qual existe numerosa bibliografia. Cfr., de início, "changeling", Maria Leach (ed.), *Dictionary of Folklore...*, cit., vol.1, pp. 208-209.

⁹⁸ "Assassínio de crianças disformes", in A. Lowenstimm, *op. cit.*, 23-31.

⁹⁹ José Leite de Vasconcelos, *Contos tradicionais e lendas*, vol II, p. 630, Coimbra, Acta Universitatis Portucalensis, 1966, a partir de uma recolha de tradições locais feita naquela data por um D. Teodoro de Melo, freire da Ordem de Cristo, natural de Resende, e autor nobiliárquico e corográfico (sobre ele, Diogo Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, III, p. 729, Coimbra, Atlântida Ed., 1966).

¹⁰⁰ Baudouin de Gaiffier, "Le diable, voleur d'enfants. A propos de la naissance des Saints Étienne, Laurent et Barthélemy", *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, pp.169-193, Bruxelas, Société des Bollandistes, 1967.

¹⁰¹ "Exposure of famous persons in infancy", e "Fatal children", in Maria Leach (ed.), *Dictionary of folklore...*, cit., p. 360 e p. 370.

¹⁰² Carlos Alberto Ferreira de Almeida, "A roda da fortuna/ roda da vida do túmulo de D. Pedro, em Alcobaça", pp.258-259, *Revista da Faculdade de Letras. História*, 2ª s., vol. VIII (1991), pp. 255-263, Porto. Uma reprodução do pormenor do túmulo, e a aproximação desta tradição aos "Banhos Santos" do dia de S. Bartolomeu, em Esposende, é feita pelo mesmo autor em *Alto Minho*, p. 61, Lisboa, Presença, 1987.

¹⁰³ *Crónica dos Sete Primeiros Reis*, cit., p. 14.

porventura. Mais tarde, surgirá uma nova proposta, a ascendência húngara. Foi suficientemente forte para perdurar até à crítica de Fr. António Brandão ¹⁰⁴, em parte porque recebeu o patrocínio directo da monarquia manuelina ¹⁰⁵, mas em parte também pela sua força interna. Com efeito, dava a Afonso Henriques um novo antepassado sobrenatural, ainda que proveniente de um outro panteão- Santo Estevão, rei da Hungria, um dos mais prestigiados santos reis da Europa medieval. Assim, de conteúdo em conteúdo, e através de níveis culturais diversos em contacto mútuo, se foi mantendo o elemento crucial, que é o de conferir nascimento sobrenatural ao herói fundador.

104 Jorge de Sena, "Inês de Castro", *cit.*, p. 155; cfr. ainda, sobre a história da crítica a esta origem, A. de Magalhães Basto, "Os «leiteiros» do túmulo de el-rei D. Afonso I" e "O «leiteiro» da primitiva sepultura de D. Afonso I", em *Estudos. Cronistas e crónicas...*, *cit.*, pp. 273-277 e 279-285; C. Silva Tarouca, "O «Livro do Duque»", pp. 580-81, *Bolêria*, vol. 44 (1947), 572-583, demonstra que já Damião de Góis não defenderia a tese da ascendência húngara, que contudo continuou vitoriosa ainda por muitos anos.

105 Jorge de Sena, "A família de Afonso Henriques", pp. 82-85, in *Estudos de História e de Cultura*, *cit.*, vol. 1, pp. 15-91.

B. A entrada na vida: conselhos paternos.**Não cumprimento das palavras do pai e conseqüente traição dos vassallos.****Afirmação de direitos perante a mãe e o novo marido desta.****O auxílio do Aio.**

À infância do herói segue-se, na Gesta considerada como um todo, a despedida entre o pai moribundo e o filho jovem. Entre todos os outros episódios, este destaca-se pela flagrante impossibilidade histórica, dada a pouca idade de Afonso Henriques à morte de seu pai. À inverosimilhança da realidade sobrepõe-se porém um esquema sedutor, forte em elementos tradicionais, sobre a relação Pai / Filho e a superação do mal pela experiência da vida, como condição de merecimento do poder. A sua funcionalidade narrativa, exemplar e legitimadora, só seria viável se o episódio fosse colocado numa idade mais avançada de Afonso Henriques, assim tornado agente do seu próprio futuro. Existe uma coerência entre o jovem príncipe que erra ao tentar honrar o Pai apesar do seu conselho, se redime em seguida, e recupera o que perdeu, e o protagonista de todas as peripécias subsequentes. Mais do que a maldição materna este episódio parece-nos ser o ponto de partida. De facto, a efectivação da maldição por D. Teresa não fecha o ciclo, dado ter sido acoplado à narrativa do desastre de Badajoz o estratagema da carreta, que permite a D. Afonso Henriques uma vitória sobre os seus inimigos depois de uma suposta derrota - na linha afinal da superação da traição dos homens de Astorga.

Analisemos em pormenor o referido episódio. O Conde dá vários conselhos a Afonso Henriques para que oriente a sua conduta, e por fim exorta-o a que, quando ele morrer, não deixe a cidade de Astorga, excepto para o "honrar", numa cerimónia em torno das muralhas (refere-se sem dúvida a uma cerimónia fúnebre, talvez do tipo acima referido, em todo o caso envolvendo "honras"). Afonso não segue porém estas palavras, e vai-se aconselhar com outros, perguntando aos vassallos se devia ir enterrar o Pai a Braga. Estes dizem-lhe hipocritamente que sim, assegurando-lhe que não deve temer pelas terras que tem. No regresso, porém, o Infante encontra tomado tudo o que tinha em Leão, e muito do que possuía na Galiza. É então constrangido a romper relações com o Imperador, e volta a Portugal. Aí o espera um novo perigo, pois a Mãe casara de novo e recusa-lhe qualquer direito à herança.

Estamos perante um esquema típico da narrativa tradicional. O pai moribundo profere palavras sábias (motivo J154), que não são seguidas, e a promessa que lhe é feita, é quebrada (M258). O conselho do Pai referia-se com frequência à necessidade de evitar más companhias (J21.25), que aqui surgem como os vassallos pérfidos; não o seguir equivalia ao início da aventura, neste caso para tudo recuperar (M 258.1).

A batalha de S. Mamede representa a vitória do herói, que é porém conseguida, de novo, com o auxílio de um guerreiro mais experiente, numa das versões Egas Moniz ¹⁰⁶. Na sua sequência dá-se o episódio da maldição de D. Teresa, também ele parte, afinal, do processo de aprendizagem do herói. É ao reagir excessivamente, punindo a Mãe de forma desnaturada, que Afonso

¹⁰⁶ Sobre a identificação desta personagem e a sua inserção no episódio, cfr. António José Saraiva, *A épica medieval...*, cit., 22-27, e José Mattoso, "João Soares Coelho...", cit., p. 412.

Henriques vai incorrer em novo perigo: a maldição. É o herói juvenil, que ainda não domina a força bruta, e que com tal sofrerá novas provações até se tornar sábio - este tema, também muito comum, terá afinal uma raiz bem real no percurso de vida do próprio Afonso Henriques, que outras fontes apresentam como impulsivo e temerário no início da vida, temente a Deus no fim ¹⁰⁷. São esquemas frequentes a maldição materna (M411.1) ou, de uma forma mais generalizada, a maldição como castigo (Q 556) e a doença como consequência da ingratidão (Q551.6.3). Os filhos ingratos são punidos (Q281.1.), e a maldição do Pai pode ser fatal ao ponto de impedir que o visado descanse em paz, após a morte (E412.4). Por fim, a afirmação de que o castigo de uma ferida infligida com determinada arma e em determinada parte do corpo (os ferros nas pernas de D. Teresa), será feito com a mesma arma e na mesma parte (o ferrolho nas pernas de Afonso Henriques), baseia-se em noções de magia simpática; e surge também com frequência na narrativa tradicional (por exemplo, no motivos D 1503.14, D 1782.2)¹⁰⁸.

¹⁰⁷ A Crónica dos Vinte Reis, cit. em *Crónica Geral de Espanha*, vol.I, pp. CCCLXX.

¹⁰⁸ Respectivamente "wound healed by wounding weapon" e "curing wound by treating object causing it".

C. Estratagemas guerreiros

Nas gestas de Afonso Henriques e de Egas Moniz são vários os estratagemas utilizados pelos guerreiros para vencer batalhas e cercos, na caracterização de um tipo de heroísmo mais “manhoso” que cavaleiresco, mais tradicional que épico. O primeiro, estudado já por diversos autores, é o artifício de Egas Moniz no cerco de Guimarães. Emprega um motivo centralíssimo às narrativas de cercos guerreiros - enganar o sitiante convencendo-o de que a praça cercada está bem abastecida e pronta a resistir por meses, precisamente na altura em que as reservas se esgotam (K 2365.1 ¹⁰⁹). Nas narrativas medievais portuguesas, este motivo volta a aparecer no episódio do cerco de Celorico, que se situa historicamente no seio dos conflitos entre Sancho II e o futuro Afonso III. Tem já essa forma na versão mais antiga conhecida, precisamente a *Crónica de 1419*. Aí se conta que o senhor do castelo, Fernão Rodrigues Pacheco, manda enviar uma bela truta aos sitiantes, convencendo-os assim de que tinham mantimentos suficientes para resistir¹¹⁰. No episódio de Guimarães, tal como no-lo apresenta a *Crónica Geral de Espanha* - em versão que Lindley Cintra considera depender directamente de uma “lenda” de Egas Moniz independente da de Afonso Henriques, mas de carácter semelhante - o Aio dirige-se ao Imperador e diz-lhe: “*Senhor, vós não fezeste cordura de viinr aco, ca, se vos algue disse que ligeiramete poderiades tomar esta villa, não vos disse verdade, ca çerto seede que ella sta açalmada do que ha mester pera dez anos*” ¹¹¹. O estratagema seguinte, envolvendo a prestação de fidelidade vassálica e a deslocação a Toledo com a família, mostra influências, como já foi sugerido, de uma codificação deste tipo de actos, no que diz respeito à forma como se apresentam na Corte os prevaricadores ¹¹². Assim, elementos de diversa proveniência congregam-se em torno dos acontecimentos reais.

O cerco de Santarém é o segundo grande momento guerreiro em torno do qual se terão reunido elementos tradicionais. Dele possuímos duas versões de natureza muito diversa: uma na *Crónica de 1344*, que assente numa narrativa de tipo lendário, e outra no *De Expugnatione Scalabis*, texto de origem crúzia ¹¹³. Apesar da sua diversidade, tanto uma como a outra nos parecem apresentar elementos de tipo tradicional. Na narrativa cronística, é episódio da revelação do plano pela velha, na estrada, que serve para introduzir o aviso de Afonso Henriques aos seus homens, contra eventuais traições. E é ainda o modo como os Mouros tomam conhecimento da derrota, apresentada sob a forma de “adivinha”, ou prova aos elementos naturais ¹¹⁴. No texto crúzio, incorpora-se um estratagema de conquista. Afonso Henriques mente deliberadamente aos seus homens, anunciando-lhes que tinham partidários entre as sentinelas inimigas, que os auxiliariam no momento do assalto. Considera-se importante acrescentar uma justificação do Rei que, feita a partir do esquema mental dos clérigos, desvirtua o motivo original. Com efeito, o acto

109 “Enemy induced to give up siege by pretending to have plenty of food”.
110 Carlos da Silva Tarouca, *ed. cit.*, vol. 1, 235-237. Na verdade, também aqui o motivo-base, de origem tradicional, sofre uma “adequação”, uma vez que o sucedido é apresentado como um milagre divino. Porém, as circunstâncias de que se rodeia - é uma águia que surge do céu e deixa cair a truta aos pés do alcaide - dificilmente ocultam uma diversa origem, embora Fernão Rodrigues Pacheco nos seja caracterizado como um devoto cristão, que reza a Deus pela salvação do seu castelo.
111 *Crónica Geral de Espanha*, vol. IV, p. 219.
112 José Mattoso, “João Soares Coelho...”, *cit.*, 414-416.
113 *Crónica Geral de Espanha*, vol. I, pp. CCCXCI-CCCXCV.
114 *Crónica Geral de Espanha*, vol. IV, pp. 230-232.

é colocado sob o signo do “pecado da mentira”, de que Afonso Henriques se penitencia, e afirma ter feito apenas para “consolidar mais o seu espírito [dos seus homens]”¹¹⁵. A nota é algo incongruente, e só se compreende no contexto da figura do guerreiro submetido a Deus e aos seus representantes, construída pelo “*De expugnatione Sacalabis*”. Substituiria eventualmente um antigo “ardil” guerreiro de que o seu mentor nada se arrenderia - tal como, por exemplo, o Egas Moniz do cerco de Guimarães não se arrepende nem retrai.

Mas é no episódio do cerco de Badajoz que mais claramente se manifesta o uso de um elemento tradicional na narrativa, no tratamento dado à forma como Afonso Henriques consegue obter a liberdade. Existe um primeiro ardil, da parte dos vencedores. Para ser libertado, o rei cativo tem de jurar que presta homenagem ao Imperador assim que voltar a cavalgar. É assim forçado a entrar num ciclo vicioso: se voltasse a cavalgar, teria de submeter ao Imperador; se não voltasse, não poderia reinar de facto. Afonso Henriques aceita, para obter a liberdade, mas responde com um segundo estratagema: contorna a impossibilidade de se deslocar através do recurso a uma carreta, na qual se passa a fazer transportar, mantendo as funções de comando ¹¹⁶. Como já demonstrou Lindley Cintra, o estratagema da carroça surge na *Variante Ampliada da Primeira Crónica Geral* ou *Crónica de Castela*, como uma inovação sobre a versão anterior de que Afonso Henriques nunca mais pudera cavalgar. O mesmo estudioso vê neste tratamento “uma evidente transfiguração lendária do facto histórico”, e aponta o paralelismo entre o ardil de Afonso Henriques e outros, presentes na mesma *Crónica* em trechos de carácter lendário (ardis de Nuno de Lara, nas lendas do tempo de Afonso VIII) ¹¹⁷. Também eles, com efeito, se referem a formas de fuga à prisão ¹¹⁸ e, com o de Afonso Henriques, pertencem ao grupo dos motivos da “fuga por artimanhas” (K 500-699).

115 Editada em “Apêndice” de A. Magalhães Basto (ed. act. e intr.), Fr. António Brandão, *Crónica de D. Afonso Henriques*, pp. 341-345, Porto, Livr. Civilização, 1945 (trad. de Albino de Faria).

116 A. J. Saraiva, *A épica medieval ...*, cit., p. 50; *Crónica Geral de Espanha...*, vol. IV, p. 236.

117 *Crónica Geral de Espanha*, vol. I, pp. CCCLXII-CCCLXIII.

118 *Crónica Geral de Espanha*, vol. I, pp. CCXXXVIII-CCXL.

D. As armas e o corpo do herói

Também em volta deste pormenor é possível uma leitura pela via do sistema referencial tradicional. A ligação entre o corpo do guerreiro e as suas armas, em vida e na morte, está nele presente de variadíssimas formas: as armas choram para avisar o dono de perigo ¹¹⁹; a espada castiga o dono quando ele mente ¹²⁰; a queda de um escudo é mau presságio para o seu possuidor ¹²¹; os escudos rugem quando alguém ameaça o dono ¹²²; os heróis são enterrados em armadura e com o rosto virado para os inimigos, para terem possibilidade de regressar em vingança ¹²³. É difícil determinar a influência que estes motivos possam ter sobre a tradição das feridas de Afonso Henriques. Por um lado, como vimos, ela está presente de forma desarticulada nos testemunhos que nos restam da gesta. Por outro, já igualmente sugerimos como possível origem sua, as práticas fúnebres e os sistemas de prova das sociedades arcaicas de base guerreira. Na complexidade histórica, um e um sistema não são estanques, antes se contagiam mutuamente; e as suas influências sobre um produto cultural como a gesta foram exercidas provavelmente em paralelo. O episódio do Rei mostrando as feridas ao Cardeal, a sugestão de que no seu escudo estavam reflectidas as feridas que sofrera em guerra, a crença na quebra do escudo em Santa Cruz de Coimbra à morte de cada descendente, são temas suficientemente fortes para congregar elementos de variada proveniência, e ao mesmo tempo para activar processos de ampliação.

119 Motivo D1618.4.

120 Motivo D1316.11.

121 Motivo D1812.5.1.25.

122 Motivos D1812.5.17.3 e F995.

123 Motivo V61.3.0.1

2.2. Santa Cruz de Coimbra e os corpos dos "Santos Reis":

a evolução de um processo de manipulação sacra

A grande ofensiva ritual de Santa Cruz de Coimbra sobre os "reis santos" inicia-se no século XV, com as diversas acções empreendidas pelo Prior D. Gonçalo Pereira, e termina em meados do XVI, quando o Mosteiro consegue obter o patrocínio de D. João III para um processo de canonização formal. Atravessa quatro momentos altos, que analisaremos separadamente, procurando observar como, em contextos diferentes, se trabalha uma mesma "matéria-prima": 1) priorado de D. Gonçalo Pereira (1414-1437); 2) priorado de D. João Galvão (1459-1460); 3) D. Manuel, os túmulos régios e uma primeira tentativa de canonização (c.1505-1515); 4) o inquérito de 1556.

Desde muito cedo que os monges manipularam em seu benefício o património sagrado de eram depositários, promovendo diferentes cerimónias litúrgicas sobre os túmulos ¹²⁴, oferecendo um vasto banquete - a cada um de cem pobres, ração igual à de um cónego *senior* - nos aniversários da morte de Afonso Henriques¹²⁵, escrevendo textos em que apresentavam o mosteiro como a grande fundação do Rei e o depositário da sua memória ¹²⁶, mantendo firmemente as funções de aconselhamento político junto dos sucessores do primeiro rei ¹²⁷.

Nunca, porém, o haviam feito de forma tão completa como o farão durante o século XV. Esta é, de facto, a época forte da "investida ritual", e o processo de 1556 surge como um prolongamento final, sem a mesma força, aliás sem termo certo. Deixando esta última fase para o final, tentemos agora fornecer a explicação para a grande pujança quatrocentista. Para tal, será necessário caracterizar, ainda que brevemente, o pano de fundo religioso da sociedade de então. À crise religiosa do século XIV irá suceder em toda a Europa um período de intenso debate, que alcançou também Portugal, e que se centrava no problema da relação entre a sociedade e a Igreja. De uma forma imediata, nascera do mal-estar generalizado do século XIV, mas representava, no fundo, o primeiro sintoma das brechas num modelo religioso holístico - a Cristandade -, que fazia equivaler espaço social e espaço religioso. No século XV, porém, o sentimento era ainda de optimismo, e a vitalidade religiosa grande ¹²⁸.

Uma primeira manifestação da vitalidade leiga é a proliferação das utilizações políticas da santidade, como vimos para a corte régia de D. João I a D. Manuel. A santidade dinástica é manipulada em função dos antigos reis, mas também de figuras contemporâneas, cujo impacto seria bem maior, e que podiam relegar os cultos propostos pelo mosteiro coimbrão para formas ultrapassadas de devoção: "Rainha Santa Isabel", Nuno Álvares Pereira, "Infante Santo", "Princesa Santa" Joana, e até D. João I e D. João II ¹²⁹. Quase todas estas figuras, por acréscimo, viveram no próprio século XV, e as suas opções de vida espelham uma interiorização da reflexão religiosa. Fruto da multiplicidade, surge a concorrência religiosa, que se instala entre santos, santuários e ordens religiosas. Adquire mesmo uma dimensão internacional,

¹²⁴ Armando Martins, *O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, séculos XII-XV. História e instituição*, vol.2, pp. 695, 747 (nt. 30) e 731-732, diss. de doutoramento em História Medieval apres. à FLUL, Lisboa, dact., 1996

¹²⁵ *Idem*, p. 732.

¹²⁶ José Mattoso, "As três faces...", pp. 32-33.

¹²⁷ Armando Martins, *op. cit.*, vol. 2, pp. 892-893.

¹²⁸ Cfr. Ellen A. Macec, "Fifteenth-century lay piety", *Fifteenth century Studies*, I (1978), pp. 157-183, Michigan, The Medieval Institute; A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen-Âge. Pratiques et expériences religieuses*, pp. 13-145, Paris, Cerf, 1987; Guy Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident (XIe.-XVe. siècles)*, pp. 181-205, Paris, Hachette, 1994; R. N. Swanson, *Religion and devotion in Europe, c. 1215-c. 1515*, pp. 311-343, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

¹²⁹ Maria de Lurdes Rosa, "Dos mendicantes aos místicos. O percurso das santidades individuais" (no prelo) e "Hagiografia e santidade (ponto 4.- evolução dos modelos de santidade)" in *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (no prelo).

como testemunha o recurso contemporâneo, por várias monarquias - nomeadamente a espanhola, à qual D. Manuel também nisto responde -, a devoções orgânicas como a do Anjo Custódio do Reino¹³⁰, ou a santos reis anteriores¹³¹. Os santuários entram na competição lançando mão do património sacro que tinham, utilizando-o em seu proveito. Santa Cruz de Coimbra é forçado a competir não já só com Alcobaça¹³², mas também com a Batalha¹³³, com Santa Maria da Oliveira¹³⁴, com Santa Clara de Coimbra¹³⁵ e, finalmente, com os Jerónimos¹³⁶. Mesmo os outros únicos detentores de relíquias que em antiguidade e nobreza podiam rivalizar com os corpos de reis da Canónica, procediam à capitalização dos mesmos: o arcebispo de Braga D. Diogo de Sousa manda, em 1513, trasladar os ossos do Conde D. Henrique e de D. Teresa, para um sumptuoso túmulo na nova capela-mor da Sé, por ele construída...¹³⁷. É ainda característico - senão totalmente novo, pelo menos adquirindo papel central - o surgimento de círculos de devotos, muitas vezes centrados em cortes nobres e principescas, com vocação e vontade cada vez maior de serem "opinion makers" em termos de opções religiosas¹³⁸. Optavam quase sempre por novos modelos de piedade, em cuja implementação participavam, e aconselhavam-se com as ordens religiosas nascentes - mesmo já para além dos Franciscanos e Dominicanos, grandes rivais dos Regrantes e outras ordens mais antigas,

130 Materiais em António Brásio, "Será S. Miguel o Anjo tutelador de Portugal", *Novidades*, 18 de Novembro de 1951, suplemento "Letras e Artes", e em Sebastião Martins dos Reis, *Na órbita de Fátima, Rectificações e achegas*, pp. 135-151, Évora, Ed. Centro de Estudos D. Manuel M. da C. Santos, 1958; Martim de Albuquerque, *A consciência nacional portuguesa. Ensaio de história das idéias políticas*, pp. 352-355, Lisboa, s.n., 1974. Só se percebe o interesse de D. Manuel se conhecermos outros casos de manipulação do "rei dos anjos" e do "anjo guardião" em benefício das monarquias: Claude de Méridol, "Saint Michel et la monarchie française à la fin du Moyen-Âge dans le conflit franco-anglais", in *La France anglaise. Actes du 111e. congrès national des sociétés savantes. Histoire médiévale*, vol. 1, pp. 513-542, Poitiers, Ed. du C.T.H.S., 1986; Gabriel Llompard, "El angel custodio en la Corona de Aragón en la Baja Edad Media (fiesta, teatro, iconografía), *Fiestas y liturgia*, pp. 249-269, Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1988; Jacqueline Hadziiossif, "L'ange custode de Valence", in A. Vauchez (dir.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, pp. 135-152, Roma, École Française de Rome, 1995.

131 Com efeito, as utilizações manuelinas da santidade dinástica têm de ser vistas também em função das que faz Fernando o Católico sobre "D. Fernando, o Santo", e sobre a sua própria monarquia, que se afirma como "restauradora" das Espanhas, a cíclica forma de mirabilização dos reis espanhóis, em remissão da "destruição" de Rodrigo (cfr., entre outros, Alain Milhou, "Propaganda mesiánica y opinión pública: las reacciones de las ciudades del reino de Castilla frente al proyecto fernandino de cruzada (1510-1511)", in Carmen Iglesias (et al.) (eds.), *Homenaje a José Antonio Maravall*, vol. 3, pp. 51-62, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985; "De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques" (I/ II/ III), in AAVV, *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde. Séminaire interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale*, t. 1 a 3, Paris, L'Harmattan, 1981-1983; e "De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur", in Jq. Fontaine, Christinne Pellistrandi (ed.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, pp. 365-382, Madrid, Casa de Velázquez, 1992.

132 J. V. Serrão, "Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça. Um caso de rivalidade cultural?", *A Historiografia portuguesa anterior a Herculano*, 87-101, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1977.

133 Que se torna também um panteão dinástico concorrencial: Saúl A. Gomes, "Ética e poder...", *cit.*, e "Percursos em torno...", *cit.*

134 Privilegiado por D. João I depois da Batalha de Aljubarrota: José Marques, "Santa Maria da Oliveira, centro nacional de peregrinações" in *Actas do simpósio mariológico do Santuário de N. S.ª da Penha*, pp. 65-94, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Irmandade de N. S.ª do CArmo da Penha, 1994.

135 Luis Krus, "Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a Devoção dos Nus", pp. 36-39, *Estudos Contemporâneos*, nº 6 (1984), pp. 21-42

136 Saúl A. Gomes, "Sobre a presença de Santa Maria da Vitória (Batalha) na expansão portuguesa (séculos XV e XVI)", p. 69, *Leiria-Fátima*, ano II, nº4 (Jan.-Abr.1994), pp. 67-79; Rafael Moreira, *Os Jerónimos*, p. 5 e pp. 13-19, Lisboa, Verbo, 1995. Mais uma vez, este caso tem de ser estudado em comparação com a monarquia castelhana: cfr. Miguel A. Ladero Quesada, "Mecenazgo real y nobiliario en monasterios españoles: lo jerónimos (siglos XV y XVI)", *Homenaje a Jose María Lacarra*, vol. II, pp. 409-439, Pamplona, Gobierno de Navarra- Departamento de Educación y Cultura, 1986.

137 L. Adão da Fonseca, "A morte como tema de propaganda dinástica...", *cit.*, p. 515, nt.24.

138 O papel das elites leigas no debate religioso quatrocentista tem sido estudado recentemente de forma aprofundada: cfr. bib. cit. na nt. 128. Entre nós é um tema por estudar; algumas pistas podem no entanto ver-se em José A. de Freitas de Carvalho, "Príncipes, armas e letras", *Nos confins da Idade Média*, pp. 69-73, Porto, Instituto Português de Museus, 1992, e "A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites", *El Tratado de Tordesilhas y su época. Congreso Internacional de Historia*, vol. II, pp. 635-660, Madrid, Sociedade "V Centenario del Tratado de Tordesilhas/ CNCDP/ Junta de Castilla y León, 1995; M.ª de Lurdes Rosa, "Dos mendicantes aos místicos..." *cit.*, e em "Leigos - Idade Média", *Diccionario de História Religiosa de Portugal* (no prelo). Alguns estudos de caso fornecem também importantes elementos, como é o caso de Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na época do Renascimento*, 3 vols., Porto, dact., 1992 (diss. de doutor. apres. à Faculdade de Letras da Universidade do Porto).

desde o século XIII: Lóios ¹³⁹, Jerónimos ¹⁴⁰, Agostinhos ¹⁴¹, observâncias franciscanas radicais ¹⁴². Por fim, afirmam definitivamente a sua importância as novas devoções surgidas no decurso século XIV, caracterizadas pela interiorização e privatização da piedade, bem como pela insistência no sofrimento corporal e na morte, por vezes com um realismo extremo ¹⁴³. É neste contexto muito significativa, pela influência que pode ter tido sobre a transformação do temas das feridas no escudo ¹⁴⁴, a devoção à chagas, forma particular da devoção à Paixão de Cristo ¹⁴⁵. E é ainda expressiva a "santificação devota" que sofrem personagens investidas de sacralidades mais antigas, mas agora menos apelativas. Foi o caso do Conde Fernão Gonçalves, em Castela, por parte do mosteiro onde se encontrava a sua sepultura - a sua vida é rescrita em finais do século XV por um monge reformista, defensor das correntes religiosas, que transforma o antigo herói guerreiro num modelo de santidade próprio da "devotio moderna" ¹⁴⁶. E foi, parece-nos, o início do caso de Afonso Henriques. A *Crónica de 1419* é um primeiro passo neste sentido. Explicar-se-à precisamente através de Santa Cruz de Coimbra a presença nela da cristofania de Ourique, fulcro de toda a futura "santificação devota" do rei ¹⁴⁷, processo que se completará séculos mais tarde, com a erradicação total dos elementos não condizentes com aquele tipo de santidade ¹⁴⁸.

É porém ainda muito cedo para que as imagens anteriores sobre o rei se esbatam totalmente em função da nova. A própria imagem que o grande mosteiro de Coimbra difunde, nesta altura, não é totalmente piedosa, como veremos de seguida, ao analisar a primeira fase deste processo.

O priorado de D. Gonçalo Pereira foi dominado pelo objectivo de recuperar urgentemente de uma época de decadência, que atingira o cume com o Prior D. Afonso Martins (falecido em 1414), seu antecessor. Fruto dos problemas internos do mosteiro, ela deve também ser compreendida em função da crise generalizada que afectou a instituição eclesiástica desde o início do século XIV¹⁴⁹. Ao assumir o governo do mosteiro, D. Gonçalo Pereira - que as fontes do mosteiro virão a representar aureolado de santidade, com traços providencialistas ¹⁵⁰- levará a cabo uma profunda restauração do património do mosteiro, sob todas as formas que este assumia, do material ao simbólico.

Afonso Henriques vai surgir, neste contexto, como o grande defensor do mosteiro. D. Gonçalo tem de enfrentar difíceis conflitos com diferentes poderes leigos: o próprio Rei e as oligarquias locais, desde os cónegos da Sé aos oficiais de Coimbra, passando pelo Duque D. Pedro. Concomitantemente, constrói e difunde uma imagem de Afonso Henriques que zela de espada na mão pelo Mosteiro que fundou, e cujos oponentes podem mesmo acabar por morrer. É a mais pura lógica do "crime e castigo" a que acima nos referimos, como uma das modalidades do uso clerical dos santos patronos.

139 Aguarda-se a tese de Pedro Vilas-Boas Tavares sobre esta Ordem; entretanto veja-se sobre a sua importância nos séculos XV e XVI, junto da nobreza e família real, do mesmo A., *A fundação e a construção da Igreja e convento da Congregação de S. João Evangelista de Vila da Feira*, pp.6-8, sep. de *Humanística e Teologia*, t. XII (1991).

140 Cândido dos Santos, *Os Jerónimos em Portugal*, pp. 13-20, 2.ª ed. Lisboa, INCM, 1996.

141 Que promovem por exemplo um culto de alguma nomeada no século XV, a ponto de D. João II felicitar a Câmara de Torres Vedras pela posse do "santo corpo": S. Gonçalo de Lagos (cfr. Maria de Lurdes Rosa, "Dos mendicantes aos místicos...", *cit.*)

142 Sobre a influência destas, Maria de Lurdes Rosa, "Dos mendicantes aos místicos...", *cit.*; A. D. de Sousa Costa, "Aproximação da espiritualidade de Santa Beatriz da Silva e do seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos, evangelizadores da África, América e Índia", *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. 5, pp. 159-341, Porto, CNCDP, 1989; José A. 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, Centro de História da Univ. do Porto; Maria de Lurdes Rosa, "O Duque D. Jaime de Bragança e os franciscanos da Estrita Observância no Alentejo" (no prelo).

143 Guy Lobrichon, *op. et loc. cit.*; R. N. Swanson, *Religion and devotion...*, *cit.* pp. 136-190; Eamon Duffy, "Devotion to the Crucifix and related images in England on the Eve of the Reformation", in R. Scribner (ed.), *Bilder und Bildersturm in Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, pp. 21-36, Wiesbaden, In Kommission bei Harrassowitz, 1990.

144 Argumento defendido, de forma nem sempre clara quanto à relação causa-efeito, por Carlos C. Mauricio, "Na manhã fértil...", pp. 7-8, 17-18 e p. 27, nt. 75; cfr. ainda, quanto à difusão desta devoção e a sua celebração, Pedro Romano Rocha, *Il sangue de Cristo nell'ambito delle tradizioni liturgiche portoghesi*, pp. 1441-1443, sep. de *Sangue e antropologia nella storia*, 1453-1450, s. n., s.l., 1983

145 Sobre o papel fundamental desta devoção numa das principais figuras religiosas do século XV português, a Princesa D. Joana, cfr. Maria de Lurdes Rosa, "Dos mendicantes aos místicos...", *cit.*; outras expressões contemporâneas da devoção, Mª de Lurdes Rosa, *O morgadio em Portugal*, *cit.*, 129-130; aspectos teológicos em André Derville, "Plaies", *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, t. 12, col.1794, Paris, Beauchesne, 1986.

146 Este caso parece-nos importante no que pode funcionar como paralelo para o estudo das transformações de Afonso Henriques: Mercedes Vaquero, "La Devotio Moderna y la poesía del siglo XV: elementos hagiográficos en la Vida rimada de Fernán González", Jane E. Connolly (et al.) (ed.), *Saints and their authors: studies in medieval hagiography in honour of John K. Walsh*, 107-119, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990. L. F. Lindley Cintra, de resto, aponta para uma quase inequívoca influência textual da lenda de Fernão Gonçalves na "devotização" operada por Santa Cruz em torno de Afonso Henriques ("Sobre a formação e evolução...", *cit.*, pp. 45-51).

147 L. F. Lindley Cintra, "Sobre a formação e evolução...", *cit.*, p. 51; "A lenda de Afonso I...", *cit.*, p.72; Carlos C. Mauricio, "Na manhã fértil...", *cit.*, pp.10-11.

148 Análise do processo em Ana Isabel Buescu, *O milagre de Ourique*, *cit.*, pp.128-133.

149 Caracterização de todo este panorama em Armando Martins, *op. cit.*, vol. 1, 531-543.

150 Luis Krus, "Celeiro e reliquias...", *cit.*, pp. 22-23; este Autor já chama a atenção para o culto de Afonso Henriques em Sta. Cruz (p.24, nt.9), sendo, tanto quanto sabemos, o primeiro a fazê-lo, dentro de uma visão historiográfica renovada.

A primeira via de difusão desta imagem são os milagres em defesa do mosteiro, realizados sempre que se chega a vias de facto por causa de questões patrimoniais e recolhidos no códice conhecido como "*Chronicas Breves e Memórias avulsas de Santa Cruz de Coimbra*", ou "*Livro das Lembranças*". Nesta compilação de finais do século XV, que reúne textos de natureza díspar¹⁵¹, estão inseridas várias notícias sobre os problemas do mosteiro no tempo de D. Gonçalo. A parte que condensa a intervenção sobrenatural do Fundador em prol do seu mosteiro parece-nos ser suficientemente estruturada para se poder falar de um verdadeiro "livro de milagres dos reis", ou pelo menos algo entre isso e uma hagiografia de D. Gonçalo.

O milagre que nos é relatado de forma mais longa e circunstanciada versa sobre uma disputa das águas do mosteiro, entre Sta. Cruz e o Alcaide local. Depois da invocação aos "santos reis" feita pelo Prior, são punidos com a morte dois dos envolvidos na tentativa de desvio daquelas águas: o filho do poderoso Lopo Vasques, comendador-mor de Aviz e alcaide-mor da cidade, afogado misteriosamente num troço rasteiro do Mondego, e um tabelião que aconselhava os oponentes do mosteiro, de seu nome Pero Afonso "das Águas"¹⁵². A primeira morte reveste-se de circunstâncias particularmente trágicas. O pai do falecido tinha-se comportado de forma arrogante e iníqua com o mosteiro, a ponto de escarnecer das orações do Prior junto aos túmulos de Afonso Henriques e Sancho I, exclamando: "*leixaaos amdar com os Rex mortos amdemos com os Rex viuos e ueremos quem podera mays*"¹⁵³. Ao saber da morte do filho, porém, a sua atitude irá mudar radicalmente. Exclama, angustiado, "*...estas Som as auguas de Samta Cruz que em esta noyte eu sonhaua em que morria o meu filho mujto amado*". E irá depois suplicar a D. Gonçalo perdão pelo que tinha feito, bem como a sua presença e a dos restantes cónegos no funeral do filho, "*em louuor e omrra das chagas de Christo*"¹⁵⁴.

Este milagre mereceu-nos uma referência pormenorizada porque nos parece condensar o cerne da mensagem eminentemente política da manipulação sacral de que faz parte. Os monges rejeitam, em nome de Deus e dos reis antigos, o cinismo político da cariz racionalista que subjazia às observações do Alcaide. O poder temporal não se podia eximir à tutela ética do sobrenatural; o pecado que a tal o conduz é a descrença, um vírus que os monges querem impedir de lavrar, pois conhecem o seu poder laicizador. Assim, é esse pecado que se pune no Alcaide, fazendo passar a idéia de que a relação política é também religiosa, e que portanto implica uma posição crente, um acatamento reverencial dos intermediários, dos intérpretes do sagrado. O milagre pertence a uma tipo bem característico, que encontramos noutros pontos da Cristandade tardo-medieval, em torno de conflitos entre o poder político e o religioso¹⁵⁵.

¹⁵¹ Para a sua caracterização, António Cruz, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*, 280-300, Porto, ed. Autor, 1964.

¹⁵² Ed. de António Cruz, "*Livro das lembranças*", pp. 101-103 e 121-123, in *Anais, crónicas e memórias avulsas Santa Cruz de Coimbra*, pp. 89-147, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1968.

¹⁵³ *Idem*, p. 102 e p. 122 (ligeiramente diferente: "*leixaaos vos andar Com os Rex mortos E nos andamos com Rex uiuos que maJs podem*"). Sobre este milagre ver também Luís Krus, "*Celeiro e relíquias...*", *cit.*

¹⁵⁴ *Idem*, pp. 103 e 123 (com ligeiras diferenças).

¹⁵⁵ Paolo Golinelli, "Il santo gabbato: forme di incredulità nel mondo cittadino italiano", in *Culto dei santi nel medioevo italiano*, pp. 63-90, Bolonha, Clueb, 1991; Michael Goodich, "Miracles and disbelief in the late Middle Ages", *Mediaevistik*, I (1988), 23-38.

Todo o “livro de milagres” se organiza quase como sabemos terem sido organizados os cartórios conventuais...: em torno das propriedades disputadas e, neste caso, miraculosamente salvas. Seguem-se as mortes de Martim Dias de Ceira, escudeiro do Conde D. Pedro, e a do sobrinho do Bispo de Coimbra D. Álvaro Ferreira. O primeiro tentara apoderar-se fraudulentamente de umas vinhas do mosteiro contíguas às suas propriedades junto da sua quinta. No preciso momento em que tenta enganar o Prior, perde a fala, e morre poucos dias depois ¹⁵⁶. O segundo sofre um ataque fatal quando, com o seu tio, se alimentava do produto do arrombamento de uma quinta de Santa Cruz, protagonizado pelo Bispo, que injuriara ainda o guarda e o próprio mosteiro. Comenta o narrador do episódio que *“Esto entendemos que Sobreveeo por a grande desonrra que fez o dicto bispo ao mosteiro da virtuosa Cruz e aos santos Rex que em elle Jazem supultados que ho priujgisarom E asy todas as suas cousas”*. Mais tarde, o Bispo continuará a sofrer as consequências dos seus actos, estando mesmo a ponto de se afogar na passagem de um rio¹⁵⁷. Por fim, irão também morrer, castigados pelas ofensas ao mosteiro, um tal Rui Dias e o seu filho Lopo Rodrigues, que se tinham recusado a devolver valiosas alfaias sacras do mosteiro que tinham empenhadas ¹⁵⁸.

É ainda referido um último milagre, que não termina de forma tão drástica, mas que envolve uma personagem superior a todas estas: D. João I. E a tão alto senhor, o castigo é aplicado por um não menos ilustre: a aparição do próprio Afonso Henriques dissuade aquele monarca do interesse numa quinta do mosteiro, que fora apreendida como bem da coroa. Caso persistisse na sua atitude, o Rei Fundador afirma-lhe ir ele mesmo defender o seu mosteiro... D. João acorda, desfaz o sucedido e comenta: *“...bem Se pareçia que nom aprazia ao santo Rey Dom Afonso que Jaz em o Mosteiro de Santa Cruz que lhe tomasem o que lhe elle auja dado”* ¹⁵⁹.

Esta não fôra a primeira aparição do Rei, pois muitos anos antes sucedera uma outra, também relatada agora. Afonso viera sossegar um prior de Santa Cruz contra as pretensões do Bispo D. Soeiro (em 1233, segundo versões posteriores) ¹⁶⁰, prometendo-lhe que em breve oficiará o seu funeral. Depois disto, aparece ao Bispo, de forma terrífica: irado, grita e brande uma lança, com que fere o Bispo. Este apenas tem tempo de acordar aos gritos, contar o sucedido, e morrer dos golpes do rei ¹⁶¹.

Para além da difusão destes relatos, e de todas as acções que eles referem - perdão misericordioso de D. Gonçalo aos culpados, arrependimentos públicos, presença nos funerais das vítimas - o Mosteiro socorre-se ainda de uma segunda via de difusão da protecção sobrenatural que os “santos reis” lhe dispensam: um conjunto de cerimónias relacionadas com os túmulos régios. Segundo as fonte disponíveis, parece-nos possível apresentar quatro grandes tipos: 1) as cerimónias fúnebres de base tradicional; 2) a recepção dos reis em

¹⁵⁶ *Idem*, pp. 117-118.

¹⁵⁷ Tudo em *idem*, p. 119.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 104.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 117.

¹⁶⁰ Nicolau de Santa Maria, *Crónica da Ordem dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho*, p. II, p. 511, Lisboa Off. de Joam da Costa, 1668 (inquérito de 1556).

¹⁶¹ *“Livro das Lembranças”*, ed. cit., 116-117.

visita; 3) as orações em caso de necessidade; 4) a intercessão permanente em momentos de guerra. As duas primeiras têm uma carácter menos excepcional, enquanto as restantes seriam recursos especiais dos monges, de maior impacto portanto. Todas elas, porém, têm de ser vistas como uma "instrumentalização" da liturgia em proveito do mosteiro, numa leitura antropológica das funções daquela na esteira dos autores acima referidos.

As cerimónias fúnebres realizavam-se desde há muito em Santa Cruz de Coimbra, tendo algumas delas sido acordadas com o próprio Afonso Henriques em vida. Era o caso do banquete fúnebre anual dado aos pobres no aniversário da morte do rei ¹⁶². Eram também feitas procissões sobre os túmulos da Rainha D. Mafalda e dos reis Afonso Henriques e Sancho I nos respectivos aniversários, que eram ainda honrados de forma especial nas duas grandes procissões de defuntos realizadas anualmente pelo mosteiro ¹⁶³. Por fim, numa prática atestada desde 1162, os reis eram os primeiros mencionados nas orações pelos beneméritos feitas no início do primeiro Capítulo Geral e do Capítulo Provincial ¹⁶⁴.

A cerimónia de recepção dos reis em visita surge-nos documentada bem mais tardiamente. A referência encontra-se no "*Livro das Lembranças*", para a visita feita ao mosteiro pelo jovem monarca D. Afonso, acompanhado pelo seu tio e tutor, D. Pedro, e pelo Bispo de Coimbra. O contexto era difícil para a casa crúzia, e acompanhavam o rei precisamente os principais adversários daquele. É de crer, portanto, que tivesse sido preparada uma encenação litúrgica especialmente cuidada - sabemos que toda a liturgia de Santa Cruz tinha uma forte componente "teatral" ¹⁶⁵. Assim, os visitantes são recebidos "à porta do trono" pelo Prior, vestido em pontifical. Ao rei é dado a beijar o lenho da cruz. Dirigem-se todos depois ao altar mor, onde o Bispo e o Prior recitam "*certas orações deputadas para os rex*". Este sugestivo percurso espacial e gestual culmina com uma ida aos próprios túmulos, onde é feito um responso pelos reis ¹⁶⁶.

Esta cerimónia propõe portanto um ritual litúrgico específico que passa por levar os reis vivos a venerar tanto o símbolo da realeza espiritual - a cruz - como o sinal visível de que os crúzios eram os guardiões dos "reis mortos" - os túmulos. Seria para ela que serviam as orações acrescentadas talvez nos séculos XIV e XV ao *Ritual* do Mosteiro, no exemplar que chegou até nós ¹⁶⁷. Com efeito, as orações de sufrágio pelos reis encontram-se aí juntamente com a "adoração da Cruz" ¹⁶⁸. O caso coimbrão parece-nos dever ser estudado em função de cerimónias semelhantes que existiram por toda a Europa medieval, nos grandes mosteiros e panteões régios e principescos. A primeira grande construtora deste tipo de cerimónia é a abadia de Cluny que, em torno do ano mil, elabora um cerimonial "*ad regem deduncendum*", o original de todos as restantes "*ordines*" de acolhimento de soberanos em mosteiros. Nela, à

¹⁶² Cfr. nt. 124.

¹⁶³ A. Martins, *op. cit.*, vol. II, p. 747 (nt. 30) e p. 732.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 732 e nt. 232e.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 693.

¹⁶⁶ "*Livro das Lembranças*", *ed. cit.*, p. 104 e p. 124 (a fonte data a visita de 1450, o que é manifestamente impossível). Hipoteticamente, talvez tenha significado especial que a visita tenha sido realizada em dia de S. Miguel, anjo depois associado pela dinastia de Aviz - pelo menos D. João II e D. Manuel - ao poder monárquico - cfr. nt. 139.

¹⁶⁷ Publicado por Joaquim O. Bragança, *Ritual de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, ed. Autor, 1976; a presença simultânea destas orações já fora referida, sem esta interpretação, por Pierre David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal*, p. 553, Coimbra, s.n., 1947. Sobre o *Ritual* cfr. ainda A. Martins, *op. cit.*, vol. II, pp. 694-695.

¹⁶⁸ *Ritual de Santa Cruz de Coimbra, cit.*, pp. 31-35.

recepção do rei pelo Abade seguia-se a adoração da Cruz e uma série de percursos simbólicos pela Abadia ¹⁶⁹.

Também de cuidada construção e forte impacto seriam as intercessões organizadas pelos Crúzios sobre os túmulos dos reis, sempre que as ameaças exteriores a isso os constrangiam. Temos delas testemunho, primeiro, no contexto da oposição do Prior Gonçalo Pereira ao Alcaide Lopo Vasques. Enquanto o segundo prosseguia os esforços para obter as águas do mosteiro, D. Gonçalo mandava rezar missas junto dos túmulos de Afonso Henriques e D. Sancho I. Não eram missas vulgares, porém. Revestiam uma solenidade especial: punham-se panos de ouro sobre as sepulturas, iluminadas por tochas e círios; assistiam ao ofício as donas e os frades conversos. Ao mesmo tempo, rezavam-se missas em honra de intercessores muito especiais e queridos ao Mosteiro- os Mártires de Marrocos ¹⁷⁰- e, não por acaso, da Santa Cruz, símbolo seu e da realeza divina (que já vimos manipulado de forma semelhante no contexto da "recepção dos reis"). A enorme eficácia sagrada destas intercessões é apresentada, na sequência narrativa do milagre, pelo facto de que ter sido precisamente a troça feita delas que levava à punição do Alcaide.

Mais tarde, já no tempo do Prior D. Gomes, existe um segundo testemunho deste recurso à intercessão em caso de necessidade. Ele é agora protagonizado não pelo Prior, que é apresentado como favorável ao oponente do mosteiro, o Infante D. Pedro- no que é sem dúvida uma censura à tendência esboçada já desde antes, o "enfeudamento" dos Priores-mores aos monarcas, em desfavor do mosteiro ¹⁷¹. A fidelidade aos reis antigos é defendida por um monge de humildes funções, o sacristão Afonso Martins. Para que o mosteiro enfrentasse o Infante, ele permanecia em oração depois das matinas, fazia devoções longas e variadas na capela dos reis, e pedia a intercessão destes e de outros defuntos do mosteiro. Era secundado por outros cónegos que, nos dias de nove lições, diziam a missa de defuntos oficiada em vez de rezada, e saíam em responso sobre os reis ¹⁷².

Por fim, uma quarta cerimónia seria de carácter ainda mais excepcional: a intercessão permanente no mosteiro em altura de batalhas. As fontes são escassas, mas penso que merecem a referência. Pela *Vita Theotonii*, sabemos que os monges crúzios acompanhavam a progressão guerreira do Rei, nas batalhas cruciais, com solenes e prolongadas cerimónias litúrgicas de intercessão ¹⁷³. Esta prática era comum, de resto, a outros grandes mosteiros régios e nobiliárquicos, mais uma vez a partir da decisiva intervenção de Cluny¹⁷⁴. Ora, uma tradição tardia refere que, no próprio momento da tomada de Ceuta, enquanto os Cónegos rezavam matinas, lhes aparecera D. Afonso Henriques e D. Sancho, vindo de África, onde tinham ajudado à conquista. Após darem a novidade aos Cónegos, entram nas sepulturas, não sem lhes ordenar que rezassem em acção de graças pela vitória ¹⁷⁵.

¹⁶⁹ Dominique Iogna-Prat, *op. cit.*, 467-471, na esteira dos trabalhos de E. Kantorowicz.

¹⁷⁰ Sobre o seu culto no Mosteiro de Santa Cruz, cfr. Luís Krus, "Celeiro e relíquias...", *cit.*.

¹⁷¹ Cfr. *supra*.

¹⁷² "Livro das Lembranças", *ed. cit.*, pp. 128-129.

¹⁷³ Maria de Lurdes Rosa, "Os modelos de santidade (séculos VI-XII)", no prelo.

¹⁷⁴ Barbara Rosenwein, "Cluniac liturgy...", *cit.*

¹⁷⁵ No inquérito de 1556 para a canonização, alegadamente a partir de escritos antigos do mosteiro (Nicolau de Santa Maria, *Crónica...*, *cit.*, p. II, p. 511.

A par destas cerimónias, os túmulos régios são objecto de cuidados especiais, durante o século XV, no que é uma outra faceta da sua sacralidade. Os promotores destas iniciativas são dois, cada um com diversa intencionalidade. Em primeiro lugar, o prior D. Gonçalo Pereira, a favor do seu mosteiro. Manda pintar e refazer "gardizelas" da capela dos reis, e colocar panos vermelhos de lã sobre os túmulos ¹⁷⁶. Em segundo lugar, nada menos que o rei D. Duarte, que doa panos de ouro para colocar sobre os túmulos ¹⁷⁷. O objectivo do monarca seria diferente do do Prior: exaltar não o "rei crúzio", mas sim o seu "santo antepassado". Neste sentido, o gesto de D. Duarte deve associar-se a uma idêntica doação, que fizera pela mesma época a Santa Clara de Coimbra: panos de ouro para o sepulcro "Rainha Santa". Não se esqueça que, ainda Infante, casara na capela da sua antepassada; e que o seu irmão D. Henrique, em carta sobre o mesmo acontecimento, associava o bom futuro do casamento ao facto da noiva ter saído dos paços da Rainha D. Isabel, cuja santidade beneficiaria o enlace ¹⁷⁸.

A nosso ver, e de um modo rápido, deve ainda ser relacionado com todo este investimento sobre os túmulos a difusão da lenda da queda do escudo, pendurado junto às sepulturas, e sucedendo sempre que morria um rei português (em 1416, no Livro dos Aautos); com a redacção da *Crónica de 1419*, com o que ela traduz de "oficialização" do milagre de Ourique (mandada escrever por D. Duarte, aproveitando relato de Sta. Cruz de Coimbra); e com o novo epitáfio de Afonso Henriques, feito antes de 1429 ¹⁷⁹. É referido ainda um outro elemento, se bem que em fontes mais tardias e discutíveis. Segundo Manuel Severim de Faria, até D. Manuel ter refeito os túmulos e encerrado definitivamente o de Afonso Henriques, os Crúzios patrocinavam curiosas práticas com o corpo régio, em determinadas festas: "...conservando-se até aquelle tempo seu corpo inteiro embalsamado em forma que o asentavão em hua cadeira aos officios divinos nas festas mais solenes" ¹⁸⁰; "(...) avendo estado hasta entonces en un sepulcro de madera, em que se mostrava un cierto dia del año al pueblo, que concoria a besarle la mano con respecto i devoción como a Rey, e como a santo".¹⁸¹

A este grande conjunto de iniciativas segue-se uma mudança de estratégia, por parte de Santa Cruz, na promoção sacra dos "santos reis". Apesar da escassez de indícios, parece-nos ser possível pressupor que, na segunda metade do século XV, se procurava no mosteiro a canonização formal do Rei Fundador. Com efeito, sabemos que D. João Galvão, prior do mosteiro de 1459 a 1460, defendia a formalização da santidade de Afonso Henriques, tanto a partir das escrituras de Santa Cruz, como das obras do rei.¹⁸² É o início de um longo processo, cujas várias etapas estão ligadas por um significativo protagonismo: o de uma espécie de "lobby" familiar-cortesão, constituído pela família dos Galvões. Através destes, mudam-se o sentido e o proveito da sacralidade afonsina em benefício da Coroa, e não já de Santa

¹⁷⁶ *"Livro das lembranças"*, ed. cit., p. 105 e p. 126.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 94.

¹⁷⁸ Maria de Lurdes Rosa, "Dos mendicantes aos místicos...", *cit.* (com observ. sobre o culto da santidade dinástica pelos reis portugueses na Baixa Idade Média).

¹⁷⁹ A. de Magalhães Basto, *op. cit.* nt. 113; *Crónica Geral de Espanha*, vol. I, pp. CCCLIII-CCCLIV; Carlos C. Mauricio, "Na manhã fértil...", *cit.*, p. 6.

¹⁸⁰ *Viagens em Portugal*, *cit.*, p. 100; idêntica da mutação da cerimónia sugerida em Diogo R. Curto, *A cultura política...*, *cit.* p. 225, nt.48).

¹⁸¹ *Epítome de las Historias Portuguesas*, t. II, p.26, Lx, Off. de Francisco Villela, 1674. Estes testemunhos serão talvez caucionados por uma outra "deslocação" periódica do corpo, que é referida numa "memórias" de Santa Cruz de Coimbra sobre as obras feitas pelo mosteiro no tempo de D. João III, onde se refere um compartimento antigo, no qual "Dizem que se recolhia o conuento de Santa + quando avia guerras e leuauão os corpos dos Reis e peças ricas". *Actas dos capítulos do mosteiro de Santa Cruz*, p.169, ed. Mário Brandão, Coimbra, Publ. Arquivo e Museu de Arte da Universidade, 1946.

¹⁸² "...muytas vezes ouuy dizer a meu irmão dom Joham Gualuam, Arçebispo que foy de Braagua, e Prior de Santa Cruz de Coimbra, e Escpuiam da Puridade del Rey dom Affonso ho quinto, que samta gloria aja, que segumdo achaua pellas cousas daquelle moesteiro, e outras obras deste virtuoso Rey, elle o tijna por samto, e que por tall a seu parecer deuia seer avido", Duarte Galvão, *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*, *cit.*, p.207.

Cruz. Reflexo de uma tendência geral, uma vez que o mosteiro crúzio estava cada vez mais dominado pelo Monarca patrono ¹⁸³.

Com efeito, na segunda etapa, que corresponde às iniciativas manuelinas, encontramos Duarte Galvão, irmão daquele Prior, a escrever a *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques* (1502-1505). Um escrito cronístico sobre a vida da personagem a canonizar era um dos requisitos dos processos de canonização, tal como o eram os actos que D. Manuel leva a cabo ao mesmo tempo, em torno de Afonso Henriques: abertura do túmulo e trasladação do corpo para um sepulcro mais solene. Depois, Duarte Galvão era cunhado do Arcebispo de Braga D. Diogo de Sousa, que em 1513 procede em Braga à solene trasladação dos Condes D. Henrique e D. Teresa ¹⁸⁴. Por fim, em finais do século XV, seria cónego crúzio ainda um quarto familiar, Manuel Galvão, que em 1556, com mais de oitenta anos, é um dos “cónegos antigos” chamados a testemunhar no inquérito para o processo de canonização então iniciado. Tinha então a seu cargo o cartório conventual, função que talvez desempenhasse desde há muito, dada a familiaridade e a autoridade que possui sobre todas as “escrituras antigas” que cita e entrega a Bispo de Coimbra para serem inseridas no processo ¹⁸⁵.

As iniciativas manuelinas em torno da sacralidade de Afonso Henriques vão constituir de novo uma etapa de grande investimento. O interesse de D. Manuel pelo prestígio do Rei Fundador terá começado por volta de 1502 ¹⁸⁶, e a sua primeira manifestação visível data do ano seguinte quando, ao passar por Santa Cruz de Coimbra numa peregrinação a Santiago de Compostela, manda construir túmulos mais dignos dos seus antepassados.

É importante referir que durante esta peregrinação D. Manuel visitou outros santuários, neles deixando uma marca da sua actividade organizativa: em Dume presta homenagem a São Martinho ¹⁸⁷, no Porto manda oferecer uma arca de prata a São Pantaleão ¹⁸⁸. Todas estas acções devem ser enquadradas na política manuelina de “reformas”, que canaliza em benefício da Monarquia as heranças do passado, do nível administrativo ao religioso e ao simbólico, organizando espaços desordenados em função de realidades unificadoras por ele definidas¹⁸⁹. Neste contexto, deve ser aqui acrescentadas uma vasta série de iniciativas manuelinas destinadas a “arrumar” os campos religioso e simbólico, indispensáveis para o correcto enquadramento do “episódio Afonso Henriques”.

Para além da já mencionada peregrinação, refira-se, entre as mais significativas, em primeiro lugar, a promoção do culto ao Anjo Custódio (1504), por ser uma devoção que propõe um defensor nacional, presidindo a um determinado número de duplos seus, os “anjos custódios” das vilas e cidades do País. Estas últimas são informadas de que devem realizar procissões ao seu anjo em simultâneo com a do Anjo Custódio do Reino, seguindo um único

¹⁸³ José S. da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, t. I, pp. 105-120, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960; J. Garcio Oro, “El elemento español en las reformas portuguesas pretridentinas”, pp. 566-567, *Compostellanum*, 15 (1970), pp. 559-595.

¹⁸⁴ Este relacionamento é feito, sem a referência ao processo de canonização e a Manuel Galvão, no artigo exemplar de Jean Aubin, “Duarte Galvão”, pp. 63-64, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. IX (1975), pp. 43-85, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian.

¹⁸⁵ Nicolau de Santa Maria, *op. cit.*, pp. 510-511.

¹⁸⁶ Jean Aubin, *op. et loc. cit.*

¹⁸⁷ Mário Martins, *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, 2ª ed., p. 59, Lisboa, Brotéria, 1957; António Cruz, “No quinto centenário de D. Manuel I”, p.24, *Revista da Faculdade de Letras*, série de História, vol. I, (1970), pp. 1-75, Porto

¹⁸⁸ António Cruz, “No quinto centenário...”, *cit.*, pp. 69-70; Alberto Pessoa, *S. Pantaleão*, pp. 23-24, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1927.

¹⁸⁹ Maria de Lurdes Rosa, “A reforma manuelina de morgadios, capelas, hospitais e albergarias” (no prelo).

regimento, idealizado por D. Manuel ¹⁹⁰. Em segundo lugar, a beatificação de Isabel de Aragão (1516), acompanhada de uma iniciativa semelhante à que é feita para Afonso Henriques e Sancho I: a conclusão do túmulo em Santa Clara de Coimbra ¹⁹¹. Por fim, duas acções já acima referidas: a oficialização do mito de que Afonso Henriques era descendente de Santo Estevão ¹⁹² e a intervenção no culto de D. João II, enquadrando a devoção popular ¹⁹³. Várias outras iniciativas de D. Manuel neste campo terão de ser deixadas de lado, desde a reforma das capelas e resíduos (o rei defendendo os bens das almas) ¹⁹⁴, até às cartas a igrejas e santuários para que recolham relíquias dispersas e abandonadas (o caso mais conhecido é o de São Torcato) ¹⁹⁵, passando pelo início de uma grande reforma das ordens religiosas igualmente subordinada a ideais "centralizadores" ¹⁹⁶ e por esse núcleo fundamental que foram todas as tentativas para "sacralizar" a sua pessoa e colocar o seu reinado sob o signo das eras messiânicas ¹⁹⁷.

O ciclo iniciado em 1503 com o refazimento dos túmulos termina em 1520, quando estes são abertos e os corpos trasladados para o novo monumento. D. Manuel manda encenar uma cerimónia que, tal com antes as de D. Gonçalo, se destinava a canalizar em benefício próprio a sacralidade do Rei Fundador. Existem duas versões da mesma, o que complica um pouco o seu estudo ¹⁹⁸. Tanto uma como a outra são concordes quanto ao estado de incorruptibilidade do corpo e do perfume que dele exala, logo após a abertura. Este sinais de santidade por excelência são anunciados a todo a assistência. Depois, a versão mais sóbria e mais antiga refere que D. Manuel mostrou o corpo à nobreza e ao povo de Coimbra, estando junto dele em pé, de cabeça descoberta e com um círio na mão; todos os nobres e os cónegos de Santa Cruz empunhavam tochas acesas. Canta-se um responso e coloca-se o corpo na sepultura, após o que se seguem vários ofícios litúrgicos. Nicolau de Santa Maria apresenta uma versão bastante ampliada do acontecimento. Desde logo, D. Manuel manda realizá-lo no dia da tomada de Lisboa de 1147. Depois, antes do episódio das tochas, fizera tirar o corpo do ataúde, vestir-lhe o manto de Aviz e sentá-lo numa cadeira. De seguida, o corpo é coroado e feito empunhar a espada e o escudo que se guardavam no mosteiro como seus. Por fim, com D. Manuel à cabeça, procede-se a um beija-mão do cadáver, por todos os senhores e povo presentes.

Tenha sido de um modo ou de outro, a cerimónia e o novo epitáfio nela inaugurado marcam de forma indelével o culto doravante prestado, como pretenderia D. Manuel. Segundo o já referido testemunho de Severim de Faria, os cónegos deixam de retirar o corpo de Afonso Henriques e de o apresentar ao povo. A memória do grande rei é agora cultivada em função da monumentalidade arquitectónica construída pelo seu Venturoso descendente.

¹⁹⁰ Cfr. nt. 130.

¹⁹¹ António G. R. de Vasconcelos, *op. cit.*, pp. 291-92; Jorge Cardoso, *Agiolégio Lusitano*, vol. II, pp. 317-318, Lisboa, Off. Craesbeckiana, 1657.

¹⁹² Cfr. *supra*.

¹⁹³ Cfr. *infra*, «Nota final».

¹⁹⁴ Maria de Lurdes Rosa, "A reforma manuelina...", *cit.*

¹⁹⁵ Em 1501, D. Manuel escreve ao Prior da Colegiada de Guimarães mandando que trasladem o corpo de S. Torcato do lugarejo homónimo para esse santuário (carta em Gaspar Estação, *Várias antiguidades de Portugal*, p. 143, Lisboa, Pedro Craesbeck, 1625); talvez corresponda a esta ordem a tentativa baldada de 1512. Os problemas e resistências então surgidos marcam o início de uma oposição que irá durar séculos (sobre o caso ver, entre outros, Augusto Santos Silva, "S. Torcato, 1805: o povo, a religião, o poder (análise de um motim de província)", *Estudos Contemporâneos*, nº 0 (1979), pp. 15-82, e Manuel L. Real, Mário Barrocas, "As caixas-relicário de S. Torcato, Guimarães (sécs. X-XIII)", p. 139, *Arqueologia Medieval*, 1 (1992), pp. 135-166.

¹⁹⁶ Cfr. obras citadas na nt. 183 e José Mattoso, "Os cartórios dos mosteiros beneditinos na diocese do Porto", 583-584, in *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, pp. 553-590, Lisboa, INCM, 1982.

¹⁹⁷ Maria de Lurdes Rosa, "A reforma manuelina...", *cit.*

¹⁹⁸ Uma teria sido escrita por João Homem, cavaleiro-fidalgo da Casa de D. Manuel, e testemunha presencial. Conhece-se uma cópia sua na crónica manuscrita de Fr. Timóteo dos Mártires sobre o mosteiro (ed. em Augusto M. Simões de Castro, "Os túmulos...", *cit.*, pp. 9-10). A outra é de Nicolau de Santa Maria, na sua já citada *Chronica...*, p. II, 276-278. Já Augusto M. Simões de Castro, *op. cit.*, pp. 10-11, aponta as discrepâncias, desvalorizando a segunda versão. A *Crónica de D. Manuel*, de Damião de Góis, dá uma descrição lacónica do arranjo dos túmulos, nada referindo sobre a cerimónia (vol. 2, p. 436 da ed. de Lisboa, Amigos do Livro, 1978).

O quarto e último momento deste longo processo é constituído pela realização de um inquérito com vista à canonização formal de Afonso Henriques. O facto de ter sido levado a cabo apenas em 1556, revela que as intenções dos cónegos demoraram mais tempo a realizar-se do que parecia pressupor o activo interesse de D. Manuel. No entanto, o corpo das declarações feitas no inquérito vem demonstrar que durante esse período se deu uma grande e permanente reelaboração das tradições relativas aos reis, em relação aos testemunhos das “memórias” quatrocentistas¹⁹⁹. A presença de elementos novos e a queda de milagres antigos denota que o conjunto das crenças e formas de culto praticadas era actualizado - e que, portanto, tinha funcionalidade prática. Numa análise mais aprofundada da que seria possível realizar aqui - dado que este inquérito extravasa o âmbito temporal do nosso estudo²⁰⁰ - interessaria sobretudo determinar sentidos, autores e motivos destas modificações. Indicamos somente algumas hipóteses breves. Em primeiro lugar, o milagre de Cárquere e a aparição em Ourique, o que indica a aceitação destes episódios - o que seria de esperar - mas também que ela condicionaria a santidade agora proposta para o rei, no sentido de uma devotização. Depois, um milagre que relata a intervenção do Anjo Custódio do Reino nos cercos de Santarém (1171 e 1184), aponta para a funcionalidade daquela nova devoção manuelina. A aparição de Afonso Henriques e Sancho I aos monges, depois da tomada de Ceuta, implicaria a extensão dos favores e habilidades guerreiras dos primeiros monarcas em favor da Dinastia de Aviz e, não menos significativamente, a inserção da guerra no Norte de África na mítica Reconquista que acompanhara o nascimento do Reino. Um último milagre é muito importante, porque testemunha que o mosteiro, apesar da força da intervenção régia, continuava a recorrer aos seus “reis santos” para enfrentar os senhores. Assim, Afonso Henriques aparece ao Infante D. Duarte, filho de D. Manuel (em 1540), ameaçando castigá-lo caso ele não deixe de aproveitar-se das rendas do mosteiro. Por fim, a referência à queda miraculosa do escudo à morte de D. Manuel demonstra que a crença estava perfeitamente assimilada - o acontecimento fôra testemunhado pelo próprio cónego que presta testemunho ao inquérito. Há ainda indicações de que também no campo das práticas rituais houvera novidades, pois refere-se pela primeira vez do costume de aplicar de uma vestimenta do rei sobre o ventre das grávidas em perigo de parto. Sendo comum a vários outros santuário, e em todos eles extremamente procurado, aponta no sentido de uma popularização do culto.

199 Nicolau de Santa Maria, *Chronica...*, cit., pp. 509-513. Existem ainda uns apontamentos manuscritos, no espólio de Santa Cruz da Biblioteca Pública Municipal do Porto, elaborados para o inquérito (Cód. 84, fls. 52-53v). Não trazem elementos novos em relação ao transcrito em Nicolau de Santa Maria (sobre eles ver António Cuz, *Anais, crónicas...*, cit., pp. [15-16] e Carlos C. Maurício, “Entre silêncio e ouro...”, cit., p. 27, nt. 2).

200 Elementos vários sobre a continuação das tentativas, até aos anos 40 do nosso século, podem ver-se em, entre outros, I. da Costa Brochado, “Tentativas de canonização de el-rei D. Afonso Henriques”, *Anais, Academia Portuguesa da História*, II s., vol. 8 (1958), 307-337; e Miguel de Oliveira, “D. Afonso Henriques poderá ser beatificado?”, in *Ourique em Espanha. Nova solução de um velho problema*, 95-110, Lisboa, Emp. Ed. Pro Domo, 1945.

nota final

Em relação ao conjunto de prática relacionadas com o corpo do chefe guerreiro defunto (ponto 2.1.1.do texto), gostaríamos de referir algumas hipóteses, que poderiam ser consideradas num alargamento do tema. Assim, pensamos que se devem incluir ainda na análise outras virtudes específicas e acrescidas do corpo dos reis, não directamente ligadas com a força guerreira, mas sim com a fertilidade, a incorruptibilidade e os poderes taumatúrgicos, também sinais de uma supremacia de origem sobrenatural. Nos usos medieval e moderno destas crenças, intervêm outras influências, como o culto ao corpo dos santos ²⁰¹. Vêm reforçar referenciais anteriores, e o conjunto é utilizado em benefício político da monarquia. É conhecido o milagre da cera na morte de D. João I, difundido pela dinastia de Aviz, e que afinal implica um dom de abundância do corpo, em cujas exéquias não se consome cera, apesar de arderem velas ²⁰². Numa nota marginal de um tratado de nobreza quinhentista, refere-se que começou a chover quando nasceu um dos filhos de D. João III ²⁰³. Mas foi em torno do corpo de D. João II, que mais rumores circularam, e mais vezes se abriu a sepultura. A morte do rei deu azo a grandes cerimónias fúnebres, e os poetas de corte - tinham-no celebrado como um ser de excepção: "*rey santo, rey justo, rey dino de ser canonyzado na igreja por santo*" ²⁰⁴. A um nível bem diferente - mas que cedo seria apropriado pela Corte - gerara-se junto ao seu túmulo, em Silves, um movimento devocional envolvendo a habitual "terra do sepulcro". De tal modo que, logo em 1497, o Bispo do Algarve manda fazer uma inquirição aos ditos milagres, comprovando-se seis deles ²⁰⁵. D. Manuel não tarda a deslocar-se ao local, talvez precavendo-se contra uma popularidade que poderia escapar ao seu controlo - e inicia uma série de acções destinadas a enquadrar o prodígio na tentativa mais global de engrandecimento da sua Monarquia. Em 1499, o túmulo é aberto e o corpo encontrado incorrupto. É solenemente trasladado para a Batalha, e as crónicas da época difundem o epíteto de "rei santo" para D. João II ²⁰⁶. Os monarcas seguintes prosseguem nesta política. Em 1565, o Cardeal-Rei manda abrir o túmulo, para confirmar da incorruptibilidade do cadáver ²⁰⁷. D. Sebastião tem o mesmo desejo, após a satisfação do qual terá colocado a múmia de pé, com a espada na mão ²⁰⁸. Com o corpo de D. Manuel, um passo adicional é dado. Já não é o corpo morto que constitui o fulcro da santificação. É em torno dos sucessos da vida régia que se tenta uma equiparação ao corpo sagrado por excelência, o de Deus - nada menos do que através da festa do *Corpus Christi*, celebração por excelência da unidade da Cristandade ²⁰⁹. A data de nascimento de D. Manuel é manipulada por Damião de Góis, de forma a fazê-la coincidir com a festa do *Corpus-Christi*. Teria sido à passagem da grande procissão eucarística, em Alcochete, que a Condessa D. Brites sentira as dores do parto, num alívio dos problemas que há vários dias a afligiam. Ao menino nascido sob o signo deste milagre, pôr-se-ia portanto o significativo nome de "Emanuel", "*o qual nome é um dos grandes do senhor Deus*" ²¹⁰.

²⁰¹ Elisabeth R. Brown, "Burying and unburying the kings of France", in Richard Trexler (ed.), *Persons in groups: social behaviour as identity formation in medieval and renaissance Europe*, pp. 241-266, Binghampton, 16th Annual Conference of the Centre for Medieval and Renaissance Studies, 1985; Pierre Duparc, "Dilaceratio corporis", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* (1980-1981), pp. 360-372.

²⁰² A certidão foi editada, entre outros, por Fr. Luis de Sousa, *História de S. Domingos particular do reino e conquistas de Portugal*, intr. e rev. A. M. Lopes de Almeida, vol. 1, 672-673, Porto, Lello & Irmãos, 1977. Sobre o assunto cfr. Armindo de Sousa, *A morte de D. João I (um tema de propaganda dinástica)*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1984; Margarida Garcês Ventura, *op. cit.*; L. Adão da Fonseca, *op. cit.*, e ainda Saúl Gomes, "Ética e poder em torno do mosteiro da Batalha (o século XV - materiais para o seu estudo)", *Actas do III Encontro de História Dominicana*, vol. IV/1, pp. 95-188, Porto, Arquivo Histórico Dominicano Português, 1991, e "Percursos em torno do panteão quinhentista de Aviz", *Biblos*, LXX (1994), 197-242; A. M. Dias Dinis, "Aniversário de D. João I na sé de Lisboa, ordenado pelo rei D. Duarte", *Itinerarium*, ano 1, nº 3 (Maio-Jul. 1955), 476-485; Paulo Drummond Braga, *Exéquias por alma de D. João I em algumas instituições religiosas lisboetas do século XV*, sep. da *Revista de Ciências Históricas*, nº X, 1995, Porto, Universidade Portucalense.

²⁰³ "*Segunda leira a vimte seis dias de mayo da era de mill e quinhentos e trinta e dous annos naceo o jfante Dom denis amtre ho meo dia e a hua ora e com elle veo agoa sendo muyto desejada Em ebra*", António Rodrigues, *Tratado geral de Nobreza*, apres. Afonso de Dornelas, p. 163, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1931.

²⁰⁴ Luís Henriques, "...quando trouxeram a ossada d'el-rei Dom Ioam o segundo, que é em santa groria" (Garcia de Resende, *Cancioneiro Geral* (fixação, texto e estudo de Aida Fernandes Dias), vol. II, pp.268-271, Lisboa, INCM, 1990); escreveu sobre ele também Diogo Brandão (José C. Ribeiro Miranda, *O poeta e o príncipe. Ensaio sobre as trovas de Diogo Brandão à morte de D. João II*, Porto, polic., 1985)

²⁰⁵ Fr. Luis de Sousa, *op. cit.*, 689.

²⁰⁶ Trasladação em Garcia de Resende, *Crónica de D. João II e Miscelânea*, pref. J. Veríssimo Serrão, pp. 291-296, Lisboa, IN-CM, 1991 (no mesmo local, o epíteto); Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, p. 1, cap. 45 (vol. 1, pp. 707-708 da ed. de Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1949).

²⁰⁷ Diogo R. Curto, "Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal (séculos XVI a XVIII)", p. 244, in D. R. Curto, Francisco Bettencourt (org.), *A memória da Nação*, pp. 201-265, Lisboa, Sá da Costa, 1991.

²⁰⁸ José Crespo, "A mimilitação de D. João II", p. 196, *Imprensa Médica*, ano VI (1940), nº 11, 196-200.

²⁰⁹ Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in late medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

²¹⁰ Citado e analisado em António Cruz, "No quinto centenário de Dom Manuel I", pp.1-3, *Revista da Faculdade de Letras. Série de História*, vol. I (1970), pp. 1-75, Porto.