

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

A representação do martírio do Infante Santo em Portugal nos séculos XV e XVII - um exercício reflexivo sobre a história comparada.

Fabiana dos Santos Arruda

2016



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO INSTITUTO
DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPHR)

**A REPRESENTAÇÃO DO MARTÍRIO DO INFANTE SANTO EM
PORTUGAL NOS SÉCULOS XV E XVII - UM EXERCÍCIO
REFLEXIVO SOBRE A HISTÓRIA COMPARADA.**

FABIANA DOS SANTOS ARRUDA

Sob orientação do Professor Doutor

Clinio Oliveira do Amaral

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Estado e Relações de Poder.

Nova Iguaçu, RJ
Julho de 2016

234.8

A779s

Arruda, Fabiana dos Santos, 1984-

T

A representação do martírio do Infante Santo em Portugal nos séculos XV e XVII - um exercício reflexivo sobre a história comparada / Fabiana dos Santos Arruda. - 2016.

85 f.

Orientador: Clinio Oliveira do Amaral.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em História, 2016.

Bibliografia: f. 82-85.

1. Santidade - Teses. 2. Fernando, Infante de Portugal, 1402-1443 - Teses. 3. Igreja Católica - Portugal - Teses. 4. Mártires cristãos - Portugal - Teses. 5. Concílio de Trento - Teses. I. Amaral, Clinio Oliveira do, 1978- II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em História. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E
DOUTORADO**

“A representação do martírio do Infante Santo Em Portugal nos séculos XV e XVII – Um exercício reflexivo sobre História Comparada”

FABIANA DOS SANTOS ARRUDA

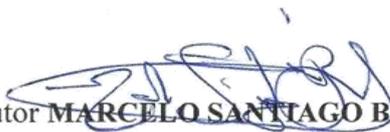
Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 29/06/2016

Banca Examinadora:



Professor Doutor **CLÍNIO DE OLIVEIRA AMARAL (UFRRJ)**
Orientador e presidente da banca



Professor Doutor **MARCELO SANTIAGO BERRIEL (UFRRJ)**
Membro interno



Professor Doutor **FABIANO FERNANDES (UNIFESP)**
Membro externo

*Dedico a meus pais Anita Arruda e
Feliciano Arruda e a meu esposo Jonatas Afonso.*

Agradeço a Deus,

Meus pais , minha madrinha, meu irmão, sobrinhos e a meu esposo. À minha irmã do coração Roberta Gonçalves, minha inspiração e maior incentivadora.

A meu orientador, professores do programa de pós-graduação da UFRRJ e a todos meus companheiros de turma do mestrado.

Fora, Temer!

RESUMO

ARRUDA, Fabiana dos Santos. **A representação do martírio do Infante Santo em Portugal nos séculos XV e XVII - um exercício reflexivo sobre a história comparada.** 2016, pp. 86, Dissertação (Mestrado em História; Relações de Poder, linguagens e História intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, RJ, 2016.

Este trabalho analisa o conceito de santidade em Portugal antes e depois das determinações do Concílio de Trento a partir do caso do Infante Santo D. Fernando da dinastia de Avis. A pesquisa baseou-se na comparação de duas fontes: o *Martyrium et Gesta Infantis Domini Fernandi* do século XV e o *Agiológico Lusitano* do século XVII.

Palavras-chave: Santidade, Martírio, Concílio de Trento.

ABSTRACT

This study analyses the holiness concept in Portugal before and after Trento Council rules since Infante Santo D. Fernando from Avis dynasty. The research is based on comparison between two sources: the *Martiryum et Gesta Infants Domini Fernandi* from XV century and the *Agiológico Lusitano* from XVII century.

Key Words: Holiness, martyrdom, Trento Council

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1. MARTÍRIO SANTIDADE E DISCURSOS	15
1.1 Martírio e santidade	15
1.2 Hagiografias como fontes	17
1.3 As vantagens do método comparativo em história	20
1.4 Debate historiográfico sobre o Infante Santo	26
1.4.1- <i>O Trautado da Vida e Feitos do muito Virtuoso Senhor Ifante Dom Fernando ...</i>	30
Capítulo 2. PORTUGAL NA CONTRARREFORMA	32
2.1 O problema do termo e a Reforma Católica na Europa	32
2.2 O Concílio de Trento e a 25ª sessão	36
2.3 A contrarreforma e as configurações políticas nos Estados europeus	42
2.4 O poder católico em Portugal: A restauração e os caminhos para a modernidade	44
2.5 A contrarreforma em Portugal	49
Capítulo 3. A SANTIDADE EM PORTUGAL: O INFANTE SANTO E AS FONTES HAGIOGRÁFICAS	55
3.1 O culto ao Infante Santo	55
3.1.1 A devoção ao Infante Santo em Portugal e o Mosteiro da Bataha	58
3.2 O <i>Martyrium et Gesta Infanti Domini</i>	61
3.3 O Agiológio Lusitano	68
3.4 A santidade em Portugal pós tridentino	73
Conclusão	78
Bibliografia	82

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo analisar e comparar os discursos relativos à construção da santidade do Infante Santo, D. Fernando, antes e após o Concílio de Trento. As narrativas que serão analisadas são duas hagiografias escritas com finalidades diferentes e em períodos distintos; são elas o *Martyrium et Gesta Infantis Domini Ferandi*¹ (século XV) e o *Agiologio Lusitano*² (século XVII).

As hagiografias são textos que marcaram profundamente a sociedade medieval, em especial a portuguesa³. Muitos temas hagiográficos se confundem até mesmo com a história de Portugal, como no caso do Infante Santo, D. Fernando. O Infante foi morto em cativeiro em 1443 na cidade de Fez no Marrocos. Era o oitavo filho de D. João I, rei de Portugal da dinastia de Avis, e estava em campanha contra os *infiéis* na batalha de Tanger em 1437, onde sofreu uma série de humilhações até sua morte.

Partindo do exemplo do Infante Santo, a análise destas obras hagiográficas buscará refletir sobre como Portugal construía seu conceito de santidade e como seu cenário político contribuía para isso. O caso do Infante mostra um traço da identidade portuguesa em seu esforço para se constituir como uma *pátria de santos*⁴. Daí, a importância de ter em meio a uma dinastia real um homem de virtudes considerado santo.

Em meio aos conflitos das Reformas Religiosas na Europa, o Concílio de Trento buscou regulamentar e, até mesmo, exercer um maior controle sobre a devoção popular aos santos, questões que foram discutidas na XXV sessão do concílio. Em Portugal as determinações tridentinas contrarreformistas foram as referências para a manifestação da religiosidade do povo, bem como do governo pois, a opção pelo catolicismo foi uma parte essencial da restauração do Estado, o que norteou a sua política.

A grande questão que norteia este trabalho é se houve mudanças na concepção de santidade no reino português, após as determinações tridentinas. O exemplo do Infante Santo foi o escolhido aqui, por refletir, primeiramente, a forma como a coroa portuguesa se

¹ REBELO, António Manuel Ribeiro. *Martyrium et Gesta Infantis Domini Ferandi*. Edição crítica, Tradução, Estudo Filológico. 2 Vols. Tese (Dissertação de Doutoramento) – Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras, Coimbra: 2001.

² CARDOSO, Jorge. *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas* : Lisboa :Officina Craesbeekiana, 1652-1744. .

³ ROSA, Maria de Lurdes – A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 13-14 (2001-2002) .p. 370.

⁴ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *História, santidade e identidade*. O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto. «Via Spiritus». Porto: CIUHE. Vol. 3 (1996)

beneficiou da santidade e a insistência em se disseminar no século XVII o culto a um santo do século XV ainda não canonizado.

Em fins do século XV, o culto ao martírio do Infante Santo está ligado às pretensões políticas da dinastia de Avis, como a expansão de Portugal em terras africanas – projeto iniciado desde 1415 com a conquista de Ceuta – e a construção do discurso da santidade do Infante era uma tentativa de sacralizar esta dinastia:

O discurso português para sustentar suas pretensões sobre essas regiões sustentava que o reino português recebeu uma missão de lutar contra os muçulmanos e de os converter. Como no final da idade média, a arbitragem dessas questões era feita pela Santa Sé, do ponto de vista português, ter um príncipe martirizado na África era um argumento político para defender sua postura expansionista.⁵

Os principais fatos da vida do Santo Infante podem ser encontrados em duas biografias: uma em português, *O Trautado da Vida e Feitos do muito Virtuoso Senhor Ifante Dom Fernando*⁶, de autoria do Frei João Álvares, secretário do próprio Infante Santo e outra em latim *Martyrium et gesta Infantis Domini Fernandi* acima citada.

O texto latino, que nos interessa aqui, baseou-se essencialmente na hagiografia feita pelo secretário do Infante Santo, mas fornecem também, elementos colhidos de outras fontes, algumas delas provavelmente orais. O *Martyrium et gesta* foi escrito, muito provavelmente, com o propósito de pedir a canonização de D. Fernando a Roma. O texto é formado por narrativas literárias que fazem alusão a textos bíblicos de modo a ressaltar as virtudes do Infante, sublinhando seu martírio, e associando sua imagem à de Cristo para, desta forma, reforçar o possível pedido de canonização.

Através das contribuições trazidas pelo método da História comparada, é possível obter uma síntese da representação do martírio do Infante Santo, confrontando o discurso dos dois trabalhos hagiográficos acima citados. Jürgen Kocka sublinha que o método comparativo pode trazer à tona questões que só são colocadas em pautas graças a essa metodologia. As possibilidades apresentadas aos estudos históricos por este método permitem uma análise de diversos acontecimentos e fenômenos históricos por meio da “perspectiva construtiva”, baseada na apresentação de um conjunto de problemas em comum⁷.

⁵ AMARAL, C. O. . A imagem como um poder: estudo sobre a iconografia do Infante D. Fernando de Portugal. Aedos: Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, v.3, p.66 – 75, 2011.p. 71.

⁶ ÁLVARES, Frei João. Trautado da vida e feitos do muito virtuoso S.or. Infante D. Fernando. In: CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares Obras. Edição crítica*. Vol. I. Coimbra: Universidade de Coimbra,1960.

⁷ KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond. In: *History and theory* 42. p. 39-44, FEB.2003. [tradução de Maria Elisa da Cunha Bustamante].

A produção dessas narrativas, nas duas hagiografias citadas, buscava uma relação de sentidos que transcendiam o simbólico e refletia um discurso de formação ideológica⁸. Que mudanças ou continuidades esses textos distantes temporalmente e com contextos históricos distintos apresentam?

Grosso modo, ainda que com objetivos diferentes, sendo o *Matyrium et gesta...*, no século XV, um texto voltado para um pedido de canonização e o *Agiológico Lusitano*, no XVII, uma compilação dos santos e dos beatos portugueses para a preservação da memória desses santos nacionais, o discurso de martírio e santidade do Santo Infante não sofre alterações significativas na sua representação. Isso é um indício da principal hipótese sustentada neste trabalho, ou seja, apesar de existir uma diferença temporal significativa entre a redação das fontes, as ideias chave difundidas são essencialmente as mesmas, o que seria uma evidência que, embora a reforma protestante tenha mudado bastante o contexto da forma de se narrar a santidade, o caso português e, em especial, o do Infante Santo, pode ser tomado como um caso a ser estudado para mensurar a pouca inserção do discurso após o concílio de Trento.

É possível observar a pretensão portuguesa de caracterizar a nacionalidade dos seus santos, e de sempre se voltar para as memórias gloriosas de seus mártires guerreiros. No contexto da Contrarreforma em que o movimento hagiográfico apresentava mudanças no seu gênero em outras partes da Europa, Portugal se voltava para as antigas narrativas como forma de sublinhar o caráter português de um povo eleito *fazedor* de santos.

Isto posto, a dissertação será estruturada em três capítulos. No Primeiro capítulo, intitulado de *Martírio, Santidade e Discursos*, será discutido os conceitos que permeiam a dissertação como santidade e martírio, além dos métodos da pesquisa, neste caso, a História Comparada, análise de discurso e o uso da hagiografias como fontes históricas. O capítulo apresenta também um debate bibliográfico acerca da figura analisada na dissertação, o Infante Santo.

No segundo capítulo, *Portugal na Contrarreforma*, será analisado o contexto da contrarreforma na Europa, as determinações do Concílio Trento especialmente no que diz respeito à santidade e à forma como este evento se manifestou em Portugal, considerando seus efeitos na política e na sociedade portuguesa do século XVI.

Por último, no terceiro capítulo, *A Santidade em Portugal: O Infante Santo e as Fontes Hagiográficas*, será analisado a produção da santidade em D. Fernando antes e depois

⁸ SILVA, Andréia Frazão. Reflexões Metodológicas sobre a Análise do Discurso em Perspectiva Histórica: Paternidade, Maternidade, Santidade e Gênero. *Cronos: Revista de História*, n. 6.

da contrarreforma através da utilização das fontes citadas. A devoção não canônica a D. Fernando revela a construção do conceito de santidade em Portugal.

Capítulo 1

MARTÍRIO, SANTIDADE E DISCURSOS

Estabelecer a definição dos conceitos a serem utilizados no decorrer do trabalho é essencial para a compreensão do propósito do mesmo. A ideia de santidade e martírio, mais do que um significado religioso e de fé, assumiu características diversas na cristandade europeia ocidental. Nesse caso, faz-se necessário designar o viés do qual este trabalho se apropriará, bem como a metodologia adotada.

O capítulo será dividido em quatro itens. O primeiro trará uma reflexão sobre a metodologia que se pretende utilizar, neste caso, a metodologia comparada e suas vantagens para um trabalho em história. O segundo item buscará traçar algumas considerações sobre o conceito de santidade e martírio. O terceiro abordará o uso das hagiografias como fontes de pesquisas e o quarto e último trará um balanço bibliográfico sobre a trajetória de vida e santidade do Infante Santo D. Fernando, que será o exemplo para a análise da santidade em Portugal.

1.1- MARTÍRIO E SANTIDADE

O conteúdo a ser analisado e comparado nas duas fontes deste trabalho será, principalmente, a representação da santidade e martírio do Infante Santo, D. Fernando antes e depois das determinações tridentinas. A santidade não é exatamente um conceito que se esgota em si mesmo, tanto que há muitas abordagens e uso desta terminologia. A historiadora Andréia Frazão considera santidade como:

[...] o conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que num determinado lugar e tempo são critérios para considerar um indivíduo como venerável, seja pelo conhecimento oficial da Igreja, ou não. Ou seja, trata-se de um saber, uma construção histórica, que ganha nuances e particulariza-se em diferentes culturas, espaços e períodos.⁹

⁹ SILVA, Andréia Frazão. *Reflexões Metodológicas sobre a Análise do Discurso em Perspectiva Histórica: Paternidade, Maternidade, Santidade e Gênero*. *Cronos: Revista de História*, n. 6, p. 197.

Para Sofia Gajano¹⁰, a santidade no ocidente medieval é um fenômeno de múltiplas dimensões que perpassam o espiritual, o teológico, o religioso, o social, o institucional e o político. A santidade cristã era uma percepção do caráter excepcional e sobrenatural de um fiel; “ela existe para os outros, através dos outros”¹¹.

Entende-se assim, que a ideia de santidade marca uma separação entre o que é sagrado e o que é profano, e por seu caráter “sobrenatural”, torna-se uma mediação bem-sucedida entre o mundo carnal e o mundo espiritual. Isso confere uma posição privilegiada deste santo frente aos outros homens, ao mesmo tempo em que se busca elaborar um modelo de conduta quando se é relatada a vida e as virtudes de um santo¹².

Para além da ideia de santidade, o martírio investe o santo com uma glória comparada somente a de Cristo e do seu sacrifício na cruz. A glória do martírio confere um determinado poder ao santo, uma capacidade acima da humana, pois para ser um mártir é necessário, além das virtudes e da boa conduta cristã, morrer em nome da fé, literalmente derramar o sangue¹³.

Sendo um fenômeno muito complexo, exige diferentes níveis de abordagem que tenham em conta a multiplicidade das situações. Os séculos XVI e XVII rodearam não só o culto dos santos, mas também as próprias definições e concepções de santidade, que tomando o caso do Infante Santo, o conceito de santidade não se restringia apenas a santidade canonizada, embora, a canonização ainda ditasse essas referências.

A devoção e busca por proteção aos santos é um reflexo desse reconhecimento do poder de homem santificado. No caso do santo mártir, a devoção se fazia ainda maior: “Existiam determinadas convicções de que estar próximo a uma tumba de mártir poderia assegurar uma proteção especial ao morto comum”¹⁴.

A ideia de martírio teria também um fundamento em Rm 5,3, através da importância de sofrer as tribulações de forma paciente: “[...] nós nos gloriamos também nas tribulações, sabendo que a tribulação produz a perseverança”. No caso do Infante D. Fernando, seu martírio é inserido na percepção de sua virtuosa vida e do seu cativo, como um caminho que levava ao martírio e, portanto, à imitação de Cristo.

¹⁰ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J. (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006, 2 v., v. 2, p.449-463.

¹¹ Idem, p. 449

¹² Idem.

¹³ Na Igreja Católica o vermelho na liturgia significa martírio, pois lembra sangue, sacrifício.

¹⁴ Cf. AMARAL, Clínio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o “projeto político” de Avis (1438-1481)*. São Paulo: Alameda, 2016 p.181. (prelo)

As diferentes abordagens dos conceitos de santidade e martírio fez com que estes refletissem uma determinada historicidade. Especificamente no caso português, que será abordado à frente, Maria de Lourdes Fernandes¹⁵ mostra que a santidade foi um “fenômeno ideológico” social e cultural que caracterizou a época moderna, e, por isso mesmo, a história não o pode ignorar.

O fato de se utilizar o fenômeno da santidade como algo que deveria obrigar a revalorizar a história e a identidade do reino português mostra exemplarmente o quanto tal fenômeno se impunha como referente, simultaneamente, espiritual, cultural e político¹⁶. Segundo Vauchez¹⁷, a vida de um santo está inserida na vida de um grupo, Igreja ou comunidade, e segue os valores socioculturais na elaboração dos traços da santidade de um contexto. “Desde logo, o santo é santo graças ao olhar dos outros, daqueles que fabricam sua lenda dourada, e em seguida dos leitores que ali vão buscar uma possível identificação”¹⁸.

Ainda que inscrito em sua historicidade, a vida do santo e sua referência de santidade se inspiram também nas trajetórias e virtudes de outros santos. Isso conferia um dos objetivos da escrita hagiográfica, divulgar a história de um santo em vista de se suscitar outros santos.

1.2-HAGIOGRAFIAS COMO FONTES

As hagiografias são narrações da vida de santos e beatos com o objetivo de sublinhar na sociedade os exemplos de virtudes e de devoções cristãs. Apesar de serem indissociáveis do seu contexto sócio-cultural¹⁹, de forma geral, possuem um caráter didático, buscando edificar modelos e ser uma fonte de ensinamentos.

Os textos hagiográficos marcaram profundamente a sociedade medieval, em especial a portuguesa. “E a santidade representou, para a civilização medieval, o mais nítido lugar de inscrição no presente”²⁰. Canonizar um santo era inscrevê-lo entre os números dos eleitos, o que tinha grande representação para a cristandade medieval.

¹⁵ FERNANDES, Maria de Lourdes Correia – *História, santidade e identidade*. O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto. «Via Spiritus». Porto: CIUHE. Vol. 3,1996

¹⁶Idem, p. 41

¹⁷ VAUCHEZ, André. Verbete: Santidade. In: Enciclopédia Einaudi, v.12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. p.290.

¹⁸ DOSSE, François. O desafio biográfico: escrever uma vida. São Paulo: EDUSP, 2009, p.139.

¹⁹ SILVA, Andréia C. L. F, SILVA, Leila Rodrigues. Reflexões sobre um projeto de pesquisa em história comparada: hagiografia, sociedade e poder na Península Ibérica medieval. In: *Saeculum- Revista de História*- [25],jul./ dez. 2011. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba.

²⁰ ROSA, Maria de Lourdes – A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 13-14 (2001-2002) .p. 370.

Etimologicamente o vocábulo é composto pelos termos gregos ‘hagio’[*hágios*] que quer dizer santo ou sagrado e pelo ‘grafia’[*grafia*] que faz referência àquilo que foi posto por escrito, ou seja, escritura sagrada ou escrito santo. Historicamente o termo é usado para indicar sacralidade de um escrito.

No século XVIII, os bollandistas submetem as legendas e obras dedicadas aos santos às análises da cientificidade histórica, de acordo com procedimentos eruditos para separar as *vidas autênticas* das *não autênticas*, ou seja, buscavam procurar nas narrativas os elementos considerados reais ligados à vida de um santo real, dos elementos ilegítimos. Faziam assim uma hagiografia crítica como um ramo da ciência histórica.

No século XIX, as narrativas hagiográficas serviam também para impedir a consolidação das crenças opostas ao catolicismo, ligadas aos muitos processos de reforma que a Igreja então empreendia. Por estarem atrelada aos projetos da Igreja Católica, elas eram, muitas vezes, encomendadas pelos próprios eclesiásticos²¹.

Por volta da década de 1960, muitos estudiosos passaram a olhar para as obras santorais, não com o mesmo objetivos que os bollandistas, mas como novas fontes sobre o passado. O termo hagiografia passa a ser um sinônimo generalizante para designar as diversas obras escritas sobre santos.

É necessário entender que as hagiografias são diferentes de biografias. Enquanto as biografias antigas ocupavam-se com narração da vida de grandes personagens, as virtudes, feitos, vícios, ou seja, eram compostas para exaltar grandes personagens e imortalizar a memória desses heróis, as hagiografias tinham por objetivos servir de exemplo, jamais se falava nos vícios desses santos, apenas exaltava-se a virtude de alguém que migrou para Deus por ter tido uma vida heróica terrena.

Partindo desse ponto de vista, a morte não significava o fim da carreira para o santo, como significava para o herói em uma biografia. Pelo contrário, é após a morte que o santo entra para a história e inicia sua taumaturgia de intercessor junto a Deus. Assim sendo, as narrativas hagiográficas estabelecem um elo entre o passado virtuoso do santo e o presente dos leitores, daqueles que utilizavam esses textos como exemplo e procuravam modelar sua vida tendo em vista esse futuro escatológico.

Considerando que a mensagem dos textos hagiográficos projetava modelos de vida cristã, temos assim a função social e pedagógica que estes textos assumiram de serem

²¹ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 271.

veículos de cristianização. Por isso mesmo, essas narrativas interessavam aos homens da Igreja ou outras instituições que com ela se relacionavam.

Em relação à forma, as hagiografias medievais, por exemplo, não exibem unidade em relação à organização ou processo de composição. Alguns textos apresentam um caráter institucional, como as bulas e os processos de canonização, sermões, cartas, etc. A partir do fim do século XII, as hagiografias começaram também a ser traduzidas ou escritas nas línguas vernáculas, passando a alcançar um público mais amplo²².

Para estudar uma hagiografia, é necessário, primeiramente, considerar a finalidade do grupo ou da instituição que produziu ou apoiou a produção das hagiografias, dessa forma, entender a representação e o diálogo de poder presentes nestas narrativas:

Estes textos foram elaborados majoritariamente por eclesiásticos, tanto clérigos como religiosos, atores sociais comprometidos com a instituição eclesiástica e inseridos em rede de poder. Logo a produção dos referidos materiais não busca somente estimular a veneração aos considerados santos, mas também expressar traços textuais e culturais característicos dos momentos de sua produção e evidenciar as facetas das relações de poder das sociedades em que se inserem.²³

Estudar hagiografias implica também na cautela em se considerar os diversos elementos que interagem com esses textos, como a tradição, o padrão que a instituição produtora queria impor à sociedade, os valores e crenças dos grupos que patrocinavam, o grau de instrução dos redatores, as motivações para a redação e o público que se buscava atingir.

Outra consideração relevante se dá em relação à difusão destes textos. As narrativas hagiográficas estão sempre em constante diálogo com o conjunto de fiéis que se deseja atingir ganhando novos significados na sua transmissão. Não expressam unicamente os objetivos da organização social que o produz, mas também com a recepção das ideias.

Maria de Lourdes Fernandes²⁴ expõe que as hagiografias não são mais do que uma forma particular de história, ou mesmo uma “outra face” da história e buscou, muitas vezes, reforçar uma ideia ligada à identidade, como no caso português, onde foi comum uma produção hagiográfica visando ressaltar a “história da santidade em Portugal”²⁵.

²² SILVA, Andréia C. L. F, SILVA, Leila Rodrigues. Reflexões sobre um projeto de pesquisa em história comparada: hagiografia, sociedade e poder na Península Ibérica medieval. In: *Saeculum*- Revista de História- [25].jul./ dez. 2011. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba.p.184.

²³ Ibidem.

²⁴ FERNANDES,1996, p.37

²⁵ Fernandes faz referencia as obras de Jorge Cardoso que no período moderno em Portugal buscou inventariar os santos português. Cf. CARDOSO, Jorge. *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas* : Lisboa :Officina Craesbeekiana, 1652-1744. - 4 t. em 4 v.

Por tudo isso, a hagiografia — um gênero que registrou, mas também formou, e (re)configurou, muitos modelos de santidades e de “virtude” — pode apresentar-se como um meio privilegiado para o estudo dos modos de conservação, fixação, difusão, reprodução e renovação de muitos modelos e exemplos de santidade e virtude, nomeadamente quando a redação das diversas “vidas” e recolhas de vidas deixou de se restringir aos (já antigos) santos e beatos da Igreja, e foi apostando na divulgação de “santos” tardo-medievais e modernos, muitos dos quais, aguardavam e (aguardariam) ainda a beatificação e/ou canonização.²⁶

Assim sendo, o registro dessas trajetórias de vida de santos não só antigos como os mais recentes santos e beatos, ou mesmo homens com virtudes cristãs destacada em seu meio social acentuava seu caráter de *exemplum*²⁷, baseado na ideia de que os exemplos moviam mais do que as palavras. Essa característica configura uma tradição do discurso narrativo hagiográfico.

1.3- AS VANTAGENS DO MÉTODO COMPARATIVO EM HISTÓRIA E A ANÁLISE DE DISCURSO

A História Comparada é uma modalidade historiográfica ainda pouco explorada no Brasil, mas que vem se desenvolvendo apesar de alguns questionamentos quanto ao seu aparato metodológico por parte de alguns historiadores. Como afirma Marcel Detienne “não há nada que o espírito humano faça tão frequentemente como comparações”²⁸. Nosso entendimento é facilitado quando estabelecemos comparações ao lidarmos, por exemplo, com uma sociedade diferente da nossa, pois, traçar um raciocínio implica em discernir, estabelecer analogias, ou mesmo supor variadas razões que contribuem para uma organização e lógica intelectual.

O uso do método comparativo em uma pesquisa histórica fornece novas formas de pensar as questões abordadas em determinado trabalho, abrir-se ao diálogo e de montar e remontar lógicas de pensamento, até mesmo enxergar problemas que, com apenas uma análise isolada e sem comparação, não seria identificados. A História Comparada faz o historiador repensar suas investigações, fontes e recortes e, dessa forma, atravessar duas ou mais

²⁶ FERNANDES, 1996, p. 38

²⁷ Gênero didático-literário cultivado na Idade Média. Professores, oradores, moralistas, místicos e predicadores utilizavam todo tipo de relatos para adornar sua exposição.

²⁸ DETIENNE, M. *Comparar o incomparável*. Aparecida, São Paulo: Idéias & Letras, 2004. p. 9

realidades socioeconômicas, políticas e culturais, sempre atento às semelhanças e diferenças pensadas por essa metodologia²⁹.

Os estudos comparativos adquiriram impulso depois da Primeira Guerra Mundial, quando a intelectualidade europeia respirava um desânimo em relação ao exagerado culto ao nacionalismo que predominou na historiografia durante o século XIX. E é em meio a esse ambiente de mal-estar do pós-guerra que surgem os primeiros esforços para sistematização do comparativismo como método na disciplina histórica.

O texto de Marc Bloch³⁰ sobre a História Comparada, publicado em 1928 no *Entreguerras* é considerado o marco do comparativismo histórico no campo da historiografia, porém, a História Comparada possui muitas origens, o que faz deste texto apenas um fundamento simbólico.

Segundo Assunção³¹, a pré-história da História Comparada remonta a ciências sociais e humanas como a Sociologia, a Antropologia e a Economia. No século XVIII, as propostas do Iluminismo comparavam as ideias francesas e inglesas, como em *Cartas Persas* publicado, em 1722, por Montesquieu, que, ao fazer um panorama dos países europeus, lança luz sobre o absolutismo nestes países, através do despotismo Persa. Comparava-se então o Ocidente com o Oriente.

Mais tarde, já no século XIX, temos Marx e Engels que, no âmbito da História da Filosofia, abriu trilhas para a História Comparada ao examinar o curso histórico dos modos de produção, fazendo uso do comparativismo.

É no século XX que Bloch propõe uma História Comparada como método sistematizado. A Primeira Guerra Mundial traça um verdadeiro corte epistemológico nas ciências humanas, e é após ele que o comparativismo deixa de ser uma exceção e se torna um método empírico que alarga o olhar do historiador até então habituado ao paradigma da história nacional ou de cunho especificamente político.

No início do século XX, Marc Bloch desenvolve uma História Comparada problema, que colocava em perspectiva comparada sociedades europeias. Seu objetivo era fazer o historiador condicionar as clausuras nacionais da velha história política do século XIX. E a comparação oferecia os instrumentos necessários para romper com esse paradigma historiográfico.

²⁹ ASSUNÇÃO, José. História Comparada –um novo modo de ver e fazer história. In: *Revista de História Comparada*, vol. 1, jun/2007.

³⁰ BLOCH, Marc. *Pour une histoire comparée des sociétés européennes in Mélanges historiques*. Paris: 1963, tit. I, p.15-50 [original : 1928]

³¹ ASSUNÇÃO, 2007.

No método sistematizado por Marc Bloch, pode-se destacar dois pontos principais que são fundamentais para esse tipo de comparativismo: as similaridades dos fatos e as dessemelhanças. Ou seja, é o jogo de análise de semelhanças e de diferenças. "aplicar o método comparativo no quadro das ciências humanas consiste [...] em buscar, para explicá-las as semelhanças e diferenças que apresentam duas séries de natureza análoga, tomadas de meios sociais distintos"³².

Para Bloch, é possível ainda comparar tanto sociedades *sincrônicas* – que se encontram num mesmo tempo – quanto sociedades *diacrônicas* – que estão em tempos distintos. Porém, o historiador francês defende que o método comparativo em história deva ser destinado às sociedades sincrônicas³³.

No caso das sociedades diacrônicas, não seria possível um trabalho que permitisse analisar a interinfluência entre estas, restando ao historiador uma simples busca pela analogia, e, em se tratando de sociedades distantes no espaço, no tempo, ou em ambas, conduziria a uma falsa analogia ou em um anacronismo de tentar transportar um modelo válido em uma sociedade para outra com um contexto histórico diferenciado em que esse modelo não seria real.

Em contrapartida, a comparação entre sociedades sincrônicas, contíguas no tempo e no espaço, podem exercer influências recíprocas. O estudo dessas influências mútuas abre o olhar do historiador que, colocando em perspectiva comparadas, pode desvendar falsas causas em uma sociedade por meio dessa iluminação recíproca.

As propostas de Bloch sublinhavam, portanto, como preferível comparar sociedades próximas no tempo e no espaço e que exercessem influências recíprocas. Um exemplo desta proposição pode ser observado quando o historiador francês comparou a representação régia na França e na Inglaterra em *Reis Taumaturgos*³⁴. Nesta obra, Bloch exercita a História Comparada, pois dialogava com outras ciências nascentes da época como a psicologia e a antropologia.

Estudar paralelamente sociedades vizinhas e contemporâneas, constantemente influenciadas umas pelas outras, sujeitas em seu desenvolvimento, devido a sua proximidade e a sua sincronização, à ação das mesmas grandes causas, e remontando, ao menos parcialmente, a uma origem comum.³⁵

³² CARDOSO, Ciro F.; BRIGNOLI, Héctor P. *Os Métodos da História*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1981. p. 409.

³³ BLOCH, Marc. *História e historiadores: textos reunidos por Étienne Bloch*. Lisboa: Teorema, 1998. p.126.

³⁴ BLOCH, M. *Os reis taumaturgos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

³⁵ BLOCH, Marc. *Comparaison. Bulletin du Centre International de Synthèse*, nº 9, Paris, junho de 1930, p. 40.

Apesar dessa contribuição em como aplicar o método comparativo — explicar semelhanças e diferenças entre duas situações em perspectiva — e o rompimento com um paradigma historiográfico nacional e político, o tímido comparativismo de Bloch é expandido em Marcel Detienne quando este nos propõe *comparar o incomparável*³⁶. Tendo em vista que a proposta desta dissertação não diz respeito a uma sociedade sincrônica, aproveitar-se-á as reflexões de Bloch em relação as vantagens do método de comparação em História, mas com uma ênfase maior nas proposições de Detienne.

Marcel Detienne é um historiador Belga dedicado aos estudos clássico, alargou as propostas em História Comparada através de suas pesquisas sobre a Grécia Antiga. Sempre privilegiando uma abordagem antropológica, desenvolveu seus trabalhos enfatizando as questões do mito e mitologia gregas.

Defendendo o comparativismo histórico, Detienne sugere romper com o paradigma de só se comparar o que é comparável, com a publicação da obra *Comparar o incomparável*, no qual critica os historiadores habituados a trabalhar com a lógica da nação, tendo por isso mesmo, Marc Bloch como alvo principal. Nesta obra, Detienne aborda a questão da comparação no campo do politeísmo, inclusive, comparando civilizações mais primitivas às mais evoluídas. Propõe uma interação entre História e Antropologia, argumentando que a atividade comparativa seria uma ação própria do saber antropológico. O diálogo entre tais saberes enriqueceria o trabalho dos historiadores.

Detienne defende uma prática de comparação diacrônica, criativa e criteriosa. Elegendo um conjunto de comparáveis, o historiador pode fazer uma comparação diacrônica ou sincrônica dando enfoque às diferentes maneiras com as quais os eventos se comportam³⁷.

Na visão de Jürgen Kocka³⁸, comparar em História não significa fazer juízo de valor, pois a História Comparada tem como objetivo trazer à luz questões e problemas que só são colocados em pauta, muitas vezes, graças à comparação. “(...) comparar em História significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas similaridades e diferenças de modo a se alcançar determinados objetivos intelectuais”³⁹.

Não se pode comparar sociedades em sua totalidade, considerando seus diversos aspectos. Deve-se, portanto, eleger pontos específicos que se deseja comparar, escolher questões precisas e limitadas. Kocka aponta outro fator com o qual devemos tomar cuidado ao

³⁶ DETIENNE, 2004.

³⁷ Idem, p. 10

³⁸ KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond. In: *History and Theory* 42: 34-44, feb. 2003. [tradução de Maria Elisa da Cunha Bustamante].

³⁹ Idem, p. 39

lidarmos com o método comparativo em História: não tipificar fenômenos como tardios ou pioneiros, por exemplo.

Por meio das contribuições trazidas pelo método da História comparada, é possível obter uma síntese da representação do martírio do Infante Santo, confrontando o discurso no *Agiologio Lusitano* e no *Martyrium et Gesta Infantis Domini Fernandi*. As possibilidades apresentadas aos estudos históricos por este método permitem uma análise de diversos acontecimentos e fenômenos históricos através da “perspectiva construtiva”, baseada na apresentação de um conjunto de problemas em comum⁴⁰.

As hagiografias ainda que diferentes de uma simples biografia, tem em si uma narrativa biográfica da vida de santos e de beatos, e como toda narrativa apresentam uma série de conceitos e questões próprios de qualquer texto do gênero. A escolha de narrativas permite um debate rico na história por meio destes elementos literários. As hagiografias trazem consigo elementos da literatura que devem ser cuidadosamente trabalhados em especial quando se trata do período medieval, devido à literariedade presente nos textos, na maioria dos quais encontramos elementos que dizem respeito a um universo ficcional.

Para reconstituir o passado, o pesquisador deve bem mais que apenas ler e interpretar os documentos, é necessário analisá-los criticamente. O discurso é sinônimo de fala, opondo-se, assim, à língua; é qualquer enunciado superior a uma frase; são as regras de encadeamento das frases que compõe um enunciado ou as condições de sua produção⁴¹.

É importante destacar que o ato de narrar implica, em certa medida, representar e, como toda representação, está pautada em elementos do real, mas não é o real em si, nem tampouco se constituem as narrativas como um reflexo da realidade, pois não reproduzem à exatidão sua imagem. Em linhas gerais, narrar é um comportamento imitativo e representativo, construído através de discursos, a fim de que a comunicação entre os seres humanos seja possível⁴².

Já os discursos, estes não apenas a língua em seus aspectos fonológicos, morfológicos e sintáticos, muito embora essa seja sua primeira constituição, como também as condições sócio-político-econômicas de sua articulação, nesse caso através da escrita. Portanto, quando falamos em discurso, fazemos referência à sua ligação não só à Linguística, mas também à Filosofia e a outras Ciências Sociais. Sobre o que identificamos como discurso, tomamos como base as ideias de Baccetta:

⁴⁰Idem.

⁴¹ CARDOSO, 1981.

⁴² CARDOSO, Ciro. *Narrativa, sentido, história*. Campinas: Papyrus, 1997. p.10.

Os discursos constituem um 'sistema de relações de substituição, paráfrases, sinónimas, etc.' que resultam em configurações diversas para cada um deles. [...] Os discursos não são, portanto, a expressão de um 'puro' pensamento que se utiliza 'por acaso' dos sistemas linguísticos constituídos.⁴³

A Análise do Discurso não procura uma verdade por trás do texto, mas está mais interessada sob que circunstâncias sua produção foi dada, visando compreender como este como objeto simbólico produz sentido. A relação do pesquisador com o discurso depende especificamente de que conceitos ele está trabalhando, a fim de identificar qual a sua chave de interpretação. A Análise do Discurso não se baseia apenas em interpretação, mas vai além, procurando relacionar outros elementos.

A Análise do Discurso visa compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, analisando assim os próprios gestos de interpretação que ela considera como atos no domínio simbólico, pois eles intervêm no real do sentido. A Análise do Discurso não estaciona na interpretação, trabalha seus limites, seus mecanismos, como parte dos processos de significação. Também não procura um sentido verdadeiro, através de uma 'chave' de interpretação. Não há esta chave, há método, há construção de um dispositivo teórico. Não há verdade oculta atrás do texto. Há gestos de interpretação que o constituem e que o analista, com seu dispositivo, deve ser capaz de compreender.⁴⁴

Assim sendo, quem pratica o discurso não o faz de forma independente, mas o faz inserido em seu contexto social e por isso mesmo, conduzido por este. O discurso produz um saber, no qual Foucault alerta que verdade e poder estão mutuamente interligados, através de práticas contextualmente específicas, ou seja, há uma relação entre as práticas discursivas e os poderes que as permeiam delineando artifícios que moldam e controlam os discursos na sociedade⁴⁵.

Por mais que o discurso aparente ser pouco relevante, as interdições que o atingem, revelam logo sua ligação com o desejo e o poder. Em a *Ordem do discurso*, o ponto de partida de Foucault é a seguinte hipótese:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos e dominar seus acontecimentos aleatórios.⁴⁶

⁴³ BACCEGA, Maria Aparecida. *Palavra e discurso: História e Literatura*. São Paulo: Ática, 2000. p. 52.

⁴⁴ ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 2001. p. 26.

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola. 1996.

⁴⁶ Idem, p. 29.

1.4- DEBATE HISTORIOGRÁFICO SOBRE O INFANTE SANTO

Os estudos sobre o Infante Santo como um personagem histórico, circunscreve-se como um apêndice de pesquisas sobre a Dinastia de Avis, a formação da identidade portuguesa e em questões em torno das instituições de Avis e sua contribuição para a formação do Império Colonial. Para uma discussão acerca das fundações e refundações da identidade portuguesa, devemos voltar ao século XIX, pois, neste século, Portugal sofreu danos com a independência do Brasil, perdeu espaço nas colônias da África para o domínio Inglês, o que fez com que a historiografia da época se voltasse para um direito histórico sobre essas colônias⁴⁷.

O discurso liberal do século XIX, que invadiu a Europa atingiu o Império Português, principalmente na questão do anticlericalismo que levou a extinção de casas religiosas e das ordens monásticas, e foi neste época que entrou em decadência o culto ao Infante Santo.

A historiografia sobre a Idade Média portuguesa é pautada na relações institucionais da monarquia, com destaque para a dinastia de Avis. E as pesquisas sobre as instituições foram a base dos estudos da década de 70 do século XX. Autores como Hespanha⁴⁸ e Carvalho Homem⁴⁹ preocuparam-se com a estruturação e a representação do poder relacionando a imagem do rei à instituição.

O diálogo com a antropologia alargou as possibilidades de pesquisa na formação do Estado. Como, por exemplo, Mattoso⁵⁰ que, em *A História de Portugal*, problematizou o papel da monarquia e a sacralidade régia. Essas abordagens históricas fomentaram o debate acerca da função de cada reinado na formação do Estado.

Sobre o Infante Santo, há obras que se relacionavam aos problemas do seu culto público e sua inserção na política de Avis. Havia um campo de investigação com foco na expansão marítima e a trajetória de d. Fernando na sua expedição em Tânger em 1437.

Algumas pesquisas consideram a imagem do Infante Santo como um Santo nacional, outras como um oportunista que buscava se enriquecer. O único consenso entre essas duas vertentes é do papel representado por Álvares na construção da imagem do Infante Santo como mártir.

⁴⁷ AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto ao....* op. cit.

⁴⁸ HESPANHA, António M. *História das instituições- épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982.

⁴⁹ HOMEM, Armando Luis Carvalho. *Portugal nos finais da Idade Média. Estado, Instituição, sociedade e política*. Lisboa: Livros Horizontes, 1990.

⁵⁰ MATTOSO, José. *A História de Portugal- a monarquia feudal*, Lisboa: Estampa, 1994.

A primeira obra a traçar sua representação foi a de Oliveira Martins.⁵¹ Ela é baseada na hagiografia de Álvares, que se tornou uma referência para as pesquisas sobre o Santo dinástico. Mas até os anos de 1925 os estudos sobre D. Fernando estavam esquecidos. Esse quadro só se reverteu em 1927 com algumas publicações da *Revista Brotéria*⁵², como a de Domingo Santos⁵³, jesuíta que durante décadas buscou reabilitar a imagem do mártir de Fez.

Santos resgatou a imagem do Infante como um exemplo de amor a pátria que fora esquecido após o declínio do Império colonial português. Sustentou argumentos sobre a existência do culto ao Infante, sublinhando o fato que nos séculos XV, XVI e XVII o Infante Santo era retratado do mesmo modo que outros santos portugueses pertencentes a monarquia.

Na década de 90 Luciano Cristiano⁵⁴, com base na documentação existente na chancelaria de Afonso V e no depósitos da Torre do Tombo, local onde se encontram os documentos levados do mosteiro da Batalha após seu fechamento, constatou que a veneração ao Infante Santo sempre esteve diretamente ligado a este mosteiro. O autor sublinha que foram quatro séculos de adoração pública com celebrações litúrgicas, manifestações de piedade popular e veneração em imagens esculpidas.

Essas análises documentais do culto ao Infante Santo inauguram uma nova perspectiva de pesquisa, uma vez que até então só se conheciam a trajetória de d. Fernando através de hagiografias em especial a do Frei João Álvares. Esse novo campo de análise sobre o santo dinástico passou a questionar as relações entre os objetivos da expedição em Tânger, a expansão ultramarina e as disputas entre Portugal e Castela no ultramar.

Saraiva⁵⁵, em 1948, em um artigo, apresentou os eventos em Tânger como uma contradição no discurso de Avis. O autor faz novas interpretações dessa expedições, sai em defesa de d. Henrique que fora julgado como o culpado pelo fracasso, para ele já havia um desentendimento entre os irmãos sobre a condução dessa expedição. Para Saraiva, a mentalidade da época pode ser chave para muitas implicações; d. Henrique era um homem do seu tempo, e a luta contra os muçulmanos representava a função social da classe dos cavaleiros.

⁵¹ OLIVEIRA Martins, *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, 1936.

⁵² Revista fundada em 1902 por jesuítas portugueses. Para maiores informações: <http://www.broteria.pt/>

⁵³ IAN/TT. *Parecer do conde Arraiolos*. Manuscrito da livraria, nº 1928, fols. 59-68, fol. 59r. Publicado por: SANTOS, Domingos Maurício dos. *D. Duarte e as responsabilidades de Tânger (1433-1438)*. Lisboa: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960, pp. 73-76.

⁵⁴ CRISTIANO, Luciano Coelho. O culto do Infante Santo D. Fernando no mosteiro da Batalha resumo. Separata de: *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*. Tomo I. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, Actas Separata 23, janeiro.1991.

⁵⁵ SARAIVA, José Hermano. Uma carta do Infante D. Henrique e o problema das causas da expansão portuguesa no norte da África. *Ethnos Revista do Instituto Português de Arqueologia, História e Etnografia*. Lisboa: Instituto Português de Arqueologia, História e Etnografia, Vol. III, pp. 319-345, [s.m.]. 1948.

Havia aqueles que se posicionaram contra a expedição devido aos gastos e uma possibilidade incerta do retorno dos investimentos. Já os que se posicionaram a favor eram ainda de mentalidade de homem da cavalaria que via na luta contra os africanos uma forma de servir a Deus, ou seja, entendiam essa guerra como uma obrigação moral religiosa.

Essa explicação de Saraiva, que considerou a mentalidade cavalheiresca para explicar a expansão, trouxe a noção de que a empresa de Tânger foi uma parte do embate entre a nobreza e a burguesia. Dessa forma, em função da hegemonia política da burguesia que tinha mais interesses financeiros que social, d. Fernando foi sacrificado.

De forma geral, os autores que contribuíram pra o conhecimento de d. Fernando sintetizaram três temas principais. O primeiro tema analisa que a tentativa de invadir Tânger estava relacionada ao contexto mais amplo da expansão portuguesa. A segunda diz respeito à problematização do conceito de cruzadas sob o argumento que a ameaça turca fomentou a mentalidade cruzadística entre nobreza de Avis. Em terceiro lugar pode-se considerar o acirrado debate entre as fontes disponíveis.

Os novos problemas concernentes ao estudo sobre o mártir de Fez tem como o foco o texto de Álvares para reflexões e uma tentativa de demonstrar que as questões em torno da produção dessa santidade foram capitalizada pela dinastia de Avis.

Braga⁵⁶, ao discutir o mito do Infante Santo, sublinhou que a dinastia de Avis utilizou a santidade do mártir de Fez como mecanismo de legitimação. Sobre a canonização, o autor firma que o códice *Ms. Vat. 3634* não era uma petição que visava sua canonização, mas se tratava de um petição escrita por Pero Vasques, o capelão de D. Henrique, para autorização de missas. O autor destaca também a representação de d. Fernando como Santo nas fontes observadas e a importância de problematizar o santo e suas relações com a sua casa dinástica.

Em 2001, Rebelo⁵⁷ defende tese na Universidade de Coimbra. Trata-se de um estudo filológico sobre o *Martyrium et gesta*, o códice que fazia o pedido de canonização de d. Fernando a Santa Sé. Rebelo afirma que o códice foi concluído na década de 70 do século XV. Apesar de ter um propósito filológico e não histórico, junto ao estudo filológico, o autor também ressaltou que a nobreza de Avis logo se aproveitou da morte de D. Fernando para usá-lo como propaganda para a manutenção de sua política expansionista.

⁵⁶ BRAGA, Paulo Drumond. O mito do “Infante Santo”. *Ler História*. Lisboa: Fim do Século, Vol. 25, pp.3-10,[s.m.]. 1994.

⁵⁷ REBELO, António Manuel Ribeiro. *Martyrium et Gesta Infantis Domini Ferandi*. Edição crítica, Tradução, Estudo Filológico 2 Vols. Coimbra, 2001, 2 Vols. Tese (Dissertação de doutoramento) – Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras, Coimbra: 2001.

Sua tradução não conseguiu estabelecer quem foi o autor do *Magystra gestae*. Pode-se destacar portanto, que sua contribuição está ligada principalmente por relacionar a duquesa de Borgonha à elaboração do texto, esta que de quem se teria fortes indícios sobre sua atuação na promoção do culto canônico a seu irmão.

Em *Percursos e memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*⁵⁸, Fontes apresentou uma investigação minuciosa sobre o Infante Santo destacando o papel do biógrafo, Frei João Álvares. Seu objetivo era apresentar um estudo sobre a produção da memória de santidade do “mártir de Fez”. O autor buscou demonstrar a maneira pela qual santidade do personagem relacionava-se com a sua morte e com seu sofrimento em nome da fé. Os elementos contidos na descrição do seu sofrimento evoluíram gradualmente para seu culto e favoreceram, posteriormente, as ações políticas da nobreza de Avis.

Para o autor entender a produção da imagem de santidade do Infante Santo é mais plausível historiograficamente falando do que entender de forma satisfatória os mecanismos de difusão da sua santidade. Álvares teria dado grande importância ao cativo de d. Fernando e isto foi determinante para o reconhecimento do martírio do Infante. Além disso, Álvares conduz a uma ideia da inexpressividade dos bens de d. Fernando. A formação patrimonial do infante é um dado importante pois, pode estar inserida na política da realeza de obtenção de terras a seus infantes.

Clínio Amaral em dissertação⁵⁹ demonstrou que a construção da imagem de d. Fernando em Álvares e no cronista Zurara foi baseada na noção de *exempla* medievais. Para o autor, tanto o hagiógrafo como o cronista basearam-se em concepções históricas semelhantes, pois visavam produzir um exemplo as gerações futuras.

Amaral também enfatiza que a maior intercessão discursiva entre esses autores expressa as motivações da expansão ultramarina portuguesa, que podem ser explicadas pela noção de serviço a Deus e expansão da fé católica. O mesmo autor na obra *O culto ao Infante Santo e o “projeto político” de Avis*⁶⁰ analisa culto ao infante como inserido em um projeto político da dinastia Avis. O autor analisa a sacralidade da casa real através do culto ao Infante. A representação da santidade dinástica se relaciona às questões políticas que envolviam o

⁵⁸FONTES, João Luís Inglês. *Percursos e memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*. Cascais: Patrimonia, 2000.

⁵⁹ AMARAL, Clínio de Oliveira. *A construção de um Infante Santo em Portugal: (1438-1481)*. Niterói, 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

⁶⁰ Idem. *O culto....* op. cit.

Estado Português, o autor defende ainda, que o culto ao Infante foi o vetor da construção da identidade nacional portuguesa ao passo que a casa real buscava um auto culto.

1.4.1- *Trautado da vida e feitos do muito virtuoso senhor Ifante Dom Fernando*

Frei João Álvares foi secretário do Infante D. Fernando, tendo-o acompanhado na frustrada campanha de conquista de Tânger, no Marrocos, em 1437. Capturado com o príncipe, esteve prisioneiro com ele em Arzila e em Fez, sendo resgatado em 1448, cinco anos depois da morte do D. Fernando. Em 1450, voltou ao Marrocos para buscar relíquias do príncipe, que começava a ser cultuado como o *Infante Santo*.

De volta a Portugal, o Infante D. Henrique pediu-lhe que redigisse uma *Crónica* sobre os feitos do irmão. Provavelmente, João Álvares a escreveu entre 1451 e 1460. Ele era a pessoa indicada para escrevê-la, pois havia acompanhado o Infante durante longo tempo em Portugal e foi testemunha do seu cativeiro e de sua morte.

A obra, inicialmente manuscrita, veio a ser impressa pela primeira vez em 1527 com o título *Tratado da vida e dos feitos do muito virtuoso Senhor Infante D. Fernando* em Lisboa. Foi novamente impressa em Coimbra em 1577.

Infelizmente, não existe uma versão dessa obra do seu próprio punho. Por essa razão, torna-se necessário determinar qual, das várias cópias existentes, seria a mais semelhante ao manuscrito original. Ao que tudo indica, a mais próxima é o códice de Madri⁶¹; ele foi usado para a elaboração da edição crítica de Calado⁶².

Essas crônicas de caráter hagiográfico tornou-se uma das peças mais importantes para os estudos sobre o Infante Santo, inclusive algumas hagiografias como o *Martyrium et Geste* e o *Agiológico Lusitano* fizeram referências claras a esta obra. Alguns autores a consideram como a guardiã da memória ou como o primeiro esforço para a construção da memória de santidade de d. Fernando⁶³.

⁶¹ Atualmente, faz parte do acervo da Biblioteca Nacional de Madri catalogado sob a cota 8120. “O texto está caligrafado a negro e vermelho, vendo-se nesta cor todas as iniciais de capítulos, incluindo a minúcula central e a rubrica do fol. 1 v: *Começase o trautado da vida e feitos do muito virtuoso S.^{or} Ifaite dõ fernãdo.* Além disso há um traço vermelho em todas as iniciais de períodos”. CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João* (1964)... op. cit., p. 74. Destaque do autor.

⁶² ÁLVARES, Frei João. *Trautado da vida e feitos do muito virtuoso S.^{or} Infante D. Fernando*. In: CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João* (Obras)... op. cit., Vol. I.

⁶³ FONTES, João Luís Inglês. *Percursos e memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*. Cascais: Patrimonia, 2000.

Calado⁶⁴, em 1964, publicou uma obra dedicada aos estudos do Frei João Álvares. Essas pesquisas possibilitaram perceber com exatidão como ele foi responsável pela memória do mártir de Fez. Calado demonstrou como a dinastia de Avis através de d. Henrique, de d. Afonso e da duquesa de Borgonha apropriaram-se da memória de santidade com objetivos políticos.

⁶⁴ CALADO, Adelino de Almeida. Subsídios para a bibliografia do Infante Santo. Separata de: *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*. Coimbra: [s.e.], Ano III, – nsº 13-14, pp. 5-27, [s.m.]. 1958.

Capítulo 2

PORTUGAL NA CONTRARREFORMA

2.1 - O PROBLEMA DO TERMO E A REFORMA CATÓLICA NA EUROPA

Um problema fundamental acerca da Contrarreforma reside na querela entre os termos Contrarreforma e Reforma Católica. O que pode parecer, a princípio, uma questão menor em termos de denominação do evento, traduz a essência das ações da Igreja Católica no século XVI.

A Contrarreforma nos ensaios tradicionais designa um conjunto de ações que traduziam as tentativas de uma renovação da Igreja contra o movimento da Reforma Protestante que se alastrou pela Europa no século XVI, fazendo com que a Igreja Católica perdesse fiéis, territórios e muitos alcances políticos. Todavia, o termo Contrarreforma sugere um agressivo ataque católico à Reforma Protestante e induz à ideia de que esse processo de renovação e mudança da Igreja não teria surgido sem que a movimento Protestante viesse estimular uma reforma na Igreja Católica.

Uma dúvida recorrente entre os autores reside na questão sobre o início e do fim da Contrarreforma. Alguns, como, por exemplo, V. Green, em *Renascimento e Reforma*⁶⁵, considera o início da Contrarreforma na mesma altura em que se deu o movimento protestante de Lutero e destaca ainda, que o ímpeto do movimento católico estava na criação da Companhia de Jesus, pois esta teve grande impacto nas classes elevadas, visto que os seus colégios formavam a elite do poder, além de serem os confessores dos reis e dos príncipes.

Em oposição a Green, Michel Mullet⁶⁶ propõe que as raízes da Contrarreforma são representadas como um processo de longa duração aquém do século XVI, ainda na Idade Média, e que entre os anos de 1600 e 1650 esta reforma não estaria terminada. Por sua vez, Jean Delumeau alarga esse problema conceitual sobre a Contrarreforma propondo em *O catolicismo entre Lutero e Voltaire* que há um vasto âmbito da Contrarreforma católica na

⁶⁵ GREEN, V.H., *Renascimento e Reforma*, Lisboa, D. Quixote, 1984.

⁶⁶ MULLETT, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna*. Lisboa: Gadiva, 1985.

Europa. Para ele, “a imposição de períodos artificiais tem deformado a história da contrarreforma e obscurecido as suas dimensões cronológicas”⁶⁷. O renascimento religioso católico teve lenta infiltração nos costumes e instituições e se estendeu por vários séculos variando de lugar para lugar. Por exemplo, a França só sentiu os ecos do movimento católico na segunda metade do século XVII e princípios do século XVIII, e a convocação do Concílio de Trento, data de 1545, com seus efeitos já sendo sentidos em Roma e em países católicos como Portugal e Espanha.

O esforço na compreensão do conceito de Contrarreforma é fundamental para se definir a direção que um determinado estudo sobre o período pode tomar. Entende-se, nesta dissertação, que a Contrarreforma nada mais foi que uma continuidade de um passado medieval, tratando-se de um esforço constante da Igreja na realização de reformas e adaptações às mudanças que a sociedade exigia.

Essa premissa auxilia o entendimento da Contrarreforma em Portugal, que é o lugar de interesse desta dissertação. Considerando as proposições de Delumeau, que o evento da Contrarreforma teve alcance e periodizações diferentes de um Estado para outro, serão analisados os efeitos da Reforma Católica em Portugal tendo em vista as variações próprias do país.

Superando as querelas do termo — Contrarreforma ou Reforma Católica — consideremos que Reforma Católica trata-se das tentativas de renovações realizadas pela Igreja que precedem a Reforma Protestante, acontece concomitante e prossegue após a mesma. Em uma análise sucinta, todas as ações que configuraram a Reforma Católica, entre os séculos XVI e XVII, demonstraram uma preocupação de renovação espiritual e institucional. Dentre as tentativas de renovação espiritual, foi notável a valorização da caridade com os pobres e com os doentes, e a piedade eucarística pelas associações leigas que se formaram no século XVI, como, por exemplo, a Companhia do Divino Amor de Ettore Venazza⁶⁸ na Itália. Estes foram largamente responsáveis pelas mudanças do orar e pregar e pela transformação do ambiente religioso na cidade de Roma.

Seguiam a essa, companhias semelhantes que se espalharam pelas cidades italianas. As obras de caridade correspondiam a uma exigência da época diante das calamidades naturais, peste e falta de instituições. Essas ordens se tornaram extremamente importantes para a Igreja Católica da Contrarreforma, visto que ajudaram na aproximação da Igreja ao

⁶⁷ DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Ariel, 1973. Pág. 15

⁶⁸ Antes do movimento Luterano, em 1497, Ettore Vernazza funda a primeira *Companhia do Divino Amor*, um movimento de clero e leigos que será o modelo para análogas instituições de caridade de outras cidades italianas no período da Contrarreforma. Cf. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1997.

mundo, constituindo-se em uma estratégia frente aos desafios impostos pela Reforma Protestante.

Além das novas associações de leigos e ou outros institutos religiosos, tal qual a Companhia de Jesus, houve reformas nas antigas ordens religiosas, como beneditinos, agostinianos e franciscanos, que se tornaram cada vez mais rigorosas em suas organizações no que diz respeito à observância da pobreza, da clausura, da penitência e do trabalho. Nas diversas regiões da cristandade, era perceptível a formação de associações leigas, que juntamente a um certo número de clérigos, reuniam-se para orar e exercer a caridade; e alguns desses grupos chegaram a ligar-se por votos religiosos⁶⁹.

Nenhuma ação da Igreja no que diz respeito à renovação espiritual merece tanto destaque como a criação da Cia de Jesus. De fato, foi a mais importante das novas ordens religiosas fundada no período da Contrarreforma. Seu fundador Ignacio de Loyola tinha sua casta de guerreiro da cavalaria espanhola observava um catolicismo rígido e manifestava claramente as tradições da imagem militar espanhola de cruzadas⁷⁰.

Em 1534, Loyola reúne um pequeno grupo de companheiros dando início à futura grande ordem dos Jesuítas. As meditações metódicas, organizadas por ele, intitularam-se *Exercícios Espirituais*⁷¹ que tiveram influência significativa na vida da Igreja Católica por muitos séculos.

No tocante às renovações de cunho institucional, destaca-se a ação do clero no esforço de uma reorganização da Igreja e a adaptação às propostas do Concílio de Trento. Para esse fim, não faltaram bispos convocando sínodos, visitando dioceses, estreitando a colaboração entre o episcopado e reis, como na Espanha da rainha Isabel e seus conselheiros eclesiásticos. Ademais, havia, por parte da cúria e dos papas, o esforço para adequar as mudanças que a sociedade exigia a uma reforma na doutrina.

A união entre Igreja e Papado, no período moderno, dá-se em torno do Padroado. Em 1551, a bula *Praeclare Charissima* afirmava a consolidação do poder real português sobre a Igreja além-mar, anexando definitivamente a Ordem de Cristo à coroa, e é nesse contexto que o padroado atinge o seu apogeu. A monarquia espanhola também recebe do Papado os direitos

⁶⁹ MULLETT, 1985, p. 18.

⁷⁰ É farta a bibliografia dedicada à história ou que aborda a ação dos Jesuítas. Cf. DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Ariel, 1973.

⁷¹ Consiste em um roteiro escrito inicialmente em 1522 por Inácio de Loyola, contendo etapas para oração e meditação espiritual. Cf. LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Edições Loyola, São Paulo, 1990.

do Padroado, através de bulas e de breves, no qual podemos destacar a *Universalis Patronato*⁷².

No âmbito de reformas da Igreja, merece destaque o V Concílio de Latrão que foi convocado em 1503 por Júlio II. O século XVI abrigou dois concílios gerais, o V Lateranense e o Tridentino. Apesar da cronologia os aproximarem, o conteúdo dos mesmos se distanciam. Ainda assim, os dois concílios exprimem ações de uma Reforma Católica.

O V Concílio de Latrão caracterizou-se por uma manobra político-eclesiástica em um contexto que trazia ainda o fantasma do Grande Cisma, pois um Concílio em Pisa havia sido convocado pelos inimigos de Júlio II. Apesar de ter incluída na agenda uma reforma na Igreja através de legislações contra a simonia, o concubinato e a usura, preocupou-se também com o controle que os leigos exerciam sobre o dinheiro e algumas propriedades da Igreja, o que seus membros sabiam muito bem ser uma necessidade pelos idos de 1512. O V Lateranense tem como principal crítica o fato de não ter conseguido instituir reformas efetivas⁷³.

O concílio teve fim em 1517, pouco antes de Martinho Lutero desencadear suas ideias no movimento que mudaria a cristandade. As razões pelas quais o debate iniciado por Lutero tornou-se virulento com tanta rapidez foi que a Igreja havia deixado de abordar questões importantes e se recusava a reconhecer a gravidade dos problemas que enfrentava⁷⁴. É nesse contexto de tensões acumuladas, incluindo críticas a um concílio anterior, que se realiza o Concílio de Trento, a grande ação da Reforma Católica ou Contrarreforma.

Entre um quadro e outro de renovação espiritual ou institucional cabe mencionar os humanistas cristãos e os círculos do Evangelismo, que desejavam um culto mais puro e uma religião mais íntima. Entre os grandes nomes: Erasmo na Alemanha, Le Fèvre bispo de Meaux na França que se relacionavam com a *devotio moderna*⁷⁵ que tivera na *Imitação de Cristo* sua mais notória expressão. Em termos práticos, a Reforma Católica deveu seu êxito sobretudo à pregação, à persuasão, ao doutrinamento e à propaganda⁷⁶; como será analisado a seguir.

⁷² A bula papal *Universalis Ecclesia* permite ao rei propor a criação de cargos eclesiásticos e nomear seus titulares, levantar dízimos do culto, controlar a comunicação entre as autoridades eclesiásticas e o Papa. O rei transforma as mais altas autoridades eclesiásticas em simples funcionários do Estado, com interferências nas atas do Papa e a Igreja dependia economicamente do tesouro real dessas monarquias. Cf. ALBERIGO, Giuseppe. *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 470.

⁷³ ALBÉRICO, Giuseppe. *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 2005.

⁷⁴ PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulus. 1982, p. 183

⁷⁵ A *Devotio Moderna* foi movimento católico ocorrido de fins do século XIV ao XVI. Atitudes como fraternidade, pobreza, humildade, obediência e autonegação foram características. Propunham que sacerdotes e leigos vivessem sem distinções hierárquicas. No contexto da *Devotio Moderna*, o livro *Imitação de Cristo* buscava espalhar os ideais deste movimento a todos aqueles que desejassem modificar seu cotidiano.

⁷⁶ MULLET. 1985, p. 23.

2.2 - O CONCÍLIO DE TRENTO E A 25ª SESSÃO

Convocado pelo papa Paulo III, o Concílio de Trento teve início em 1545 sendo concluído no ano de 1563. Foi o 19º concílio da Igreja e é considerado por muitos historiadores o ápice da Contrarreforma e um dos capítulos mais marcantes da história da Igreja Católica. A realização do concílio foi, sem dúvida, um evento que contou com inúmeras dificuldades sendo iniciado com ceticismo e com um número pouco expressivo de clérigos.

A primeira fase do Concílio, entre os anos 1545 e 1547, foi realizada em meio a acusações protestantes, como as publicadas por Lutero⁷⁷. Os integrantes do Concilio não tinham pensado em uma preparação séria. Faltava um regulamento interno e um plano de trabalho. Foi discutido longamente a preferência pelas reforma disciplinares e as questões dogmáticas como respostas às acusações protestantes⁷⁸. O decreto sobre Sagrada Escritura e Tradição reforçaram as premissas medievais da Igreja que as Escrituras devem ser interpretadas à luz da Tradição e do Magistério, o que se opunha fortemente a *Sola scriptura* e *Sola Fides*⁷⁹ de Lutero.

Em março de 1547, argumentando o medo da peste que, há algum tempo, vinha se alastrando por Trento, o Concilio foi transferido para a Bolonha e, em 1549, suspenso pelo papa devido às oposições políticas. Em 1551, com a morte de Paulo III, o concílio é reaberto pelo novo papa Julio III. Nesta segunda fase do Concílio (1551-1552), foram promulgados decretos dogmáticos sobre a Eucaristia, a penitência, a extrema-unção além de decretos disciplinares ao clero⁸⁰.

Mais uma vez, os conflitos políticos, dessa vez, com príncipes alemães que chegaram a Trento, mas sem esperança de diálogo e reforçando inúmeras questões protestantes, fizeram com que o Concílio novamente fosse suspenso. E somente, em 1561, com a morte de Júlio III e a eleição de Paulo VI que as sessões conciliares foram reabertas, dando início à terceira e última fase do Concílio (1561-1563).

⁷⁷ Sobre o movimento Luterano e suas críticas ao Papado Cf . FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

⁷⁸ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1997.

⁷⁹ As cinco solas são expressões latinas que definem os princípios fundamentais do movimento Luterano. *Sola scriptura*, somente as Escrituras. *Sola Fides*, somente a fé. Cf. WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma*. São Leopoldo, Sinodal, 2010.

⁸⁰ MARTINA, 1997.

De uma forma geral, as três fases do concílio apresentaram uma dinâmica própria e com conflitos e narrativas características. O interesse, deste capítulo, é pelas principais questões que ocuparam as três fases do Concílio, na qual se pode, resumidamente, apontar como a autoridade das Escrituras e da Tradição, a autoridade dos bispos, a doutrina dos sacramentos e a das reformas.

No que diz respeito à autoridade das Sagradas Escrituras e da Tradição, ponto que católicos e protestantes discordavam essencialmente, pois apresentavam respostas diferentes à questão da autoridade e de quem teria o poder para defini-las. A maioria dos protestantes acreditava que todos os cristãos poderiam interpretar as sagradas escrituras com nenhum intermediário, acreditavam também que as escrituras deveriam ser a autoridade final da Igreja⁸¹.

Em resposta, O Concílio de Trento determinou que a autoridade da Igreja baseava-se não apenas nas Escrituras, mas também na Tradição, como se pode observar na IV sessão na qual se trata da compreensão das Escrituras, a Igreja referenda a necessidade de sua aprovação interpretativa.

Ademais, para refrear as mentalidades petulantes, decreta que ninguém, fundado na perspicácia própria, em coisas de fé e costumes necessárias à estrutura da doutrina cristã, torcendo a seu talante a Sagrada Escritura, ouse interpretar a mesma Sagrada Escritura contra aquele sentido, que [sempre] manteve e mantém a Santa Madre Igreja, a quem compete julgar sobre o verdadeiro sentido e interpretação das Sagradas Escrituras, ou também [ouse interpretá-la] contra o unânime consenso dos Padres, ainda que as interpretações em tempo algum venham a ser publicadas. Os que se opuserem, sejam denunciados pelos Ordinários e castigados segundo as penas estabelecidas pelo direito. *[Seguem uns preceitos sobre a impressão e aprovação dos livros, onde se estabelece entre outras coisas o seguinte:]* que para o futuro a Sagrada Escritura, principalmente essa antiga edição da Vulgata, seja publicada do modo mais exato possível; e que a ninguém seja permitido imprimir ou fazer imprimir qualquer livro sobre assuntos sagrados sem o nome do autor, nem vendê-los ou retê-los consigo, se não forem primeiro examinados e aprovados pelo Ordinário.⁸²

A segunda questão abordada pelo Concílio é uma consequência direta da primeira: a autoridade doutrinária dos bispos como membros da hierarquia da Igreja. À luz dos questionamentos protestantes, não havia a necessidade da existência dos papas e dos bispos.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Livro do Concílio Tridentino. Seção IV n° 786. Concílio Tridentino [on-line] Associação Cultural Montfort. São Paulo: Brasil, 1985. [acessado em 15 de maio de 2016]. Disponível na world wide web: www.montfort.org.br/documentos/trento>

Isso fez com que os bispos tivessem uma participação mais acentuada no concílio, sendo o direito de voto permitido apenas aos bispos e aos representantes de monastérios⁸³.

A Contrarreforma resistiu a qualquer hipótese de aproximação do sacerdote e do leigo. Acima de tudo, o Concílio de Trento reiterou a jurisdição e a dignidade do sacerdócio, especialmente a do episcopado:

Porquanto no sacramento da Ordem, assim como no Batismo e na Confirmação, se imprime caráter [cân. 4], que se não pode extinguir nem remover, com razão condena o santo Concílio a sentença daqueles que afirmam que os sacerdotes do Novo Testamento têm somente poder temporário e que depois de uma vez ordenados podem outra vez ser leigos, se não exercerem o ministério da palavra de Deus [cân. 1]. E se alguém afirmar *que* todos os cristãos são, indistintamente, sacerdotes do Novo Testamento, ou asseverar que todos são dotados de igual poder espiritual, parece não fazer outra coisa senão confundir a hierarquia eclesiástica, que *é como um exército bem formado* (Cânt 6, 3) [cân. 6], como se, contra a doutrina de S. Paulo, todos fossem apóstolos, todos profetas, todos evangelistas, todos pastores e todos doutores (cfr. 1 Cor 12, 29; Ef 4, 11). Portanto, declara o santo Concílio que, além dos demais graus eclesiásticos, primordialmente os bispos que são os sucessores dos Apóstolos, pertencem à ordem hierárquica, e que eles foram — como diz o Apóstolo S. Paulo, — *estabelecidos pelo Espírito Santo para governar a Igreja de Deus* (At 20, 28) e que eles são superiores aos presbíteros, conferem o sacramento da Confirmação e ordenam os ministros da Igreja, podendo exercer muitas outras funções que os de ordem inferior não podem exercer [cân. 7].⁸⁴

A terceira questão tridentina destacada aqui, refere-se a justificação. Para o combate das ideias protestantes, foi ratificada a crença no pecado original e a justificação baseada nos sacramentos, fé e as boas obras⁸⁵

Em vista da doutrina errada que nestes tempos se tem espalhado não sem dano para muitas almas e grave detrimento para a unidade da Igreja, para louvor e glória de Deus Onipotente, para tranquilidade da Igreja e salvação das almas, o sacrossanto Concílio Ecumênico e Geral de Trento, legitimamente congregado no Espírito Santo..., tem a intenção de expor a todos os fiéis de Cristo a sã e verdadeira doutrina da justificação, ensinada pelo *sol de justiça* (Mal 4, 2), Cristo Jesus, *autor e consumidor de nossa fé* (Hb 12, 2(...)) Declara em primeiro lugar o santo Concílio que, para se entender de modo correto e puro a doutrina da justificação, é necessário cada um reconheça e confesse que, tendo todos os homens pela prevaricação de Adão, *perdido a inocência* (Rom 5, 12; 1 Cor 15, 22) e *se tornado imundos* (Is 64, 6) e (como diz o Apóstolo) *por natureza filhos da ira* (Ef 2, 3), que neles o livre arbítrio de modo algum fosse extinto [cân. 5], (...)A esta disposição ou preparação se segue a própria justificação. Ela é não somente a remissão dos pecados [cân. 11], mas ao mesmo tempo a santificação e renovação do homem (...).A [causa]

⁸³ BELLITO, Christopher. *História dos 21 Concílios da Igreja de Niceia ao Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2010. p.143

⁸⁴ Livro do Concílio Tridentino. Seção XXIII nº 960. Concílio Tridentino [on-line] Associação Cultural Montfort. São Paulo: Brasil, 1985. [acessado em 15 de maio de 2016]. Disponível na world wide web: www.montfort.org.br/documentos/trento>

⁸⁵ Segundo Lutero, o pecado original constituiu-se na descrença, no afastamento de Deus. A descrença é fonte de todos os outros pecados. A fé, portanto, seria a salvação. Lutero empregou o termo ‘ceder’ para caracterizar a fé: “importa aceitar a palavra, ceder-lhe e a ela sujeitar-se com humildade, e assim, somente assim, seremos justificados. Cf. WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma*. São Leopoldo, Sinodal, 2010. p. 92.

instrumental é o sacramento do Batismo, isto é, o “sacramento da fé”, sem o qual jamais alguém alcançou a justificação. Enfim, a causa única formal é “a justiça de Deus, não enquanto ele mesmo é justo, mas enquanto nos torna justos” [cân. 10 e 11], quer dizer, enquanto por ele enriquecidos, fica a nossa alma espiritualmente renovada, e não só passamos por justos, mas verdadeiramente nós nos denominamos e somos justos. Pois recebemos em nós a justiça, cada qual a sua, conforme a medida que o *Espírito Santo distribui a cada um como ele quer* (1 Cor 12, 11) e **segundo a disposição e cooperação de cada qual.**(grifo nosso)⁸⁶

O quarto e último tópico, sobre as principais questões elencadas no Concílio de Trento, tratava das reformas que afetaram todos os aspectos da vida da Igreja. Essas reformas são expressamente uma resposta direta às críticas de Lutero. Foram criados seminários para a formação de sacerdotes mais preparados a atuarem nas paróquias. O Concílio de Trento reafirmou a importância da pregação, a necessidade da organização de sínodos diocesanos e episcopais, tentou combater o mundanismo com um conjunto de medidas contra a simonia e as indulgências. No tocante às manifestações religiosas dos fiéis, o concílio manteve a crença na comunhão, na intercessão dos santos e na veneração pelas suas relíquias e suas imagens, além da crença no purgatório.

Cabe destacar aqui, o papel das antigas e novas ordens religiosas. A criação de novas ordens, com destaque para as suas personalidades fundadoras, tiveram um importante participação na difusão da doutrina da Contrarreforma pelo mundo. A reativação das atividades de pregação somada à educação garantiu o largo alcance que ordens, como, por exemplo, a dos Jesuítas conseguiram pelo mundo⁸⁷.

Uma dos indicadores do triunfo dos jesuítas como professores foi o incremento do teatro. Os dramas escolares como a apresentação em 1624 da vida de São Francisco Xavier em Tamil no Sul da Índia, entre outros, mostravam que não havia divisória entre o sermão e o teatro⁸⁸. Além da expressão teatral, os recursos visuais estereotipados chamavam a atenção da população, como os eclesiásticos Regulares de São Paulo (barbanitas) que apareciam nas ruas de Milão com cordas em volta do pescoço, além de carregar enormes cruzeiros ao exercerem as atividades de pregação. Outro exemplo, foi a Ordem dos Franciscanos Reformados, conhecidos como Capuchinhos em 1528, que devem seu impacto aos trajes grosseiros que assemelhavam ao hábito de São Francisco de Assis. Andavam descalços com grandes capuzes.

⁸⁶ Livro do Concílio Tridentino. Seção VI nº 793 e 799. Concílio Tridentino [on-line] Associação Cultural Montfort. São Paulo: Brasil, 1985. [acessado em 15 de maio de 2016]. Disponível na world wide web: www.montfort.org.br/documentos/trento>

⁸⁷ MULLET. 1985

⁸⁸ Idem. p.17.

Segundo Michelet, o uso da arte dramática dos capuchinhos, dos barnabitas e especialmente dos Jesuítas foram ao encontro da definição de arte do Concílio de Trento: “Os bispos ensinem, pois, diligentemente, com narrações dos mistérios de nossa redenção, com quadros, pinturas e outras figuras, pois assim se instrui e confirma o povo, ajudando-o a venerar e recordar assiduamente os artigos de fé.”⁸⁹ Sobre a arte, Mullet ainda acrescenta:

Assim a arte da contrarreforma era funcional e subserviente; isto é, as artes destinavam-se a elevar a religião que serviam. Esta noção funcional da arte torna-nos difícil determinar onde a religião termina e a arte começa. Seriam as obras-primas místicas de Tereza d’Ávila e do poeta seu contemporâneo João da Cruz (1542-91) literaturas ou devoção?⁹⁰

Os santos foram essenciais para o êxito da Contrarreforma. Personificavam e exemplificavam em suas vidas as qualidades ideais da cristandade, o que os transformavam em figuras de culto reconhecidas, após a sua morte, através da canonização. Um fato que marcou a cristandade europeia no século XVII foi a canonização de Tereza d’Ávila, Ignacio de Loyola e o missionário jesuíta Francisco Xavier. Eles foram canonizados em conjunto no ano de 1655, em uma grande cerimônia em São Pedro de Roma. É perceptível que espetacularização do evento tinha como objetivo ser uma forma de catequese.

Além da teatralização, outro fator que auxiliou a aplicação da Contrarreforma foram as práticas de organização e eficiência. A mistura de atividades de contemplação com o espírito de um trabalho prático como os jesuítas nas missões, entre outras obras de caridade junto aos pobres e aos doentes, como os seguidores de São Vicente de Paulo (1580-1660). De acordo com Delumeau, verificou-se na vida europeia do início da era moderna uma vasta e silenciosa revolução que promoveu o método, o planejamento, a preparação, o sentido prático, a energia e a dedicação.

No que diz respeito aos santos, a 25ª sessão do Concílio merece atenção especial. Cabe aqui um tópico dedicado a sua análise, uma vez que a Contrarreforma em Portugal reproduziu sobremaneira essas determinações. Essa sessão tratou da veneração dos santos e da questão iconográfica. Estas determinações do Concílio estão completamente inseridas no contexto da Reforma como resposta aos posicionamentos anti-iconográficos e de combate aos santos católicos.

⁸⁹ Livro do Concílio Tridentino. Seção XXV n° 987. Concílio Tridentino [on-line] Associação Cultural Montfort. São Paulo: Brasil, 1985. [acessado em 15 de maio de 2016]. Disponível na world wide web: www.montfort.org.br/documentos/trento>

⁹⁰ MULLET. 1985, p43

Particularmente Zwinglio e Calvino rejeitaram a iconografia nas igrejas e nos cultos. Para Zwinglio, as imagens são proibidas por Deus, pois induzem a adoração, além disso, criticava a igreja que permitia a veneração de imagens, “o ajoelhar-se e servir diante das imagens não é outra coisa senão adorar”⁹¹.

Para Calvino, as imagens violavam a majestade de Deus, elas não serviam para ensinar pessoas letradas: “a tal ficção segue imediatamente a adoração pois quando os homens pensam ver Deus (...) aí também o cultuam”⁹².

Se certamente não é lícito representar Deus em uma forma possível, muito menos será adorar tal imagem como se fosse Deus e adorar a Deus nela. Resta, portanto, que seja pintado ou esculpido aquilo que os olhos são capazes de ver; a majestade de Deus, que está muito acima do sentido dos olhos, não devem ser corrompidas por imagens indecorosas.⁹³

Além da repulsa às imagens, a doutrina da justificação pela fé e da predestinação ajudaram a criaram um ambiente de iconoclastia e refutação aos santos. Para reformadores como Calvino, a defesa da doutrina de intercessão dos santos leva a numerosos erros de superstições, e define como sacrilégio invocar intercessores⁹⁴.

O Concílio de Trento manteve a crença na comunhão e intercessão dos santos, na veneração das imagens e das relíquias, alertou aos bispos para proibirem práticas que levassem a superstições. Além disso, os bispos foram encarregados de checar a autenticidade de novas imagens, relíquias e milagres, fazendo com que essas só se prestassem a um culto com a permissão da Igreja⁹⁵.

O Concílio tridentino reforçou o conceito de santidade definindo-os como pessoas que “reinam juntamente com Cristo e oferecem a Deus suas orações pelos homens, que é bom e útil invocá-los com súplicas e recorrermos às suas orações, ao seu socorro e auxílio, para obtermos benefícios que a Deus.”⁹⁶ Criticou até mesmo a acusação de doutrina supersticiosa:

Pensam, pois, impiamente os que dizem que os Santos, que gozam da eterna felicidade no céu, não devem ser invocados; outro tanto se diga dos que afirmam que invocá-los para que orem por cada um de nós é oposto à palavra de Deus e contrário à honra do *único mediador de Deus e dos homens, Jesus Cristo* (cfr. 1 Tim

⁹¹ WACHHOLZ, 2010, p.166.

⁹² CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*. São Paulo: UNESP, 2009. Vol. 2 p.105

⁹³ Idem.

⁹⁴ Cf. CALVINO, 2009.

⁹⁵ Sessão XXV do Concílio de Trento. Cf. Concílio Tridentino [on-line] Associação Cultural Montfort. São Paulo: Brasil, 1985. [acessado em 15 de maio de 2016]. Disponível na world wide web: www.montfort.org.br/documentos/trento.

⁹⁶ Idem. nº984.

2, 5), ou que é estultície suplicar com palavras ou mentalmente aos que reinam no céu.⁹⁷

O Concílio de Trento, mais do que justificar um o papel das imagens como um instrumento pedagógico para doutrinação do fiel, definiu um modelo iconográfico contrarreformista. Na 25ª sessão está fixada uma série de normas em relação à representação das histórias sagradas e de personagens santificados.

Foi defendida nas reuniões conciliares a ideia medieval da função das imagens. Na Idade Média, a finalidade pedagógica era a primeira função da imagem. Georges Duby afirma que as imagens na Idade Média, especialmente as do séc. XIV, cumpriam uma função pedagógica, mas também afirmavam um poder. Celebrando o poder de Deus, “celebrava o de seus servidores, o dos chefes de guerra, o dos ricos. Realçava esse poder, dava-lhe visibilidade, justificava-o”⁹⁸.

Depois de Trento, o modelo de santidade passa a enfatizar uma infinidade de virtudes cristãs. Virtudes essas pautadas em ações e sinais visíveis como as boas obras, o decoro, o heroísmo na prática da fé. Houve também uma universalização desses modelos de santidade, na qual figuras como Cristo, a Virgem e Maria Madalena foram amplamente divulgadas como exemplos no discurso católico. Sobre a questão do modelo de santidade será falado mais adiante e no terceiro capítulo.

2.3- A CONTRARREFORMA E AS CONFIGURAÇÕES POLÍTICAS NOS ESTADOS EUROPEUS

A Europa moderna, nos séculos XVI e XVII, vive uma época atravessada por vários conflitos religiosos, onde se vê, pela primeira vez, surgirem religiões que rompiam com a dogmática e a autoridade do cristianismo romano. Dessa forma, as relações entre política e religião alteram-se, surgindo novos problemas como a subordinação do Estado à Igreja (um problema antigo que ressurgiu com bases ideológicas novas).

As religiões protestantes apresentam questões de caráter nacional e internacional novas. Os setores reformistas em países Católicos põem em xeque a autoridade do Estado que defende o catolicismo, da mesma forma que católicos irão criticar o Estado que tende ao protestantismo. Os Estados Protestantes cortam os laços com Roma, enquanto os Estado

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ DUBY, Georges e LACLOTTE, Michel (coord.). *História Artística da Europa*. A Idade Média. Tomo I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. DUBY: 1997, p.16

católicos põe em causa suas relações ao mesmo tempo em que reforçam sua obediência a Santa Sé.

O historiador Luís Torgal enumera três personalidades básicas, que influenciaram as questões políticas e culturais da Europa no século XVI, são eles Erasmo de Rotterdam, Maquiavel e Lutero⁹⁹. Erasmo era o maior símbolo do humanismo e apesar de criticar as instituições e a cultura oficiais, não apresentou uma visão cultural independente das religiões cristãs. Suas preocupações eram fundamentadas em termos de renovação e purificação do cristianismo. Assim sendo, suas teorias não laicizaram a política, mas apontou para uma ideologia cristã, e uma crítica ao imperialismo político. Defendia a ideia de um império Cristão, no sentido espiritual liberto das questões temporais, isso seria a *Republica Christiana*, uma espécie de federação de Estados distintos, mas unidos pela vivência do cristianismo.

Derrotando este idealismo cristão, Maquiavel aparece como um expoente de humanismo de uma civilização burguesa que pensa em termos separado religião e vida, em que a política assumia um papel fundamental, mas não condimentado aos valores cristãos. Maquiavel encarava o mundo e o homem de forma pessimista, portanto, suas concepções são baseadas em um pragmatismo político. Representava um realismo político amoral e antirreligioso. Secularizou o Estado e sublinhou o nacionalismo e, mesmo sem utilizar a expressão, foi o grande idealizador da “razão de Estado”, entendida como tudo subordinado ao Estado, inclusive, a moral e a razão.

Por fim, Lutero, que fora mais uma personalidade religiosa do que um pensador político, mas teve uma influência notável no contexto político europeu ao quebrar a unidade cristã da Europa, e no rompimento com a santa Sé. Lutero propunha um Estado com pouca importância, uma vez que o poder temporal é subvalorizado em relação ao poder espiritual.

Veremos agora o exemplo de dois países que constituíram seu Estado no século XVI sem uma grande influência de uma tradição escolástica: França e Inglaterra. No primeiro, o protestantismo assume um papel fundamental como elemento estruturador de certas concepções políticas e ativador de outras contrárias. Observa-se, na segunda metade do século XVI, um intenso conflito político em que se misturam movimentos protestantes, ataques ao absolutismo, defesas de ideais republicanas, resistência à intolerância católica.

⁹⁹ TORGAL, Luís Reis. A literatura política da Restauração e seu significado cultural e ideológico. In: *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade. 1981.

Não houve uma adesão a Maquiavel, mas a Bodin, político que contribuiu para a solução de complexos problemas religiosos na França. Para Bodin, a soberania do Estado era de direito natural, uma necessidade política, que carrega um caráter absolutista e de indivisibilidade. Bodin não defendeu propriamente a monarquia absoluta, muito menos com o absolutismo de origem divina, ainda que suas proposições tenham soado desta maneira aos interessados, mas antes defendia uma tolerância religiosa por parte do Estado.

Quanto ao segundo, passa por conflitos que, como na França, orientaram para o absolutismo (com influência de Hobbes). Fatores de natureza sócio-religiosa tiveram fundamental importância que fizeram as teses da monarquia absoluta acompanhar as concepções anglicanas. O princípio cesaro-papista, defendido por Henrique VIII, de que o rei era também o chefe eclesiástico veio juntar-se à contestação do poder papal e à criação de uma Igreja inglesa.

Essas concepções foram atacadas ideologicamente e na prática não só por católicos, mas se encontravam também na Inglaterra, puritanos e outros grupo políticos que hasteavam a bandeira republicana. Em 1642, eclode um movimento puritano parlamentar, que leva a execução de Carlos I e a formação de uma república de curta duração, mas que representou o primeiro golpe profundo da monarquia.

2.4- O PODER CATÓLICO EM PORTUGAL: A RESTAURAÇÃO E OS CAMINHOS DA MODERNIDADE

Analisar a forma como a Contrarreforma atingiu Portugal é fazer uma análise do próprio ambiente político e social do reino lusitano. O catolicismo moderno teve um papel substancial no contexto português do século XVI e XVII, resultando em um estreito vínculo entre o poder político, as instituições e os agentes do poder eclesiástico e religioso.

Tomemos especificamente o período a partir de 1640, no qual se inicia a dinastia de Bragança culminada com a Restauração do trono português e o fim da União Ibérica. O pensamento político da Restauração é fruto das condições concretas deste movimento, mas, reflete, indubitavelmente, a estrutura de um país que manifesta as suas ideologias dentro de um ambiente político-religioso intenso, pelo qual passava a Europa durante o século XVII.

Hespanha afirma que a identidade portuguesa esteve associada de forma inseparável a uma dimensão religiosa de sinal católico, tal como o reino de Portugal foi concebido em função da sua natureza e fidelidade à fé romana. Para ele, a questão da identidade lusitana é

levantada em dois momentos essenciais: na incorporação de Portugal na monarquia católica e no choque entre nativos e estrangeiros que não é senão a versão portuguesa do choque entre o realismo particularista, da antropologia tradicional europeia e o racionalismo universalista da cultura das luzes¹⁰⁰.

A Restauração é apresentada com traços messiânicos, baseando toda sua concretização no discurso religioso. Palomo, acredita que apesar desse discurso ser uma constante em Portugal, desde sua fundação como reino, havia na Europa ocidental do período da Contrarreforma uma tendência confessional, *confessionalização* ou *disciplinamento social* que eram fenômenos que envolviam ações das diferentes confissões presentes na Europa Ocidental da época moderna. Em outras palavras, a confessionalização tratava-se da postura que o Estado teria entre o protestantismo e o catolicismo.

Vale a ressaltar que a escolástica medieval sempre esteve na base dos principais modelos teóricos de organização política em Portugal. Desde Guilherme d'Occam e São Tomás de Aquino até a segunda escolástica que, no contexto português moderno, teve sua melhor expressão nas obras do Jesuíta Francisco Suarez.

O movimento Restaurador em Portugal, em 1640, decorreu ao longo de quase três décadas com intenso esforço militar e diplomático para o reconhecimento de fronteiras e para a legitimação da dinastia de Bragança. Nos esforços de legitimação desse movimento, uma série de teorias foram formuladas. Para Torgal, além de todos os problemas de ordem política, social, militar, religiosa e econômica que permeava o movimento restaurador, havia o da legitimação da nova situação política. Era necessária uma argumentação, tanto para o povo, quanto para o reconhecimento da independência por parte de outros países, que não deixasse dúvidas da necessidade de deposição do Felipe IV e a aclamação de D. João IV¹⁰¹.

A aclamação de D. João IV foi apenas a primeira etapa de uma guerra de armas e ideias. A Espanha tinha ainda um importante papel no xadrez político da Europa. Seu poder político era influente em muitos países, especialmente em relação à Santa Sé com a sua força de “Rei Católico”. Por isso, a necessidade de se criar uma campanha ideológica contra o governo espanhol e convencer os portugueses tendo em vista da importância que a política internacional tinha durante a restauração.

Desse conjunto de argumentação legitimista, basilar da ideologia da Restauração, nasce uma teoria do poder político da construção do Estado Português pós-Restauração que

¹⁰⁰ Cf. SILVA, Ana Cristina N. da e HESPANHA, Antônio M. A Identidade Portuguesa. In: HESPANHA, Antônio M. (Org.). História de Portugal Vol. 4. Lisboa: Estampa, 1993.

¹⁰¹ TORRAL, 1981. p.223.

no contexto da Contrarreforma, integram a escolástica de autores como S. Tomás, Suarez, dentre outros juristas e teólogos antigos, medievais e modernos.

Os documentos do período citam os argumentos mais importantes da época que buscavam um antecedente nacional como explicações da legitimidade de Dona Catarina e a ilegitimidade dos Felipes, através uma hereditariedade sanguínea. Essas alegações tinham por base a teoria escolástica de que, por direito natural, a liberdade competia ao povo, e este, por sua livre vontade é que pode delegar o direito de governar em um rei. Dessa forma, cabia ao povo eleger o rei na falta de um herdeiro legítimo o que ilegitimava o governo dos Felipes.

Era necessário justificar a insurreição contra o governo felipino, dando respostas concretas a diversos problemas contra um estado muito poderoso. Para entender esses argumentos, há que considerar o paralelo entre a ideologia europeia e a portuguesa e assim descobrir o que há de tradicional e novo nessas teorias legitimadoras da restauração. Nos escritos políticos da época, havia ambiguidades e contradições já que os escritores eram variados como militares, juristas, escolásticos, nobres, clérigos seculares e até mesmo cristãos-novos, mas possuíam pontos em comum, como, por exemplo, a necessidade de oferecer uma resposta prática ao movimento restaurador e traços conservadores da tradição escolástica¹⁰².

Para além das explicações políticas, o recurso religioso, no seio da Contrarreforma, foi de suma importância para a legitimação deste movimento. D. João IV, declara a imaculada Conceição, a protetora do regime instaurado em 1640, e associava de todas as formas a figura da Virgem da Conceição a sua figura de rei. Desde então, a propaganda Bragantina traçava analogias entre o poder régio e a devoção religiosa como forma de legitimação política.

O elemento católico foi um critério determinante de pertença a comunidade política portuguesa, apesar de, pelo seu caráter supranacional e pelas consequências que teve na exclusão das minorias religiosas, ter constituído um fator, que podia sobrepor-se a própria identidade gentílica.¹⁰³

Além disso, Torgal sustenta “Como é complexo o mundo sócio-ideológico da Restauração e como é difícil reduzi-lo a catalogações globais.”¹⁰⁴ Apesar dessa complexidade de ideias, todas as teorias assumiam um sentido prático com objetivo de convencimento dos portugueses, sempre a favor de D. João IV e da sua legitimação em detrimento da Coroa Espanhola.

¹⁰² Padre Antônio Vieira, Sebastião César Meneses, Francisco Manuel de Melo, dentre outros autores que desenvolveram um pensamento político restaurador baseado na Escolástica.

¹⁰³ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p.16

¹⁰⁴ TORGAL, 1981, p. 134.

Torgal destaca ainda os variados estilos dos quais foi formada a biblioteca justificativa do movimento restaurador. Havia os sermonários, sermões com utilização de textos extraídos da *Bíblia*, que eram uma maneira direta de convencer e incentivar os portugueses; a poética que glorificava personagens e louvava o movimento de independência; além de outros relatos como depoimentos, lendas de feitos históricos dos portugueses, até mesmo as notícias publicadas em outros países que mostravam o sucesso do povo português.

Apesar das diferenças, o conjunto ideológico-filosófico que surge com essas teorias possuem raízes no pensamento escolástico, este que sempre esteve presente na história dos países Ibéricos, e não seria diferente, portanto, nos fins do séculos XVI, contexto de intensos debates da Contrarreforma. Torgal enumera alguns desses pensadores e sublinha a importância da escolástica em algumas dessas teorias:

O apolítico Sebastião César de Meneses, homem prático, mas do que o teórico conservador de formação escolásticas, para que todavia, apontavam os seus estudos canônicos, (...). O Padre Antônio Vieira: senhor também de uma formação diversa da tradicional, não haurida dos bancos da Universidade conservadora, ainda que obviamente entrelaçada com elementos de uma formação escolástica aprendida na família jesuítica.¹⁰⁵

As teorias políticas definidas em função do protestantismo não eram uniformes, variavam de lugar para lugar de acordo com a situação própria de cada país e da vertente protestante. Mas um fato é que presença protestante em Espanha e Portugal era praticamente escassa e de pouca importância, visto que estes países assumiram uma postura de confissão e defesa católica neste período, ainda que não homogênea, pois é evidente que o catolicismo português não foi absolutamente igual ao de Espanha e ao da Península Itálica.

O pensamento político da Restauração é muito estudado salientando essa característica escolástica, e que tal fato corresponderia a uma autenticidade doutrinal. Seria como um ressurgir contrariando as tendências europeias para o absolutismo, uma concepção de Estado medieval baseada em teorias passadas, constituindo uma visão tradicionalmente portuguesa de encarar o fenômeno político.

A característica escolástica dominante deste pensamento político restauracionista português é uma realidade. Basta olhar para seus autores mais significativos, como Francisco Velasco Gouveia, Navarro, Molina, Suarez que são os baluartes da Segunda Escolástica.¹⁰⁶ Porém, não se pode interpretar esse fato por um ponto de vista idealista e simplista de que

¹⁰⁵TORGAL, 1981.p. 129.

¹⁰⁶ Um segundo período da Escolástica que se inicia no século XIII e marcado pelas ideias de Tomás de Aquino.

estes autores portugueses queriam apenas ressuscitar teorias do pensamento tradicional português, por ser somente eles que se enquadrariam na realidade política portuguesa. A força da Escolástica no século XVI e XVII não é um fenômeno caracteristicamente português. É uma resultante da Contrarreforma, que procurava prevenir com teorias ortodoxamente católicas a permeabilidade das influências de doutrinas protestante¹⁰⁷.

Há um fato político importante, este sim caracteristicamente português, que explica essa influencia dominante da Escolástica no pensamento político deste país: a necessidade de legitimar a aclamação de D. João IV e a deposição de Felipe IV. Nenhuma teoria melhor que a de origem popular do poder real, apresentada por São Tomás e renovada na Segunda Escolástica. Isso em oposição a certas teorias absolutistas protestantes para fundamentar tais realidades perante o mundo católico.

Portanto, a característica predominantemente escolástica no pensamento político português da Restauração só podem ser explicadas, em função das realidades sociais, culturais e políticas de Portugal, da Península Ibérica e da Europa Católica e Contrarreformista. Além do mais, a existência da escolástica na influência das ideologias deste período foi dominante, mas não exclusiva. Havia outras obras que justificavam a legitimidade da Restauração de forma estritamente política como Manuel Fernandes Vila Real¹⁰⁸, cristão-novo e de costumes franceses.

Outro ponto a ser considerado é que o Estado teorizado pelos políticos do tempo era uma monarquia patriarcal orgânica, fundamentada sim na tradição escolástica filosófico-política de Portugal. Dessa forma, Portugal aparecia como uma exceção em uma Europa Ocidental geralmente dirigida no sentido do absolutismo. Porém, considerando que mesmo os teóricos de tendências absolutistas não podem negar a ideia de que o rei tem como limitação do seu poder as normas do cristianismo. Assim, a concepção moral do poder do Estado, na ideia do Príncipe como o pai de seu povo, não faz de Portugal uma exceção no panorama político Europeu. Torgal enfatiza que “na Restauração terá havido, ao menos um absolutismo de intenção, um absolutismo potencial.”¹⁰⁹

¹⁰⁷ TORGAL, Luís Reis. *A Restauração: breves reflexões sobre a sua historiografia*. Revista de História das Ideias, 1977.

¹⁰⁸ Manuel Fernandes Vila Real (1608-1652), cristão-novo, teve uma atividade política de certo modo importante ao serviço da Restauração, tendo chegado a desempenhar na França, onde viveu vários anos, o papel de Cônsul ao serviço de Portugal. Em 1649 regressou ao país e acabou por ser pego pela Inquisição. Cf: TORGAL, Luís Reis. *A Restauração: breves reflexões sobre a sua historiografia*. Revista de História das Ideias, 1977.

¹⁰⁹ TORGAL, Luís Reis. *A Restauração: breves reflexões sobre a sua historiografia*. Revista de História das Ideias, 1977.p. 226.

Apesar das teorias escolásticas que não renasceram em função de realidades naturais, mas, sobretudo da necessidade de fundamentação ideológica-política do movimento restaurador, pode-se afirmar que Portugal avança para o absolutismo com características próprias, católicas e antimaquielista.

2.5- A CONTRARREFORMA EM PORTUGAL

Ao contrário de muitos países da Europa onde, inevitavelmente, o efeito dos decretos conciliares foi-se sentindo muito lentamente, em Portugal, tendo em conta uma série de condicionalismos, verificou-se uma rápida e eficaz implantação das medidas conciliares. A aplicação da Contrarreforma em Portugal demonstrou em seu discurso religioso formas e instrumentos de dimensões coercitivas e punitivas. Estas se manifestaram desde as atividades dos tribunais episcopais e do santo ofício como no desenvolvimento de instituições eclesiásticas cotidianas de visitas pastorais, censuras e livros paroquiais.

Palomo destaca, que toda ação punitiva e coercitiva era acompanhada de um caráter pedagógico com intuito persuasivo e disciplinador.

Quando um bispo visitava sua diocese, por exemplo, não só castigava os pecadores públicos como pregava ou ía acompanhando os missionários que ensinavam a doutrina, proferiam sermões e confessavam os fiéis. Na realidade, o recurso a instrumentos de socialização do discurso doutrinal e moral do catolicismo pós-tridentino constituiu uma forma mais sutil e, sem dúvida, mais eficaz de responder aos mesmos objetivos de correção e de orientação das condutas que caracterizaram as intervenções de natureza punitiva.¹¹⁰

A exemplo das determinações tridentinas, o discurso religioso contrarreformista em Portugal valeu-se de livros de devoção, imagens, catecismo, sermões, peças dramáticas e de vida de santos, missões e confissões. Essas ferramentas favoreceram a interiorização de certos modelos de conduta e de formas de obediência.

Diferentes canais e registros serviram como comunicação para articular a mensagem moral e doutrinal que se valiam de recursos orais e visuais como o exercício da pregação, o teatro e a catequese.

Porém, este uso abundante de formas não escritas e comunicação não deve ser interpretado como uma constatação de uma velha imagem historiográfica que identificou o catolicismo moderno como fator impulsionador de uma religiosidade ágrafa e emocional, face a um protestantismo racional e alfabetizado. A Igreja soube igualmente fazer uso das potencialidades que lhe oferecia a imprensa, permitindo,

¹¹⁰ PALOMO, 2006, p. 57.

deste modo, que o registro religioso conhecesse novos contornos enquanto instrumentos de difusão alargada dos parâmetros ideológicos, morais e devocionais definidos pelos Concílio de Trento.¹¹¹

Apesar da produção editorial de Portugal ter sido relativamente modesta, quando comparada com outros centros europeus, a tipografia de textos religiosos em Portugal, pós-tridentino, teve específico impacto popular, servindo como instrumento de reafirmação da doutrina católica. Os livros e relatos da vida de santos, por exemplo, tiveram particular atenção. Sobre estes será falado no terceiro capítulo desta dissertação, especificamente sobre o *Agiologio Lusitano*¹¹².

Outra ferramenta que impulsionou o discurso religioso pós-tridentino, em Portugal, foi o uso das imagens religiosas. As imagens reproduziam infinitamente uma mensagem, exprimia conceitos, e representavam sentimentos e atitudes da alma para um expectador. As imagens constituíram-se em um veículo hábil para comover e convencer os fiéis através de um forte apelo emocional. Pelas imagens, a propaganda religiosa valia-se de um leque de possibilidades de utilização das formas visuais que articulava a linguagem figurativa à mensagem que se pretendia transmitir¹¹³.

A noção de *imago* é um fundamento da antropologia cristã. O cristianismo se afirmou como uma religião do livro e o fundamento da legitimidade do discurso cristão e poder clerical reside principalmente na escrita. Mas, aos poucos, as imagens ganharam importância nos modelos espirituais e práticas culturais legítimas do Ocidente.

Jean Claude Smith, ao estudar as imagens medievais, propunha que as elas não eram apenas um texto a ser lido, mas que traziam em si informações formais e simbólicas que são ligadas ao seu espaço, as disposições das figuras e nas suas superfícies de inscrição¹¹⁴. O sentido das imagens demonstram sempre uma relação intrínseca entre a imagem material e a imagem mental.

O Concílio de Trento reforçou a ideia medieval da função pedagógica das imagens, justificou outrossim, o uso das imagens como um instrumento de devoção e para a doutrinação dos fiéis. Além disso, fixou diretrizes em relação à representação das personagens e das histórias sagradas, o que ajudou a definir os modelos iconográficos reformistas.

¹¹¹ PALOMO, 2006, p 58.

¹¹² CARDOSO, Jorge. *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas* : Lisboa :Officina Craesbeekiana, 1652-1744. - 4 t. em 4 v.

¹¹³ PALOMO, 2006, p 64

¹¹⁴ Schmitt, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru-SP: Edusc, 2007, P.59.

Através das constituições sinodais, os decretos conciliares foram incorporados de forma sistemática na legislação diocesana. Estes reforçavam as diretrizes Tridentinas e destacavam o papel das autoridades eclesiásticas no exercício da vigilância sobre as representações visuais de caráter sagrado. Essas constituições sinodais foram publicadas em várias dioceses do país e, junto à Patrística, observou-se um fenômeno de imediata adesão às normas Tridentinas em Portugal que buscavam regular as ações religiosas e reafirmar os dogmas da Igreja colocados em xeque pela Reforma Protestante¹¹⁵.

Um exemplo foram as *Constituições Sinodais da cidade de Lisboa*, publicadas em 1656, segundo o sínodo de 1640 nas quais se constata que as diretrizes do concílio tridentino teve grande acolhimento em Portugal e se refletiu nas artes, festas religiosas e ações dos fiéis em geral. Essas constituições advertiam para a obrigatoriedade de sua posse em todas as casas religiosas de Lisboa¹¹⁶.

A constituição sinodal definiu, por exemplo, questões como o manuseamento e a demonstração de relíquias, a guarda do Santíssimo Sacramento ou a forma que as imagens deveriam revestir e seus lugares de exposição no templo. O livro I, título V, Decreto II, ordena explicitamente que as relíquias sejam tratadas com toda a devoção e cuidado, evitando a sua banalização, advertindo ainda que as mesmas não serão usadas para a obtenção de proveitos financeiros. Assim, as palavras do texto elucidam:

Em razão da veneração e culto que se deve às reliquias, (...) não poderão ser tiradas, sem muy urgente causa, & sem licença nossa. E quando a ouver se fará com grande reverencia, evitandose todo o perigo que possa acontecer. E mostrarse hão aos fieis Christãos, & se darão a beijar com o intento sòmente, & fim de piedade, & devação & não de ganho, & interesse de esmolos. E pera se isto evitar, se não mostrarám, nem exporão frequentemente, senão nos dias de suas festas, & em outras principaes (...).¹¹⁷

Além de toda produção iconográfica e das constituições sinodais, o sucesso da Contrarreforma em Portugal deve-se também a pregação e a ordenação dos sacramentos definidos em Trento, especialmente a confissão. Em toda Europa, a ideia de um disciplinamento social através da difusão de um modelo de vida e de conduta teve grande aceitação no campo pedagógico.

¹¹⁵ FERREIRA, Sílvia. *A Talha Barroca de Lisboa (1670-1720)*. Os artistas e as obras, Tese de Doutorado em História (especialidade Arte Património e Restauro) apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2009.

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Cf. D. Rodrigo da CUNHA, *Constituições Synodales do Arcebispado de Lisboa (...) Concordadas com o Sagrado Concilio Tridentino*, Lisboa, Officina de Paulo Craesbeeck, 1656 [sínodo de 1640], p.18.

A pregação teve particular importância para os padres reunidos no Concílio de Trento que sublinharam esse ministério pastoral como curas de almas. Foi pensado, inclusive, na formação desses ministros da palavra para a garantia de uma boa prática homilética. Os intuitos persuasivos da pregação era o de atingir os sentidos e convencer os entendimentos.

Associado a pregação, a confissão teve grande poder no que diz respeito ao controle dos fiéis. Desde os finais da Idade Média, a confissão fora instituída como obrigatória no IV Concílio de Latrão de 1215. E a percepção desse poder da confissão foi reafirmada na 14ª sessão do Concílio de Trento. Além do controle substancial feito aos fiéis, havia em torno do sacramento da confissão uma série de questões fundamentais, que podiam interferir no relacionamento de inquisidores¹¹⁸, bispos e religiosos.

A catequese era extensiva à família, à paróquia, às atividades apostólicas das ordens religiosas, às escolas públicas e privadas, e não era desempenhado apenas pela Companhia de Jesus, uma vez que outros institutos religiosos também exerciam esse papel.

O catolicismo pós-tridentino insistiu na divulgação e modelos de devocionais de caráter universal. Assim, as práticas que buscavam incentivar a religiosidade dos fiéis tomavam os exemplos de Cristo e da Virgem como os expoentes desse modelo de santidade. A 2ª sessão do Concílio advertiu para as regras de vida e as atitudes a serem observadas pelos fiéis e cobradas pelo clero:

Instrua também cada um a seus familiares e empregados que não sejam devedores, alcoólatras, ambiciosos, soberbos, blasfemantes, nem dados a prazeres sensuais, fujam dos vícios e abracem as virtudes, manifestando alinhamento em suas vestes e também atos de honestidade e modéstia correspondentes aos ministros dos ministros de Deus. Além disso, sendo o principal cuidado, empenho e intenção deste Sacrossanto Concílio, que dissipadas as trevas das heresias, que por tantos anos cobriram a terra, renasça a luz da verdade católica, com o favor de Jesus Cristo, que é a verdadeira luz, bem como a sinceridade e a pureza e se reformem as coisas que necessitam de reforma.¹¹⁹

¹¹⁸ A Inquisição foi uma das instâncias de poder mais significativas e polêmicas da história portuguesa. A partir de 1536 D. João III, depois de muitas negociações com Clemente VII, obteve o consentimento para a criação de um tribunal inquisitorial em Portugal. Em 1552 foi elaborado o primeiro regimento contendo as normas para o funcionamento do Santo Ofício Português. Aos poucos o poder inquisitorial foi se formando tendo no topo o Conselho Geral do Santo Ofício, formado pelo inquisidor-geral, que era nomeado pelo papa, mas por indicação do rei. Assim como na Inquisição espanhola, o Santo Ofício em Portugal exercia a atividade de controle e perseguição de heresias. Havia os tribunais de distrito que eram os responsáveis pela vigilância da população em nível local, formando assim uma rede comissionada do Santo Ofício. Das instituições religiosas do Portugal moderno, os Tribunais de inquisição são as que suscitado mais debate entre os historiados. Cf. Palomo, 2006. E BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Séculos XIV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

¹¹⁹ Livro do Concílio Tridentino. Seção II. Concílio Tridentino [on-line] Associação Cultural Montfort. São Paulo: Brasil, 1985. [acessado em 15 de maio de 2016]. Disponível na world wide web: www.montfort.org.br/documentos/trento>

As devoções de natureza cristológica ressaltavam a vida de Jesus, em particular, episódios da sua infância, e da sua morte na cruz. Na Europa, desde os fins da Idade Média, houve um interesse pela humanidade de Cristo, que podia ser observado nos meios franciscanos, na *devotio moderna*, na *Imitação de Cristo* de Tomás de Kempis.

Em Portugal, a vida de Cristo passou a ser um elemento recorrente nos sermões, nas festas e nas imagens religiosas e, principalmente, nas inúmeras orações mental e de meditação que circularam pelo país. As confrarias dedicadas a Cristo tiveram uma presença significativa em todo território, ainda que não tenham atingido a difusão que conheceu outro tipo de irmandades. Na diocese de Braga, existiam em torno de 50 associações fraternais de caráter cristológico, ligadas à devoção do Bom Jesus, das Chagas de Cristo, dos Passos, da Cruz¹²⁰.

Essas confrarias tiveram papel significativo em festas religiosas, procissões de Semana Santa, na dramatização dos exercícios religiosos. Faziam cortejos públicos, simulavam a subida de Cristo ao Monte Calvário. Dessa forma, evocavam as emoções piedosas do povo. Por isso mesmo, o recurso da Via Sacra, juntamente a devoção da Cruz contribuíram para alargar os instrumentos de sacralização de vilas, aldeias, ou qualquer lugar por onde as confrarias passavam. Destaca-se nessas ações a Companhia de Jesus, famosos por suas missões no interior.

O programa devocional pós-tridentino teve como elemento central o culto à Virgem. Com papel de intercessora e de advogada dos pecadores, Maria tinha uma inevitável ligação à figura de Cristo. O culto à Virgem tem raízes na Idade Média e boa parte das Igrejas portuguesas eram dedicadas à Nossa Senhora com diferentes nomes: da Luz, do Carmo, da Assunção, das Graças, etc¹²¹.

Desde o século XV, a tradição dominicana recitava 150 orações da Ave Maria mais 15 Pai-Nossos ao mesmo tempo em que se meditava os mistérios da vida de Jesus, a infância, a morte, a ressurreição e a ascensão. A oração do rosário combinava dessa forma a figura da Virgem e a Paixão de Jesus, além do mais, ao se meditar sobre os temas principais da vida de Jesus, unia a meditação à catequese de forma simples. O rosário permitia, portanto, uma grande variedade de usos devocionais e sua difusão entre pessoas de diferentes culturas e grupos sociais.

O rosário incentivou as orações comunitárias e o trabalho dos missionários no interior, especialmente os dos jesuítas. A presença significativa das Confrarias em Portugal

¹²⁰ Cf. MARQUES, José. *As Confrarias da Paixão na Antiga Arquidiocese de Braga*. Lisboa: Theologica. 1993.

¹²¹ PALOMO, 2006. p 96.

popularizou a devoção mariana em Portugal. Rapidamente, surgiram depoimentos de milagres do rosário que se tornaram textos amplamente difundidos na Europa moderna¹²².

Além das imagens, rosários, textos de meditações, outro fator que impulsionou a religiosidade tridentina em Portugal foram as construções de santuários, de igrejas e de capelas. Os santuários incentivavam as peregrinações de caráter individual ou em grupo de pessoas. Essas peregrinações atingiam diversas camadas sociais e, por motivações diversas, como, por exemplo, o pagamento de promessas, súplicas por uma graça, ou mesmo para a obtenção de indulgências.¹²³

As Igrejas e capelas tinham um caráter mais comunitário e particular diferente dos santuários que atraíam pessoas de diversas partes do país. Muitas comunidades construía capelas e dedicavam a um determinado santo como fonte de proteção para momentos de crises, calamidades ou mesmo como forma de expiar os pecados da comunidade.

¹²² *Historia dos Milagres do Rosário* é um livro escrito pelo padre João Rebello em Lisboa no ano de 1617. Teve importante papel na divulgação da oração do Rosário. Cf. PALOMO, 2006, p. 97

¹²³ PALOMO, 2006, p. 102

Capítulo 3

A SANTIDADE EM PORTUGAL: O INFANTE SANTO E AS FONTES HAGIOGRÁFICAS

3.1- O CULTO AO INFANTE SANTO

O Infante D. Fernando foi o oitavo filho de D. João I com D. Filipa de Lencastre. Nasceu no dia 29 de setembro de 1402 na cidade de Santarém e faleceu nos cárceres de Fez em 5 de junho de 1443. Como já relatado no capítulo I deste trabalho, a principal fonte sobre a vida de D. Fernando é o *Trautado da Vida e Feitos do muito Virtuoso Senhor Infante Dom Fernando*¹²⁴, do Frei João Álvares.

Segundo a hagiografia de João Álvares, d. Fernando foi educado cercado de afeto, pois, aparentava ter pouca saúde. Era intensamente piedoso e empregava seu tempo em práticas religiosas entre celebrações de ofícios, cuidados com sua capela, jejuns e obras de caridade. Tinha rendimentos inferiores aos de seus irmãos por ser o mais novo entre eles. Suas perspectivas para acumular riquezas e ganhar prestígios, eram o serviço na Igreja ou a um soberano europeu. O papa Eugênio IV ofereceu-lhe, em 1434, o título de cardeal, que foi recusado pelo Infante, por humildade, segundo João Álvares.

Aos 34 anos por obediência, mas menos cobiçoso de glória e prestígios a exemplo de seus irmãos, D. Fernando, obtendo uma licença de seu irmão o rei D. Duarte, decide ir até a África com D. Henrique, na cidade de Tânger que estava sob controle dos muçulmanos. A armada saiu do porto de Lisboa em 22 de agosto de 1437, comandada pelo infante D. Henrique, contava com quatorze mil homens “quatro mil a cavalos e dez mil homens a pé”¹²⁵.

Em Tânger, a campanha mostrou-se desastrosa, foram então atacados pelos mouros e para evitar uma chacina total da tropa portuguesa, D. Fernando foi deixado como penhor da

¹²⁴ ÁLVARES, Frei João. Trautado da vida e feitos do muito virtuoso S.or. Infante D. Fernando. In: CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares Obras. Edição crítica*. Vol. I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

¹²⁵ ALVARES, 1960. p. 46.

devolução de Ceuta¹²⁶. D. Fernando e mais alguns criados, que se ofereceram com ele ao cativo, foram presos em uma torre com poucos mantimentos¹²⁷.

O próprio Infante cativo escreveu a seu irmão, D. Duarte para que não entregasse Ceuta, afirmando ser a cidade mais importante que sua vida. A demora nas negociações sobre a cidade de Ceuta entre o rei de Portugal com o senhor de Tânger, Zalá Benzalá, fez D. Fernando sofrer ainda mais no cativo, sendo sujeitado a trabalhos pesados como trabalhar na horta, limpar cavalos e estrebarias.

O cativo durou seis anos e nos últimos quinze meses, verificando que Portugal não demonstrava grande interesse em cumprir sua parte do acordo D. Fernando foi levado a Fez onde é encerrado em um cárcere escuro e sem contato humano.

No ano de 1443, aos 41 anos D. Fernando falece no cativo dos mouros. Lazereque¹²⁸ ordenou que fossem tiradas suas vísceras e que o corpo fosse salgado. O corpo nu foi amarrado de ponta-cabeça em uma tábua e colocaram-no no muro ao redor de Fez onde ficou exposto durante quatro dias. Uma multidão se aglomerou e começou a insultar os cristãos, a cidade de Fez transformou-se em festa para os mouros¹²⁹. O corpo do Infante só seria resgatado muitos anos depois, no período das expedições africanas de D. Afonso V, seu sobrinho.

O caráter hagiográfico das crônicas de João Álvares é perceptível na sua exaltação às virtudes cristãs de D. Fernando, afirmando que o Infante tudo suportava com paciência em meio ao sofrimento do cárcere. Sua história se organiza em torno de demonstrações de piedade e virtude, contendo também um inventário dos milagres realizados pelo Infante após sua morte¹³⁰. Os relatos destacavam mais um santo vivendo um martírio do que um homem, ou seja, qualidades que iam muito além das virtudes da nobreza portuguesa que eram destacadas no período.

[...] que o infante esteve em Arzila, nunca o deixaram muitas enfermidades de que foi em tanta fraqueza, que a maior parte do tempo jazia em cama, as quais ele sofria com muita paciência. E nunca por esta causa, nenhum só dia deixou de rezar as horas canônicas, segundo seu devoto costume. Em muito jejum e oração, passou seu tempo obrando sempre misericórdia com todos os cristãos, que ali achou cativos dos quais resgatou uns doze, e a todos os mais cativos mandava cada dia dar de comer, e

¹²⁶ Conquistada pelos portugueses em 1415.

¹²⁷ ALVARES, 1960, p. 69

¹²⁸ Líder muçulmano, participou das negociações entre Ceuta e a liberdade de D. Fernando.

¹²⁹ AMARAL, Clínio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o "projeto político" de Avis (1438-1481)*. São Paulo: Alameda, 2016. p. 110 (prelo)

¹³⁰ *Ibidem*, p.111

todos vestia secretamente por mãos de mercadores que por si não ousava de se fazer isto.¹³¹

A virtude do martírio, daquele que dá a vida em sacrifício, é enaltecida em todo corpo dos relatos de João Álvares. No décimo nono capítulo, ele destaca a fala de D. Fernando a seus vassallos que o acompanharam no cativoiro:

Estamos aqui não para temer os trabalhos mas cobrar novos esforços para os sofrer. Não pelas multidões dos inimigos, nem por sermos poucos (...) mas devemos esperar nas muitas mercês de Nosso Senhor Deus, a quem sempre costumou cuidar dos seus. E posto que pecadores somos, Deus é sabedor, que eu por amor e serviço seu sou (...)devemos trabalhar como bons cristãos, que se vontade for de Deus façamos aqui fim, creio firmemente que ele nos faça herdeiro de sua glória.¹³²

Durante as negociações, Lazeraque recusava-se a libertar D. Fernando enquanto Ceuta não fosse entregue, e os portugueses recusam-se a entregar Ceuta enquanto D. Fernando não fosse libertado. A morte de D. Fernando pôs fim ao problema da devolução ou não de Ceuta. Pelo seu sacrifício em nome dos interesses nacionais, viria a ganhar o título de *Infante Santo*.

Vale ressaltar que o hagiógrafo João Álvares conviveu com D. Henrique e o rei Afonso V, os principais personagens da política portuguesa na década de 1450. Sendo mesmo a pedido deles que Álvarez escreveu.

Percebe-se uma preocupação do cronista em refutar as críticas sobre a atuação do reinado de d. Afonso V. Na realidade o texto da crônica quer “moderar e refrear as línguas dos maldizentes.” demonstrando o martírio e a dedicação do infante d. Fernando para a manutenção de Ceuta. A mensagem proferida pelo autor da crônica era: como criticar o projeto africano, do rei (d. Afonso V) e seu tio (infante d. Henrique), depois de tudo que tinha acontecido com o infante d. Fernando? Sua trajetória é descrita de modo a criar um personagem tão perfeito em sua vida e obra que acabou, segundo sua crônica, coroado com a aura de santidade. Portanto, o projeto político africano é legitimado pelo martírio do infante d. Fernando. Negar esse projeto era a mesma coisa que esquecer dos virtuosos feitos desse Infante, apagar da memória portuguesa toda sua dedicação à empresa ultramarina.¹³³

Em 1415, Portugal inicia um projeto expansionista com a conquista de Ceuta. Desde seu início, o estabelecimento dos portugueses na África foi realizado com caráter de Cruzadas. A conquista marroquina criava a possibilidade de uma política expansionista de caráter internacional e a defesa da fé cristã frente ao Islã, em uma época em que o perigo turco no Oriente inquietava a Europa.

¹³¹ ÁLVAREs, 1960, p.84

¹³² Idem, p. 123

¹³³ AMARAL, 2016,p. 112.

A expedição a Tânger, organizada durante o reinado de D. Duarte, dava continuidade ao projeto expansionista. Era preciso, portanto, proteger Ceuta e ocupar mais praças no norte africano. O não cumprimento do acordo e o abandono do Infante Santo no cativo, no contexto português da época, revelam a mentalidade cruzadística e a missão de defesa da fé cristã frente à muçulmana.¹³⁴ Para Clínio Amaral, o culto ao Infante Santo será edificado no sentido de legitimação da expansão portuguesa, fazendo parte do projeto político da Casa de Avis¹³⁵.

De uma forma geral, o culto ao Infante Santo foi incentivado como um projeto político da dinastia de Avis. Ter um Santo que sofrera seu martírio em terras africanas alimentava nos projetos expansionistas do reino lusitano a ideia de uma missão divina na tomada desse território.¹³⁶ A conquista de Tânger foi muito importante não somente do ponto de vista econômico-militar, mas também contribuiu para que popularmente houvesse a crença de que a prisão e morte do Infante não teriam sido em vão e de que o projeto divino seria finalmente concretizado.

Maria de Lurdes Rosa refere que “os ‘usos de santidade’ no contexto da guerra norte-africana constituem um objeto de estudo de grande interesse [...] pelo que revelam de ‘projeto’, pela forma como este se vai adequando às realidades – ajudando a transformar derrotas em vitórias, seguindo a linha sacrificial do Cristianismo.”¹³⁷

3.1.2- A devoção ao Infante Santo em Portugal e o mosteiro da Batalha

O mosteiro da batalha esta localizado no centro litoral de Portugal. É um dos mais importantes monumentos gótico de Portugal. Sua fundação está intimamente ligada à vitória de D. João mestre da ordem militar de Avis sobre Castela na batalha de Aljubarrota em agosto de 1395. O mestre de Avis teria prometido homenagear a virgem Maria caso vencesse a batalha com a construção do mosteiro¹³⁸.

¹³⁴ Cf. SILVA, Vítor Deodato. O Infante D. Henrique e as Responsabilidades do Desastre de Tanger. Revista de História da USP. Nº 47. SP: 1961. p 141-143.

¹³⁵ AMARAL, Clínio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438- 1481)*. Niterói: Tese de doutorado (UFF). 2008

¹³⁶ AMARAL, Clínio. A relação entre o culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis na segunda metade do século XV. In NOGUEIRA, Carlos. *O Portugal Medieval*. SP: Alameda, 2010.

¹³⁷ ROSA, Maria de Lourdes. Do “santo conde” ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte-africana (1415-1521). Discurso proferido no simpósio internacional »Novos Mundos – Neue Welten. Portugal e a Época dos Descobrimentos« no Deutsches Historisches Museum, em Berlim, 23 a 25 de Novembro de 2006. p. 2

¹³⁸ GOMES, António Saul Gomes. *Vésperas Batalhinas. Estudos história e arte*. Leiria: Edições Magno, 1997.

Inicialmente, a intenção régia tinha uma dimensão eminentemente religiosa, pois se construía um templo para agradecer uma graça recebida. Mas com o desenvolvimento político da dinastia constituiu-se em um símbolo de nacionalidade portuguesa. Passou a simbolizar a independência diante de Castela e afirmar a condição da nova dinastia diante da sociedade.

Para António Gomes, o mosteiro da batalha foi simbolicamente o panteão régio e o panteão dos mestres das ordens militares portuguesas. Especialmente para a dinastia de Avis que tentou de todas as formas dar indícios de sua predestinação histórica ressaltando o teor divino da sua missão política¹³⁹.

O culto ao Infante Santo no Mosteiro da Batalha existe desde 1451 quando foram trazidas as primeiras relíquias do Infante a Portugal. Sua relação em vida com este mosteiro é mostrada em um testamento de D. Fernando, o único conhecido, escrito antes de sua partida para as expedições em Tânger. Este documento comprova uma série de doações de considerável valor para instituições como o Convento de São Francisco de Leiria e de Santa Maria da Vitória da Batalha¹⁴⁰.

O culto começou com a veneração das vísceras que foram retiradas do seu corpo após sua morte, como mostra Álvares nas crônicas sobre o Infante.

Entrarão na cafa da mafmorra que inda até então jazião apartados os outros cativos...E nefte e espaço meterão as tripas e a freçura com o coração, tudo como o tinhão guardado em huma grande pannela de barro...e tudo foy muy bem falgado.¹⁴¹

Segundo as crônicas de Álvares, após a morte de D. Fernando, foram registrados muitos casos de milagres sendo o capítulo quarenta e dois de seus relatos dedicados aos *milagres que Nosso Senhor fez pelos merecimentos do Santo Infante D. Fernando, no tempo em que estava posto seu corpo nos muros de Fez*¹⁴², afirmava que “mesmo passados cinco dias seus seus membros estavam “em tanta desenvoltura como se fosse vivo nem sahia dele algum cheyro máo”¹⁴³.

O estudo das práticas do cristianismo medieval trás o entendimento da importância das relíquias como realidades materiais necessárias na representação de um sagrado transcendente. Para Jean Claude Schmitt, a experiência religiosa consiste, além da simples

¹³⁹ Idem, p. 257.

¹⁴⁰ CRISTIANO, Luciano Coelho. O Culto ao Infante Santo D. Fernando no mosteiro da Batalha. Actas do III Encontro sobre História Dominicana. Tomo I. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, Actas Separata 23, pp.89-93, janeiro. 1991.

¹⁴¹ ÁLVARES, 1960, p.315.

¹⁴² ÁLVARES, 1960, p. 312

¹⁴³ Ibidem. Vale ressaltar que a qualidade de um corpo ou parte dele intacta é fator considerado de santidade pela Igreja.

crenças que envolvam palavras, orações, homilias e etc, em um imaginário do além e do divino, com manipulações de objetos materiais considerados ao mesmo tempo santos e como representações do sagrado como a cruz, a eucaristia e as santas relíquias para o cristianismo ocidental¹⁴⁴.

A veneração popular dos restos mortais tornou mais concreto o culto ao Infante Santo. Veneração esta, promovida principalmente por D. Henrique e por seu sobrinho, o rei D. Afonso V. Durante o governo de D. Afonso V (1436-1481), a ampliação das conquistas em África se concretizaram consolidando ainda mais o projeto expansionista. Tal veneração permaneceu sem que ninguém fizesse oposição até o século XVII.

No bispado de D. Martim Afonso Mexia (1605-1615), foi proibida a festa litúrgica para o Infante Santo, uma vez que ele não era canonizado e nem beatificado. Porém, o culto continuou e ganhou fama além da fronteira. Segundo Gomes, o século XVI foi o período em que o culto ao Infante Santo teria ganhado maior impulso por parte do Estado português. A fama internacional foi coroada com a publicação, em 1690, pelos editores bolandistas dos *Acta Sanctorum*, com uma narrativa detalhada sobre a vida e morte desse santo.¹⁴⁵

Segundo Cristiano, a veneração ao Infante Santo esteve intimamente ligada ao mosteiro da Batalha, ainda subsistem indícios desse culto até 1834, mesmo não sendo ele canonizado ou beatificado. Destaca ainda que as manifestações cultuais ao Infante D. Fernando podem resumir-se em três categorias: as celebrações litúrgicas, as manifestações de piedade popular e a veneração em imagens esculpidas e pintadas¹⁴⁶.

Nas manifestações litúrgicas, faziam-se o ofício dos mártires nos aniversários de morte ou transladação das relíquias. Os padres religiosos da Batalha celebravam missas no altar do infante. Essas celebrações litúrgicas aconteciam em mais de uma data no decorrer do ano, caracterizando a solenidade do Infante Santo com honrarias que só os santos canonizados e beatificados recebiam na Igreja Católica¹⁴⁷.

Em relação às manifestações populares, há indícios de um furo em sua sepultura para tocar as relíquias cuja a fama milagrosa já havia se espalhado entre o povo. A iconografia do

¹⁴⁴ SCHMITT, Jean- Claude. O Corpo das Imagens- Ensaio sobre cultura visual na Idade Média. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru, SP: Edusc:2007.

¹⁴⁵ Cf.GOMES, António Saul Gomes. *Vésperas Batalhinas. Estudos história e arte*. Leiria: Edições Magno. 1997.

¹⁴⁶ SCHMITT,2007, p.90

¹⁴⁷ Idem, p. 91.

Infante, última forma de veneração citada acima, deu-se através de imagens espalhadas por algumas capelas e igrejas em Portugal¹⁴⁸.

3.2- O MARTIRIUM ET GESTA INFANTI DOMINI FERNANDI

Os principais fatos da vida do Santo Infante podem ser encontrados em duas biografias: uma em português, *O Trautado da Vida e Feitos do muito Vertuoso Senhor Infante Dom Fernando*¹⁴⁹, da autoria de Fr. João Álvares, e outra em latim *Martyrium et gesta Infantis Domini Fernandi*.¹⁵⁰

O *Martyrium et gesta* baseou-se, essencialmente, na crônica biográfica feita pelo secretário do Infante Santo, mas fornece também, elementos colhidos de outras fontes, algumas delas provavelmente orais. O *Martyrium et gesta* foi escrito com o propósito de pedir a canonização de D. Fernando a Roma.

Rebelo traduziu o texto do *Martyrium et gesta Infantis Domini Fernandi* que se encontra no Vaticano. Existe uma cópia na sessão de reservados da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. Rebelo propõe ainda uma discussão acerca dos critérios utilizados para se trabalhar com o latim medieval¹⁵¹.

O *Martyrium et Gesta...* é uma obra de caráter hagiográfico, embora tenha partes em que surjam elementos historiográficos. O texto é formado por narrativas literárias que fazem alusão a textos bíblicos de modo a ressaltar as virtudes do Infante e associar sua imagem à de Cristo e, desta forma, reforçar o pedido de canonização. O teor histórico é muito forte nas narrativas referentes ao cerco de Tânger, nas quais se encontram dez discursos assinalados por Rebelo.

De acordo com o tradutor e editor da fonte, o *Martyrium et Gesta* divide-se em oito partes: 1ª prólogo - Apresenta D. Fernando como um enviado de Deus para a conversão dos homens. Rebelo salienta que esse prólogo faz uma analogia com textos bíblicos para ressaltar a santidade de d. Fernando. Há a ntenção de aproximar o Infante a personalidades bíblicas. 2ª - Apresenta uma descrição das suas virtudes: “Era solícito com a salvação dos seus súditos e

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ ÁLVARES, 1960.

¹⁵⁰ REBELO, António Manuel Ribeiro. *Martyrium et Gesta Infantis Domini Ferandi*. Edição crítica, Tradução, Estudo Filológico. 2 Vols. Tese (Dissertação de Doutoramento) – Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras, Coimbra: 2001.

¹⁵¹ Idem, Vol. I, p. 9. A única tradução conhecida desse texto latino data do século XIX e foi feita pelo dominicano Fr. Fortunato de S. Boaventura. Segundo Rebelo, devido às condições em que se encontrava o religioso não foi possível uma boa tradução. Cf. Ibidem, nota 4, p. 6.

preocupava-se com os infiéis;” o 3ª Aborda o projeto e a organização para a expedição em Tânger; 4ª descreve a cidade e a força bélica do exército mulçumano; 5ª Narra as negociações após a derrota. D. Fernando se oferece como cativo dos mouros; 6ª dedicada ao período do cativo na África; 7ª descreve os últimos meses da morte do infante Santo e a 8ª dedica-se a narrativa dos seus milagres.

Inicialmente, Rebelo demonstra a intertextualidade existente entre o *Martyrium et Gesta...* e a biografia escrita pelo Frei João Álvares. Segundo o autor, a primeira de muitas intertextualidades relaciona-se à grande virtude do Infante Santo. Na verdade, todos os temas relacionados às práticas religiosas do Infante Santo fazem parte do manuscrito latino.

O sacrifício do jejum e abstinência, combinado com as vigílias, representava para o Infante Santo um meio de perseverar na fé e de se santificar. A obra hagiográfica latina vê na moderação do Infante Santo um modelo de edificação. Aliás, o carinho e admiração que o povo lhe dedicava, transformavam as qualidades do seu carácter em referências exemplares, dignas de imitação, pois, conforme também registam os dois textos, nem era pelo seu rigor e disciplina que o jovem deixava de granjear o amor do povo, muito pelo contrário.¹⁵²

O *Martyrium et Gesta...* é uma obra hagiográfica que não se enquadra completamente nos objetivos imediatos de uma hagiografia medieval. Ele não foi elaborada para ser lida privadamente, como um ato de devoção de um leigo ou eclesiástico, nem para ser usada nas celebrações de culto nas festividades do Infante Santo. Para Rebelo, o principal objetivo era confirmar a canonização do Infante Santo.

[...] foi redigido tendo em vista a confirmação formal e oficiosa da canonização do Príncipe Constante, entretanto já estabelecida pela *uox populi*, insistindo, ao mesmo tempo, na celebração do biografado e na edificação do leitor, senão mesmo na sua (re)conversão interior, em consonância com que é dito no prólogo do *Martyrium et Gesta...*, redigido à imitação do início do Evangelho de S. João.¹⁵³

O *Martyrium et Gesta...* é obra anônima. Rebelo utilizou uma metodologia através da comparação das citações com banco de dados de autores da Bíblia e de autores clássicos. Através da comparação, foi possível identificar os autores mais citados no *Martyrium et Gesta...*. As principais influências mapeadas foram os textos bíblicos, litúrgicos, da antiguidade cristã e da idade média.

¹⁵² Idem, Vol. II, p. 683.

¹⁵³ Idem, Vol. II, p. 812.

As influências litúrgicas detectadas no *Martyrium et Gesta...* vão ao encontro do objetivo da obra, canonizar o Infante Santo. Além disso, a linguagem litúrgica estava de acordo com o gênero hagiográfico do qual o texto latino é parte.

A literatura de cruzada é uma outra grande influência da obra. As obras peninsulares sobre a reconquista também são enfatizadas por Rebelo como influências. Nessa parte do texto, tenta-se estabelecer uma datação para o texto latino. O primeiro autor que propôs uma datação mais precisa foi Domingo Maurício dos Santos. Para ele, a elaboração do manuscrito situar-se-ia após 1451, data da chegada a Portugal das primeiras relíquias do Infante Santo, trazidas pelo Frei João Álvares.

Rebelo salienta que o prólogo do *Martyrium et Gesta...* tem uma analogia com o início do Evangelho de São Paulo¹⁵⁴. Portanto, o autor do texto tinha um claro propósito em associar a imagem do Infante Santo à imagem de Cristo. Se a hipótese do autor quanto à função do texto, com a qual se concorda, estiver certa, essa associação teria como função ressaltar as virtudes do Infante, de modo a contribuir para o pedido de canonização.

Imitando Frei João Álvares que insistia em caracterizar o Infante D. Fernando como uma imagem ideal de Cristo. Isso estava de acordo com o princípio cristológico do *alter Christus*. No período em que o texto foi escrito era um tipo de espiritualidade cujo crescimento já se fazia sentir, abandonavam-se os princípios do ideal monástico e assumiam-se os princípios consagrados pela *deuotio moderna*. “A *conformatio* das atitudes de D. Fernando às que Cristo assume nos Evangelhos acaba por cadenciar, de forma regular e persistente, toda a obra.”¹⁵⁵

Rebelo faz uma metódica comparação entre trechos do texto latino com o conteúdo bíblico, para demonstrar a intencionalidade do autor em aproximar o Infante Santo às personagens bíblicas que mais seguiram o exemplo de Cristo e ao próprio Cristo.

Quais são, então, os vectores exegéticos que permitem espelhar na figura do Infante a imagem de Cristo ou de outras personagens bíblicas? A análise pormenorizada de algumas expressões poderá clarificar o paralelismo entre os textos bíblicos e a biografia latina do Infante Santo.¹⁵⁶

O primeiro exemplo apresentado é a expressão “*Diebus istis nouissimus* (lin. 1, citação de 2Tm 3.1, Hbr 1.2 ou Jac 5.3)”¹⁵⁷. Segundo Rebelo, a passagem significa o anúncio da

¹⁵⁴ Cf. idem

¹⁵⁵ Idem, Vol. II, p. 674.

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Idem.

vinda de alguém e foi traduzida modernamente como “Nestes dias, que são os últimos”¹⁵⁸. É importante destacar que em Hbr 1.2, o autor bíblico menciona a revelação feita por sonhos para anunciar os novos tempos. Disso Rebelo conclui que:

[...] facilmente se deduz a contraposição da revelação parcial e fragmentária, baseada em sonhos, visões, experiências e epifanias na natureza e no coração de homens e mulheres do Antigo Testamento, acontecia em tempos há muito superados e envelhecidos, com a definitiva, total e completa revelação, protagonizada pelo Filho que Deus decide enviar ‘na plenitude dos tempos’ (Mc 1.15; Gal 4.4). É esta a nova época que Cristo vem inaugurar abrindo os últimos tempos, que são os tempos messiânicos referidos nos anúncios proféticos, e. g. em Jr 23.20.¹⁵⁹

O autor do *Martyrium et Gesta...* anuncia o nascimento do Infante Santo em um período muito peculiar da história portuguesa, a era dos descobrimentos. Segundo Rebelo, o autor usa o mesmo artifício presente na carta aos hebreus para marcar a distinção temporal. Assim, o Infante é anunciado alguém cuja vida foi dada por mercê divina, em um momento de tribulações, para a salvação de todos que “*nestes últimos dias*, andavam perdidos e se afastaram da verdadeira doutrina, e necessitam de um exemplo vivo e actual, por conseguinte recente, que encarne em pessoa o exemplos e as virtudes do Filho de Deus, na nova fase expansionista da História portuguesa”¹⁶⁰.

O segundo exemplo dado por Rebelo, para demonstrar os paralelismos entre o manuscrito latino e o texto bíblico, é a expressão “*Pater misericordiarum et Deus totius consolationis* (lin. 1-3)¹⁶¹”. Trata-se de uma citação integralmente retirada do novo testamento (2Cor. 1.3). O termo “consolação” introduz, segundo Rebelo, na carta de Paulo messiânica, porque o seu emprego na bíblia tem a função de demonstrar o fim de uma era de tribulações e o início de novo tempo trazido pelo messias (Lc. 2.25; Mt. 5.5).

As tribulações (perseguições) e sofrimentos, evocados por S. Paulo de forma sucinta neste prólogo, retratam as situações complicadas que põem à prova a fé de todo o cristão. São esses estados de ânimo de maior tormenta que Deus procura apaziguar, enviando o Seu Filho que se manifesta na *consolação* de alguns que são chamados a *consolar* os outros com o bálsamo reconfortante da palavra do Redentor (2Cor. 2.4).¹⁶²

Assim, o texto latino de forma explícita propõe, em um momento de tribulação entre os cristãos, que o testemunho de vida do Infante Santo represente a consolação divina. O

¹⁵⁸ Idem

¹⁵⁹ Idem

¹⁶⁰ Idem, Vol. II, p. 675.

¹⁶¹ Idem.

¹⁶² Idem.

paralelismo estabelecido por essas citações reveste o Infante Santo de uma natureza sobrenatural a qual relaciona o testemunho de fé dado pelo Infante à esperança para os demais cristãos vencerem as trevas.

Tal como Cristo é a luz do mundo, que guia os homens nas trevas, também D. Fernando é, pelo seu exemplo, um ponto de referência para os Cristãos, um modelo digno de imitação, uma luz gloriosa, proque repleta de santidade, que servirá de farol orientador para os que andam à deriva ou se encontram ainda nas trevas. D. Fernando veio trazer também a sua luz ao mundo: a luz de Cristo que se procurou propagar não só aos Cristãos, mas também aos infiéis de África.¹⁶³

Segundo Rebelo, a rede intertextual que compõem o texto é marcadamente de influência franciscana, porque:

[...] na tradição hagiográfica relativa a D. Domingos, os Frades Pregadores exploram a simbologia da luz no mesmo contexto, mas fazem-no explicitamente a partir da figura de S. João Batista, lançando mão de uma redacção que muito pouco tem a ver com a do *Martyrium et Gesta*...¹⁶⁴

Para Rebelo, o texto do *Martyrium et Gesta*... traz de forma mais nítida uma tendência da espiritualidade do Infante D. Fernando. No texto latino, é possível encontrar uma pormenorizada menção à devoção do Infante Santo à santíssima trindade, explicitando como isso ocorria. No entanto, isso não ocorre no texto do *Trautado*. Para o autor, trata-se de uma prova da existência de outras fontes na elaboração do *Martyrium et Gesta*.... Rebelo ao prosseguir com as comparações entre os dois textos, retoma o tema dos milagres e forma como aparecem nos textos. Todos os milagres que estão presentes no texto do *Trautado* também estão no *Martyrium et Gesta*..., o manuscrito latino apenas omitiu dois de menor importância.

As preocupações do Infante Santo em seguir os preceitos estabelecidos pelo catolicismo estão em ambos os textos. Rebelo também afirma que não se trata de exagero os dois autores, pois cita documentos, cartas, escritas de próprio punho pelo Infante D. Fernando, nas quais ele comenta com D. Gomes a sua obediência à igreja católica¹⁶⁵.

Quanto aos santos de devoção, o *Martyrium et Gesta*... segue perfeitamente o autor do *Trautado*. Todavia, o autor latino organizou a exposição dos santos de uma forma bem diferente da que foi feita por Frei João Álvares. Além disso, há outra diferença. No

¹⁶³ Idem, Vol. II, p. 677.

¹⁶⁴ Idem, Vol. II, p. 678.

¹⁶⁵ Cf. REBELO, António Manuel Ribeiro. *Martyrium et Gesta*... op. cit., Vol. II, pp. 686-687.

manuscrito latino, foram omitidos S. Domingos e S. Francisco. Para Rebelo, a omissão teria sido intencional, embora ele não consiga apresnetar o motivo.

A imitação de Cristo por D. Fernando, tão típica do franciscanismo e da *deuotio moderna*, assume nas lin. 496-514 o seu expoente máximo com a entrega voluntária de D. Fernando como refém em prol da salvação dos seus companheiros de armas e sobretudo de seu irmão D. Henrique. O episódio começa com uma prelecção de D. Fernando, que mais não é senão um fundamentação exegética do seu propósito. O *Trautado* é mais resumido, pois passa em claro o discurso de D. Fernando, referenciado no *Martyrium et Gesta...*¹⁶⁶

Segundo Rebelo, a tendência, mencionada acima, pode ser confirmada também em ambos os textos, pois, neles, ficou clara a intenção do Infante D. Fernando em assumir os castigos que eram dirigidos aos demais companheiros de cativo. Quanto aos castigos, são mencionados por uma outra fonte de forma bem dramática¹⁶⁷. Para o autor, essas atitudes são análogas às posições tomadas por Cristo junto ao Monte das Oliveiras¹⁶⁸. Após estabelecer as semelhanças entre os dois textos, Rebelo expõe uma conclusão bastante interessante.

A influência do texto do Fr. João Álvares no *Martyrium et Gesta...* é tão nítida que o biógrafo latino achou por bem importar igualmente a citação paulina (refere-se à ocasião da obtenção do mestrado de Avis por parte do Infante D. Fernando). Todavia, apesar da transparência intertextual neste caso concreto, o texto latino não é um decalque do texto português. Por outras palavras, a redacção do biógrafo latino não é servil. Este consegue manter a sua distância relativamente ao *Trautado*, imprimindo livremente ao texto a sua interpretação pessoal. Ele absorve os elementos essenciais, mas reorganiza-os, libertando-se do original.¹⁶⁹

Rebelo reabre o debate sobre a questão da cruzada em Portugal. Embora não aluda, explicitamente, o potencial polémico do tema. Segundo ele, existem elementos suficientes para demonstrar que a campanha de Tânger tinha um propósito cruzadístico. “A identificação da campanha tangerina com uma cruzada é reforçada em ambos os textos pela cruz que as forças lusas colocam sobre as velas, à maneira dos cruzados”¹⁷⁰.

Após um relato sobre as condições do cativo nas duas obras, Rebelo voltou-se para o estudo das circunstâncias da morte e os desdobramentos daí subjacentes. Destaca que o

¹⁶⁶ Idem, Vol. II, p. 690.

¹⁶⁷ SOUSA, D. Manuel Caetano de. *Catalogo Historico dos Summos Pontifices, Cardeaes, Arcebispos, e Bispos Portuguezes, que tiverão Dioceses, ou Titulos de Igrejas, fóra de Portugal, e suas Conquistas, com notícia Topografia das Cidadees de que forão Prelados*. In: *Collecçam dos Documentos e Memorias da Academia Real da Histoira Portugueza*. Lisboa: 1725, s.d. do impressor, p. 47.

¹⁶⁹ Idem, Vol. II, p. 696.

¹⁷⁰ Idem, Vol II, p. 698.

Martyrium et Gesta... deu uma maior importância a ausência do *rigor mortis* do corpo do Infante Santo do que o texto do *Trautado*.

O episódio da visão final, com que culmina o cativo de D. Fernando, é o auge da sua ascensão espiritual, é a confirmação da admissão do Infante Santo na glória celeste. Fr. João Álvares descreve pormenorizadamente o fenómeno, no qual intervêm os santos predilectos do Infante: S. Miguel e S. João, fazendo cada um a apologia da santidade de D. Fernando. As implicações hagiográficas deste acontecimento e sobretudo a importância capital que uma visão deste teor assumiria num processo de canonização mereceria, todavia, um tratamento mais desenvolvido por parte do autor do *Martyrium et Gesta...*¹⁷¹

Rebelo defende que, para se conceituar as cruzadas, se deva levar em consideração a existência ou não das indulgências papais. Elas seriam as principais características desse fenómeno que varreu a cristandade na baixa idade média. O papa Urbano II, o primeiro a proclamar a cruzada, em 1095, aliou o espírito da *militia Christi* ao da peregrinação, permitindo aos cristãos o direito de virem armados para a Terra Santa. Assim, a bênção da espada junto à bênção do bastão e do cantil de peregrino são indícios dessa mentalidade.

Rebelo insiste na tese de que, por esses elementos estarem presentes na península Ibérica, a guerra na região entre cristãos e mouros deva ser compreendida como uma cruzada.

A expedição de Tânger era uma verdadeira cruzada, porque era uma guerra indulgenciada. D. Duarte procurou obter primeiro do Papa a sua autorização e as indulgências próprias das cruzadas. Por esse motivo, a expressão *cruce siganti*, aplicada na lin. 228 do *Martyrium et Gesta...* aos combatentes cristãos, a exemplo do *Trautado* de Fr. João Álvares (p. 22, lin. 5-9), é uma forma hábil de o biógrafo latino induzir uma comparação explícita da empresa tangerina com uma cruzada. A concessão da bula de cruzada á expedição de Tânger é um sinal insuspeito do Papa Eugénio IV para assinalar o carácter específico da campanha bélica, no espírito, dos seus antecessores.¹⁷²

Para o autor, o caso da expansão portuguesa está ligado à ideia de cruzada, pois grande parte do território de Portugal foi ocupada pelos mouros. Como a permanência moura foi longa, quando a região foi reconquistada, ela foi vista como terra estrangeira como é caso da região dos Algarves. O próprio título rei de Portugal e dos Algarves comprova essa ideia¹⁷³.

Segundo Rebelo, os príncipes de Avis tinham um espírito de cruzado quase inato. Ao expor os seus últimos comentários sobre a ideia de cruzada na península, Rebelo destaca três ideias força para descrevê-la: a expansão da fé, a fama por feitos heroicos e a expansão

¹⁷¹ Idem, Vol II, p. 700.

¹⁷² Idem, Vol. II, pp. 723-724.

¹⁷³ Cf. Idem, Vol. II, nota 409, p. 724.

territorial que, sempre era acompanhada do lucro obtido pela invasão. Além de apontar tais noções, o autor demonstra como o texto do *Martyrium et Gesta...* prioriza o serviço a Deus prestado. Ele afirma que o serviço a Deus sobrepuja-se ao interesse de natureza econômica¹⁷⁴.

3.3- O AGIOLÓGIO LUSITANO

O *Agiolégio Lusitano dos Sanctos e varões ilustres de Portugal*¹⁷⁵ e suas conquistas trata-se de uma obra de caráter hagiográfico, escrita, inicialmente, por Jorge Cardoso e terminada por D. António Caetano de Souza na segunda metade do século XVII. Segundo Maria de Lurdes Fernandes, é uma obra de inquestionável relevo e importância para o panorama editorial português da época moderna¹⁷⁶.

A obra é composta por quatro tomos, sendo os três primeiros escrito por Jorge Cardoso, e o quarto e último tomo por D. António Caetano, ambos clérigos. Os três primeiros tomos receberam o título de *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas : consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insigns patronos desta inclyta cidade Lisboa e a seu illustre Cabido Sede Vacante*. Já o quarto tomo “*Agiologio / Lusitano / Dos / Santos e Varões / Ilustres em virtude / Do Reino de Portugal e suas Conquistas Consagrado / À Imaculada / Conceição Da Virgem / Maria / Senhora Nossa / Padroeira do Reino / Composto / Por D. Antonio Caetano de Sousa / CR Deputado da Junta da Bulia da Cruzada*. D. António Caetano foi responsável por sucessivas alterações e complementos de informações sobre os escritos do padre Jorge Cardoso.

Os tomos foram escritos em diferentes épocas: 1652, 1657, 1666 e 1744. Trata-se de relatos sobre a vida de homens e mulheres que viveram a virtude cristã e com uma característica comum de serem portugueses. Nesse aspecto, a obra inscreve-se em um contexto marcado pela tentativa de construção de uma história da “santidade” territorial do reino português, que lhe permitisse igualar com os outros espaços católicos europeus¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Cf. Idem, Vol. II, nota 420, p. 728.

¹⁷⁵ CARDOSO, Jorge. *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas : consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insigns patronos desta inclyta cidade Lisboa e a seu illustre Cabido Sede Vacante* / Lisboa : na Officina Craesbeekiana, 1652-1744. - 4 t. em 4 v.

¹⁷⁶ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. (coord. da ed. crítica). *O Agiolégio Lusitano: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa*. Tomo V Estudos e Índices. Porto: Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002.p. 9.

¹⁷⁷ MENDES, Paula Almeida Milícia e «Santidade» no *agiologio lusitano dos santos, e varoens illustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas (1652,1657,1666,1744) de Jorge Cardoso e D. António Caetano*

Para Fernandes, a distância temporal e um envolvimento de outro autor resulta em uma análise diferenciada das obras, pois apresentam um estilo diferenciado e formas distintas de articular história e hagiografia, ainda que se trate de um mesmo conjunto¹⁷⁸. Jorge Cardoso nasceu em Lisboa, em 1606, e foi ordenado presbítero em julho de 1632; veio a falecer em outubro de 1669. Sua vida pode ser a associada à história eclesiástica e à hagiografia, pois durante sua vida produziu vários editoriais nesta área¹⁷⁹.

Os autores Jorge Cardoso e D. António Caetano queixavam-se da negligência dos portugueses, pois acreditavam, que comparado a outros povos, os portugueses não respeitavam a memória dos virtuosos santos portugueses. Portanto, pode-se circunscrever, como um objetivo do *Agiológico Lusitano*, promover o culto aos santos da pátria e também contribuir, para os casos em que as personagens não gozassem do título de santidade pela igreja, fossem agraciados com o reconhecimento da santidade por parte da igreja.

Nessa perspectiva, é possível entender o *Agiológico Lusitano* como produto cultural claramente seiscentista, e cujo conteúdo pretende expor modelos e práticas de uma espiritualidade próprios de uma herança tridentina. O objetivo do autor da hagiografia foi tentar contemplar todos os santos portugueses, sem deixar de mencionar os de culto imemorial¹⁸⁰.

Segundo Fernandes, esse obra foi projetada e elaborada entre os anos 30 e 60 do século XVII. Ela adverte também que não se pode analisar a obra somente como um reflexo das mudanças trazidas ao gênero hagiográfico pela reforma pós-tridentina do *Martirologio Romano*¹⁸¹. É necessário, para compreender o texto de Cardoso, relacioná-la às novas coletâneas, cujo propósito era responder às críticas, feitas pelos reformadores e humanistas, em relação à forma como era estruturada a narrativa da *Legenda Áurea*.

Devido a esses fatores, o *Agiológico Lusitano* adquiriu uma característica própria no cenário português. Até o momento da sua publicação, não havia, em Portugal, um movimento hagiográfico católico que se preocupasse com a elaboração de hagiográficas dos santos “nacionais”, embora isso já ocorresse no restante da Europa. No pequeno reino Atlântico, existam apenas movimentos regionais e setoriais, a maior parte era composta por manuscritos.

de Sousa VS 20 (2013), p.91 – 119.

¹⁷⁸ FERNANDES, 2002, p.9.

¹⁷⁹ Idem, p.10

¹⁸⁰ CONCEIÇÃO, Joaquim Fernandes. *Espiritualidade e religiosidade no Portugal moderno: O Agiológico Lusitano do Padre Jorge Cardoso*. Dissertação de mestrado. Porto: Universidade do Porto, 1996.

¹⁸¹ O *Martirologio Romano* é o catálogo dos santos e beatos honrados pela Igreja Católica Romana. Apesar do nome, inclui todos os santos conhecidos e não apenas os mártires.

Fernandes salienta ainda o fato de que Cardoso tenha usado o português para escrever o texto e não o latim como, poucos anos antes, outros autores fizeram. O uso da língua materna não se relacionava apenas a um “nacionalismo” do autor, tinha um propósito pragmático. O português possibilitaria acesso a um público mais extenso, principalmente, das regiões provincianas. Segundo a autora, internamente a obra deveria testemunhar a existência de um vasto número de santos portugueses e, externamente, estimular o culto a esses santos, através da difusão dos exemplos dados por eles. A obra de Jorge Cardoso assumiu características próprias em relação às demais hagiografias da época.

A ‘lusitanidade’ dos santos incluídos no *Agiolégio* era, aliás, o critério fundamental para, por um lado, lembrar a origem lusitana de diversos santos venerados por toda a Igreja e, por outro, para mostrar a antiguidade de alguns santos portugueses. Ao mesmo tempo, e em cada dia do ano, ia mostrando o florescimento em todas as épocas, nomeadamente nas mais recentes, de outros santos e beatos, de homens e mulheres de excepcionais virtudes, tanto religiosos e clérigos como leigos, nobres ou plebeus, homens e mulheres, ricos ou pobres, que iam confirmando e alimentando o pressuposto da continuidade temporal dos vários grau da santidade, dos frutos do culto e da imitação dos santos, da vivência espiritual e das devoções dos fiéis de vários estratos sociais.¹⁸²

Ele organizou a sua obra seguindo o curso dos dias e dos meses do ano em que, baseado em uma numeração alfabética e por uma lógica cronológica, distribuíam-se as vidas dos santos. Fez comentários para cada uma das vidas, circunscrevendo-as historicamente ao mesmo tempo que as relacionavam entre si.

Nas advertências, Cardoso apresentou a bibliografia utilizada para a construção da sua obra, na qual se nota uma ênfase nos autores espanhóis. Ele também especificou os critérios da apresentação das vidas, como, por exemplo, o nascimento, a morte, a posse, invenção ou transladação de relíquias, outras festividades santas, o acompanhamento de enfermos de peste e o martírio nas conquistas portuguesas¹⁸³.

Jorge Cardoso quis, [...], explicar novamente os critérios e os objetivos de inclusão de cinco ‘diferenças ou classes’ de ‘santos e varões illustres em virtudes’ – santos canonizados, beatificados, veneráveis ‘de conhecida e exemplar vida’, e, por isso, ‘dignos de se proporem para imitação’ e, finalmente, os ‘mártires’ da evangelização – com que preencheu os diferentes dias e meses do ano do *Agiologio Lusitano*, para que não restassem dúvidas sobre as suas intenções e, logo, sobre os objectivos e limites da obra.¹⁸⁴

¹⁸² FERNANDES, 2002. p. 16.

¹⁸³ Idem, p. 21.

¹⁸⁴ Idem

Vale ressaltar que até o período da escrita do *Agiológico Lusitano*, Portugal não contava com muitos santos canonizados¹⁸⁵. Isso influenciou Jorge Cardoso que pretendeu elaborar um vasto hagiológico, resgatando do esquecimento as vidas de “santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres ilustres em virtude”, provando que Portugal era uma “pátria de santos”¹⁸⁶.

Carlos Alberto Afonso¹⁸⁷ acentuou que Jorge Cardoso utilizou cinco critérios de “patrialidade” para a catalogação dos santos portugueses, a saber: o nascimento; a dignidade; a habitação; a morte; e a posse de relíquias. Maria de Lurdes Fernandes conclui que esta espécie de história da santidade em Portugal completaria, sobretudo, a história política e institucional do reino que “parecia adquirir maior urgência devido ao estado de esquecimento em que, segundo quase todos os autores, permanecia, fazendo com que o silêncio historiográfico significasse particularmente para os estrangeiros, não existência”¹⁸⁸.

O prestígio que acompanha o modelo hagiográfico de Jorge Cardoso tem particular destaque aos santos militares. A maior parte dos santos medievais elencados no *Agiológico* referem-se a personagens que exerceram a atividade bélica no contexto da Reconquista cristã da Península Ibérica, nas batalhas contra os Infiéis, em outros territórios europeus, ou no movimento das Cruzadas. Em qualquer uma destas situações, a prática guerreira é sempre considerada como justa e necessária e, conseqüentemente, os atos virtuosos dos ditos heróis são enaltecidos como um indício da sua santidade¹⁸⁹.

Um número muito significativo de santos militares medievais incluídos nos quatro tomos do *Agiológico Lusitano* inscreve-se na tipologia do «santo nobre», unindo, deste modo, santidade e nobreza de nascimento. Com efeito, esta tradição, que foi designada por André Vauchez como *beata stirps*⁵⁸, devedora da ideia de que santidade e nobreza de nascimento estariam estreitamente ligadas, desenvolveu-se sobretudo ao longo da Alta Idade Média, devido ao aumento do prestígio da nobreza senhorial, e acabou por se tornar num topos hagiográfico. O exemplo mais antigo de «santo rei» que encontramos no *Agiológico Lusitano* é o de Vamba (†688), rei visigodo nascido em Egitânia, actual Idanha-a-Velha.¹⁹⁰

Dentre os casos dos santos nobres, cavaleiros e militares, o interesse aqui reside na abordagem sobre o Infante Santo D. Fernando no *Agiológico Lusitano*. Na obra, a menção ao

¹⁸⁵ Com exceção dos santos da Antiga Lusitânia e da Galiza Bracarense, considerados de culto imemorial, os únicos santos portugueses canonizados, até ao final do século XVII, eram São Teotónio, Santo António, Santa Isabel de Aragão e São João de Deus.

¹⁸⁶ Cf. MENDES, 2013.

¹⁸⁷ AFONSO, Carlos Alberto. *No tempo em que todos eram santos*. Estudo sobre o “Martirologio Nacional Português”: o *Agiológico Lusitano* de Jorge Cardoso. Ob. cit., p. 43-46.

¹⁸⁸ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – História, santidade e identidade. O *Agiológico Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto. «Via Spiritus». Porto: CIUHE. Vol. 3 (1996), p. 38.

¹⁸⁹ Cf. MENDES, 2013.

¹⁹⁰ Idem, p. 103.

santo Infante pode ser encontrada no tomo III 126^a página, 543-550^a, 559-561^a, 717-8e, 731e, 853^a e no Tomo IV 228^a, 565b. Em todas as menções ao Infante, é destacada as suas virtudes cristãs e seu sacrifício. O Tomo III é o que mais se aprofunda na vida do Infante. Entre as páginas 543 e 530, pode-se encontrar um detalhamento desde o nascimento até a morte de D. Fernando. Essas páginas do *Agiológio* destacam e louvam as virtudes do Santo Infante, entre elas, o recato, a sabedoria, a humildade, a piedade e atenção aos pobres. Segundo o texto hagiográfico, foram 34 anos vividos na piedade e perfeição cristã, quando o rei, seu irmão, o enviou na expedição a Tânger: “raras vezes saía de casa e nem por isso daua entrada à ociosidade, antes empregava todo tempo que lhe sobejava em oração.”¹⁹¹

Na página 543, encontra-se o relato de seu nascimento como um milagre como uma santidade predestinada

Foi o caso que andando ella prenhada, adoeceo gravemente, e julgando os Médicos, que senão lançasse a criatura morreria, lhe oferecerão hua beberagem, que regieitou cp,desuzado valor, dizendo: que antes passaria o trago da morte, que conferir em tam grave ofensa divina. O Rei D. João I teria oferecido orações e outras obras de piedade que segundo Jorge Cardoso “os quais sem dúvidas forão aceitos no ceo, pois a pezar da medicina, teve a rainha excellente parto. A infância de D. Fernando foi marcado pelos exercícios espirituais e piedosos que sua mãe lhe ensinara e “quando era de 14 annos, rezaua já tam excellentemente o diuino Officio (...) prezando sempre muito da limpeza dalma e do corpo o qual munca maculou com venereos appetites conservando a pureza, como forma preciosíssima, até morte.”¹⁹²

O martírio de D. Fernando é caracterizado no momento em que o mesmo se oferece para ir em cativo para salvar seus companheiros. O mártir é alguém que se dá em sacrifício pela causa divina e o torna diferente por viver um sofrimento além da condição humana:

[...]mas com grande animo, & valor do Infante D. Fernando, que por faluar aos seus, & o que mais à pessõa de seu irmão, se offereceo de boa vontade a ficar em poder do Barbaro”. Os relatos seguintes mostram todo o sofrimento vivido pelo Infante no cativo com fome, injurias, trabalhos forçados. O texto destaca que tudo isso era vivido com grande piedade “oferecia tudo ao Rei da glória, dandolhe muitas graças, & louvores, por aquellas aduerfidades, que tinha por mimos, & regalos, par bem, & faliação de sua alma. Sette mezes esteue ali , & posto que sempre enfermo, & doente, com tudo não faltava à oração, & ao jejum, tirando tal vez da boca o sustento para o cativos famintos & pobres¹⁹³.

Nota-se no texto um apelo emocional ao espectador em relação ao sofrimento pelo qual passara o Infante em cativo. Esse recurso sublinha o martírio de D. Fernando identificando-o como um verdadeiro santo. O Infante teria visões e revelações da Virgem Maria que este iria para a glória de Cristo, segundo o próprio relato de D. Fernando destacado

¹⁹¹ CARDOSO, Tomo III, p.544

¹⁹² CARDOSO, 1652 , Tomo III, p.543

¹⁹³ Idem, p.546

no texto do *Agiológio*. Ressalta-se que viver no céu, na glória de Deus é a principal característica de santo, e somente nesta condição este poderia interceder os milagres pelos pecadores na terra.

[...]quando abrindo os olhos vihua luz extraordinária, & no meio dela a hua Senhora, affentada sobre hum throno de gloria com tal majestade, & fermosura, que me pareceo fer a Rainha dos Anjos, cercada de copiofo numero de Bemaumenturados, (...) A Senhora pondo então os olhos de sua benignidade neste grande pecador, & indigno seruo seu, me disse: Hoje verás para esta companhia, & reinarás com meu Vnigenito filho na glória¹⁹⁴.

Na trigésima página do Tomo III, Jorge Cardoso refere-se ao início do culto ao Infante, afirmando que ninguém o queria tocar para embalsamá-lo a pedido de Lazarac. A recusa se deu pois ninguém queria fazer “tal sacrilégio”, “e depois de tirados os ferros, lhe foi cada hum beijando cõ grande reuerencia as mãos, & pês, como a Sancto, & Senhor feu”.¹⁹⁵ Seguindo o relato, o autor refere-se também a chegada das relíquias do Santo infante no Mosteiro da Batalha que fora recebido “com grande veneração”. Ao final, Jorge Cardoso classifica o Infante como um mártir:

[...]este gênero de martyrio, para no Ceo lhe aumentar os grãos de gloria deixando aos Principes Christãos, raros exemplos de paciência, & soffrimento, que imitar, pelo que goza hoje de eminente lugar na Empirea Corte, entre os candidos exercitos dos Martyres.¹⁹⁶

3.4- A SANTIDADE EM PORTUGAL PÓS-TRIDENTINO

A valorização das virtudes morais, das práticas espirituais e devotas e do comportamento infantil e juvenil das biografias dos santos reflete a introdução, no domínio da santidade, de uma codificação de modelos que se inscrevem no processo de profunda redefinição da santidade delineado pela Igreja pós-tridentina. Apesar dessa nova definição de santidade e de renovação devocional que Igreja pós-tridentina propiciou o culto de santo de origem medieval não deixou de exercer influências sobre as populações. A devoção ao Infante Santo retrata bem esse quadro.

De fato, a interferência da autoridade diocesana nas manifestações religiosas populares, recomendadas pelo Concílio de Trento, deu novos significados do ponto de vista devocional, bem como a reabilitação de certas figuras evangélicas como Maria Madelena.

¹⁹⁴ Idem, p. 549

¹⁹⁵ Idem, p. 530

¹⁹⁶ Idem.

Em 1588, foi criada a Sacra Congregação Romana dos Ritos a qual reafirmava a autoridade do papa na atribuição da santidade com a fixação de procedimentos de critérios que permitiriam a Sé Apostólica sancionar a canonização de um novo santo. A definição de critérios propiciou uma cristalização das representação em torno de santidade e a perfeição de vida difundida na época moderna¹⁹⁷.

O modelo de santidade proposto pela Igreja pós-tridentina assumiu um caráter universalista, pautados na figura de Cristo e da Virgem Maria. Características essas que deveriam seguir de exemplo a todos os grupos sociais.

Na realidade a figura do santo contrarreformista foi objeto de uma certa despersonalização, de maneira a torná-la possuidora de traços virtuosos que todos os fieis em todos os lados pudessem identificar e imitar. Com efeito, o elemento comum na caracterização da santidade pós-tridentina foi a heroicidade dos seus protagonistas nas práticas das virtudes cristãs, ou seja, em um grau com uma intensidade e frequência que ultrapassavam o exercício comum das mesmas. Era aliás, este grau de superioridade na expressão de suas virtudes que tornava o santo credor dos dons que recebia de Deus, concretizando nos seus dotes para a profecia e para a clarividência (o dom de ler as almas) e na sua capacidade de realizar milagres ou ter experiências de caráter prodigiosos.¹⁹⁸

Esses modelos de santidades e de perfeição religiosa articularam-se através de uma vasta literatura de caráter hagiográfico. A partir do final do século XVI, o panorama editorial português assistiu a um surto editorial em relação à publicação de vidas de santos, beatos, veneráveis ou varões e mulheres de virtudes. Estas hagiografias e biografias devotas tinham como objetivo a glorificação da personagem em questão, a edificação espiritual e a promoção do culto. Estas obras não traçam a construção de uma personalidade através de uma análise psicológica, mas sublinham os indícios de um desejo de perfeição, patente desde a infância, que se expande, mais tarde, na escolha do estado religioso e na concretização dessa vocação¹⁹⁹.

Uma característica peculiar dos textos hagiográficos pós-tridentino está nos relatos biográficos destacando a infância dos santos. Ao descrever a infância e a juventude das futuras religiosas, os biógrafos tratam, quase sempre, os mesmos tópicos: os pais, as práticas espirituais e devotas, o desprezo pelas coisas mundanas e a entrada na vida religiosa.

No caso do Infante Santo, os autores como João Álvarez, Jorge Cardoso e autor do manuscrito anônimo, editado por Rebelo, remontam a narração da vida de D. Fernando ao

¹⁹⁷ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006., p.104

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ MENDES, Paula Almeida. *Entre a aprendizagem da santidade e a predestinação divina*. algumas notas sobre a infância e a adolescência em «vidas» de religiosas portuguesas (séculos xvii-xviii) vs 19 (2012), p.123-143

tempo antes do seu nascimento, identificando os pais e sublinhando, sobretudo, a fama das suas virtudes e o fervor das suas práticas espirituais e devotas.

Em Portugal, a construção da reputação de um santo não era inserida apenas na recepção dos discurso católico em torno da santidade. Existiam também fatores de índole cultural que propiciavam a identificação de determinados gestos, palavras, atitudes e ações à especial condição beatífica de uma pessoa, podendo a mesma ser habilitada para o desempenho de certas funções como curar, interceder, ter revelações entre outras funções que tinham particular relevância em uma sociedade sempre propensa a creditar na manifestação do sagrado²⁰⁰.

Dessa forma, grande foi a influencia da literatura hagiográfica em termos de prestígio social. Muitas vezes, as práticas de oração e mortificação foi marcada por desequilíbrios e exageros²⁰¹, decorrente dessas posições culturais ativa na população que era direcionada aos modelos e práticas que o clero lhes tentava inculcar.

Segundo Maria de Lurdes Correia Fernandes²⁰², a escrita hagiográfica servia para o reforço de determinadas identidades religiosas, e mesmo política. Nesse sentido, além de divulgar um modelo de vida cristã ou mesmo suscitar novas vocações nos institutos religiosos, muitas obras hagiográficas, no contexto cultural pós-tridentino, foram capazes de refletir o cenário político em questão como a obra de Jorge Cardoso no período da Restauração.

Dessa forma, em Portugal, havia um projeto de construção de uma história da “santidade nacional” portuguesa, no contexto europeu do século XVII. A monumental obra do *Agiológio Lusitano* é um exemplo claro desse projeto. Jorge Cardoso já demonstrava sua intenção neste projeto quando escreveu o *Agiológio* para fomentar a devoção dos santos portugueses, incluindo os não canonizados.

Este imaginário da patrialidade dos santos forjado por Cardoso é, por outro lado, uma condição *sine qua non* que permitiu engrossar o número de santos e varões do nosso martirologio nacional, apresentando a dimensão do *Agiológio Lusitano* como a prova de ser Portugal, uma pátria de santos: se, por um lado, a inserção sistemática de personagens e a multiplicação dos santos ao longo de um tempo mais antigo que o próprio reino português depende da reivindicação do direito a um espaço-tempo histórico ancestral, contudo este objectivo só se completa alargando-se, por outro

²⁰⁰ PALOMO, 2006, p.106

²⁰¹ Os exageros eram perceptíveis no que Palomo destaca como “santidade fingida”. Um exemplo é a história de Arcângela do Sacramento que foi condenada em 1701 pelas autoridades inquisitoriais por fingir revelações e visões. Cf. PALOMO, 2006.

²⁰² Cf. PALOMO, 2006.

lado, o leque de princípios que regem a pertença do santo à pátria ou aos seus lugares, qualquer que seja o período histórico em que vivem²⁰³

Há que se observar a questão dos santos não canonizados. O concílio de Trento ressaltou um maior controle dos clérigos em relação à devoção popular ou mesmo um cuidado nos assuntos eclesiais de forma a evitar superstições, ou outras situações consideradas desviadas da doutrina ortodoxa.

Manda o Santo Concílio a todos os bispos, aos encarregados do ensino e aos que mantêm cura, que instruem diligentemente os fiéis, sobretudo no que diz respeito à intercessão e invocação dos Santos, à veneração das suas Relíquias e ao uso legítimo das Imagens, segundo o costume da Igreja Católica recebido dos primórdios do Cristianismo, conforme o consenso comum dos Santos Padres e os decretos dos sacros Concílios.²⁰⁴

Em todo conteúdo do concílio de Trento, é perceptível esse tipo de cuidado em fazer os clérigos mais presentes no controle da manifestação doutrinária. O incentivo a devoção a homens e mulheres considerados santos não sendo oficialmente declarados pela Igreja, reflete desconsideração a essa recomendação tridentina e reforça a ideia de um projeto que visava construir uma história da santidade nacional portuguesa.

A inclusão desses homens “ricos em virtudes” militares ou guerreiros antigos, medievais e modernos, refletia, não apenas o objetivo de reconhecimento desta tipologia de santidade, como também o prestígio que Portugal poderia alcançar, no concerto das nações europeias católicas, se ostentasse um grande número de “santos”, que lhe permitisse ombrear com aquelas.

Jorge Cardoso, como já referido acima, escreveu o *Agiológico* em português e não em latim, com o objetivo de expandir a leitura e, conseqüentemente, o conhecimento dos santos portugueses. Promoveria ao mesmo tempo o culto aos santos da pátria e uma contribuição, para que as personalidades que ainda não intituladas de santos pela igreja, ganhassem o reconhecimento eclesial.

Na análise de Maria de Lourdes sobre a obra de Jorge Cardoso, a autora destaca havia uma crescente valorização dos “santos de Portugal e suas conquistas”, não só religiosos ou eclesiais, como também seculares, o que mostra uma profunda conexão entre a santidade

²⁰³ MENDES, 2013, p, 98

²⁰⁴ Sessão XXV do Concílio de Trento.nº 984 Cf. Concílio Tridentino [on-line] Associação Cultural Montfort. São Paulo: Brasil, 1985. [acessado em 15 de maio de 2016]. Disponível na world wide web: www.montfort.org.br/documentos/trento.

e a história e a identidade do reino português. Essa união entre a identidade política e a identidade católica acentuou-se com o tópic, sobretudo na período da Restauração.

Observando a fonte medieval *Martyrium et Gesta...* e a fonte moderna pós-tridentina, o *Agiológio Lusitano*, a abordagem em torno da figura do Infante Santo não apresenta mudanças significativas no conteúdo da mensagem de santidade. Ambas as fontes apresentaram a vida e destacaram as virtudes de santidade e martírio de d. Fernando com o objetivo de promover sua devoção popular e contribuir para embasar a sua canonização, no caso mais específico do *Martyrium et Gesta...*, com objetivo direto, visto que o documento foi provavelmente apresentado ao Vaticano como pedido de canonização.

Maria de Lourdes Fernandes destaca, que esta espécie de “história da santidade em Portugal” completaria, sobretudo, a história política e institucional do reino. No *Agiológio Lusitano*, Jorge Cardoso e, posteriormente, D. António Caetano de Sousa a abordagem dos relatos da vida dos santos estava à semelhança dos autores de outras compilações congêneres, como a *Legenda Áurea*²⁰⁵.

Numa consideração política, segundo Clínio Amaral²⁰⁶, a promoção do culto ao Infante Santo, difundida por textos e produção imagética tinha como objetivo sacralizar a dinastia de Avis no contexto da expansão do século XV. Assim sendo, considerando o exemplo dos relatos do Infante Santo, nas duas fontes destacadas aqui, o discurso português no período moderno, no que diz respeito à santidade, pouco se modificou, ao contrário, as virtudes louvadas no período medieval continuaram como exemplos a serem seguidos, quer por questões políticas quer por questões de identidade cultural.

²⁰⁵ FERNANDES, 2002, p. 38.

²⁰⁶ AMARAL, C. O. *A imagem como um poder: estudo sobre a iconografia do Infante D. Fernando de Portugal*. Aedos: Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, v.3, p.66 – 75, 2011

CONCLUSÃO

O presente trabalho buscou refletir sobre a santidade em Portugal antes e depois do Concílio de Trento, tomando o caso do Infante Santo D. Fernando da casa de Avis como exemplo. As fontes utilizadas foram a *Martyrium et gesta Infantis Domini Fernandi* anterior ao concílio de Trento e o *Agiológio Lusitano* posterior ao Concílio.

O conceito de santidade perpassa todo o trabalho. A definição de santidade está intrinsecamente relacionada à religiosidade e à fé. De acordo com a doutrina cristã, a santificação é o processo de tornar algo ou alguém santo. Na Europa ocidental, essa definição de santidade acaba por destacar um indivíduo do seu meio social, conferindo-lhe uma condição sobre-humana, fruto de seus esforços virtuosos e das práticas de piedade.

Assim sendo, na primeira parte deste trabalho buscou-se uma reflexão sobre os conceitos de santidade e martírio. O martírio que alarga o entendimento de santidade, pois, está além de uma vida dentro dos padrões da virtude cristã, o mártir entrega sua vida em sacrifício por uma causa de fé.

Nesse sentido, pensar a santidade e os ideais de martírio é indispensável ao analisar a identidade portuguesa. Maria de Lourdes Fernandes, mostra uma profunda conexão entre a santidade e a história e a identidade do reino português, identidade essa que passava pela prova da existência e da visibilidade de seus santos.

Curiosamente também, essa afirmação “nacional” e/ ou “regional” dos santos e de todos os “varões de não vulgar virtude” parece traduzir, por um lado, a consciência do prestígio dos ideais de santidade e, por outro, a sua importância para a preservação de uma memória do Reino que só sairia engrandecida e prestigiada internacionalmente se pudesse contar com um número significativo de santos...Logo, uma identidade que se queria afirmar, não propriamente pela diferença, mas pela quantidade e variedade dos seus santos, que lhe permitissem ombrear com muitos estrangeiros que se queriam superiores por poderem exhibir mais santos.²⁰⁷

Justapondo as duas fontes utilizadas em comparação na abordagem da trajetória do infante D. Fernando, foi possível uma reflexão em torno dos ideais portugueses de santidade e martírio. Ideais esses, visivelmente incutidos na identidade portuguesa e ajustados ao contexto

²⁰⁷ Fernandes, 2002, p.43

político da época: o *Martyrium et gesta...* na abordagem medieval em meio a expansão do Reino Português, e o *Agiológico Lusitano*, em meio aos conflitos da Restauração e no contexto europeu pós- tridentino.

Os debates em torno do culto dos santos, antes e depois de Trento, especialmente nas querelas entre reformadores e católicos, fez com que estes favorecessem tal culto, incluindo o das relíquias e imagens, bem como repensar “as formas, os meios e os limites do culto, o lugar e as finalidades de um dos suportes difusores dos exemplos de santidade, a hagiografia”²⁰⁸. O controle da santidade foi visivelmente reforçado e diversificado depois de Trento.

Dessa forma, na segunda parte deste trabalho, buscou-se de contextualizar e analisar as considerações Tridentinas na Europa, tal como a recepção dessas novas diretrizes nos países Europeus. Com destaque para a vigésima quinta sessão do Concílio a qual se ocupou das determinações e regulações do culto aos santos e tudo o que ele envolve, a saber, sua intercessão, o uso das imagens.

No contexto europeu de reformas religiosas, Portugal manteve sua postura católica e, por conseguinte, manifestou sua adesão às propostas contrarreformista, adaptando-as a seu cenário político da segunda metade do século XVI e inícios do século XVII.

O pensamento político no período da Restauração manifestou uma concepção escolástica do governo português como forma de legitimar a aclamação de D. João IV e a deposição de Felipe IV. A teoria da origem popular do poder real, apresentada por São Tomás e renovada na Segunda Escolástica foi mais acolhida em Portugal do que as teorias absolutistas protestantes para fundamentar tais realidades perante o mundo católico.

Dessa maneira, a característica predominantemente escolástica no pensamento político português da Restauração é explicada no seio das realidades sociais, culturais e políticas de Portugal, da Península Ibérica e da Europa Católica e contrarreformista.

De maneira geral, os modelos devocionais proposto nas sessões tridentinas fizeram-se presentes em Portugal nas confrarias e irmandades, divulgação de livros e outros meios devocionais, na produção iconográfica das Igrejas e especialmente na disseminação do culto aos homens e mulheres de “virtudes”, bem como a crença na sua intercessão.

Uma breve análise da trajetória da vida do Infante Santo, D. Fernando, foi apresentada na terceira parte deste trabalho, considerando a principal fonte sobre a vida: o *Trautado da*

²⁰⁸ Idem,p. 43

*Vida e Feitos do muito Virtuoso Senhor Infante Dom Fernando*²⁰⁹, do Frei João Álvares. Este frei, que fora secretário do próprio D. Fernando, buscou relatar a vida do infante desde seu nascimento até a expedição em Tânger, acompanhada de perto pelo autor. A obra tem caráter hagiográfico e os registros do frei tornaram-se essenciais para os estudos sobre o Infante Santo, por se tratar de um primeiro esforço para a construção da memória de santidade de d. Fernando.

A trajetória de vida do Infante Santo demonstrada no *Trautado* de João Álvares e posteriormente em outras biografias de D. Fernando, foi apresentada de forma a destacar excessivamente as virtudes cristãs do infante, salientando seu relacionamento com o sagrado desde o seu nascimento que teria sido um milagre. Mais do que uma vida de santa dedicada às práticas religiosas entre celebrações de ofícios, cuidados com sua capela, jejuns e obras de piedade com os mais necessitados, a santidade do Infante é coroada com seu martírio. D. Fernando ofereceu-se em cativo após a fracassada expedição em Tânger, como garantia nas negociações de Ceuta. Em poder de mouros, o infante sofre todo tipo de injúrias e sofrimentos como fome e trabalhos forçados.

A virtude do martírio, daquele que dá a vida em sacrifício, é enaltecida em todo corpo dos relatos de João Álvares. O culto ao Infante Santo foi incentivado como um projeto político da dinastia de Avis. Ter um Santo que sofrera seu martírio em terras africanas alimentava nos projetos expansionistas do reino lusitano a sua ideia de missão divina de tomar esse território²¹⁰.

No *Martyrium et Gestae...* — obra anônima, de caráter hagiográfico entregue ao Vaticano para o pedido de canonização de D. Fernando — segundo Rebelo²¹¹, os príncipes de Avis tinham um espírito de cruzado quase inato. A expansão da fé, a fama por feitos heroicos e a expansão territorial que, sempre era acompanhada do lucro obtido pela invasão descreviam esse espírito cruzadístico lusitano. Além de apontar tais noções, o autor demonstra como o texto do *Martyrium et Gesta...* prioriza o serviço a Deus prestado. Ele afirma que o serviço a Deus sobrepuja-se ao interesse de natureza econômica²¹².

²⁰⁹ ÁLVARES, Frei João. Trautado da vida e feitos do muito virtuoso S.or. Infante D. Fernando. In: CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares Obras. Edição crítica*. Vol. I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

²¹⁰ Cf. AMARAL, Clinio. A relação entre o culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis na segunda metade do século XV. In NOGUEIRA, Carlos. *O Portugal Medieval*. SP: Alameda, 2010.

²¹¹ Foi utilizado o trabalho de Rebelo que trata de uma tradução dos documentos do *Martyrium et Gestae*. Cf. REBELO, António Manuel Ribeiro. *Martyrium et Gesta Infantis Domini Ferandi*. Edição crítica, Tradução, Estudo Filológico. 2 Vols. Tese (Dissertação de Doutoramento) – Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras, Coimbra: 2001.

²¹² Cf. Idem, Vol. II, nota 420, p. 728.

O *Agiológio Lusitano*, um inventário dos santos, mártires e homens de virtudes conhecidas escrito por Jorge Cardoso, na segunda metade do século XVI, pretendeu elaborar um vasto hagiológico, resgatando do esquecimento trajetórias de santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres “ilustres em virtudes”, provando que Portugal era uma “pátria de santos”²¹³, de modo a engrossar o número de «santos» portugueses, a saber: o nascimento; a dignidade (como o benefício eclesiástico ou o ofício político); a habitação; a morte; e a posse de relíquias.

A abordagem da trajetória do Santo Infante no *Agiológio*, segue o mesmo padrão das Crônicas de João Álvarez de destaque a suas virtudes e de seu sacrifício pela causa do reino português na manutenção do território de Ceuta, corroborando para a ideia de “pátria de santos” já destacada, uma vez que a nobreza real mostra sua vocação sagrada ter um santo em sua dinastia. Ressalta-se também, a persistência em lembrar uma devoção não canonizada, que se fosse pelos padrões da Igreja Católica nas recomendações tridentinas não teria tanto destaque, visto que houve uma limitação por parte da Igreja em torno dos santos-não canonizados.

A comparação entre as duas fontes conduz a uma percepção que o conteúdo da apreciação aos santos e a causas de santidade em Portugal, nos dois momentos apresentados — expansão portuguesa e Restauração — não pode ser desvinculado do seu cenário político.

Por fim, as considerações de Beatriz Helena Domingues²¹⁴ sobre os caminhos da modernidade Ibérica, ajudam a clarear a reflexão da trajetória portuguesa no mundo moderno. A autora destaca que a modernidade Ibérica não foi completamente integrada à chamada modernidade Ocidental. É, portanto, um grande desafio com que se depara o historiador que se aventura a tentar compreender a modernidade ibérica, pois se trata de uma cultura católica que não passou pela Reforma nem separou claramente ciência de religião. Isso proporcionou-lhes uma manutenção da pluralidade medieval dificultando a afirmação do mundo moderno. Porém, a

Idade Média Ibérica foi menos medieval no sentido pejorativo do termo: se trevas existiram elas foram menos sombria lá. Desde o século VII a Ibéria foi caracterizada pela coexistência de judeus, mulçumanos, cristãos e teve precoce acesso de Aristóteles no século XII, quando os mesmos ainda eram desconhecidos na Europa. Esses textos chegaram lá através dos Árabes e desempenharam um papel decisivo no conjunto da história ocidental. Nesse sentido, a Ibéria pode ser considerada uma ‘ponte’ entre o legado antigo e a Europa medieval.²¹⁵

²¹³ FERNANDES, 2002, p.31

²¹⁴ DOMINGUES, Beatriz Helena. *O medieval e o moderno no mundo ibérico e ibero-americano*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, V. 10, nº20, 1997.

²¹⁵ Idem, p. 207

BIBLIOGRAFIA

ÁLVARES, Frei João. *Trautado da vida e feitos do muito vertuoso S.or. Infante D. Fernando*. In: CALADO, Adelino de Almeida. Edição crítica. Vol. I. Coimbra: Universidade de Coimbra,1960.

ALBÉRICO, Giuseppe. *História dos Concílios Ecumenicos*. São Paulo: Paulus,2005

AMARAL, C. O. *A imagem como um poder: estudo sobre a iconografia do Infante D. Fernando de Portugal*. Aedos: Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, v.3, p.66 – 75, 2011.

AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o “projeto político” de Avis (1438-1481)*. São Paulo: Alameda, 2016. (prelo).

BARROS, José D 'Assunção. *História Comparada: um novo modo de ver e fazer a história*,Revista de História Comparada,v. 1, n. 1, p. 1-30, 2007.

BARROS, J. D'Assunção. *Origens da História Comparada*. As experiências com o comparativismo histórico entre o século XVIII e a primeira metade do século XX. Anos 90 - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul,Porto Alegre, v. 14, n. 25, 2007.

BELLITO, Christopher. *História dos 21 Concílios da Igreja de Niceia ao Vaticano II*. São Paulo: Loyola. 2010.

BLOCH, Marc. *Pour une histoire comparée des sociétés euroéenes in Mélanges historiques*. Paris: 1963, tit. I, p.15-50 [original : 1928]

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BACCEGA, Maria Aparecida. *Palavra e discurso: história e literatura*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

BRAGA, Paulo Drumond. O mito do “Infante Santo”. *Ler História*. Lisboa: Fim do Século, Vol. 25, pp.3-10,[s.m.]. 1994.

CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares Obras. Edição crítica*. Vol. I. Coimbra: Universidade de Coimbra,1960.

CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*. São Paulo: UNESP, 2009. Vol. 2

CARDOSO, Ciro F.; BRIGNOLI, Héctor P. *Os Métodos da História*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1981.

CARDOSO, Ciro. *Narrativa, sentido, história*. Campinas: Papyrus, 1997.

CARDOSO, Jorge. *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas* : Lisboa :Officina Craesbeekiana, 1652-1744. - 4 t. em 4 v.

- CARVALHO, José Adriano de Freitas. Os recebimentos de relíquias em S. Roque (Lisboa 1588) e em Santa Cruz (Coimbra 1595). Relíquias e espiritualidade. E alguma ideologia. In: *Via Spiritus. Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto. pp. 95-155, Vol. 8, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008,
- CONCEIÇÃO, Joaquim Fernandes. *Espiritualidade e religiosidade no Portugal moderno: O Agiologia Lusitano do Padre Jorge Cardoso*. Dissertação de mestrado. Porto: Universidade do Porto, 1996.
- CRISTIANO, Luciano Coelho. O culto do Infante Santo D. Fernando no mosteiro da Batalha resumo. Separata de: *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*. Tomo I. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, Actas Separata 23, pp. 89-93, janeiro. 1991.
- DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Ariel, 1973. Pág. 15
- DETIENNE, M. *Comparar o incomparável*. Aparecida, São Paulo: Idéias & Letras, 2004.
- DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. A evangelização : Portugal e a política externa da Igreja no séc. XV. In: *Revista Científica Nacional*. Porto : Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 1997.
- DOMINGUES, Beatriz Helena. *O medieval e o moderno no mundo ibérico e ibero-americano*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, V. 10, nº20, 1997.
- DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009, p.139.
- DUBY, Georges e LACLOTTE, Michel (coord.). *História Artística da Europa*. A Idade Média. Tomo I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. DUBY: 1997, p.16
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *História, santidade e identidade*. O Agiologia Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto. «Via Spiritus». Porto: CIUHE. Vol. 3, 1996.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. (coord. da ed. crítica). *O Agiologia Lusitano: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa*. Tomo V Estudos e Índices. Porto: Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002.
- FERREIRA, Sílvia. *A Talha Barroca de Lisboa (1670-1720)*. Os artistas e as obras, Tese de Doutoramento em História (especialidade Arte Património e Restauro) apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2009
- FONTES, João Luís Inglês. *Percursos e memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*. Cascais: Patrimonia, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola. 1996.
- GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J. (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006, 2 v., v. 2, p.449-463.
- GOMES, António Saul Gomes. *Vésperas Batalhinas. Estudos história e arte*. Leiria: Edições Magno. 1997.

- GREEN, V.H., *Renascimento e Reforma*, Lisboa, D. Quixote, 1984.
- GOMES, Saul António. Ética e poder. Em torno do Mosteiro da Batalha. (O século XV – Materiais para o seu estudo). Separata de: *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*. Tomo I. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, Actas Separata 24, pp. 95-188, janeiro 1991.
- HESPANHA. António M. *História das instituições- épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982.
- HOMEM, Armando Luis Carvalho. *Portugal nos finais da Idade Média. Estado, Instituição, sociedade e política*. Lisboa: Livros Horizontes, 1990.
- KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond. In: *History and theory* 42. p. 39-44, FEB.2003. [tradução de Maria Elisa da Cunha Bustamante]
- LE GOFF, Jacques/SCHMITT, Jean-Claude (Org.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, Imprensa Oficial de São Paulo/ Edusc, 1.316 págs., 2 vols..
- MACEDO, José Rivair (org.). *A Idade Média Portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*. Porto Alegre: Vidrágua, 2011.
- MARQUES, José. *As Confrarias da Paixão na Antiga Arquidiocese de Braga*. Lisboa: Theologica. 1993.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1997.
- MARTINS, Oliveira. *Os filhos de D. João I*. Lisboa: 6ª ed., A M Pereira Livraria Editora, 1936. A primeira edição do livro ocorreu em 1891 e foi publicada pela editora Guimarães. O livro conheceu inúmeras re-edições ao longo de todo o século XX.
- MATTOSO, José. *A História de Portugal- a monarquia feudal*, Lisboa: Estampa, 1994.
- MENDES, Paula Almeida. *Milícia e Santidade no agiologio lusitano dos santos, e varoens ilustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas (1652,1657,1666,1744) de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa VS 20 (2013)*, p.91 – 119.
- MULLETT, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna*. Lisboa: Gadiva, 1985.
- OLIVEIRA Martins, *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, 1936.
- ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 2001. p. 26.
- PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006.
- PIERRARD, Pierre..*História da Igreja*. São Paulo: Paulus. 1982, p. 183
- PORTUGAL, Fernando. As imagens do Infante Santo no Mosteiro dos Jerónimos. In: *Ecos de Belém*. Ano 48, n° 1834, p. 1 e 4, maio. 1980.

REBELO, António Manuel Ribeiro. *Martyrium et Gesta Infantis Domini Ferandi*. Edição crítica, Tradução, Estudo Filológico. 2 Vols. Tese (Dissertação de Doutoramento) – Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras, Coimbra: 2001.

REBELO, António Manuel Ribeiro. *A vida do Infante Santo*. Apelação: Paulus, 2003

ROSA, Maria de Lurdes – A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 13-14 (2001-2002) 369-450.

SARAIVA, José Hermano. Uma carta do Infante D. Henrique e o problema das causas da expansão portuguesa no norte da África. In: *Ethnos Revista do Instituto Português de Arqueologia, História e Etnografia*. Lisboa: Instituto Português de Arqueologia, História e Etnografia pp. 319-345, Vol. III, 1948

SERAFIM, João Carlos. Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino. *Via Spiritus. Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, Vol. 8, pp. 157-184, [s.m.]. 2001.

Schmitt, Jean-Claude. O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru-SP: Edusc, 2007

SILVA, Andréia C. L. F, SILVA, Leila Rodrigues. Reflexões sobre um projeto de pesquisa em história comparada: hagiografia, sociedade e poder na Península Ibérica medieval. In: *Saeculum- Revista de História*-[25].jul./ dez. 2011. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba.

SILVA, Andréia Frazão. Reflexões Metodológicas sobre a Análise do Discurso em Perspectiva Histórica: Paternidade, Maternidade, Santidade e Gênero. *Cronos: Revista de História*, n. 6, p. 194-223, 2002.

THEML, Neyde; BUSTAMANTE. Regina, História comparada: olhares plurais, *Revista de História Comparada*, v. 1, n. 1, p. 1-23, 2007.

TORGAL, Luís Reis. A literatura política da Restauração e seu significado cultural e ideológico. In: *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade. 1981.

TORRÃO, João Manuel Nunes. O Mouro Lazeraque e o Infante D. Fernando: um *exemplum* de D. Jerónimo Osório. *Biblos Revista da Faculdade de Letras*. Coimbra: Universidade de Coimbra,.Vol. 67, pp. 223-237, [s.m.].1991.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed, 1995.

WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma*. São Leopoldo, Sinodal, 2010.