

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

**DISSERTAÇÃO**

**Um estudo temático comparativo entre a sacralidade do Infante Santo,  
Dom Fernando, e o messianismo de Dom Sebastião**

**GUILHERME LUÍS MASCARENHAS FIGUEIRA**

**2013**



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

**Um estudo temático comparativo entre a sacralidade do Infante Santo,  
Dom Fernando, e o messianismo de Dom Sebastião**

**GUILHERME LUÍS MASCARENHAS FIGUEIRA**

*Sob a Orientação do Professor*  
**. CLINIO DE OLIVEIRA AMARAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre. Área de concentração: História Social.

SEROPÉDICA, RJ  
2013

946.9

F475e

T

Figueira, Guilherme Luís  
Mascarenhas, 1987-

Um estudo temático comparativo entre a sacralidade do Infante Santo, Dom Fernando, e o messianismo de Dom Sebastião / Guilherme Luís Mascarenhas Figueira. - 2013.

138 f.

Orientador: Clinio de Oliveira Amaral.

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

Bibliografia: f. 134-138.

1. Portugal - História - Teses.  
2. Portugal - Reis e governantes - Teses. 3. Fernando, Infante de Portugal, 1402-1443 - Teses. 4. Sebastião, Rei de Portugal, 1554-1578 - Teses. 5. Missões - Teses. 6. Predestinação - Teses. I. Amaral, Clinio de Oliveira, 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  
CURSO DE MESTRADO EM HISTÓRIA**

**GUILHERME LUIS MASCARENHAS FIGUEIRA**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História,  
no Curso de Mestrado em História, área de concentração em Estado e Relações de Poder.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 19/04/2013.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Clínio de Oliveira Amaral

Prof. Dr. Marcelo Santiago Berriel

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria de Lurdes Rosa

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Renata Nascimento

## **DEDICATÓRIA**

À minha noiva, Michelle Mattos, pela parceira que ela é e por tudo que representa em minha vida.

À minha mãe, Maria Regina (*in memoriam*), que não está mais conosco, mas certamente olha por mim de onde estiver.

Ao meu pai, por ser o exemplo que busco seguir em todos os âmbitos de minha vida.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, à minha fiel companheira de todas as horas, que dá apoio para sempre seguir frente, que me acompanha na caminhada da vida, Michelle Mattos.

Ao meu pai, Luiz Renato, à tia Sheila, e à vó Jaci, pelo suporte familiar necessário a qualquer ser humano.

Ao meu irmão Renato, à Camilla, e à minha sobrinha Sophia, que mesmo ainda na barriga e às vésperas de nascer, já nos traz alegrias.

À Thayanna, Francisco, Nélia e Eurídia, pelos momentos vividos em uma segunda família.

À Juceli, minha madrinha, por todo o carinho e amor dispensado a um afilhado “desnaturado”.

À Cátia Regina, por toda atenção e conforto que me proporciona com sua dedicação em cuidar das minhas coisas.

Aos amigos/irmãos Lucas Costa, Somália e Pedro Netto, pois sem os momentos alegres e a parceria/irmandade que vocês me proporcionam muito da vida deixaria de fazer sentido.

Aos amigos de futebol, destacando a APAMAIA e o MASTER SOCCER, porque o homem não vive só de trabalho, os momentos de lazer e descontração são mais do que essenciais.

Ao PPHR, por me proporcionar a oportunidade de realizar essa pesquisa.

À Capes, pelo financiamento de grande serventia para que o projeto fosse realizado com mais dedicação e atenção.

Ao LEPEN, por todos os eventos e momentos de debates proporcionados, não só entre seus membros, mas também com pesquisados internacionalmente renomados.

À Ana Carolina pela dedicação em revisar e auxiliar com apontamentos de grande valia.

Um agradecimento especial ao meu orientador e amigo pessoal Clinio Amaral. Cada apontamento, cada dica, cada conselho, orientações geniais, e todo apoio dado como amigo fazem de mim o profissional que eu sou hoje.

## RESUMO

FIGUEIRA, Guilherme Luis Mascarenhas. **Um estudo temático comparativo entre a sacralidade do Infante Santo, Dom Fernando, e o messianismo de Dom Sebastião**. 2013.130p Dissertação (Mestre em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2013.

Neste estudo, apresenta-se uma proposta para que sejam aprofundados estudos sobre as particularidades da sacralidade de Avis. Para tanto, optou-se por fazer um estudo baseado na premissa de que a cultura política portuguesa durante a dinastia de Avis apresenta certas características em torno dos conceitos de missão e de predestinação capazes de subsidiar a hipótese de que as ideias chave desses conceitos não sofreram grandes alterações entre os séculos XV e XVI. Para comprovar isso, estabeleceu-se um estudo comparativo entre a santidade do Infante Santo e o messianismo de d. Sebastião, objetivando demonstrar como diversos aspectos presentes no sebastianismo podem ser relacionados como sendo antecidos pelo discurso de santidade presente no culto ao Infante Santo.

**Palavras chave:** Portugal, missão, predestinação, Infante Santo, d. Sebastião.

## RÉSUMÉ

Dans cette étude, nous présentons une proposition pour que les études sur les particularités de la sacralité d'Avis soient approfondies. Par conséquent, nous avons choisi de faire une étude basée sur la prémisse que la culture politique portugaise pendant la dynastie d'Avis a certaines caractéristiques autour des concepts de mission et de la prédestination capables de soutenir l'hypothèse que les idées principales de ces concepts n'ont pas eu des changements majeurs entre les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Pour le prouver, on a fait une étude comparative entre la sainteté de l'Infant Saint et le messianisme d. Sébastian, visant à montrer comment les différents aspects présents dans sébastianisme peuvent être liés comme étant précédée par le discours de la sainteté présente dans le culte de l'Infant Saint.

**Mots clés:** Portugal, mission, prédestination, Infant Saint, d. Sébastian.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	1
<b>1 APONTAMENTOS SOBRE CONTEXTO HISTÓRICO AVISINO: DE D. FERNANDO A D. SEBASTIÃO</b>	3
1.1 O sonho imperial português	
1.2 O percurso da vida de um Infante Santo: um antecedente, no campo das representações, de d. Sebastião	16
1.2.1 O discurso cronístico e suas relações com as particularidades da sacralidade da monarquia de Avis	17
1.2.2 A chegada de d. Duarte ao trono e de d. Fernando a Tanger	19
1.2.3 A aventura de Tânger: o triste fim de um Infante e o nascimento de um Santo	22
1.3 O percurso de vida de um rei desejado	24
1.3.1 Sobre o seu nascimento e a sua criação	24
1.3.2 Acerca da sua ascensão ao trono e do seu governo	29
1.3.3 A aventura de Alcácer-Quibir: o triste fim de um rei “desejado”	32
<b>2 SUBSÍDIOS TEÓRICOS E CONCEITUAIS: APRESENTAÇÃO DAS MATRIZES CONCEITUAIS FUNDAMENTAIS QUE PERMEIAM A DISCUSSÃO E A COMPARAÇÃO ENTRE D. FERNANDO E D. SEBASTIÃO</b>	39
2.1 A ideia de cruzada.	39
2.1.1 Uma discussão sobre o posicionamento português em relação às cruzadas	40
2.1.2 Aspectos cruzadísticos da guerra dos portugueses contra os mouros (1095 a 1195)	42
2.1.3 Quando a guerra contra os mouros passa a ser cruzada (1195-1250)	43
2.2 A sacralidade	49
2.3 Hagiografia	53
2.4 Messianismo régio e sebastianismo	58
2.5 Propaganda.	66
2.5.1 O rei, o sagrado e a propaganda.	69
<b>3 AS DIVERSAS APROPRIAÇÕES DAS NOÇÕES DE MISSÃO E DE PREDESTINAÇÃO: ESTUDO COMPARATIVO ENTRE O CASO DE D. FERNANDO E D. SEBASTIÃO</b>	74
3.1 Sobre o frei João Álvares	74
3.2 Algumas informações sobre a primeira hagiografia escrita sobre D. Fernando	101
3.3 Sobre D. João de Castro	102
3.4 Da fonte sobre D. Sebastião	102
<b>CONCLUSÃO</b>	124
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	126

## INTRODUÇÃO

Pensar a construção das imagens do infante d. Fernando e de d. Sebastião é um exercício capaz de conduzir a uma reflexão sobre os domínios do fazer histórico. Essas personagens viveram em momentos decisivos da história de Portugal e do Ocidente, cada um a seu tempo, porque, entre o curto período de suas vidas, se iniciou o processo de nascimento do mundo e do homem modernos. O primeiro fez parte dos áureos tempos da chamada era dos descobrimentos portugueses e o segundo teve por objetivo de reinado, já na fase da colonização, trazer de volta Portugal tempos gloriosos imortalizados na pena de Camões. As transformações provenientes desse período foram fundamentais para a história ocidental nos séculos seguintes.

Segundo a narrativa de vida, tanto do Infante Santo como de d. Sebastião, foi em incursões militares portuguesas que suas trajetórias cruzam-se com os descobrimentos portugueses, com a política de expansão pelo Norte da África, com a consolidação da dinastia de Avis e, sobretudo, com o alvorecer da modernidade em Portugal.

Segundo Alain Boureau, existem alguns temas e personagens que viabilizam ao historiador um olhar privilegiado, ou seja, é como se essas personagens fossem uma espécie de fio condutor ao estudo do passado.

Ao problematizá-los, o pesquisador percebe com clareza as imbricações dos vários campos do saber histórico, analisa certos nódulos da história e por meio deles lança luzes a uma série de problemas. Tomam-se as personagens citadas como personagens capazes de oferecer o privilégio de se observar determinados temas, especificamente, nesta dissertação, eles oferecem uma pequena contribuição para o entendimento do imaginário político português e o porquê da permanência na longa duração de determinadas práticas para legitimar o poder político da monarquia, bem como ajudá-la a resolver conflitos.

Para tanto, dividiu-se esta dissertação em três capítulos. No capítulo 1, sustentar-se-á que o Infante Santo, “mártir nacional”, merece menos atenção por parte dos historiadores do que a forma como foi construída a sua santidade, uma vez que se considera, como temas chave para a compreensão desse fenômeno, a permanência, para além do século XV, da apropriação do providencialismo cristão, da ideia de missão e, por fim, a noção de

predestinação, que estão presentes na elaboração de sua santidade. A associação desses três elementos pode ser percebida em outros momentos da história de Portugal. Para corroborar esse argumento, apresentar-se-á como, com a devida cautela, esses elementos também estiveram presentes em torno da construção da imagem de d. Sebastião.

Visando a dar continuidade no debate comparativo iniciado no capítulo 1, optou-se, no capítulo 2, por estabelecer, através da comparação entre determinados aspectos das trajetórias de vida de d. Fernando e d. Sebastião, umnexo comparativo para sustentar que há indícios de que determinados conceitos, atrelados ao imaginário político português, merecem um estudo comparativo de longa duração.

Para além do que fora mencionado no capítulo 1 acerca do providencialismo, da ideia de missão e da noção de predestinação, sustenta-se que há outros conceitos que devam ser analisados, tal é o caso da ideia de cruzada, do conceito de sacralidade, da forma de se pensar a elaboração das hagiografias ibéricas e do messianismo. Todavia, adverte-se que tais conceitos serão abordados apenas por meio da relação que os mesmos estabeleceram na elaboração discursiva sobre as personagens estudadas. O capítulo não terá a pretensão de esgotar as polêmicas historiográficas subjacentes a cada um desses conceitos.

Por fim, o capítulo 3 desenvolve, através da análise das fontes selecionadas para esta dissertação, uma comparação entre a estrutura narrativa acerca das duas personagens e comprova a hipótese de que os elementos centrais do discurso de santidade de d. Fernando foram apropriadas no século XVI. Cabe destacar que este trabalho não visa abordar toda a problemática em torno de um estudo comparativo entre as personagens em questão; na verdade, estudam-se alguns de seus aspectos por meio do entrecruzamento de uma série de categorias que estão presentes nos discursos proferidos acerca de d. Fernando e d. Sebastião. No entanto, este trabalho apresenta algumas lacunas cujas investigações futuras tentarão supri-las.

# CAPÍTULO 1 – APONTAMENTOS SOBRE CONTEXTO HISTÓRICO

## AVISINO: DE D. FERNANDO A D. SEBASTIÃO

### 1.1 – O sonho imperial português

Não se poderia escrever sobre d. Fernando e sobre d. Sebastião, e, evidentemente, das suas incursões à região do atual Marrocos (Tânger e Alcácer-Quibir, respectivamente), bem como de todos os desdobramentos desses acontecimentos, sem que seja mencionada a construção do ideal de império português. Na realidade, do ponto de vista ideológico, a ideia de império português está atrelada às noções chave de missionação e de predestinação<sup>1</sup>, que serão abordadas ao longo desta dissertação.

A compreensão desses conceitos deve ser relacionada ao conceito de longa duração<sup>2</sup>. Para tanto, é importante citar o ano de 1139, que pode ser considerado como um marco para a fundação discursiva da monarquia portuguesa, trata-se do ano do chamado “milagre de

---

<sup>1</sup> Tais noções são fundamentais para a compreensão do discurso legitimador da expansão portuguesa. Além disso, cabe destacar que as fontes relativas ao infante D. Fernando e ao rei D. Sebastião utilizam-nas para demonstrar uma relação de proximidade direta entre a monarquia de Avis e a esfera do sagrado. Ou seja, apesar da distância temporal entre as duas personagens, as ideias chave utilizadas para legitimar as suas respectivas ações militares são muito semelhantes, apesar do contexto distinto. Quanto ao tema da sacralidade direta na dinastia de Avis, cf. VENTURA, Margarida Garcez. *Igreja e Poder no século XV: dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*. Lisboa: Edições Colibri, 1997. Já em relação à construção ideológica através da qual essa dinastia tinha uma relação privilegiada com o sagrado e, por isso, foi “auxiliada” por Deus em diversos momentos de sua história, desde a batalha de Aljubarrota, cf. BERRIEL, Marcelo Santiago. A produção simbólica franciscana e o poder: a representação de cristão nas fontes franciscanas portuguesas. In: AMARAL, Clínio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago. *Religião e religiosidade na idade média: poder e práticas discursivas*. Rio de Janeiro: Multifoco: 2011, cap. VI. Quanto à formação do império português, cf. BUESCU, Ana Isabel. *Memória e poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.; HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.; THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.; DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese empire: 1415-1580*. 2 Vols. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

<sup>2</sup> Sobre as discussões teóricas em torno do problema da longa duração, cf. ALMEIDA, Ana Carolina Lima. Pensando o fim da Idade Média: a longa Idade Média de Le Goff e a colonização da América de Baschet. *Revista Tempo de Conquista*. Vol. 7, [n.p.]. junho. 2010. Disponível em: <<http://www.revista.tempondeconquista.nom.br>>. Acesso em 4 de dezembro de 2011.; ALMEIDA, Ana Carolina Lima; AMARAL, Clínio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago. *Le Moyen Age est-il arrivé aux Amériques ?* Paris : CRS et GAHOM [prelo]. Em poucos meses, a versão eletrônica poderá ser acessada em <[www.editionspapiers.org](http://www.editionspapiers.org)>. Desde já, agradece-se aos autores por terem disponibilizado a versão original desse artigo antes de sua publicação. Em relação aos trabalhos (supra), sublinha-se a forma como o tema da longa duração foi abordado; trata-se de uma visão crítica em relação à noção de longa idade média, sobretudo, a forma como tal noção foi defendida por Jérôme Baschet. Esses autores, sustentam a perspectiva de que se deva pensar em permanências tal como Braudel sugeriu. Sobre as diferentes temporalidades, propostas por Braudel, cf. BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais: a longa duração*. In: *Ibidem. Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1992, pp. 41-77.

Ourique”, quando D. Afonso Henriques, um ano antes de se tornar rei de Portugal, liderou um grupo de cristãos portugueses contra um exército de mouros e os derrotou. Mas o que torna essa história tão especial é a suposta aparição de Jesus ao próprio Afonso Henriques antes da batalha, o que seria um sinal da intervenção divina em favor dos portugueses e uma espécie de anúncio do destino glorioso reservado a Portugal.

É importante destacar que, apesar da distância cronológica entre o “milagre de Ourique” e a conquista de Ceuta, em 1414, apenas no século XV, que o primeiro acontecimento foi interpretado como uma manifestação divina em prol de Portugal. De acordo com a crença formulada no século XV, o fato de um país com população e território reduzidos empreender conquistas importantes seria explicado pela vontade de Deus em fazer de Portugal o responsável por espalhar a fé cristã pelo mundo. Com base nessa argumentação, Hermann diz que a conquista de Ceuta “fez da dinastia de Avis a responsável pelo retorno do reino ao curso de seu próprio destino”<sup>3</sup>.

Em um período em que o reino lançou-se em incursões militares dirigidas contra os muçulmanos do Marrocos, objetivando o controle de várias rotas comerciais e o acesso ao ouro da Guiné, não poderia deixar, em uma sociedade em que o sagrado exercia um papel fundamental, como uma chave interpretativa do que se considera hoje como política, de se considerar a relevância, do ponto de vista da eficácia simbólica<sup>4</sup>, da apropriação de narrativas, como, por exemplo, a do Preste João. Figura lendária, que seria o governante de um reino cristão muito poderoso de localização incerta, Preste João tornar-se-ia um apoio importantíssimo no que diz respeito à causa portuguesa na luta contra o infiel. Essa narrativa ganhou força no imaginário do homem do século XV.

O mito de Preste João ganhou relevância por causa da circulação de uma carta forjada, da qual ele seria o autor, o que aumentava, significativamente, a esperança de sua existência e, quiçá, do seu apoio<sup>5</sup>. Muitas lendas ao seu respeito apareceram, como, por exemplo, a de que ele comia em uma mesa feita de esmeraldas com 30 mil pessoas, sendo doze arcebispos à sua direita e vinte bispos à sua esquerda. Mas essa não foi muito difundida entre os portugueses. Na realidade, em Portugal,

como em outros lugares, acreditava-se, com efeito, que esse misterioso reissacerdote, quando definitivamente localizado, seria um aliado inestimável

---

<sup>3</sup> HERMANN, Jacqueline. *No reino...* op. cit., p.23

<sup>4</sup> Sobre a utilização do termo eficácia simbólica, o mesmo deve ser compreendido tal como o fez Marcelo Berriel em BERRIEL, Marcelo Santiago. *A produção...* passim.

<sup>5</sup> BOXER, Charles R.. *O império marítimo português: 1415-1825*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 36.

contra os muçulmanos, fossem eles turcos, egípcios, árabes ou mouros. Quanto aos portugueses, esperavam encontrar Preste João numa região africana, onde ele poderia ajudá-los a lutar contra os mouros.<sup>6</sup>

Enquanto aguardava o reforço do lendário Preste João, a monarquia portuguesa procurava ganhar legitimidade perante os reinos da península Ibérica. Tal apoio foi obtido por meio da aprovação e do reconhecimento espiritual das suas conquistas por parte Santa Sé, expressas através de bulas emitidas pelo papa<sup>7</sup>. A *Dum Diversas* (1452), a *Romanus Pontifex* (1455) e a *Intercoetera* (1456), todas davam (as duas primeiras ao rei de Portugal e a terceira à Ordem de Cristo) uma autorização especial que legitimava a conquista e a submissão dos inimigos infiéis, além de confiscar seus bens e suas terras. À Ordem de Cristo, cujo mestre era o infante D. Henrique, cabia a jurisdição espiritual das áreas conquistadas.

Na bula *Dum Diversas*, o pontífice autorizava o ataque, o confisco e a submissão dos infiéis, considerados como inimigos de Cristo, a captura de seus bens, dos seus territórios e permitia que fossem escravizados de forma perpétua. A *Romanus Pontifex* trazia, de forma mais detalhada, um resumo das descobertas, supostamente, empreendidas pelo infante D. Henrique, exaltava suas qualidades e as suas bravuras como verdadeiro soldado de Cristo, além dos seus méritos na conversão dos infiéis mouros. Trazia também a autorização papal para que fossem feitas a conquista e a conversão dos pagãos e dos inimigos de Cristo. A novidade desta bula em relação à outra era a garantia do monopólio para os portugueses não só das terras já descobertas e conquistadas, mas também de quaisquer outras terras que, porventura, viessem a ser descobertas ao Sul dos cabos Bojador e Não. Por sua vez, a bula *Intercoetera* reforçava e reafirmava os ditames da *Romanus Pontifex*, além de acrescentar um item que conferia à Ordem de Cristo “a jurisdição espiritual sobre todas as regiões conquistadas pelos portugueses no presente e no futuro, ‘dos cabos Bojador e Não, por via da Guiné e mais além, para o Sul, até às Índias’”<sup>8</sup>, o que dava a D. Henrique, por ser o mestre da ordem, poder no que diz respeito a nomeações para os cargos, tanto do clero regular como secular, por todo o território em que sua a jurisdição se estendia. Para Boxer, essas bulas acabaram por legitimar a prática conquistadora do império português nas áreas onde o

---

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Para ler um estudo detalhado sobre o papel das bulas papais no século XV, cf. DE WITTE, Charles-Martial. Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV<sup>e</sup> siècle. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Louvain: Université de Louvain, Tome XLVIII, p. 683-718, [s.m.]. 1953.; Tome XLIX, p. 438-461, [s.m.], 1954.; Tome LI, p. 809-836, [s.m.]. 1956.; Tome LIII, p. 5-46, [s.m.]. 1958.

<sup>8</sup> BOXER, Charles R.. *O império...* op. cit., p. 39.

cristianismo não vigorava, ou seja, se região não era adepta ao cristianismo, a conquista tinha o respaldo papal.

O século XV foi um período de grande importância na história de Portugal em função das navegações e das descobertas realizadas por elas. Para contextualizar este trabalho, é importante que destaquemos como as expedições fazem-se ainda mais importantes, na contextualização deste trabalho, porque D. Fernando morreu em uma delas e D. Sebastião, ao se colocar como um tipo de herdeiro da tradição expansionistas, morreu tentando trazer o reino de volta aos tempos gloriosos das conquistas ocorridas no século XV. Para Boxer, “a ‘Era dos Descobrimientos’ sem dúvida surgiram de uma mistura de fatores religiosos, econômicos, estratégicos e políticos, é claro que nem sempre dosados nas mesmas proporções”<sup>9</sup>.

Não se pode negligenciar o fato de que Portugal, durante o século XV, além de realizar o contorno da África, gerando uma via de acesso às Índias – o que lhe conferiu algumas conquistas no continente africano e no Oriente – também contribuiu para a descoberta do “Novo Mundo”<sup>10</sup>. Para Herрман, apesar de abordar os descobrimentos com certo grau de determinismo, pois os considera como um projeto de grandes proporções<sup>11</sup>, não se pode desconsiderar as transformações ocorridas no reino em função dos descobrimentos. Tais modificações, certamente, facilitaram a difusão de um discurso, proferido pela monarquia, de que Portugal teria uma relação privilegiada com Deus e, as conquistas trazidas pela expansão eram apropriadas, do ponto de vista discursivo, para corroborar tal argumentação.

Boxer enumera quatro fatores que inspiraram os dirigentes portugueses em “ordem cronológica, sobrepostas em diversos graus: (1) o fervor empenhado na cruzada aos muçulmanos; (2) o desejo de se apoderar do ouro da Guiné; (3) a procura de Preste João; (4) a busca de especiarias orientais”<sup>12</sup>. Acrescenta-se a esses fatores o fato de que Portugal, durante a maior parte do século XV, se comparado ao contexto político dos demais reinos peninsulares, pode ser considerado um reino que gozou de longos períodos de paz. No entanto, é importante destacar, como o próprio Boxer ressaltou, que a enumeração desses fatores pode representar o risco de uma simplificação exagerada.

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>10</sup> Em relação ao contexto de disputas pela hegemonia na navegação, durante a segunda metade do século XV e no início do século XVI, cf. FONSECA, Luís Adão da. *De Vasco a Cabral*. Bauru: EDUSC, 2001.

<sup>11</sup> Para a autora tratava-se de um projeto que “parecia confirmar uma antiga vocação, ancorada historicamente na precocidade da formação monárquica centralizada e, geograficamente, na posição de fronteira entre a Europa continental e o Atlântico sul”. HERMANN, Jacqueline. *No reino...* op. cit., p. 25

<sup>12</sup> BOXER, Charles R.. *O império...* op. cit., p. 34.

A advertência mencionada acerca do risco de simplificações, conduz ao debate historiográfico sobre as causas da expansão<sup>13</sup>. Em relação aos diversos posicionamentos da historiografia ligados às motivações da expansão ibérica, um autor de referência é António Sérgio<sup>14</sup>, que vê, nas transformações econômicas do final da idade média, a causa primeira da expansão. Para esse autor, em Portugal, desde a conquista de Ceuta, e, na Espanha, após o casamento de Fernando de Aragão e Isabel de Castela, havia se constituído uma burguesia que buscava alternativas para fomentar o comércio com o Oriente.

Em função das comemorações do centenário de morte do Infante D. Henrique, os debates historiográficos intensificaram-se durante os anos 60 do século XX. Nesse contexto, historiadores marxistas tiveram grande influência, certamente, um dos mais influentes entre os marxistas foi o autor citado anteriormente. Apesar da influência do marxismo, destaca-se o ambiente acadêmico que foi capaz de fomentar o debate sobre essa temática, gerando inúmeras hipóteses.

Um outro autor cuja obra, apesar de ser anterior aos anos 60, mas que obteve destaque foi Jaime Cortesão<sup>15</sup>, o qual reafirmou sua tese sobre o sigilo dos descobrimentos, resgatando os seus trabalhos desde a década de 1920. Para ele, a expansão portuguesa fazia parte de um plano para chegar às Índias antes dos espanhóis. Portanto, sustenta que havia uma sorte de “concorrência” entre as “burguesias” dos reinos peninsulares, capaz de alavancar todo o processo de expansão.

Esse autor analisa o processo dos descobrimentos através do que ele denominou “Método Geográfico-e-Náutico”, que apresenta um forte determinismo geográfico e econômico. Enfatiza bastante as relações entre a geografia física e os descobrimentos. “Natural pareceria que a história dos Descobrimentos geográficos fosse continuamente esclarecida pelo estudo dos agentes físicos da superfície dos oceanos que os podiam determinar, e dos meio náuticos que os levaram a cabo”<sup>16</sup>. Em seguida, Jaime Cortesão aborda o que, para ele, é fundamental no entendimento dos descobrimentos: as questões de ordem

---

<sup>13</sup> Não é o objetivo desta dissertação tratar das motivações da expansão portuguesa. No entanto, acredita-se que apresentar, minimamente, a discussão historiográfica dedicada ao tema é uma forma de contextualizar. O principal objetivo deste trabalho é o de demonstrar que as ideias de missão e de predestinação foram usadas em diferentes momentos da história da dinastia de Avis para legitimar as ações da monarquia. Desse objetivo, foi originada a ideia de comparar duas personagens, em períodos diferentes, cujas trajetórias estão ligadas à expansão e que foram mortas na África.

<sup>14</sup> SÉRGIO, António. *Obras Completas: Breve Interpretação da História de Portugal*. Edição crítica orientada por CHAVES, Castelo Branco; GODINHO, Vitorino Magalhães, GRÁCIO, Rui; SERÃO, Joel. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1983.

<sup>15</sup> CORTESÃO, Jaime. *Os descobrimentos portugueses*. 5 Vols. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1960.

<sup>16</sup> *Ibidem*, Vol. 1, p. 99.



econômica, que foram chamadas de “Método Econômico-Social”, pois “na história da expansão marítima em geral, as razões de ordem econômica representam o fator permanente, a razão última, a que mais universalmente determina os indivíduos, as classes e os povos”<sup>17</sup>. As discussões apresentadas sobre o “método geográfico-e-náutico” e o “método econômico-social” representam bem as suas ideias sobre quais questões devem guiar o estudo do processo dos descobrimento.

Na sua percepção, teria tido dois planos relevantes: o da economia, o qual sustenta como o mais importante, e o da geografia. Por isso, afirma que “o método geográfico-e-náutico e o método econômico-social completam-se”<sup>18</sup>. Após apresentar a forma como tais métodos conjugavam-se, enfatiza a questão das disputas comerciais entre os reinos ibéricos. Por causa delas, o Estado português era obrigado a manter o sigilo dos descobrimentos. Dessa forma, os seus concorrentes ibéricos não o impediriam de obter o maior número de monopólios possíveis.

Em 1992, Bernard Vincent sustentou que o sucesso da viagem de Colombo, em 1492, deveu-se aos conhecimentos técnicos adquiridos em Portugal.

Mal chegou a Lisboa, Colombo tornou a partir, para terminar a viagem interrompida, visto que dois dos navios genoveses tinham sido poupados. Aproveitou essa oportunidade para se aventurar por terras distantes no rumo norte, indo até a Irlanda, a Islândia e, talvez, graças a um inverno particularmente ameno, em direção à Groenlândia. Ele afirmou ter visto na costa irlandesa dois cadáveres de homens do Catai (China). A verdade é que se familiarizou com o Atlântico e com os relatos de viagens, reais e míticos, dos nórdicos. Em 1479, provavelmente, casou-se com Felipa Moniz-Perestrello, pensionista do mosteiro de Santos, onde o navegador ia regularmente. O casal foi morar em Porto Santo, ilha próxima da Madeira, da qual o pai de Felipa fora o primeiro capitão-donatário. Em Porto Santo nasceu Diego, o filho do casal.

A estadia na ilha da Madeira teve curta duração, pois Felipa morreu prematuramente em 1483. Mas nem por isso foi menos decisiva. Colombo fez, em diversas ocasiões, em datas que continuam imprecisas, a viagem à Guiné, indo até o forte S. Jorge da Mina, principais pontos de implantação portuguesa na costa africana, no local onde hoje se situa Gana. Na Madeira, no arquipélago de Açores ou no golfo da Guiné colheu informações sobre as rotas marítimas e sobre a suposta existência de ilhas que ficavam ao longe, na direção oeste.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 133.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 142.

<sup>19</sup> VINCENT, Bernad. *1492: descoberta ou invasão?* Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1992.

No caso da expansão espanhola, duas questões suscitaram interesses para melhor compreender as causas da viagem de Colombo. A questão do pensamento cruzadístico, tema polêmico, que, ainda hoje, divide a opinião dos autores, e a procura pelo Prestes João. A primeira questão abre o debate sobre a definição de cruzada. Ou seja, a reconquista, no caso específico da tomada de Granada, pode ser vista como uma cruzada e, por conseguinte, a expansão e a colonização da América seria uma sorte de continuação disso, como é defendido, atualmente, por vários historiadores, dentre os quais, destaca-se, por ordem cronológica de publicação, J. H. Elliot<sup>20</sup> e Jérôme Baschet<sup>21</sup>. Embora tais autores vejam a reconquista como uma cruzada e a conquista da América como o seu desdobramento, têm visões diferentes acerca da colonização.

Ainda no que diz respeito à relação entre o imaginário de cruzada e a expansão, quer seja portuguesa, quer seja espanhola, sublinha-se a pesquisa de Bernard Rosenberger<sup>22</sup>. Esse autor descreve a precocidade do Estado português em delimitar seu território, em 1250, destacando que a revolução de 1383-85 pouco influenciou neste aspecto, fechando sua análise nas relações entre a formação do império africano, de 1415 a 1500, e a evolução do poder real. Interrogando-se, particularmente, sobre o caráter da cruzada em que se transformou a empresa, sua perspectiva o levou a afirmar que o ideal cruzadístico foi responsável pela conquista africana no século XV. Esse autor desenvolveu igual raciocínio para o caso espanhol, notadamente, no que diz respeito à conquista de Granada.

Apesar da tendência da historiografia atual seja a de considerar a conquista de Granada como uma cruzada e, por conseguinte, a colonização da América como um desdobramento, acredita-se que tal visão deva ser matizada à luz de um tema que, na maioria dos casos, não é muito conhecido pelos historiadores especializados na época moderna. Trata-se da espiritualidade própria da cruzada, ou seja, a noção de “peregrinação penitencial”<sup>23</sup>.

Segundo Franco Cardini, as cruzadas têm que apresentar uma “mística” própria, que é, historicamente, datada entre os séculos XI, XII e XIII, que seria responsável por explicar o apego popular que obtiveram. As cruzadas desses séculos apresentavam uma espontaneidade

---

<sup>20</sup> ELLIOT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. Vol. 1. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial, 1998, p. 135-194.

<sup>21</sup> BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

<sup>22</sup> ROSENBERGER, Bernard. La croisade africaine et le pouvoir royal au Portugal au XV<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque: *Genèses de l'état moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*. Paris: École Française de Rome Palais Farnèse, 1993.

<sup>23</sup> Cf. Os autores citados na nota 2 deste capítulo. Eles são radicalmente contrários às teses de Baschet e de Elliot.

e contavam com o apreço de boa parte da sociedade medieval, fenômeno compreendido através do conceito de *peregrinatio paenitentialis*<sup>24</sup>.

Portanto, seguir o raciocínio segundo o qual a obtenção de uma bula de cruzada por parte dos reis católicos significava, necessariamente, que a reconquista, sobretudo, no final do século XV, possa ser encarada como uma cruzada é transpor o limite do texto jurídico para a sociedade. Do ponto de vista jurídico, a cruzada é uma realidade no final do século XV, uma vez que as bulas de cruzadas continuaram a ser dadas. Todavia, isso não quer dizer que a sociedade corroborasse tal sentimento.

Conforme Almeida, Amaral e Berriel insistem, a solicitação de bulas de cruzadas pelos reis ibéricos também fazia parte de uma estratégia maior de centralização administrativa, na medida em que tais bulas ofereciam aos reis privilégios especiais em relação ao recolhimento das dízimas e à obtenção de bens da Igreja. Além disso, ainda conforme esses autores, é importante lembrarmos que as expedições ibéricas com fins bélicos como as que conduziram à morte D. Fernando e D. Sebastião, apesar de, *grosso modo*, contarem com grande aparato legitimador, no século XV e, para o século XVI, nota-se que as críticas aumentaram, já não eram muito bem aceitas por vários segmentos da sociedade ibérica. Por tal razão, recorrer à esfera do religioso, através da propagação da ideia de cruzada, era uma estratégia acertada na medida em que o campo religioso foi um poderoso instrumento de legitimação das expedições ibéricas como um todo.

Antes de se discutir a questão do imaginário da expansão e da conquista, considera-se importante mencionar duas publicações que, embora retomem a questão da disputa entre os Estados peninsulares, coloca-a de forma menos anacrônica, porque deixam claro que os envolvidos no processo, tanto em Portugal, como na Espanha, ainda não tinham total clareza das repercussões de suas escolhas e, muito menos, das implicações delas na formação do chamado Estado moderno. A crítica que se faz a esses autores é que, embora tenham percebido que os reis ibéricos não tivessem consciência dos desdobramentos futuros, sobretudo, no que diz respeito às ações expansionistas da segunda metade do século XV e do início do XVI, a análise das fontes desse período comprova<sup>25</sup> que eles tinham a percepção de que suas ações necessitavam de legitimidade e de que o recurso ao campo do religioso para

---

<sup>24</sup> CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002, Vol. I, p. 473-489.

<sup>25</sup> Um estudo que corrobora esta argumentação é o de Amaral, cf. AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. São Paulo: 2013 [prelo].

sacralizar suas decisões era, provavelmente, a melhor forma de obter legitimidade, afinal, nada mais faziam do que colocar em prática a vontade divina<sup>26</sup>.

No caso português, destaca-se a publicação, em 1994, de Luís F. Thomaz<sup>27</sup> cuja hipótese defendida é a de que os descobrimentos foram acontecimentos estatais, que contaram com uma conjuntura favorável. Contudo, o principal para esse autor é que se tratou de uma estratégia encontrada pela dinastia de Avis para desviar as tensões sociais internas para o continente africano. Thomaz refutou os quatro motivos apontados por Boxer<sup>28</sup> na demonstração de sua hipótese<sup>29</sup>.

Para o caso da Espanha, aponta-se a proposição de Bernard Vincent que, ao comentar as solenidades ocorridas em Granada, no dia 2 de outubro de 1492, ressaltou que grupos da nobreza, declaradamente inimigos, no período anterior ao casamento de Fernando e Isabel, em 1469, foram: “[...] todos aliados, desde 1476, por meio de importantes concessões. A guerra de Granada fora a oportunidade de canalizar e disciplinar a poderosa e turbulenta nobreza castelhana”<sup>30</sup>.

Anteriormente, foram citados autores que concordam entre a relação de continuidade entre a guerra de reconquista e a conquista da América. No entanto, adverte-se que, não necessariamente, tinham a mesma opinião sobre a conquista da América. Quanto ao trabalho de J. H. Elliot, defende-se que ele vê uma certa continuidade, visto que, para ele, “à medida que foram alcançados os limites da expansão interna, as forças dinâmicas da sociedade medieval ibérica começaram a buscar novas fronteiras no além-mar”<sup>31</sup>.

Já Bernard Vincent, através do título de seu livro, problematiza a questão da conquista colocando-a em outra dimensão e chama a atenção para o fato de que a “conquista” ou a “invasão”, embora mantivesse uma “sacralidade” cruzadística, diferiu da guerra de reconquista na medida em que a base social que a implementou não era composta por nobres de *stirpe*, mas sim, de uma fidalguia, cuja ascensão social estava, pela própria lógica nascente

---

<sup>26</sup> Sobre a utilização da religião como instrumento legitimador, através do suporte teórico de Pierre Bourdier, cf. BERRIEL, Marcelo Santiago. A produção... loc. cit. Além da análise desse autor, cf. ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios no Portugal medieval*. 2 Vols. Porto: Fio da Palavra, 2010.

<sup>27</sup> THOMAZ, Luís Filipe F. R.. *De Ceuta...* op. cit.

<sup>28</sup> BOXER, Charles R.. *O império...* op. cit.

<sup>29</sup> De forma mais matizada e com uma postura um pouco diferente da sustentada por Thomaz, apesar de concordar com a sua tese central, veja a forma como Clinio Amaral propôs uma síntese sobre a questão dos descobrimentos, cf. AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. Niterói, 2008. 374 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008, cap. 2 e cap. 5.

<sup>30</sup> VINCENT, Bernad. *1492...* op. cit., p. 18.

<sup>31</sup> ELLIOT, J. H. A conquista ... op. cit., p. 138.

do antigo regime, limitada na península. Portanto, a “invasão” foi uma forma de obter capital simbólico e mercês para um grupo que, dificilmente, conseguiria isso caso ficasse na Europa.

Embora se tenha feito uma breve exposição bibliográfica sobre o tema dos descobrimentos, é importante frisar que, para os objetivos desta dissertação, a problemática dos descobrimentos e da guerra expansionista no continente africano não ocupa um papel central neste trabalho. Na realidade, sustenta-se com base na pesquisa de Thomaz que a expansão deve ser compreendida através da existência de uma disputa política no contexto peninsular. No entanto, o que merece ser destacado é a forma como a expansão foi legitimada através de um discurso pautado em uma premissa sacralizante por meio das ideias de missão e de predestinação que podem ser encontradas em contextos diferentes, como, por exemplo, nas fontes relativas ao infante D. Fernando e ao rei D. Sebastião. Isso é um indício de uma permanência, na longa duração, da forma como a monarquia portuguesa tentava autolegitimar-se nos momentos de crise, recorrendo a difusão das noções de que o povo português, desde a fundação do reino, tinha sido recebido uma missão de lutar contra os infiéis e que tal missão fora predestinada para assegurar a glória do reino português diante os demais reinos cristãos.

Portanto, a relevância do papel da propaganda em favor da expansão ultramarina não pode ser desconsiderada. O discurso religioso teve papel importantíssimo, porque a expansão foi associada à ideia de um serviço prestado a Deus, desqualificando o discurso contrário à expansão, ou seja, rejeitar a expansão seria o mesmo que negar a vontade de Deus.

Em um cenário de descobertas de novas terras, novas questões também surgiram para o debate, como, por exemplo, as ações diplomáticas que tinham como objetivo a assinatura de tratados, como o de Tordesilhas, que divida as conquistas do Atlântico entre as duas potências ibéricas, Castela e Portugal. Essas novas conquistas e toda a tensão que envolveu a assinatura dos tratados de divisão territorial acirrou muito as rivalidades entre Portugal e os demais reinos ibéricos<sup>32</sup>. Por conta dessas descobertas, mais precisamente da descoberta de Colombo, o Papado lançou mais uma de suas bulas com o intuito de dividir o território descobertos: a Bula *Intercoetera*, de 1493, na qual o papa definia que uma linha imaginária seria traçada cem léguas a Oeste de Açores ou Cabo Verde. As terras a Leste dessa marca seriam portuguesas e a Oeste seriam espanholas. A problemática da divisão territorial só seria solucionada, pelo menos oficialmente, com o Tratado de Tordesilhas (1494). A grande rivalidade que se acirrou

---

<sup>32</sup> Sobre o contexto da assinatura desse tratado, bem como na sua repercussão no sentido de definir as áreas que, posteriormente, seriam colonizadas por Portugal e pelo reino da Espanha, cf. FONSECA, Luís Adão da. *De Vasco...* op. cit.

nesse momento, posteriormente, faria parte do complexo cenário político que envolveu a União Ibérica.

Não se pode deixar abordar, neste capítulo, pelo menos, na parte referente a d. Sebastião, o início da centralização política nas mãos do rei, que passa, não somente, a gerenciar as navegações, como também a administrar as novas conquistas. Essa nova fase do império português teve início quando d. João II, ainda como regente, a partir de 1474, tomou para si as rédeas da expansão e deu passos importantes, cujo resultado seria, posteriormente, a chegada à Índia<sup>33</sup>. Após sua morte, seu herdeiro, d. Manuel, assumiu o trono e decidiu dar continuidade à empreitada nos mares, mesmo sem o consentimento das cortes, ou seja, d. Manuel deu sequência ao que d. João II já havia começado em seu reinado e, ao mesmo tempo, teve que lidar com as consequências do tratado de Tordesilhas que, para Luís Adão da Fonseca, definiu as áreas de influência no oceano Atlântico, direcionando, de certa forma, os descobrimentos e, sobretudo, posteriormente, a ação colonizadora portuguesa para a região do Atlântico Sul. Isso para Luís F. Alencastro<sup>34</sup>.

O século XVI lusitano destacou-se por um novo momento da expansão marítima:

[...] agora organizado com base nas grandes armadas comandadas por altas figuras da nobreza cortesã, que disputavam as nomeações imbuídas de uma postura guerreira fortemente sustentada pela então indiscutível superioridade naval portuguesa. Neste momento, o pequeno Portugal tornara-se uma das maiores potências navais e comerciais da Europa.<sup>35</sup>

A conquista que mais simbolizava essa fase da expansão portuguesa teria sido a “Índia”, não compreendida pelo que hoje se denomina Índia, mas como uma enorme região que se estendia do Cabo da Boa Esperança, das ilhas do Pacífico ao Japão. A principal sede da colonização oriental era a cidade de Goa<sup>36</sup>, símbolo da face missionária lusitana, principalmente, se for considerado o trabalho religioso realizado, em princípio, por franciscanos e por dominicanos e consolidado pela criação de uma sede da Companhia de Jesus no século XVI. As conquistas portuguesas não são meramente políticas, mas também

---

<sup>33</sup> Não se defende que tenha havido uma linearidade e, muito menos um plano pré-determinado para se fazer a circunavegação da África, no processo expansionista, mas as condições política peninsulares contribuíram para as conquistas no território africano, o fomento ao comércio, sobretudo, ao tráfico de escravos tenham “acelerado” o avanço lusitano em direção ao oceano Índico. Sobre esse assunto, cf. *Ibidem.* e a nota 1 deste capítulo.

<sup>34</sup> Acerca da constituição do império colonial português, cf. ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000, p. 9-43.

<sup>35</sup> HERMANN, Jacqueline. *No reino...* op. cit. p. 27.

<sup>36</sup> Sobre a presença portuguesa em Goa, cf. TAVARES, Célia Cristina da Silva *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

bastante carregadas do espírito missionário e providencialistas capaz de apropriar e, ao mesmo tempo, investir outro significado histórico, à luz do contexto vivido pela monarquia, da mística Batalha de Ourique. Portanto, embora a fase dos descobrimentos seja distinta da fase colonizadora<sup>37</sup>. Portanto, quer seja no século XV, quer seja no século XVI, o político e o religioso, de fato, estavam entrecruzados no imaginário da monarquia portuguesa. Pelo menos até o século XVIII, não se faz essa separação, pois tal separação nasce com a razão iluminista.

O período “Henriquino”, assim chamado pelo fato que de o infante d. Henrique possuir o monopólio comercial africano<sup>38</sup>, cedido pelo regente d. Pedro e, mais tarde, confirmado por d. Afonso V. Destaca-se que tanto o rei como seu tio, d. Henrique, fizeram um imenso para manter as incursões militares na África. Também por isso, acredita-se que o reinado d. Afonso V tenha iniciado o império colonial português. Destaca-se a visão de Clínio Amaral<sup>39</sup>, quando sustenta que a principal preocupação do monarca não era a atividade comercial em si, mas sim o controle militar da região. Porém, o controle militar da região propiciaria o controle de um grande fluxo de mercadorias (o controle, até então, pertencia aos mouros, que mantinham boas relações comerciais com as cidades italianas, sobretudo, Gênova). De fato, essa parecia ser a intenção de d. Afonso V, tanto que, em 1461, foi construída uma fortaleza em Arguim. Ressalta-se também a conquista de Anafé, em 1469, por onde passava uma importante rota de gêneros alimentícios. A ideia era buscar novas rotas comerciais na região, evitando os “atravessadores” mouros ou genoveses<sup>40</sup>.

Apesar da intenção de controlar as rotas comerciais africanas, d. Afonso V, depois de dominá-las, acabava por fazer doações especiais a comerciantes de *grosso trato*, os quais muito lucravam com a atividade comercial, mas as despesas militares permaneciam sustentadas pela monarquia. Clínio Amaral, cita, como um exemplo desses comerciantes, a trajetória de vida Fernão Gomes, que obteve o monopólio da região da Guiné. A monarquia conseguiu, por meios de fortalezas como a de Arguim, assegurar a sua presença no comércio na região africana, mas a política de concessões de monopólio também assegurou os lucros a determinados grupos mercantis e não à monarquia. Ou seja, esse dado comprova que a intenção de d. Afonso V não era o comércio em si, mas o controle militar da região.

---

<sup>37</sup> Sustenta-se que o discurso de santidade em torno de d. Fernando represente a fase dos descobrimentos, enquanto o messianismo coligado a d. Sebastião represente uma forma de apropriação do discurso providencialista cristão para atenuar os efeitos da crise da fase de colonização, a qual, grosso modo, teve o seu apogeu com d. Manuel e a sua crise, em sua forma mais “aguda” durante o reinado de d. Sebastião.

<sup>38</sup> Cf. IAN/TT *Chancelaria de d. Afonso V*, livro 24, fls. 61v, doc. 1. O diploma é de 22 de outubro de 1443.

<sup>39</sup> AMARAL, Clínio de Oliveira. *O culto...* p. 278.

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, passim.

Independentemente das disputas com outros reinos cristãos, as invasões afonsinas visavam a passar para Portugal o controle, ou pelo menos uma maior participação, em uma rede comercial que se estendia de Lisboa a Cadiz, cuja ramificação ligava-se às praças portuguesas no Marrocos, Açores, Madeira e pelas ilhas Canárias. Como a rede também envolvia Arguim, pode-se escrever sobre uma unidade comercial da região.<sup>41</sup>

Se for considerada importância do cereal marroquino que, por vezes, ajudou no combate à fome da população portuguesa e que o comércio na região propiciou que se buscasse o ouro da Guiné – o qual auxiliou no financiamento da expansão marítima e na compra de produtos da Índia –, pode-se, de certa forma, colocar o Marrocos no cenário principal da história de Portugal nesse período.

O processo decisório da expansão marítima mudou de mãos, passando do chamado período “Henriquino”, quando a expansão marítima era comandada pelo grupo da alta nobreza ligada ao infante d. Henrique, para as mãos do monarca. Esse processo pode ser analisado por dois ângulos. Em primeiro lugar, pode-se colocar a questão da concorrência espanhola, o que fez com que Portugal tomasse decisões que reafirmassem com mais segurança a jurisdição sobre suas conquistas e as imbuísse de seu espírito missionário, como um elemento legitimador. Por outro lado, percebe-se uma rápida intenção em concentrar os poderes decisórios nas mãos do rei com o intuito de que ele dirigisse a “milícia de Cristo”. D. Manuel, o Venturoso, foi um dos principais dirigentes dessa nova fase da expansão. *Grosso modo*, sustentar-se-ia que ele pôs fim à fase dos descobrimentos e iniciou a fase da colonização.

Uma outra característica do novo tipo de governo do qual d. Manuel era a principal personagem era a questão da propaganda. Aqui, define-se propaganda como ato de falar sobre si mesmo<sup>42</sup>, a monarquia portuguesa em muito noticiou os progressos da expansão. Inclusive fez circular uma carta que anunciava a manutenção da necessária aliança com o reino de Preste João. Essa “aliança” era necessária ao se considerar a utilização, ou melhor, a tentativa de se apropriar de uma certa permanência do espírito de cruzada que pudesse ainda estar presente no imaginário português.

Tal apropriação facilitaria uma maior coesão em Portugal, difundindo a sua primazia no projeto de defesa da cristandade, oriunda da vontade divina. Mas o fato é que, apesar do

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 282.

<sup>42</sup> Utiliza-se o conceito de propaganda segundo o historiador indicado a seguir, cf. SORIA, José Manuel. *Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*. Madrid: Nerea, 1993.



discurso monárquico, os processos de descobrimentos e, posteriormente, trouxeram problemas com os quais as práticas de monumentalização e sacralização da dinastia não eram suficientes para aquietar as vozes dissidentes. Não se pode negar os fracassos nessa empreitada, e alguns deles até muito semelhantes ao insucesso de d. Sebastião no Marrocos, como o acontecido em Mamora, quando, ainda sob comando de d. Manuel, os portugueses foram derrotados em terras africanas e perderam mais de quatro mil homens, cem navios e toda a sua artilharia.

Se toda guerra é dispendiosa, pode-se imaginar o impacto negativo quando o seu resultado é uma derrota. Aos poucos, já no reinado de d. Manuel, começava-se a perceber que o custo para administrar um império tão vasto era alto, muitas vezes, mais caro do que os lucros obtidos com as novas conquistas. Como exemplo disso, cita-se a situação econômica em que muitos nobres, inclusive, os mais próximos da corte terminaram as suas vidas, mergulhados em dívidas provenientes do imenso gasto com o subsídio a suas viagens e da manutenção de uma numerosa casa senhorial, que os acompanhava<sup>43</sup>.

Durante a década de 1540, d. João III começou a abandonar alguns postos na África e passou a concentrar maiores esforços no Oriente. Também nesse período tem início a colonização do Brasil. Porém, mesmo com as derrotas na África, o sonho imperial português não havia acabado, muito pelo contrário, alimentou ainda mais o espírito missionário de um certo rei que estava por vir: d. Sebastião.

A observação de Hermman é reveladora de como, mesmo as derrotas, foram apropriadas pelo discurso monárquico, em diferentes circunstâncias, e foram capazes de fomentar os sentimentos de missionação e de predestinação sobrepostos ao discurso expansionista.

Neste momento o que é importante reter é o longo caminho de construção de um projeto anterior a D. Sebastião e que teve nele mais um de seus fiéis defensores. O peso e a medida das ações desse monarca, isoladamente, nada acrescentaram ou diminuíram ao projeto do qual certamente foi um herdeiro. Por outro lado, sua derrota, longe de eliminar o sonho, terminou por revivê-lo e realimentá-lo por séculos.<sup>44</sup>

## **1.2 – O percurso da vida de um Infante Santo: um antecedente, no campo das representações, de d. Sebastião?**

---

<sup>43</sup> BOXER, Charles R.. *O império...* op. cit. p. 40.

<sup>44</sup> HERMANN, Jacqueline. *No reino...* op. cit. p. 33.

### 1.2.1 – Sobre o seu nascimento e a sua criação

D. Fernando<sup>45</sup>, fruto da união entre o rei de Portugal d. João I e d. Filipa de Lencastre, veio ao mundo no dia 29 de setembro de 1402, nascido na cidade de Santarém, região central de Portugal, a oitenta e cinco quilômetros de Lisboa. O infante, já sem seu nascimento, está envolto pelo providencialismo cristão, o qual se vincula a exacerbada fé cristã de sua mãe. Segundo relata o seu primeiro hagiógrafo e confessor<sup>46</sup>, d. Filipa ficou muito doente e fraca durante a gravidez de d. Fernando. A causa de sua enfermidade não era descoberta e nem se encontravam remédios que lhe dessem condições de dar à luz sem colocar a sua vida em risco.

Segundo a hagiografia, o nascimento deveu-se à intervenção de uma relíquia, um pedaço da cruz de Cristo, a qual d. Filipa tinha imenso apreço, além, obviamente, das suas fervorosas orações<sup>47</sup> para que Deus salvasse, pelo menos, o seu filho. Todavia, conforme relata o hagiógrafo, foi agraciada, pois ambos sobreviveram ao parto. De acordo com seu hagiógrafo, d. Fernando nasceu no dia de São Miguel.

---

<sup>45</sup> Para obter informações sobre os debates historiográficos em torno dessa personagem, cf. AMARAL, Clínio de Oliveira. As discussões historiográficas em torno do Infante Santo. *Medievalista on-line*. Lisboa: IEM, Ano 5, nº 7, pp. 1-42, dezembro. 2009. Disponível em: <<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/>>. Acesso em 22 de dezembro de 2011. Contudo, destaca-se que esse artigo já se encontra, parcialmente, desatualizado, pois, tanto no Brasil como em Portugal, houve novas publicações acerca de d. Fernando, as quais serão mencionadas nesta dissertação. Além disso, o próprio autor do artigo já escreveu, novamente, sobre esse tema, no qual apresenta um balanço crítico em relação às suas conclusões, cf. AMARAL, Clínio de Oliveira. *O culto...* op. cit. Embora essa obra seja oriunda do seu doutoramento, Clínio Amaral, ao preparar a publicação da mesma, apresentou uma crítica bastante contundente em relação ao texto de sua tese. Como se pôde ter acesso a versão que será publicada, notou-se que o autor nega a ideia de um projeto político de Avis, na verdade, defende que o culto ao Infante Santo foi uma sobreposição à imagem da monarquia para sacralizá-la, mas nega que as noções de missão, predestinação etc., tenham sido inovações oriundas da dinastia de Avis. Para ele, Avis não pode ser tratada como uma dinastia que teria trazido tantas inovações nos seus mecanismos de legitimação, na realidade, ela, na maioria das vezes, apropriou-se e reformulou práticas da dinastia anterior. Assim, aponta como um equívoco de parte da historiografia brasileira que tenta supervalorizar as realizações avisinhas. Para este historiador, há duas hipóteses para isso: a) desconhecimento da história portuguesa anterior à revolução de Avis e b) o fato de que, mesmo a historiografia que se autoproclama como “inovadora”, sobretudo, no Brasil, há um erro metodológico por parte desses autores, eles partem da premissa, completamente equivocada, de que as bases da “nacionalidade” portuguesa teriam começado com Avis. Isso é um erro, uma vez que reproduzem a historiografia positivista do século XIX que insiste em pensar a história portuguesa a partir de Avis como sendo uma história nacional. Agradece-se ao autor por ter disponibilizado a versão de sua tese que será publicada.

<sup>46</sup> Cf. 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, cap. III, p. 3 et seq.

<sup>47</sup> Sobre o discurso veiculado pelos cronistas da dinastia de Avis sobre a fama de santidade dessa rainha, que tinha uma devoção especial à Virgem Maria, cf. COSER, Miriam Cabral. Modelo mariano e discurso político: o exemplo de Felipa de Lancaster (1360-1415). *Ciências Humanas e Sociais em Revista*. Seropédica: EDUR, Vol. 31, nº 2, p. 81-106, julho/dezembro. 2009. Disponível em: <<http://www.editora.ufrj.br/revistas/>>. Acesso em 30 de outubro de 2011.; Idem. Modelo Mariano e discurso político nas crônicas de Avis. In: AMARAL, Clínio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago. *Religião e...* op. cit., cap. IV.

É importante fazer uma ligação entre essa referência, dada pelo hagiógrafo, e a posterior construção da imagem de sua santidade, que o transformou no Infante Santo<sup>48</sup>. São Miguel é, na verdade, um arcanjo, general da tropa celeste, aquele cujo nome foi aclamado na batalha contra os anjos caídos. De acordo com o cristianismo, ele é o responsável pelo combate a Satanás e pelo resgate da alma dos fiéis que estão em poder do inimigo. Em Constantinopla, por muito tempo, acreditou-se que São Miguel fosse uma espécie de “médico celeste”. Ora, pergunta-se então: Com que intenção o frei enfatiza que o infante nasceu no dia de São Miguel? É inevitável que se faça a comparação entre São Miguel e a vida de d. Fernando, principalmente, no que diz respeito ao resgate das almas dos fiéis das mãos inimigas. Afinal, antes de sua expedição para Tânger, esse infante dedicava-se a resgatar cristãos das mãos dos infiéis para que eles não negassem a fé cristã. Atentando-se para isso, ao que tudo indica, essa ênfase foi proposital<sup>49</sup>.

Há poucas informações sobre a sua infância, deixando brechas temporais em sua história. Sabe-se que o menino nasceu muito doente e que muitas outras doenças o acometeram durante sua vida, estando, por vezes, à beira da morte. Mas tal tipo de relato faz parte dos lugares comuns da santidade medieval.

E ainda quando nafceo veo tam mortificado do v~entre de fua mãy, & em tam fraca difpofição, que não foy julgado a vida: pelo que o baptizaram logo. E toda a pelle do corpo fe lhe esfolou em tam grades pedaços, que a da mão faia toda inteira, como fe foffe luua. E em toda vida teue continuamente dor de coração.<sup>50</sup>

É como se desse um salto de seu nascimento até os quatorze anos de idade, idade que já era vista como a maioria comum ao período. Essa é a mesma idade, por exemplo, com que d. Sebastião assume o trono em definitivo. O que se sabe é que teve educação comum aos membros da realeza, porém o frei João Álvares deu muita ênfase em sua erudição em assuntos ligados à teologia<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Sobre o processo de construção do discurso de santidade que transformou D. Fernando no “mártir nacional” conhecido como Infante Santo, cf. FONTES, João Luís Inglês. *Percursos e memória: do Infante D. Fernando ao Infante Santo*. Cascais: Patrimonia, 2000.

<sup>49</sup> Sobre os atributos de São Miguel, bem como as suas funções cf. CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/10275b.htm>>. Acesso em 15 de dezembro de 2011.

<sup>50</sup> ÁLVARES, Frei João. Trautado da... op. cit. p. 128.

<sup>51</sup> Sobre a erudição religiosa de d. Fernando, cf. AMARAL, Clinio 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.

Ele foi o oitavo filho da chamada Ínclita Geração, para grande parte da historiografia, teria sido um filho inexpressivo, sobretudo, se comparado aos irmãos. No entanto, o estudo de João Luís Inglês Fontes relativizou tal premissa, bem como o inseriu dentro do projeto de ampliação do património de Avis<sup>52</sup>. Mesmo com o estudo citado e outros mais recentes, há a reprodução do esteriótipo de que ele esteve à sombra dos demais irmãos, todos muito inteligentes, educados e eruditos, atribuindo-lhe uma falta de expressão que o transformou em um infante “mediocre”. Porém, seu destino mudaria isso, transformando-lhe em “mártir” nacional cuja exploração pode ser notada na longa duração, pois, até mesmo Salazar, o utilizou como instrumento de legitimação do Estado Novo em Portugal.

### 1.2.2 – A chegada de d. Duarte ao trono e de d. Fernando a Tânger

A Revolução de Avis (1383-85) possibilitou que um bastardo, que se opunha ou era considerado, por grande parte da nobreza de Castela e de grande parte da alta nobreza portuguesa, fosse aclamado rei. Após a sua aclamação, foi obrigado a constituir uma rede de colaboradores capazes de legitimá-lo como monarca e dar-lhe apoio militar contra eventuais ações militares dos grupos dissidentes. Para além dessas medidas pragmáticas que visavam a constituir uma base de aliados, pôde-se perceber uma reapropriação do providencialismo cristão, presente no reino, *grosso modo*, desde a sua fundação para que esta releitura produzisse, no campo das representações sociais, instrumentos eficazes de legitimação do poder do novo rei.

Aspectos como a expulsão dos mouros, o contexto do cisma da Igreja, o apoio das principais cidades ao novo rei, a vinculação da nova dinastia à devoção mariana, a Batalha de Aljubarrota etc. foram utilizados como instrumentos legitimadores através de uma certa releitura do providencialismo cristão anterior à revolução de Avis e do sentimento antimuçulmano que começava a crescer no final do século XIV e, sobretudo, no século XV. À exceção de Aljubarrota, todos os outros elementos que foram utilizados pelo providencialismo na dinastia anterior estavam presentes. Além disso, Aljubarrota foi, de certa forma, associada ao milagre de Ourique. Portanto, não se pode negar que tenha havido uma associação entre a monarquia e o providencialismo cristão, mas o apresentar como uma completa inovação avisina seria uma demasiada simplificação.

---

<sup>52</sup> FONTES, João Luís Inglês. A Casa senhorial do Infante D. Fernando. *Media Aetas*. Morar tipologia, funções e quotidianos da habitação medieval. Separata de: *Media Aetas*. Lisboa: n° 3 e 4, p. 103-139, [s.m.]. 2000/2001.

Desde a conquista Ceuta, em 1415, a história da expansão caracterizou-se pela disputa de interesses que envolviam grupos dentro e fora do reino. Em Portugal, identifica-se, *grosso modo*, dois grandes grupos. De um lado, estavam o dos partidários da conquista do Norte da África, que tinha como principal expoente o infante d. Henrique. Do outro, representado por d. Pedro, estavam aqueles favoráveis a uma maior inserção comercial junto às principais rotas comerciais do Noroeste e do Norte da África, que se caracterizavam por fazer objeções às incursões militares.

Da conquista de Ceuta até 1430, os contantes conflitos nessa cidade, somados aos custos para defendê-la, acirravam tais divergências. Considera-se ainda como um fator de tensão a conjuntura econômica do reino que se agravava devido à política de doações feita por d. João I para retribuir a colaboração recebida em Aljubarrota. Paradoxalmente, ele havia colocado em prática medidas centralizadoras e cerceadoras dos privilégios<sup>53</sup> da nobreza e da clerezia.

D. Duarte, filho de d. João I, irmão de d. Fernando, assumiu o trono em 1433. Nascido em 31 de outubro de 1391 e morto em 9 de setembro de 1438 acometido pela peste, teve um reinado curto, entre 1433 e 1438. Em seu reinado, a expansão portuguesa encontrava-se, ainda, em fase inicial, tendo como grande feito, até então, a conquista de Ceuta em 1415. A política expansionista passava a ser direcionada para o Marrocos e para a costa atlântica da África.

O reinado de d. Duarte foi marcado, principalmente, por três fatores: a guerra contra o Marrocos, a dedicação ao trato das leis (tanto que, na ocasião de sua morte, D. Duarte estava preparando uma espécie de código, regulamentando as leis, e para isso chegou a convocar as cortes por mais de 4 vezes durante seu reinado) e, por fim, a dedicação à expansão marítima iniciada por seu pai.

Em uma conjuntura conflituosa<sup>54</sup>, em meio a convocações das cortes e a pressões políticas, muito influenciado pelos irmãos d. Henrique e d. Fernando que, em 1436, d. Duarte tornou pública a discussão sobre a conquista da cidade de Tânger. O debate, pelo menos para os seus defensores, teve como base argumentativa a ideia de que a ocupação militar daquela região seria uma estratégia para consolidar a posição e potencializar as condições defensivas da cidade de Ceuta. A estratégia não gerou o consenso esperado pelo rei, porque, um grupo

---

<sup>53</sup> Sobre esse assunto, cf. VENTURA, Margarida Garcez. *Igreja e poder no século XV: dinastia de Avis e liberdades eclesíásticas*. Lisboa: Edições Colibri, 1997.

<sup>54</sup> AMARAL, Clínio de Oliveira. *O culto...* op. cit., cap. 2. Nele, encontra-se uma exposição detalhada sobre os diversos interesses em torno da expansão portuguesa no continente africano.

significativo de nobres, dentre os quais estava d. Pedro, acreditava que aumentar a presença na África fragilizaria as defesas do reino, causando desentendimentos devido à cobrança de impostos extraordinários. Como argumento contrário aos investimentos militares propostos, levantou-se o problema da defesa do reino portuguesa; afinal, desde a Revolução de Avis, as relações entre Castela e Portugal não eram amistosas, poder-se-ia dizer que a ameaça de um novo conflito pairava sob estas coroas.

Apesar de se assumir o risco de uma simplificação<sup>55</sup>, formaram-se dois grupos com posições diferentes. O primeiro era apoiada por setores mercantis e foi liderada por d. Pedro, por d. João, seu irmão, e pelo conde de Barcelos. Quanto ao segundo, sustentado pela alta nobreza e por parte da Igreja, foi liderado por d. Henrique e por d. Fernando. Os argumentos de d. Pedro e do conde de Barcelos, contrários a uma nova expedição, sublinhavam os problemas econômicos enfrentados pelo reino e as despesas com a manutenção de Ceuta. A proposta de tomar Tânger foi vencedora, mas teve como resultado uma derrota, que contribuiria para agravar o final do reinado de d. Duarte e aumentar as tensões sucessórias a partir de 1438.

Devido ao insucesso da campanha em Tânger, d. Fernando foi transformado em prisioneiro, o que lhe abriria caminho para a construção de sua santidade através da difusão do discurso de que ele teria sido um mártir. No que diz respeito ao discurso providencialista, destaca-se que, no plano discursivo, essa campanha, inserida no contexto da expansão marítima portuguesa e iniciada no ano de 1437, teve como característica a plena confiança na atuação divina por parte dos portugueses. Apesar dos contextos políticos diferentes, a estrutura discursiva, utilizada para defender a expedição em Alcácer-Quibir, foi muito semelhante à utilizada para o caso de Tânger. Além disso, outras circunstâncias também foram semelhantes, sobretudo, no que diz respeito ao aspecto militar, em ambos os casos os preparativos foram marcados por uma sucessão de avaliações equivocadas e erros estratégicos.

No caso de Tânger, as tropas portuguesas estavam em número imensamente inferior e, mesmo assim, a campanha prosseguiu. Segundo dados de Hugo Moreira<sup>56</sup>, as instalações portuguesas foram feitas em Tetuão, no Marrocos, arraial que contava com bom número de

---

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*. Embora esse autor também apresente este contexto de forma demasiadamente esquemática, porém, traz elementos de fundos documentais que ainda não foram publicados.

<sup>56</sup> MOREIRA, Hugo Daniel Rocha Gomes da Silva. *A Campanha militar de Tânger (1433-1437)*. Porto, 2009. Dissertação (Mestrado em História Medieval e do Renascimento) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2009, p. 71.

provisões para abastecer as tropas. Tropas essas que d. Henrique só percebeu que estaa em desvantagem numérica depois da última contagem antes do embate.

Em setembro de 1437, d. Henrique partiu ao encontro de seu irmão d. Fernando e suas tropas. Essas foram reunidas no Cabo Espotel, na costa africana, onde corria a falsa notícia de que os muçulmanos estavam fugindo de Tânger para não enfrentar os portugueses. Segundo Moreira, essas notícias falsas eram propagadas pelos muçulmanos com o intuito de espalhar e de desorganizar as tropas portuguesas, que se apressavam para alcançar aqueles que fugiam. Mas, na verdade, não fugiam, apenas aguardavam em emboscadas para abater o maior número de cristãos possíveis. Entre os feridos estavam o conde de Arraiolos e o capitão Álvaro Vaz de Almada. Esse embate inicial deu indícios suficientes dos problemas estratégicos apresentados pelos comandantes das tropas portuguesas. A batalha, cujo resultado foi a derrota lusitana, iniciar-se-ia, somente, no dia 20 de setembro.

### **1.2.3 – A aventura de Tânger: o triste fim de um Infante e o nascimento de um Santo**

Como afirma Moreira, as tropas portuguesas atacaram em quatro frentes, divididas entre d. Fernando, d. Henrique, o conde de Arraiolos em conjunto com o bispo de Évora e um marechal que seguia a expedição.

O primeiro combate em Tânger dá-se a uma sexta-feira de manhã, dia 20 de Setembro, quase um mês depois. As tropas ficaram distribuídas por D. Fernando, irmão de D. Henrique, que atacou a porta que dá acesso a Fez. O conde de Arraiolos seguia com o Infante D. Henrique, com outra escada, igual à que D. Fernando tinha levado. O bispo de Évora combateria a cidade através de uma pequena janela/abertura. A quarta força de ataque à cidade foi comandada pelo marechal da expedição, que se ocupava da parte onde o muro era mais baixo. O Infante D. Henrique ficou encarregado de combater a porta do castelo da cidade de Tânger, onde foi feita maior resistência. Não tinha escadas em sua posse e só levou duas mantas. Ou seja, o exército português dividiu-se em quatro contingentes.<sup>57</sup>

Moreira assinala os erros do exército português e o acusa de negligência. Dessa vez, as escadas foram o alvo, utilizadas para saltar os muros da cidade, mas eram curtas e dificultaram a superação desse obstáculo. Resumidamente, destacam-se como elementos responsáveis pelo insucesso, para além dos já mencionados, a pouca ou quase nenhuma informação sobre a região que pertenciam aos mouros, a falta de informações sobre a

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 74.

capacidade defensiva dos mesmos. Assim sendo, d. Henrique acabou por recolher, temporariamente, as tropas mediante o insucesso para saltar os muros.

A pressa de d. Henrique em enviar, novamente, a tropa do capitão Almada para junto aos muros da cidade teve como resultado a baixa de um grande número de cristãos. O resultado foi um montante alto de mortos e de feridos, incluindo Almada que foi ferido seriamente. D. Henrique mandou trazer de Ceuta escadas maiores para, que enfim, pudessem ultrapassar os muros. Enquanto isso, alguns combates foram travados com saldo de muitos feridos, novamente, as baixas foram maiores entre os portugueses.

Logo após a chegada dos navios com reforços de suprimentos pedidos por d. Henrique vindos de Ceuta, iniciou-se, no dia 6 de outubro de 1437, a pior batalha do cerco de Tânger. Segundo Moreira, os prisioneiros mouros em poder de d. Henrique faziam questão de aumentar o número do contingente de suas tropas a fim de confundi-lo, além disso, ressalta-se que ele já não demonstrara, até então, ter muitas habilidades ligadas à estratégia militar. Mediante tais informações equivocadas, as tropas portuguesas por terra e por mar começaram a demonstrar insegurança, recolheram-se a seus postos e não atacaram. Os únicos a seguir em combates foram os nobres a cavalo junto com d. Henrique. E foi, justamente, nesse combate que o Infante viu sua vida em grande risco, chegando a perder seu guarda-mor e muitos outros soldados. Embora tenham regressado ao arraial, foram cercados pelas tropas muçulmanas.

Após um período de forte resistência, d. Henrique conseguiu fugir com suas tropas para uma praia onde os portugueses foram novamente cercados. Provavelmente, foi nesse momento em que se abateu o desânimo e o desespero sobre as tropas portuguesas, uma que os suprimentos estavam no fim, restavam-lhes o suficiente para dois dias. Mesmo assim, d. Henrique ainda tentou recuperar o ânimo de suas tropas, mas não foi bem-sucedido. Houve um último ataque o qual gerou mais dois dias de sofrimento para os portugueses, na realidade, os portugueses saíram da condição de que se propuseram inicialmente, ou seja, cercar a cidade de Tânger e forçar que os mouros se rendessem para a condição de sitiados, sendo forçados a capturar.

Após uma reunião de conselho entre os mouros, ficou decidido que seria negociada a devolução de Ceuta em troca de um retorno tranquilo dos portugueses para casa. Os termos do acordo foram:

- Os mouros deixavam ir livremente os portugueses, apenas com a roupa que traziam vestida;



- Todo o material militar, assim como os cavalos e todo o equipamento militar que estavam no arraial eram dados aos mouros;
- A cidade de Ceuta tinha de ser entregue aos mouros, assim como todos os mouros que aí estivessem cativos;
- D. Duarte teria que estabelecer com eles, por mar e por terra, paz definitiva, assim como com todos os mouros da Berberia;
- Sallah Ben Sallah dá seu filho como garantia de segurança de embarque dos cristãos, sem que haja confrontos;
- Como garantia da segurança do filho ficam reféns Pedro de Ataíde, João Gomes de Avelar, Rui Gomes da Silva e Aires da Cunha;
- Como garantia da entrega de Ceuta, assim como todos os seus cativos, ficou refém o Infante D. Fernando.<sup>58</sup>

O grande problema desse acordo foi o seu último item, o qual não foi cumprido. Ou seja, Ceuta não foi devolvida aos mouros que, por sua vez, também não devolveram d. Fernando. A seu cativo iria servir de base para a construção discursiva que associaria o seu cativo a um período de sofrimento e martírio, o que lhe transformaria no “Infante Santo”. Tal construção transforma-lo-ia em um símbolo da expansão portuguesa, sendo, diversas vezes, apropriado para legitimá-la. Para além de se sublinhar que a construção do Infante Santo é um tema que deve ser estudado segundo uma perspectiva de longa duração, o mais relevante para esta dissertação diz respeito aos alicerces que foram utilizados, no plano das representações sociais, para difundir a sua fama de santidade.

Na realidade, sustentar-se-ia que o Infante Santo, “mártir nacional” merece menos atenção por parte dos historiadores do que a forma como foi construída esta santidade, uma vez que se considera, como temas chave para a compreensão desse fenómeno, a permanência da apropriação do providencialismo cristão, da ideia de missão e, por fim, a noção de predestinação. A associação desses três elementos pode ser percebida em outros momentos da história de Portugal. Para corroborar esse argumento, apresentar-se-á como, com a devida cautela, esses elementos também estiveram presentes em torno da construção da imagem de d. Sebastião.

### **1.3 – O percurso de vida de um rei desejado**

#### **1.3.1 – Sobre o seu nascimento e a sua criação**

O entrelaçamento entre as categorias responsáveis pela construção da santidade de d. Fernando e a construção da imagem de d. Sebastião autoriza que se faça um “salto contextual”, ou seja, para demonstrar as semelhanças entre a forma que d. Fernando foi

---

<sup>58</sup> Ibidem, p. 82-83.

sacralizado e a forma como d. Sebastião, de certo modo, também o foi, acredita-se que não seja necessário a exposição contextual do século XV ao XVI. Sustenta-se que, para comprovar a permanência dessas categorias, seja preciso demonstrar alguns elementos da trajetória biográfica de d. Sebastião.

Sublinha-se como essa personagem possuiu uma trajetória bastante peculiar. Antes mesmo de nascer (e não somente depois de Alcácer-Quibir), o menino Sebastião já havia recebido a alcunha de “O Desejado”. Em duas ocasiões distintas, ele foi “escolhido” como a opção para salvar o reino português do risco iminente da anexação castelhana. Como um predestinado, a história de sua vida teve início antes do seu nascimento, tal como Jesus, o seu nascimento foi profetizado.

Quando em 1554, d. João, filho do rei d. João III, morreu aos 17 anos de idade, mais uma vez, a autonomia do reino fora ameaçada. Afinal, a esposa do filho do rei, d. Joana de Castela, estava grávida e prestes a dar à luz; o problema é que o rei não tinha outro filho homem somente uma filha, Dona Maria, que era casada com Filipe II de Castela. Na ausência de um filho para ser seu sucessor, o trono do rei passaria à sua filha e, devido ao seu casamento, o reino português poderia ser anexado ao reino castelhano. A única solução seria que o filho do falecido príncipe d. João nascesse homem.

Havia algumas suposições que diziam que d. João III teria se precavido colocando uma cláusula no contrato matrimonial entre seus filhos e os de Carlos V (Espanha) que dizia que, na ausência de um filho homem, o reino passaria às mãos de D. Maria e seu filho com Felipe II, mas se proibia que o reino ficasse sob controle espanhol. Entretanto, são apenas suposições e, independentemente da verossimilhança das mesmas, o nascimento de d. Sebastião pôs fim à possível crise sucessória.

Em função da iminente ameaça de anexação ao reino castelhano, parte da nobreza portuguesa pedia para que Deus enviasse um filho homem ao ventre de D. Joana, a princesa, (por isso a alcunha: “O Desejado”) para que o trono fosse herdado pelo neto do rei. Essa criança que veio foi D. Sebastião, assim chamado em homenagem a São Sebastião, santo do dia de seu nascimento, em memória da mercê recebida de Deus. Dessa forma, uma imensa alegria espalhou-se por causa do nascimento do menino. As circunstâncias do seu nascimento, tal como as de d. Fernando, estão envoltas em uma áurea sacralizante. Neste caso, foi a intervenção de uma relíquia que o fez vir ao mundo, ao passo que, naquele, a narrativa o aproxima de uma apropriação da narrativa da vinda do menino Jesus. Para uma sociedade em que o âmbito religioso desempenhava um grande papel, a analogia entre a vinda de Jesus ao

mundo para salvá-lo e o nascimento de d. Sebastião para salvar os portugueses dos “cismáticos” espanhóis<sup>59</sup> era extremamente evidente para os contemporâneos do século XVI.

Tal como foi feito para o caso de d. Fernando, considera-se importante estabelecer uma ligação entre d. Sebastião e o santo cujo seu nome homenageia, principalmente, se for considerada a dificuldade de se precisar a data do nascimento de uma pessoa século XVI<sup>60</sup>. Essa constatação conduz à conjectura de que, pelo menos, tenha existido um grau de intencionalidade no estabelecimento da data de nascimento de d. Sebastião. Afinal, tal data permitiu homenagear São Sebastião que foi um soldado romano, pertencente à Guarda Imperial no período em que Diocleciano perseguia os cristãos. Por ser também um cristão, São Sebastião ajudava os prisioneiros nas masmorras com orações e com alimentos às escondidas até que foi descoberto.

Diocleciano o confrontou, mas não abjurou sua fé; por isso, foi condenado a morrer por flechadas. Após a execução da sentença, a viúva Santa Irene o recolheu, porém constatou que ainda estava vivo e o tratou até ficar curado. Ao invés de se esconder, São Sebastião continuou a pregar, desta vez abertamente, o que fez com que Diocleciano o condenasse a morrer espancado. E assim aconteceu. Porém, o que realmente merece destaque ao fazer essa ligação entre os dois é a provável intenção da monarquia em associar o “Desejado” à imagem de um santo que foi um soldado em sua vida terrena, ou seja, associar d. Sebastião a uma figura sagrada, católica e guerreira, três características fundamentais para um rei português, ainda mais no contexto em que nascera<sup>61</sup>.

Antes do seu nascimento, muitas expectativas foram depositadas nesse rei, inicialmente, a salvação do jugo castelhano, posteriormente, fora-lhe transferida a esperança de resgatar o ímpeto desbravador e conquistador que muito tinha marcado a trajetória do povo português. O problema é que o contexto europeu de meados do século XVI já não era favorável ao reino português como fora outrora. Após a morte do rei d. João III, d. Sebastião, seu neto, foi aclamado rei; ele tinha apenas três anos de idade. Por ser tão jovem, a rainha Dona Catarina, sua avó, assumiu a tutela do governo. Cabe ressaltar que, apesar de d.

---

<sup>59</sup> Segundo demonstrou Miriam Cabral Coser, era comum, sobretudo, no século XV, associar os castelhanos e os demais reinos que formariam a Espanha moderna à ideia de colaboradores do Cisma (1378-1417), uma vez que, no contexto peninsular, apenas o reino de Portugal ficou favorável à autoridade de Roma. Segundo essa autora, esse fato contribuiu para que Portugal propagasse a imagem de ser o único verdadeiro reino cristão da península, cf. COSER, Miriam Cabral. Modelo mariano e discurso político: o exemplo de Felipa de Lancaster (1360-1415). *Ciências Humanas...* op. cit.

<sup>60</sup> Quanto ao problema do estabelecimento da data do nascimento, bem como a introdução da ideia de aniversário no mundo ocidental, cf. SCHMITT, Jean-Claude. L'invention de l'anniversaire. *Annales Histoire, Sciences Sociales*. Paris : EHESS, Année 62<sup>e</sup>, n° 4, p. 793-835, juillet-août. 2007.

<sup>61</sup> CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/13668a.htm>>. Acesso em 03 de novembro de 2010.

Sebastião ser rei, d. Catarina era a regente, porém ela era irmã de Carlos V, o que deixava alguns nobres receosos.

Alguns atritos aconteceram entre a rainha e seu cunhado, o cardeal d. Henrique, em função das escolhas que seriam feitas para os cargos de confessor, de professor e de mestre do menino-rei. Enquanto o cardeal queria que os jesuítas assumissem a função, a rainha desejava que o padre Luís de Montoya, da Ordem de Santo Agostinho, fosse o responsável. Ressalta-se o fato de que, como Montoya era espanhol, muito provavelmente, esse era o foco de discordância. Apesar das querelas, a rainha cedeu um pouco ao cardeal e os escolhidos foram o padre Luis Gonçalves de Câmara para mestre, o padre Amador Rebello para as letras (ambos jesuítas), mas para a função de confessor prevaleceu a vontade da rainha e o escolhido foi o padre Luís de Montoya. Como ressaltou Hermann, “esta história teria pouca importância para o reinado posterior de D. Sebastião, se a direção adotada em sua educação não fosse vista como de fundamental importância para a conformação da personalidade do futuro rei”<sup>62</sup>.

Pode-se dizer que o ambiente familiar no qual d. Sebastião nasceu e cresceu foi permeado por disputas por poder entre a rainha e o cardeal e seria, ao menos plausível, dizer que ele teria sofrido alguma influência. Em 1560, alegando cansaço e desejo de se retirar em oração em um convento, a rainha d. Catarina decidiu renunciar a seu posto de regente em favor de seu cunhado, o cardeal. Ele, em princípio, a aconselhou a mudar de ideia em prol da estabilidade do reino, mas seu conselho foi em vão. Considerada por muitos de seus contemporâneos como um última “provocação” ao seu cunhado, d. Catarina não fez questão nenhuma de guardar consigo a informação de que seu antigo rival a aconselhou a não deixar a regência para desmoralizá-lo como novo regente.

A renúncia definitiva só viria dois anos mais tarde, quando d. Catarina convocou as Cortes para comunicar a sua renúncia. As Cortes acataram o pedido e aceitaram o cardeal como regente, mas com a ressalva de que d. Sebastião assumisse o governo quando completasse 14 anos de idade. Nessa mesma reunião, muito se falou sobre a vitória obtida pelos portugueses no Norte da África, em Mazagão. Ressalta-se a importância dessa história e, mais ainda, de seu debate na reunião pelo fato de ela ter, de certa forma, trazido à tona uma questão que já havia sido esquecida, isto é, o ímpeto conquistador e desbravador do reino português, que estaria bastante presente nas futuras ações do jovem rei d. Sebastião.

D. Catarina, então, saiu de cena, mas somente no campo político, não da tutoria de seu neto. Dessa forma, o cardeal d. Henrique assumiu a regência do governo, mas d. Sebastião

---

<sup>62</sup> HERMANN, Jacqueline. *No reino...* op. cit. p. 78.

permaneceu sob os cuidados da rainha sua avó. Até hoje, debate-se muito sobre os verdadeiros motivos que levaram d. Catarina a entregar o cargo de regente ao cardeal, pois, para muitos membros da nobreza, ela havia demonstrado muita habilidade no governo. O que se questiona é o fato de que, depois de vencer em Mazagão, ela não fez uso da vitória para se fortalecer, muito pelo contrário, renunciou em favor de seu rival.

Quando as Cortes foram dissolvidas, em 1563, ficou decidido que o projeto imperial no Norte África seria reforçado/retomado, ou seja, foi estabelecida uma posição contrária à posição que vinha sendo adotada desde o reinado de d. João III. Essa informação torna-se importante caso se pressuponha que essa decisão influenciou no grande pela arte militar despertado d. Sebastião, à época, com nove anos de idade. Segundo Hermann, muito provavelmente para afastá-lo da influência castelhana de sua avó, as Cortes determinaram, também, “Que El Rey Nosso Senhor, tanto que for de nove annos se tire dante mulheres, e se entregue aos homens”.

Parece que a orientação foi seguida, o que teria levado d. Sebastião a desenvolver um caso típico de misoginia. O problema com o sexo feminino somado a uma doença física desenvolvida pelo rei são, para muitos historiadores, uma possível causa da ausência de herdeiros após a sua morte. Dias antes de seu nascimento, seu pai morreu com 17 anos, 7 anos a menos do que d. Sebastião quando morreu em Alcácer-Quibir. Logo, era de se esperar que já tivesse, pelo menos, um herdeiro<sup>63</sup>. A doença e a misoginia são consideradas como as principais causas do rei sequer ter conseguido uma esposa. As notícias sobre a tal enfermidade correram, fazendo com que as casas reais europeias não se interessassem em ceder suas filhas em casamento, o que, de certa forma, demonstra um relativo desprestígio do reino frente aos demais reinos do continente. Porém, apesar das insistentes interferências da avó, o rei seria dado como avesso às mulheres, o que lhe deixou tempo para se concentrar no que mais lhe interessava – a guerra contra os mouros no Norte da África, sem demonstrar preocupação com o problema que ele estaria deixando para o reino ao não produzir herdeiros para o trono. Aquele que foi o salvador no momento do nascimento, ao que tudo indicava, até aquele momento, deixaria um problema sucessório.

A tal doença é, na verdade, um grande mistério, visto que a documentação é escassa, vinda, em sua grande maioria, do lado espanhol, que muito se interessava pelos acontecimentos portugueses. Acredita-se também que a ausência de fontes de origem portuguesa se deve ao fato de que não era do interesse da monarquia que a notícia da

---

<sup>63</sup> Ibidem, p. 82.

enfermidade real espalhasse-se. O único consenso estabelecido é que a doença parecia ter alguma ligação com a exaustiva prática de exercícios físicos, coisa que o rei primava com objetivos voltados para suas futuras incursões militares.

O fato é que, quando d. Sebastião completou 14 anos, tal como fora previsto pelas Cortes de 1562-63, assumiu o trono. O problema é que, para muitos grupos sociais contemporâneos, o seu perfil estava longe do ideal. Ele era um “jovem” sem esposa ou, pelo menos, uma pretendente e sem herdeiros. Para além dessas críticas, a sua capacidade de governo era questionada por muitos, os quais sustentavam que não estava preparado para governar um império como o português, que, apesar de apresentar sinais de crise, ainda era grandioso.

### 1.3.2 – Acerca da sua ascensão ao trono e do seu governo

De acordo com d. João de Castro, o cardeal d. Henrique seguiu no governo até que “Chedago a 14 annos [D. Sebastião] tomou o fçepetro começando de gouernar, & fazendo não fomente boas as efferanças que fe delle tinham: mas paffandoas muyto a lem em todo o tempo de feu gouerno”<sup>64</sup>. Trata-se de um discurso tipicamente sebastianista.

Uma frase do próprio d. Sebastião, quando assumiu o trono, em muito elucida o projeto de governo que o jovem rei tinha em mente. “Trabalharey por dilatar a Fé de Christo, para que se convertão todos os infieis”<sup>65</sup>. D. Sebastião foi educado e guiado por pessoas que sempre mantiveram uma posição contrária ao abandono das praças africanas iniciadas pelo seu avô, d. João III, e que muito enalteceram o governo de d. Afonso V, também conhecido como o *Africano*, exatamente, por causa dos seus vários sucessos militares na África. Além disso, o novo rei tinha passado por rigorosos treinamentos, exercícios físicos e militares. Soma-se, ainda, a questão cultural que envolvia a honra destruída com as perdas das praças africanas e o dever da expansão da fé católica e o combate aos mouros, algo que, acredita-se, de fato, fazer parte do imaginário dos membros dessa monarquia. Provavelmente, esse ambiente em que cresceu deve ter contribuído para a sua formação e, quiçá, para alimentar o seu desejo de ampliar as possessões na África.

O começo da história peculiar de d. Sebastião reside em uma dimensão sacralizante que envolve o seu nascimento, a qual retoma uma ideia chave da propaganda avisina

---

<sup>64</sup> CASTRO, Dom João de. *Discvrso da vida do Rey Dom Sebastiam*. Lisboa: Inapa, 1994. (Reprodução fac-similada da edição de Paris de 1603). Prefácio, por Aníbal Pinto de Castro, p. 5.

<sup>65</sup> HERMANN, Jacqueline. *No reino...* op. cit. p. 82.

estabelecida desde a Revolução de Avis, ou seja, que o rei de Portugal havia recebido, de uma forma direta, uma missão divina de governar o seu reino e de propagar a fé cristã. Como foi um rei desejado, dado por Deus, era de se esperar que seu reinado fosse bastante impregnado de um ar religioso (que também se mostra presente na política). Por isso, Hermann diz que

visto como milagroso, dado pelo céu como amparo às dificuldades porque passava o reino, tinha a tarefa de governar pela honra da glória portuguesa, como pai de uma ‘grã família’, mas devendo estar atento aos bons conselhos e à justiça, evitando sempre que possível a discórdia e a guerra.<sup>66</sup>

Em uma passagem que Hermann destaca na citação acima, Diogo de Teive fala em uma mudança de postura que deveria vir junto com a maioria política de d. Sebastião.

Ao ânimo também já convém outro/ Mantimento maior de mais substância/  
Cavalgue já em cavalo de maior fúria/ tome a espada na mão com maior  
força/ [...] E incitará o corpo a maior glória/ Então desejará vestir-se  
d’armas/ Quais nas duras batalhas se costumam/ E combater com forte  
inimigo duro.<sup>67</sup>

Em função, provavelmente, de sua educação, na qual ouviu as histórias dos reis, seus antepassados, cujos reinados foram responsáveis pelas glórias de Portugal na África e no Oriente, e de sua educação militar, d. Sebastião desenvolveu um gosto pela arte militar. O gosto de rei pelas armas, associado a uma determinada cultura política que tinha como componente o ímpeto conquistador remanescente dos tempos de glória, provavelmente, tornaram o contexto bastante favorável para que d. Sebastião aventurasse-se em terras africanas para que os tais tempos de glória que ele tanto ouvira acerca dos seus antepassados voltassem.

Não se pode atribuir nenhum tipo de culpa aos jesuítas pelos equívocos do jovem rei, visto que eles nunca se posicionaram a favor de uma guerra que seguia o modelo das cruzadas, nem mesmo uma guerra com propósitos expansionistas. As guerras que os jesuítas travavam eram espirituais, com o intuito de salvar as almas perdidas dos infiéis e trazê-las para o “bom caminho”, o caminho de Jesus, o caminho do cristianismo.

A guerra propriamente dita, em 1568, começou a ressurgir no cenário político português de forma efetiva com a chegada de d. Sebastião ao trono. Ironicamente, a

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>67</sup> Ibidem.

conjuntura parecia propícia a deflagração de conflitos. Apesar de uma boa regência, o cardeal não tinha apoio político necessário para assumir uma postura mais agressiva no que diz respeito ao ultramar, mas o problema do apoio político seria resolvido com o rei de direito no poder, não se pode negar um traço da personalidade do rei que se poderia definir como um homem “dotado de um espírito aventureiro”. Apesar da simplificação, tratava-se de um homem com gosto pela arte militar, ousado, mas que contava, se comparado ao um rei do século XVI, demasiadamente com a proteção divina.

Nesta conjuntura, estavam presentes todas as características necessárias para que aquilo, que havia sido proposto pelas Cortes de 1562-63, fosse colocado em prática: a retomada da postura agressiva, da política beligerante do reino frente às praças africanas. O caminho seria reforçar as praças que ainda permaneciam sob comando português, recuperar as que haviam sido perdidas e, quem sabe, conquistar outras. Tudo parecia conspirar a favor desse projeto, tal como se o rei seguisse uma vontade sobrenatural.

Obviamente, não se pode negar que, em alguns aspectos, d. Sebastião tomou decisões equivocadas, mas não se trata de julgá-lo, ele fazia parte de um contexto mais amplo, culpá-lo não trará uma reflexão mais sofisticada sobre o seu período de governo. As decisões eram tomadas em conjunto com conselheiros. No início, essa função era realizada, ora pelos partidários do cardeal d. Henrique (principalmente os jesuítas), ora por avó, d. Catarina, e assim permaneceu até que o rei reuniu o seu próprio conjunto de conselheiros, os quais tiveram participação fundamental na organização do ataque a Alcácer-Quibir.

Durante o período em que os partidários do cardeal exerceram os cargos de governo, os irmãos Câmara foram os mais importantes desse grupo. O padre Luís de Câmara foi o mestre e educador do rei desde sua infância, chegando a ocupar o cargo de confessor após o ano de 1566, quando o frei Montoya foi afastado. Esse padre, fazendo uso de toda a sua influência perante o rei, pôs, nos altos cargos de confiança do governo, o seu irmão, Martin Câmara, homem que conseguiu tanto respeito e influência que chegou a ser o responsável pelas decisões nas vezes em que d. Sebastião ausentava-se de Lisboa. Vale destacar que os dois homens de confiança de d. Catarina foram afastados e substituídos por homens de confiança do cardeal d. Henrique. Saiu o frei Montoya e entrou o padre Luís de Câmara no cargo de confessor do rei. Saiu Pero de Alcáçova Carneiro e entrou Martin Câmara no cargo de mais alta confiança do governo.

Entre 1568 e 1574, d. Sebastião visitou várias regiões de Portugal, o que alguns cronistas da época chegaram a classificar como desinteresse por Lisboa e desejo de se afastar



dos conselhos de d. Catarina. Nesse mesmo período, Martim Câmara deixou o governo por não querer mais receber ordens do cardeal, a essa altura já era o regente do reino na ausência de d. Sebastião.

O que pouco se diz de d. Sebastião é que o homem que por muitos foi chamado de governante louco e incompetente, foi também o responsável por reorganizar a estrutura militar e, por consequência, as estruturas locais de poder. O novo exército passou a ter lideranças locais (capitão-mor) residentes na área, o que reduzia o prestígio dos senhores de vassalos e aumentava o das oligarquias. Com esse novo modelo de organização, além de dividir a responsabilidade com as câmaras, o rei conseguia concentrar, com mais eficácia, o poder em torno de si mesmo. Esse novo regimento também serviu de base para o recrutamento de soldados que serviriam em terras africanas. Acreditamos que a reorganização do exército seja mais um indício da postura belicosa assumida por d. Sebastião após as Cortes de 1562-63.

Durante o reinado de d. João III, devido aos custos de manutenção das praças africanas, esse rei optou por abandoná-las. Essa postura de caráter defensivo e pragmático do avô de d. Sebastião, pelo menos, para os mais “saudosistas” dos tempos de glória, sobretudo, para aqueles que se prendiam ao caráter de missão e de predestinação, instituídos, desde a fundação do reino com “milagre de Ourique”, era uma atitude inaceitável. D. Sebastião era uma dessas pessoas. Embebido dessa cultura, muito presente nos ensinamentos que lhe foram dados, o rei assumiu a postura ofensiva e determinada (para alguns autores até mesmo doentia) de recuperar as praças africanas e, por consequência, os tempos gloriosos perdidos. Nesse contexto, o rei direcionou as suas forças bélicas para o continente africano.

### **1.3.3 – A aventura de Alcácer-Quibir: o triste fim de um rei “desejado”**

Não se pode negligenciar o quanto os turcos eram temidos e respeitados. Tanto que sua participação apenas como colaboradores de Muley Moluco na tomada do reino de Fez causou uma enorme preocupação na Europa, deixando d. Sebastião temeroso. Diante de sua inexperiência e diante da presença turca no Norte da África. D. Sebastião precipitou-se em organizar suas tropas em direção às terras africanas.

Apesar de toda a precipitação, pelo menos em teoria, d. Sebastião não parecia agir de forma impetuosa, visto que julgava necessário criar uma enorme empresa para conquistar o Norte da África e acreditava que o apoio castelhano seria de vital importância, tanto que

buscou uma reaproximação com seu antigo conselheiro Pero Alcáçova Carneiro, amigo próximo a Felipe II e com acesso livre à Corte de Castela.

Tal como fora mencionado anteriormente, a conjuntura política no Marrocos era bastante diferente do que a do século XV. No século XVI, as disputas políticas nessa região coloca em evidência os sáidas, que fizeram seu nome e saíram do segundo plano em um contexto de luta dos muçulmanos contra os cristãos na África. Além disso, eles acreditavam que eram pertencentes a uma tribo que descendia diretamente e originalmente do profeta Maomé, o que, de certa forma, conferia-lhes algum prestígio. Mesmo com a instabilidade política criada pelos sucessivos embates entre o governador português da região, Nuno de Mascarenhas, e o chefe local de maior prestígio, os sáidas não obtiveram êxito na empreitada de conquistar o Norte da África; locomoveram-se para o Sul do Marrocos, dominando Marraquesh com relativa facilidade.

Nesse contexto, sublinha-se o aparecimento de uma personagem que viria a se tornar um grande ícone da “guerra santa” muçulmana, Mohammed ach-Cheik, que conseguiu seu *status* por ter derrotado um grande reino cristão ao tomar Agadir em 1541. Esse é, sem dúvida, um marco e uma grande demonstração de força por parte dos muçulmanos. Para os portugueses, essa derrota marcou o início da política de retirada do Norte da África implementada pelo então rei d. João III.

O que deveria servir para unificar mais os sáidas não ocorreu, pelo contrário, o sucesso trouxe disputas internas. Cheik e seu irmão iniciaram uma briga interna pelo poder que resultou na separação dos dois. Mas isso não diminuiria a confiança de Cheik, que tinha como nova meta a conquista do reino de Fez. O que ele não esperava era o estabelecimento de uma união entre Bou Hassoun, governante de Fez, e Soleiman, sultão otomano. Destaca-se que a união entre Hassoun e Soleiman fez com que os sáidas, assim como muitos reinos europeus, passassem a classificar os turcos como inimigos.

Independentemente da existência dessa aliança, Cheik, em mais um ato de confiança em si mesmo, atacou e conquistou o reino de Fez no ano de 1548, fazendo com que Hassoun fugisse para a Espanha. De lá, Hassoun e Soleiman organizaram, 6 anos mais tarde, uma contraofensiva que derrubou Cheik, expulsando-se de Fez. Nessa fase, as coisas complicaram-se ainda mais. Cheik conseguiu reconquistar Fez apenas 8 meses após perdê-la e, com medo de uma nova invasão dos turcos (o que seria difícil com a morte de Hassoun, portanto com a aliança entre Fez e Turcos-Otomanos desfeita), fez uma aliança com os espanhóis. No contexto de uma “guerra santa” na África, muçulmanos e cristãos se unindo sob um mesmo

propósito parecia inconcebível. Tudo parece mais inconcebível ainda se for considerado que os portugueses eram classificados como inimigos pelos espanhóis, mesmo sendo irmãos na fé. Amigos de hereges e inimigos dos irmãos de fé. Para Hermann, isso prova “o aspecto marcadamente político das guerras de religião numa área de explícita e histórica conflagração”<sup>68</sup>.

O que isso tem de relação com a história de Portugal? Foi nesse período que se iniciou a solidificação de um reino e de uma dinastia que, futuramente, cruzar-se-ia com o rei d. Sebastião em Alcácer-Quibir. Muley Moluco era herdeiro desse trono. O sucessor de Cheik foi Moulay Abdallah Al- Ghalib, que, após sua morte, deixou o trono para seu filho Moulay Mohammed Al-Motaou Kkil. Kkil governou por dois anos (1574-1576), até que seu tio, Muley Moluco, tomou o poder através de uma invasão. Alguns historiadores fazem uso do sistema sucessório europeu para dizer que o herdeiro de direito deveria ser Moluco após a morte de seu irmão, Abdallah, mas a informação que não se pode perder de vista é que o sistema sucessório, na África, não era igual ao europeu. Na verdade, nem existia um sistema previamente definido, não existia um padrão para a sucessão, portanto Moluco não seria herdeiro por direito. Lucette Velensi, defensora do direito de Moluco ao trono, sustenta:

Este príncipe [Mohammed Al-Motaou Kkil] da dinastia saadiana sucedeu seu pai Abdallah Al-Ghalib, em 1574. Ora, a sucessão ao poder devia normalmente passar ao irmão mais velho do falecido do falecido sultão, e não a seu filho. No caso, esse irmão e pretendente é Mulay Abd al-Malik [Muley Moluco]. Com seus outros irmão, ele procura refúgio na regência de Argel.<sup>69</sup>

Apesar da existência desses problemas, d. Sebastião estava mais preocupado com o apoio turco a Moluco do que propriamente com ele. A preocupação era tanta que o rei chegou a enviar uma carta aos nobres para inquiri-los sobre a empreitada que se anunciava, mas nada se sabe sobre as possíveis respostas que possa ter recebido. Alguns historiadores defendem a falta de registros sobre as eventuais respostas por parte dos nobres, uma vez que já sabiam que, mesmo se dessem suas opiniões, o rei não as seguiria.

Nessa mesma carta, d. Sebastião, ainda que indiretamente, pede apoio aos castelhanos, seus irmãos na fé, no combate ao infiel muçulmano na África, o que não seria fácil de acontecer, pois Castela tinha negócios na África que a impossibilitaria de lutar. Sustenta-se

---

<sup>68</sup> HERMANN, op. cit. p. 107

<sup>69</sup> VALENSI, Lucette. *Fábulas da memória: a batalha de Alcácer-Quibir e o mito do sebastianismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994, p. 12.

ainda que os castelhanos tinham uma postura menos agressiva frente aos muçulmanos na África simplesmente como uma estratégia de frear o impulso conquistador português na região, que era considerada economicamente importante devido ao comércio. No campo religioso, acredita-se que, caso d. Sebastião conseguisse uma vitória no Marrocos, seu valor seria inestimável para o crescimento da rede de poder da cristandade e de Portugal também.

Ainda no campo das relações de poder, considera-se que Felipe II foi procurado pelos dois lados para uma aliança. Primeiro pelo seu sobrinho, o soberano português, para que o auxiliasse em sua luta no Marrocos. Segundo pelo soberano marroquino, Muley Moluco, que não se sentia seguro de sua soberania frente à presença turca na região. Felipe II rejeitou auxílio ao sobrinho e acabou por direcioná-lo ao xarife usurpado, Kkil.

O interesse português na presença castelhana na expedição marroquina era tanto que Pero Alcáçova Carneiro foi enviado a Castela para negociá-la, atitude que se mostrou inóqua. Porém, publicamente, as notícias eram de que Carneiro teria dirigido-se a Castela para negociar o casamento de d. Sebastião com a filha de Felipe II, a infanta Isabel Eugênia. Tanta preocupação em esconder o real motivo da ida de Carneiro a Castela foi inútil, pois, pouco tempo depois, já era de conhecimento público seus reais motivos. Sustenta-se que os motivos foram, além de negociar o casamento de d. Sebastião com sua prima, havia a intenção ainda de arregimentar 50 galés e 50 mil homens para a guerra no Marrocos e, por fim, marcar uma reunião entre tio e sobrinho no santuário de Guadalupe para fechar os dois itens anteriores.

D. Sebastião conseguiu o encontro, realizado em 1576, e os soldados, mas ficou sem a noiva. Alguns cronistas acreditavam que a relutância de Felipe II em ajudar d. Sebastião deveu-se ao fato de que o rei castelhano tinha a intenção de retardar o máximo possível a empreitada do sobrinho, visto que, mais experiente, achava extremamente arriscado. Outros achavam que todo o interesse de d. Sebastião no auxílio castelhano não se dava por questões religiosas de proteger a cristandade na África, mas sim para obter a proteção da poderosa armada de Felipe no Mediterrâneo, o que afastaria os turcos do combate e deixaria o caminho livre para que Portugal agisse no Marrocos.

Chegado o ano de 1577, ano previsto para ter início a invasão, o rei percebeu que ainda havia preparativos para serem concluídos, mas optou por protelar até o ano seguinte, 1578, ano em que, de fato, a invasão foi iniciada. Nos âmbitos financeiro e religioso, Hermann relata que os preparativos foram estes:

Desde a falta de recursos financeiros até a reunião final do exército, muitas foram as dificuldades para que a armada de D. Sebastião partisse em junho

de 1578. O rei mandou inventariar todos os bens de raiz, sobre os quais lançou o imposto de 1%; levantou empréstimo em dinheiro do Cofre dos Órfãos; transacionou a prata da Casa da Moeda; lançou uma coleta sobre os grandes comerciantes; solicitou aos prelados, fidalgos e mercadores abastados serviços ou a contribuição em tributos; contratou um empréstimo alemão de 400mil cruzados, caucionando por 92mil quintais de pimenta; conseguiu do Papa Gregório XIII 150mil cruzados como parte das rendas eclesiásticas, e a bula de cruzada, que lhe acrescentou valor considerável; conseguiu a suspensão, por dez anos, do confisco de bens dos cristãos-novos, por parte do Tribunal do Santo Ofício, para que estes recursos também fossem usados na jornada, o que levou o cardeal a pedir afastamento do cargo de inquisidor-mor.

Já na esfera militar, os últimos preparativos foram:

Dentro do reino, o Regimento Geral das Ordenanças de 1570, que fora alterado em 1574 e isentara os capitães e oficiais da ordenança de prestar obediência aos seus senhores, facilitara o treinamento das primeiras companhias militares nos exercícios das artes bélicas, o que levava vários senhores do reino a protestar. A determinação era de que o exército incorporasse todos os homens válidos até que se completasse um total de pelo menos 12 mil soldados. As crônicas apontam dificuldades para o recrutamento, demonstrando uma resistência grande por parte da população masculina, por um lado, e a venalidade dos comissários encarregados, por outro, que aceitavam até dois cruzados para dispensar homens aptos, que na falta de dinheiro, chegavam a oferecer as próprias mulheres, irmãs e filhas em troca da isenção.<sup>70</sup>

Prontos os últimos preparativos, D. Sebastião partiu para a África. A maior parte das crônicas faz questão de enfatizar que toda a responsabilidade pelo desastre de Alcácer-Quibir foi do jovem rei português, sendo que algumas fazem menção até mesmo à postura de Moulay Moluco de evitar o confronto quando os portugueses já se encontravam no Norte da África. Como já se sabe, isso não ocorreu. Fazem tanta questão de depreciar o jovem rei que o descrevem de forma peculiar, como se tivesse seu pé, sua mão e sua perna direitos maiores do que o lado esquerdo, um ombro mais alto do que o outro, lábios caídos, enfim, uma descrição típica de uma pessoa doente e frágil. Por outro lado, Moulay Moluco é descrito como um experiente soldado, poliglota, forte, sem traços de mestiçagem, enfim, todos os traços ideais para um soberano tipicamente europeu, apesar de ser marroquino. Informação, no mínimo, curiosa, visto que parte de crônicas europeias. Moluco deu seu último aviso em julho de 1578. D. Sebastião ignorou e a marcha começou.

---

<sup>70</sup> HERMANN, Jacqueline. *No reino...* op. cit. p. 111-112.

De Arzila, o rei começou a organizar as tropas e a distribuir as instruções, que eram de entrar pelo porto de Larache, o que foi, prontamente, contrariado pelos fidalgos e pelos militares experientes. A proposta deles era a de entrar pelo mar, depois tomar Larache para que fosse utilizada como ponto de entrada de armamentos e de alimentos para as tropas. Perdeu-se muito tempo até que se decidisse qual das opções seguir, o que muitos especialistas tratam como um dos fatores fundamentais da derrota. O tempo perdido custou uma grande quantidade de mantimentos e possibilitou que o experiente Moluco preparasse seu exército para receber o de d. Sebastião. Apesar de não se poder precisar corretamente os números da batalha, tem-se como unanimidade a enorme superioridade numérica que as tropas de Moluco tinham frente as de Portugal, o que aumenta ainda mais a lista de motivos para que os cronistas chamem o rei de louco, inexperiente ou coisas do tipo.

O mês de agosto já tinha iniciado quando a opção escolhida como estratégia de combate foi a do rei, ou seja, a de entrar por terra. Mas, ao tomar conhecimento do que lhe aguardava, d. Sebastião titubeou e entre os nobres (que queriam desistir do ataque ou, pelo menos, aguardar um pouco mais) e um soldado castelhano, Francisco de Aldana (que insuflava o rei a favor do combate), o Desejado optou pelo segundo e seguiu em frente por acreditar que aguardar mais não seria uma boa estratégia, visto que os mantimentos que supriam a tropa chegariam ao fim e todos morreriam de fome.

Demonstrando toda a habilidade militar que sua fama lhe rendia, Moluco montou um cerco pela costa para receber as tropas cristãs, mesmo enfermo e à beira da morte, como diziam os boatos de época. O fato é que ele morreu durante a batalha, mas a notícia foi abafada para que seus soldados não desanimassem e vencessem a guerra.

As tropas começaram a marcha rumo ao combate às 8h da manhã do dia 4 de agosto de 1578. O efetivo combate entre as duas tropas só aconteceu às 10h da manhã, próximos dos Mocazim e Luco, sendo os marroquinos os primeiros a alcançarem êxito. D. Sebastião demorou a dar a ordem de ataque e fez com que vidas fossem perdidas, mas isso não significou o fim do combate; Moluco teve trabalho. Mesmo com a presença estrangeira nas tropas portuguesas e um número significativo de desertores no exército marroquino (provavelmente, por conta de um possível vazamento da notícia da morte de Moluco), as notícias que davam como certas a vitória de d. Sebastião eram precipitadas. A superioridade numérica marroquina, associada à inteligência militar do experiente exército de Fez, propiciou uma guinada nos rumos da batalha. Os marroquinos cercaram o exército português fazendo

uma forma de meia lua, reduzindo o campo de batalha e espremendo-o, facilitando, assim, o trabalho da artilharia.

Cercado de inimigos e ferido, d. Sebastião não se rendeu e lutou até o fim, ato que alguns consideram de bravura e de coragem e outros de extrema irresponsabilidade.

Várias foram as crônicas e histórias da batalha que contaram a morte de D. Sebastião, [...] Apesar de cercado por mouros, ferido e certo da derrota, D. Sebastião não se rendeu, tendo desaparecido, junto com Malik [Moluco] e Mahamet [Kkil], na Batalha dos Três Reis, segundo a história marroquina, ou na Batalha de Alcácer-Quibir, como ficou conhecida no mundo ocidental. Vista como a última cruzada do mundo mediterrâneo por Braudel, seu desfecho e a conjuntura européia de fins do século XVI expressariam, de forma definitiva, uma nova era da história européia, tanto diante da guerra como diante da paz.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Ibidem, p. 120-121.

## **CAPÍTULO 2: SUBSÍDIOS TEÓRICOS E CONCEITUAIS: APRESENTAÇÃO DAS MATRIZES CONCEITUAIS FUNDAMENTAIS QUE PERMEIAM A DISCUSSÃO E A COMPARAÇÃO ENTRE D. FERNANDO E D. SEBASTIÃO**

No capítulo anterior, estabeleceu-se, através da comparação entre determinados aspectos das trajetórias de vida de d. Fernando e d. Sebastião, um nexó comparativo para sustentar que há indícios de que determinados conceitos, atrelados ao imaginário político português, merecem um estudo comparativo de longa duração. Para além do que fora mencionado anteriormente, há outros conceitos que devem ser analisados, tal é o caso da ideia de cruzada, do conceito de sacralidade, da forma de se pensar a elaboração das hagiografias, do messianismo. Contudo, as limitações temporais impostas ao mestrado impedem que uma reflexão detalhada de cada um desses aspectos. Assim, tais conceitos serão abordados apenas por meio da relação que os mesmos estabeleceram na elaboração discursiva sobre as personagens estudadas.

### **2.1 – A ideia de cruzada**

Um dos conceitos que permeiam a discussão do tema desta dissertação é o conceito de cruzada. Segundo Ranke, a ideia de cruzada em Portugal e na Espanha está vinculada aos descobrimentos. Contudo, Erdmann nega a premissa de Ranke de houvesse um plano para se chegar as “Índias”. Para Erdmann, a proposição de Ranke foi largamente aceita pela historiografia portuguesa. No entanto, é fundamental adicionar, como elemento motivador, a ideia de descobrir terras novas provocada pelos interesses econômicos. Trata-se da junção de Deus e do lucro em um propósito único.

Embora os portugueses e espanhóis de antanho tenham falado muito dos seus piedosos propósitos de cruzados, o pensamento de libertar Jerusalém ou duma cruzada contra os turcos foi, no declinar da Idade Média e também no século XVI, pouco mais do que um constante requisito da diplomacia europeia, uma *maneira de falar*, da qual podemos deduzir uma intenção de cruzada com tão pouco verossimilhança como hoje o faríamos do facto de um aviador ter sobrevoado o pólo norte e lançado aí uma cruz abençoada pelo papa. Já então isso era, em grande parte, vinho novo em odres velhos.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> ERDMANN, Carl. *A ideia de cruzada em Portugal*. Coimbra: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1940. Introdução. Sobre os mesmo conceito, cf. CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. I. Bauru: EDUSC, São Paulo: Imprensa Oficial, 2002.



O autor destaca que é consenso, entre a historiografia, que as viagens dos primeiros descobridores foram a continuação imediata da guerra contra os mouros. Entretanto, Erdmann questiona se as guerras contra os mouros podem ser consideradas como cruzadas. Segundo grande parte da produção historiográfica sim. Inclusive, chamam-se os espanhóis dos primeiros e os últimos cruzados.

Esse autor propõe uma outra discussão, pois acredita que, como houve inúmeros momentos de paz e de convivência pacífica entre cristãos e muçulmanos, a luta entre os dois povos deve ser considerada dentro de uma perspectiva territorial. Na realidade, ambos os lados visavam a manter o controle e a hegemonia sobre o território peninsular.

Para demonstrar essa tese, Erdmann propõe o estudo da história de Portugal como paradigma. Segundo o autor, o país atlântico foi o primeiro descobridor e, por essa razão, deve-se compreender em sua história a “pré-história” da expansão marítima. Além disso, diferentemente, da história da formação da Espanha, Portugal teve um quadro político em sua formação mais nítido e uniforme durante a baixa idade média. Assim, o seu estudo serve como modelo da “evolução” histórica peninsular.

### **2.1.1 – Uma discussão sobre o posicionamento português em relação às cruzadas**

Erdmann fez uma retrospectiva das posturas tomadas pelos reis portugueses no que concernia às cruzadas. O texto inicia citando o primeiro conde de Portugal, Henrique de Borgonha que teria ido a caminho de Jerusalém na primavera de 1103. É provável que ele nunca tenha chegado à terra santa, pois existem fontes que comprovam que ele estava, em fevereiro de 1104, na Espanha. Não se sabe ao certo o motivo do seu regresso, conjectura-se que tenha sido de ordem religiosa.

Erdmann afirma peremptoriamente que a dinastia fundada por Henrique “nunca tomou parte nas cruzadas”<sup>73</sup>. Após afirmar isso, começa a expor as posturas tomadas por diversos reis da primeira dinastia através das quais pretende corroborar essa tese. D. Sancho I, segundo os relatos da história de Portugal, teria programado uma cruzada em torno do ano 1188. Mas desistiu da ideia por causa da ameaça moura na península, embora não exista prova definitiva de que ele de fato tenha elaborado tal plano. Pode ser alguma fantasia de um cronista do

---

<sup>73</sup> ERDMANN, Carl. *A idea...* op. cit., p. 7.

século XVI. Também não se pode, seriamente, atribuir a d. Afonso III (1248-1279) a ideia de se fazer uma cruzada.

Sabe-se que, em 1245, quando d. Sancho II era rei e seu irmão Afonso vivia na França, como conde da Bolonha, Portugal recebeu do papa Inocêncio IV um convite para participar de uma cruzada. É provável que o próprio Sancho II tenha solicitado o convite. No entanto, vale lembrar que os termos do convite eram idênticos aos usados para conclamar diversos reinos da cristandade e que, em Portugal, não foi feito nada de concreto no sentido de armar uma cruzada na ocasião. Apenas em 1268, devido à conjuntura política interna, houve uma alteração nesse quadro. Afonso III tomou a cruz de cruzado. Porém,

[...] isso não passava de estrategema político. Achava-se êle envolvido em árduo conflito com o clero do país e incorrera em várias excomuniões pontifícias. Se tomou a cruz, foi para se ver livre delas e salvar a sua crítica situação. Não consta, porém, que desse um só passo para cumprir o voto. Apenas no seu testamento de 1271, seguindo um costume geral, destinou alguns legados para a Terra Santo. E ficou por aí.<sup>74</sup>

Também não se pode dizer que d. Dinis (1279-1325) tenha feito algo de concreto para armar uma cruzada. Pelo contrário, embora existissem severas proibições comerciais para restringir o comércio com o mundo muçulmano, d. Dinis mantinha comércio com o sultão do Egito. O assunto da terra santa aparece como disposição testamentária, pois determinava que em uma cruzada geral, algum cavaleiro português fizesse parte como representante régio. Caso não surgisse nenhum português disposto a fazer isso, recomendavam-se doações com fins assistencialistas.

Não foram apenas os reis que se mantiveram longe das cruzadas, outros grupos sociais também. Exceto as ordens militares, existem poucos relatos sobre portugueses nas cruzadas. Aliás, Erdmann cita o caso da segunda cruzada em que o conselho de Coimbra proibiu a participação de lusitanos nela. Deve-se diferenciar a participação em cruzadas das peregrinações à terra santa. No caso das peregrinações, encontram-se relatos da participação dos portugueses. Porém, se comparado ao número de peregrinos de outros reinos, os portugueses também não tiveram um grande envolvimento.

Obviamente, o pouco envolvimento de Portugal nas cruzadas explica-se pela guerra contra os mouros na península. Se os muçulmanos ameaçavam as suas fronteiras, não havia motivo de ir para a região da Síria lutar contra os muçulmanos daquela região. Erdmann

---

<sup>74</sup> Ibidem, p. 9.

defende a tese segundo a qual Portugal teria tentado capitanear a disposição guerreira dos cruzados e utilizá-la na península. Isso ocorreu em 1140-1217, quando oito frotas de cruzados que vinham da Europa do Norte em direção à Síria foram detidas em Portugal. Ali, foram convencidos de lutar contra os mouros da península, assim, foram conquistadas as praças de Lisboa, Silves e Alcácer do Sal. Isso, em momento algum, afligiu os defensores da cruzada.

### **2.1.2 – Aspectos cruzadísticos da guerra dos portugueses contra os mouros (1095 a 1195)**

Para avaliar a ideia de cruzada em Portugal, propõe-se que se abstraia essa discussão para o período anterior ao século XII. A sua proposição foi motivada por duas razões: primeiro, pela pouca documentação disponível para a matéria e segundo, porque, nesse período ainda não exista qualquer noção clara para distinguir os povos da península Ibérica. Assim, até o século XII, deve-se manter uma visão de conjunto entre os povos dessa região.

Devido à falta de documentação, não é possível fazer uma análise pormenorizada da situação da guerra entre os mouros e os cristãos na península. Pode-se simplesmente afirmar que foram constantes as lutas entre eles, mas houve intervalos, nos quais florescia a paz. É certo também que, independentemente da situação mais ou menos amistosa, as relações comerciais entre esses povos não cessava completamente.

Para se avaliar a ideia de cruzada em Portugal, o ponto de partida é o ano de 1095, pouco depois da fundação do condado Portucalense. Na mesma época, era pregada em Clermont a primeira cruzada. Foi a partir do concílio de Clermont que surge no Ocidente, com clareza, a noção de guerra justa contra os infiéis.

Surgem agora a pregação da cruzada, o voto da cruzada, o tomar a cruz e sobretudo a indulgência da cruzada, coisas que, em si consideradas, não devem ser circunscritas aos peregrinos de Jerusalém e que, de facto, brevemente haviam de ser transplantadas para outros cenários Que aconteceu em Portugal?<sup>75</sup>

A atitude da cúria para com a península Ibérica é bem conhecida. Segundo a Igreja, a guerra contra os mouros era uma cruzada e, por tal razão, nunca negou a indulgência e chegou a enviar à Espanha legados da cruzada. Porém, o problema não reside na compreensão da

---

<sup>75</sup> Ibidem, p. 18.

postura da cúria e sim discutir “até que ponto as idéias de cruzada ganharam realmente, vida, na guerra contra os mouros”<sup>76</sup>.

Para responder a essa pergunta, o autor limita-se, inicialmente, a avaliar os principais conflitos envolvendo mouros e cristãos na região peninsular. Por isso, ele toma, como objeto de estudo, as lutas ocorridas no século XII. Para esse século, de acordo com ele, a melhor documentação disponível aborda as lutas que os portugueses tiveram colaboração de estrangeiros.

No caso do cerco de Lisboa, em 1147, foi forjada a ideia segundo a qual os cruzados ingleses e alemães tinham vindo à península para ajudar na guerra contra os mouros. Essa versão ainda persiste na produção historiográfica portuguesa sobre o assunto<sup>77</sup>. Na realidade, os cruzados queriam muito ir para Jerusalém e foi preciso o rei português oferecer diversas vantagens para convencê-los de lutar contra os mouros.

Assim que d. Afonso Henriques soube da proximidade dos cruzados do litoral português e que eles iriam aportar na cidade do Porto, ordenou ao bispo da cidade que ele convencesse aos estrangeiros auxiliar Portugal na conquista de Lisboa. Para tanto, o bispo pediu que os cruzados fossem muito bem recebidos com vinhos e outros gracejos. Apenas depois da recepção, veio o pedido de ajuda, o qual não foi prontamente aceito. Como não obteve êxito, o bispo fez uma pregação na qual exortava aos estrangeiros lutar contra os mouros, pois esses inimigos da fé destruíam a igreja da região. A pregação do prelado do Porto, não era um sermão de cruzada, “mas sim uma exortação a desistir dela”<sup>78</sup>. Mesmo assim, ainda existiam divergências, que levaram ao bispo a oferecer dinheiro para conseguir a colaboração.

Em seguida, Erdmann compara a pregação do bispo do Porto com um outro sermão, proferido durante o cerco por um participante estrangeiro. Ao contrário do português, havia uma exaltação a ideia de cruzada. Além dessa diferença, o autor cita outras, como, por exemplo, da forma como os portugueses lidavam com os mouros ser completamente diferente dos estrangeiros. Do lado lusitano, havia um empenho muito grande em poupar as vidas dos muçulmanos, porque o rei os via como futuros súditos. Do lado anglo-alemão, havia o desejo de destruir o maior número de mouros possível. O fato é que, devido a participação estrangeira, houve a profusão de um discurso fora de Portugal segundo ao qual a luta contra

---

<sup>76</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>77</sup> Em sua nota número 2, o autor apresenta um documento cujo conteúdo refuta essa versão do cerco de Lisboa. Cf. Ibidem, p. 21.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 23.

os mouros era vista como uma cruzada, embora o mesmo não fosse dito pelos portugueses. A mesma coisa ocorreu, em 1189, no cerco de Silves. Nesse caso, as divergências entre os estrangeiros e os cristãos foi tamanha que eles chegaram a se desentender sobre o que fazer com o espólio obtido no combate. No final, os cruzados estrangeiros retiraram-se descontentes com os lusitanos.

Idênticos processos se repetiram longo no ano imediato, quando a frota de Ricardo Coração de Leão se demorou em tempo em Lisboa. D. Sancho, cercado em Santarém pelos marroquinos, pediu-lhes ajuda e novamente obteve deles ajuda militar. Entrementes, em Lisboa, os ingleses pilhavam não somente os judeus, contra os quais se dirigia a ira dos cruzados, mas também os mouros que já viviam debaixo da proteção real. Ao rei importava sumamente a conservação da população moura, pelo quê, apenas em Santarém pôde respirar, correu logo com o seu exército sobre Lisboa e obrigou à força os ingleses a respeitar os seus desejos.<sup>79</sup>

Com base no exposto, Erdmann afirma que, para o século XII, os portugueses não viam as suas guerras contra os mouros como cruzadas e nem como tais agiram. Assim, explica-se o porquê dos portugueses não terem recebido nunca ou muito poucas vezes as indulgências da cruzada. Dado o que foi demonstrado, isso pôde ser facilmente compreendido.

Por mais paradoxal que pareça, o Erdmann afirma que no século XII está o germe do futuro desenvolvimento das concepções da guerra contra os mouros. Como foi demonstrado anteriormente, os portugueses opunham-se à ideia de cruzada, mas foram muito influenciados pelos estrangeiros. Além da influência externa, os papas, desde Pascoal II, em 1109 e 1110, exortaram o clero português a tomar partido na cruzada contra os muçulmanos. Pascoal II segundo concedeu uma indulgência plenária a todos aqueles que tomassem partido na luta da Igreja. Lentamente, Portugal e a cúria aproximaram-se na luta pela defesa da fé.

Em 1128, Hugo de Payens veio da Palestina à Europa para alicerçar em bases mais sólidas a incipiente ordem e um irmão de religião, Raimundo Bernardo, dirigiu-se para a península Ibérica. Em março desse ano, ele estava na corte da rainha D. Teresa. A rainha exortou-lhe que a ordem se fixasse em Portugal e, para tanto, doou-lhe o castelo de Soure, situado em zona fronteira. Assim, aos templários foram dadas as atribuições de defender a rainha dos seus inimigos, notadamente, os mouros. Também foram oferecidas novas doações

---

<sup>79</sup> Ibidem, p. 27-28.

aos templários, mas eles, naquela ocasião, ainda não tinham entrado de fato na guerra contra os mouros.

Nos primeiros anos após a fixação dos templários em Portugal, a ação da ordem foi muito pequena, pois as suas preocupações ainda estavam na terra santa. A postura da ordem começou a mudar a partir de 1143, porque, até essa data, o número de doações é escasso, porém, depois, aumenta significativamente. A política de doações indica uma maior proximidade com os poderes portugueses.

Mas o acontecimento decisivo deu-se no ano de 1147: a primeira entrada dos templários no exército do rei de Portugal. Quando D. Afonso Henriques foi conquistar Santarém, prometeu-lhes, em cada de vitória, tôdas as rendas das igrejas da cidade: em vista do quê, os cavaleiros não hesitaram em tomar parte na expedição.

Esta união entre a Coroa e a Ordem dos Templários consolidou-se mais ainda pelo tempo adiante e foi muito proveitosa para ambos os lados. Para disso nos certificarmos, basta percorrer brevemente as principais etapas: no ano de 1158, a Ordem recebeu importantes privilégios; em 1159, foi-lhes doado o terreno de Cera, onde os templários fundaram a sua sede principal, Tomar, e desenvolveram fecunda actividade colonizadora; em 1569, foi-lhes confiada a têrça parte de todo o território por conquistar ao Sul do Tejo, com a condição expressa de que as rendas, que daí tirassem, deveriam ficar em Portugal e não mais ser aplicadas à Terra Santa.<sup>80</sup>

Pouco depois disso, houve uma “nacionalização” da ordem, que possibilitou um grande desenvolvimento da instituição em Portugal ao mesmo tempo que fortaleceu a ação régia de controle sobre os poderes senhoriais existentes. No final do século XII, a ordem recebeu a função de proteger as fronteiras portuguesas contra os mouros. Isso autoriza afirmar que eles já tinham um papel importante no contexto da reconquista.

### **2.1.3 – Quando a guerra contra os mouros passa a ser cruzada (1195-1250)**

Carl Erdmann demonstra como, a partir da primeira metade do século XIII, a guerra contra os mouros transforma-se em cruzada na mentalidade portuguesa. “Convém acentuar que esta acção concordante da Cúria, dos cruzados estrangeiros e das Ordens militares acabaram por fixar definitivamente em Portugal as idéias de cruzada na guerra contra os mouros”<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 41.

Em 22 de julho de 1195, o papa Celestino III, por meio de um breve, concede ao prior de Santa Cruz de Coimbra o direito de dar a cruz a peregrinos ou a qualquer outra pessoa que queira combater os mouros. Essa é a primeira prova, pelo menos para casos particulares, de que a guerra contra os mouros havia adquirido um caráter de cruzada.

Em 1212, formou-se a grande cruzada espanhola, muito importante porque foi a primeira capaz de unir dos os poderes da península contra os mouros. Assim, formou-se uma grande aliança cristã contra os muçulmanos. Inocêncio III, cujo discurso já animara anteriormente os cristãos espanhóis contra os mouros, deu grande apoio, pois mandou vir de França, na Alemanha e na Itália fosse pregada a cruzada espanhola para que as pessoas se dirigissem para a Espanha. Há relatos que na batalha, operaram-se milagres através da intervenção do santo lenho da cruz e da virgem Maria. Portanto, a partir de então, até os elementos da sacralidade das cruzadas começaram a surgir.

Após o sucesso obtido com a cruzada espanhola, parece que tal ideia encontrou solo fértil. A luta do Alcácer, em 1217, foi considerada como sendo a primeira cruzada portuguesa. Nos anos seguintes, houve um grande incremento nas lutas contra os mouros no reinado de Sancho II (1223-1241). Em meados do século, a repetição dos pedidos das indulgências de cruzada autoriza a afirmar que a noção de cruzada iria estabelecer-se definitivamente em Portugal.

A guerra contra os mouros só foi revestida de significado de cruzada quase um século após o seu surgimento no restante da Europa. Embora não pretenda apontar as causas desse fato, ele se limita a mencionar um “atraso” do desenvolvimento da mentalidade portuguesa se comprada ao restante da cristandade. “O brilho da ideia europeia de cruzada já se tinha apagado, quando os seus efeitos se sentiram em Portugal; principiara a drenagem para outros cenários, portas adentro da cristandade, e o emprêgo das armas da cruzada para fins preponderantemente políticos”<sup>82</sup>.

Durante a segunda metade do século XIII e o princípio do XIV, não houve preocupações cruzadísticas em território lusitano. A atenção dos reis portugueses voltara-se para as questões administrativas, produzindo uma certa centralização burocrática, marcada por disputas intensas com o clero nacional. No reinado de d. Dinis (1279-1325), por exemplo, notam-se ações no campo econômico cujas repercussões são percebidas, segundo Erdmann, na documentação. No entanto, o seu reinado coincidiu com a extinção dos templários. Para a

---

<sup>82</sup> Ibidem, p. 50.

Europa central, o fim da ordem representou o fim da ideia de cruzada, mas o mesmo não pode ser dito para Portugal, pelo contrário.

A falar a verdade, o ponto vital da questão templária era o mesmo para D. Diniz que para Filipe o Belo de França: o destino dos bens da Ordem. Já em 1307, quando a tempestade se desencadeou sobre os templários, êle se apossara desses bens, contestando os direitos da Ordem, e pelo tempo adiante defendeu o seu próprio direito a esses bens, valendo-se de ficções jurídicas.<sup>83</sup>

Ao contrário do rei francês, D. Dinis teve uma postura diferente em relação às propriedades da extinta ordem. O rei português empregou-os em uma empresa nacional, criando uma ordem cuja ação se circunscrevesse em território lusitano.

Por êsse motivo, fundou, em 1319, a Ordem dos cavaleiros de Cristo e destinou-lhes os bens dos templários. As Ordens de cavalaria afiguraram-se sempre uma forma de organização militar adequada para o país e nisso não se enganou. A Ordem de Cristo tomou grande incremento. Interessou-se essencialmente pela futura grandeza de Portugal e estabeleceu uma das mais importantes pontes entre a guerra mourisca do tempo das cruzadas e as viagens de descobrimento. O Infante D. Henrique, o navegador, foi seu grão-mestre; em nome da Ordem e com os capitais da mesma equipou êle os seus barcos.<sup>84</sup>

A cavalaria espiritual foi conservada em Portugal do século XIV, mas se desvencilhou da noção de cruzada universal cristã. Portanto, os cavaleiros da ordem de Cristo foram transformados em expoentes do poder militar da monarquia. Vale ressaltar que as cruzadas ibéricas nunca adquiriram a forma extremada das orientais, isso se deve à essência delas, que foi marcada por interesses regionais.

A partir do reinado de Afonso IV (1325-1356), a conjuntura ibérica mudou, pois os mouros insistentemente passaram a frequentar as costas portuguesas. Para evitar a reconquista dos muçulmanos, houve a necessidade de combatê-los. Assim, em 1340, organizou-se uma ofensiva cristã para se defender de um possível ataque mouro. Novamente, uniram-se os reis cristãos da península (Castela, Aragão e Portugal) e conquistaram a mais importante vitória cristã na famosa batalha às margens do Salado. Porém, as intenções de reconquista muçulmana foram definitivamente frustradas.

---

<sup>83</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 51-52.



Erdmann destaca que nas descrições existem referências, pelo menos para o caso de Portugal, à recorrência de milagres obtidos por intercessão do santo lenho da cruz. Depreende-se uma verdadeira empolgação cruzadística em meio aos combatentes portugueses. “A relíquia do Santo Lenho precedia os soldados no combate e deve ter realizado vários milagres”<sup>85</sup>. Existe uma grande semelhança entre as descrições da batalha de Navas Tolosa, quando pela primeira vez os cristãos da península juntaram-se contra os mouros para combatê-los, e as descrições da batalha do Salado. Em ambas, notam-se elementos maravilhosos, causados por relíquias, e um sentimento religioso forte.

Desde o século XIV, as lutas contra os mouros assumiram um caráter de cruzada. Isso levou à produção de uma memória sobre os reis anteriores cujas ações passaram a ser descritas como de cruzados. Tal apropriação do passado, pode ser verificada na versão da conquista do Lisboa do século XIV na qual d. Afonso Henriques é descrito com um verdadeiro cruzado.

Para Erdmann, a luta contra os mouros em Portugal assumiu um caráter duplo. Para demonstrar isso, analisa a resposta, dada por d. Afonso IV, a uma solicitação do rei francês Filipe IV, em 1336, para que os ibéricos o auxiliassem em uma outra cruzada. O conteúdo da carta de Afonso IV demonstra como os ibéricos já percebiam a luta contra o mouro como uma verdadeira cruzada e, por essa razão, consideravam-se isentos da necessidade de colaborarem com uma outra cruzada fora dos seus respectivos territórios. Além disso, foram enumerados argumentos políticos, pois, caso os ibéricos deixassem os seus reinos, isso facilitaria uma ação reconquistadora dos inimigos da fé cristã. Desse parecer de d. Afonso IV, Erdmann conclui. “Esta mescla de interesses cristãos e de vantagens políticas caracteriza, uma vez mais, o espírito da guerra contra os mouros”<sup>86</sup>.

Conclui-se, então, que a batalha do Salado foi a última importante cruzada em território europeu. Assim, alvoreceria o primeiro passo dos descobrimentos. Em 1341, um ano após essa luta, o rei português ordenou que se procurassem as ilhas Canárias cujas referências tinham desaparecido desde a antigüidade.

Existem outros laços de ligação entre as expedições dos descobrimentos e as antigas guerras mouriscas, em especial a indulgência da cruzada, a bula da cruzada, concedida para a expedição a Ceuta e para as expedições subsequentes, e que se conservou até nossos dias, através de todas as vicissitudes, como o seu antigo nome.

---

<sup>85</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 56.

O papel desempenhado pela ideia de cruzada desde os descobrimentos dos portugueses está, pois, intimamente ligado à sua anterior evolução nas guerras com os mouros. Na Europa Central, essa ideia, depois de ter actuado durante muito tempo, morreu. Em Portugal entrou já tarde e só chegou ao apogeu, quando as guerras mouriscas propriamente ditas haviam terminado; mas, ao mesmo tempo, associara-se aos esforços do Estado e do povo pela defesa dos seus interesses. Por isso mesmo lhe foram poupadas as crises que de outros lados a assaltavam. Podia passar em linha recta para Idade Moderna e associar-se com novos fins.<sup>87</sup>

## 2.2 – A sacralidade

O tema da sacralidade régia é demasiadamente complexo para ser abordado neste item, objetiva-se apenas, através da reflexão de alguns autores, circunscrevê-lo, do ponto de vista teórico, como um subsídio à argumentação desta dissertação. Um autor importante sobre tal tema é Klaniczay que inicia o seu texto com uma citação retirada de um discurso de funcionário pontifical do século XIV. O texto, de 1309, tinha como propósito defender a candidatura de Charles Robert ao trono vago da Hungria. O dado interessante é que feita uma associação entre o candidato ao trono e a tradição de reis santos que existia há muito tempo nessa região. Evidentemente, a citação foi um pretexto para se discutir um problema que se coloca na longa duração – a sacralização das dinastias santas.

Destaca-se que o texto menciona algumas virtudes, como, por exemplo, fertilidade, paz, unidade das almas etc. ao mesmo tempo em que as relaciona aos atributos do rei. Em uma primeira leitura, essas ideias poderiam parecer arcaísmos, pois o texto é do século XIV e, portanto, de um período que já havia passado por grandes mudanças no próprio conceito de santidade. Segundo Klaniczay, tais concepções permitem problematizar a temática da santidade real e principesca.

O autor tem como objetivo, baseando-se no caso húngaro e, de uma forma mais ampla, no contexto da Europa central, reformular a visão de conjunto desse fenómeno político/religioso de longa duração. Na verdade, abordou os séculos X ao XV, demonstrando as suas particularidades. Na primeira parte do texto, aborda-se a formação do modelo. Nessa parte do texto, respondem-se aos principais problemas colocados por essa temática. A realeza sagrada é ou não uma criação medieval? Ela pode ser vinculada de forma directa às tradições pagãs ou não? Talvez, essas sejam os dois principais problemas colocados por esse tipo de pesquisa. Para o autor, a questão encontra-se absolutamente resolvida.

---

<sup>87</sup> Ibidem, p. 57-58.

Le modèle de la sainteté royale est une création originale du Moyen Age, tirant ses éléments caractéristiques de trois traditions distinctes : des attributs sacraux et divins de souverains hellénistiques et des empereurs romains, maintenus au Moyen Age par l'Empire de Byzance ; des attributs 'charismatiques' des souverains germaniques et aussi d'autres souverains païens du haut Moyen Age ; enfin, bien évidemment, des formes distinctes du culte de saints, façonnés dans l'Antiquité tardive. En ce qui concerne l'évaluation historique du culte des saints rois, la question de l'interprétation des origines et liée au poids relatif qu'on accorde à ces éléments. Depuis Karl Hauck (1950), l'une des questions les plus vivement débattues est de savoir si la sainteté des rois pouvait être considérée comme une 'survivance', sous une forme chrétienne, des idées 'charismatiques' (germaniques ou antiques) de la royauté sacrée. La recherche détaillée sur les cultes des saints rois, reines ou princes des temps mérovingiens, due à Frantisek Graus (1965), a prouvé qu'il est très difficile de parler d'un passage direct : ces rois et reines (Sigismond, Hermenegilde, Clodovalde, Radegonde, Bathilde, Dagobert, etc.), ont accédé au titre de saint, nom comme souverains 'sacrés', mais plutôt parce qu'ils ont renoncé au pouvoir ou parce qu'ils en furent privés d'une façon violente, en souffrant le martyre. Le sainteté ne représentait donc pas une dimension sacrale de leur pouvoir (ou de celui de leurs successeurs, et ce n'était pas une 'christianisation' des attributs sacraux des anciens temps païens. On pourrait dire que les Mérovingiens n'avaient pas vraiment besoin de s'approprier les attributs du saint chrétien, parce qu'ils pouvaient garder une partie considérable de leurs attributs sacrés préchrétiens (chevelures longues, visions chamaniques, cf. saint Gontran). D'autre part, on peut comprendre la résistance du clergé mérovingien à cette transformation éventuelle de l'image du saint chrétien, qui était originellement le contrepoint du représentant du pouvoir séculier. Le saint, avec l'assistance de l'autorité divine, devait s'opposer au pouvoir séculier, en corrigeant les injustices par son propre martyre (Brown, 1981).<sup>88</sup>

Na verdade, a história da formação desse modelo de santidade mantém-se vinculada ao estudo das condições históricas que permitiram atenuar a oposição entre o poder secular e o poder eclesiástico. Para responder esse problema, o autor recorre a dois trabalhos (Hoffmann e Folz) cujos objetos foram as realezas sagradas anglo-saxônicas, escandinavas, alemãs, russas, boêmias etc. Neles, foram estudados de forma detalhada os atributos dos reis, rainhas, príncipes e princesas que se tiveram culto entre os séculos VII e XI.

No que diz respeito às realezas anglo-saxônicas, deve-se sublinhar que a criação do modelo do rei que sofre uma paixão foi, aos poucos, sendo assimilada aos traços da vida de Cristo. Assim, o rei passava a ser visto como um apóstolo cujo governo deveria ser pautado nas virtudes cristãs para melhor servir ao seu povo, entendido, nesse contexto, como súditos.

---

<sup>88</sup> KLANICZAY, Gábor. Sainteté royale et sainteté dynastique au moyen âge. Traditions, métamorphoses et discontinuités. *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. Paris : EHESS et CNRS, Vol. 3, p. 69-80, avril. 1989, p. 70-71.

Em seu texto, não há uma grande explicação para o fato de que a Inglaterra ter sido o berço da devoção aos reis santos. Ao contrário, o autor destaca as dificuldades subjacentes a essa temática, mas sublinha que o trabalho de Hoffmann lançou luz ao problema. Destaca-se, na realidade, a vinculação ao sobrenatural como forma de sustentar o culto aos reis e príncipes santos. Tal tipo de culto respondeu as necessidades específicas das realezas nascentes, como, por exemplo, ajudar no processo de institucionalização dos estados cristãos, no estabelecimento de conexões entre a realeza e os convertidos ao cristianismo etc..

A segunda parte do texto analisa o resultado da formação do modelo de rei santo. Para tanto, analisa-se os cultos dos primeiros reis santos da Hungria que funcionaram como armas ideológicas forjadas para cristianizar a região. Ao estudá-los compreende-se melhor a função do rei no século XI. Toma-se como exemplo Santo Etienne, primeiro rei cristão da Hungria (1000-1038). Em sua legenda, nota-se a nova direção que os cultos aos santos vinham tomando no período. A sua legitimação como rei passava, então, necessariamente, pela ideia de que ele era um protetor da Igreja, pela necessidade de manter a paz, pela necessidade de se proteger os pobres, as viúvas, os órfãos, pelo culto à virgem e pela peregrinação. A visão de conjunto de todas essas virtudes criava um rei devoto e sábio cujo governo pautava por uma “razão de Estado” cristã.

Na terceira parte do texto, estudou-se o rei santo cavaleiro e o santo rei mitológico.

Le XII<sup>e</sup> siècle représente un tournant dans l'évolution de ce modèle de sainteté, dont l'originalité, n'était guère apparente dans les recherches historiques concernant le culte des saints rois. Le modèle religieux, politique et institutionnel du culte des saints rois, dans ses formes synthétiques acquises au terme d'une évolution de cinq siècles, devient maintenant l'arme idéologique du pouvoir séculier, engagé dans une longue lutte pour la suprématie contre l'Église, et en particulier contre la papauté. Les canonisations royales du XII<sup>e</sup> siècle (les saints Henri, Edouard le Confesseur, Chalmagne, Eric) s'inscrivent dans ce contexte. A côté de l'utilisation idéologique, il est encore plus frappant de voir combien de modèle du saint roi s'est enrichi et transformé dans les nouveaux milieux de cour qui le popularisent et le développent.<sup>89</sup>

Um outro dado importante diz respeito à difusão do modelo de santo cruzado, ressaltando-se as funções guerreiras do rei. O modelo do rei guerreiro foi sustentado ideologicamente por uma série de canções de gesta. Como exemplo húngaro de santo guerreiro, o autor menciona o caso da devoção o santo Ladislav, cuja santidade pode ser

---

<sup>89</sup> Ibidem, p. 74.

associada aos santos guerreiros gregos. Ele foi apresentado como o primeiro candidato para liderar os cruzados, mas não pode exercer esse papel em função da sua morte em 1095, antes da primeira cruzada. Nos sermões do século XIII, foi associado às virtudes cavaleirescas. No século XIV, foi transformado em patrono dos guerreiros tendo as suas relíquias levadas aos campos de batalha para proteger os cristãos.

Dentro dessa perspectiva evolutiva dos santos reis, a partir do século XII, notam-se o reaparecimento, junto à imagem do santo rei, das interpretações folclóricas e mitológicas. Para Klaniczay, esse reaparecimento dos aspectos mitológicos do culto aos santos reis e príncipes foi usado como argumento pelos autores que pretendem defender que esse tipo de culto tinha uma origem pré-cristã. No entanto, o autor mantém a sua posição segundo a qual tais cultos tiveram origem na própria idade média.

Na quarta parte do artigo, estudam-se o processo de femininização e da transformação das lendas em preceitos. No século XIII, houve um grande florescimento do culto das mulheres. Um número considerável de princesas foram cultuadas, servindo como um outro elemento para legitimar as monarquias.

L'analyse de la vie de ces princesses, représentées non seulement dans leurs légendes, mais aussi dans la documentation abondante de leurs procès de canonisation, et dans d'autres sources de caractère non hagiographique, à côté des traits communs de la sainteté féminine au XIII<sup>e</sup> siècle (cf. Bynum, 1987 ; Vauchez, 1987), permet de relever deux thèmes qui méritent une attention particulière de notre point de vue : leur penchant à façonner un comportement religieux en opposition symbolique à la vie de la cour royale ou princière, et leurs efforts pour réaliser les préceptes tirés des légendes d'autres saints.

En ce qui concerne le premier point, l'analyse met en évidence l'organisation de leur environnement (les monastères aristocratiques fondés pour elles ou par elles qui représentaient des métaphores vivantes de la 'cour céleste' féminin, à côté des cours séculières et masculines). On peut montrer combien leurs pratiques ascétiques (jeûner, porter des vêtements austères, négliger leur corps, refuser les offres de mariages pour rester fidèles à leur époux céleste) prenaient un sens concret, si on les interprète comme un refus spectaculaires des pratiques hédonistes de la cour séculière dont elles étaient issues.<sup>90</sup>

Para o autor, essa oposição simbólica foi influenciada pela espiritualidade mendicante. Além disso, essas princesas santas tinham de um modo geral confessores que pertenciam a tais ordens. Deve-se ressaltar o principal caso de rei santo no Ocidente medieval, o caso de São Luís que tinha um confessor ligado às ordens mendicantes. Klaniczay afirma que eles

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. 76-77.

além de ordenar a corte celeste tiveram um papel importante na organização das cortes régias da baixa idade média. Uma outra coisa que pode ser evidenciada por esse cultos foi a difusão da idéia da santidade ligada à linhagem, ou nos termos de Vauchez, como a autor citou, santos de *beata stirps*.

Na última parte do artigo, o autor conclui que o impacto do modelo de santidade criado no século XIII foi tão grande que as suas respectivas dinastias aproveitaram-se disso. E para tanto, lançaram mão dos recursos artísticos, assim os novos santos da chamada *beata stirps* usaram novos elementos para fazer a sua própria legitimação ao mesmo tempo em que se propalava a sua ascendência.

Enumérons sommairement les éléments de ces cultes : la politique de canonisation des nouveaux saints de la famille (comme celui de saint Louis d'Anjou) ; l'essai de faire canoniser Marguerite de Hongrie de la part des Angevins, Agnès de Bohême de la part des Luxembourg, Léopold II de celle des Habsbourg) ; le faste sans précédent des monuments funéraires, les légendaires enluminés et les représentations iconographiques des saints de la famille, qui les élevaient au statu de culte d'état ; les pèlerinages des familles royales à Aix, Cologne, Marburg, Rome, accompagnés d'une distribution de reliques des saints de la famille, et qui faisaient de ces rois de véritables gérants du capital de a sainteté de leurs dynasties ; en patronant ces cultes, les rois voulaient de plus en plus apparaître comme des réincarnations de leurs saints ancêtres (comme Charles IV pour Charlemagne, ou Louis d'Anjou pour saint Ladislas).

Cette propagande, fondée sur la sainteté dynastique et lignagère, banalisait en même temps l'idéal de la sacralité du souverain, incarné par ces cultes. Pour finir, il me faudra analyser les trois lignes d'évolution qui se dégagent de cette étude : la dissolution de cette forme (et d'autres formes aussi) de sacralité des rois après le XIV<sup>e</sup> siècle ; la formation des cultes politiques et séculiers autour de quelques souverains de la Renaissance (par exemple, Mathias Corvin), qui, malgré des différences fondamentales, montrent des similarités remarquables avec les cultes des saints rois ; et finalement, le cheminement des cultes des saints rois vers une nouvelle destinée, celle de symboles nationaux.<sup>91</sup>

### 2.3 – Hagiografia

Sobral iniciou o artigo através de uma referência ao esforço, realizado no final do século XX, de vários estudiosos que reuniram no número 6 da revista *Hagiographica* tudo o que se tinha produzido nesse campo nos últimos trinta anos. Assim, países como França, Espanha, Inglaterra, Itália e Bélgica apresentaram os seus estudos de hagiologia. Ao se

---

<sup>91</sup> Ibidem, p. 78.

relacionar essa produção, notou-se como a disciplina cuja origem é do século XVII teve grande crescimento.

Em Portugal, não houve um saldo tão positivo em relação aos demais países citados. Segundo o autor, a primeira visão de conjunto da produção lusa foi feita por Rosa<sup>92</sup> que abordou a evolução da atenção dada às hagiografias desde o final do século XIX até as publicações mais recentes em Portugal feitas por Nascimento<sup>93</sup> e Mattoso.

Embora a história da moderna hagiologia tenha começado, em Portugal, sob a égide da historiografia crítica e sido conduzida para uma finalidade litúrgica, é hoje evidente que o conjunto de textos a que chamamos hagiografia se oferece a uma multiplicidade de perspectivas de análise que se cruzam e se completam para a compreensão do fenómeno da santidade: a história das instituições eclesíásticas, das mentalidades, da espiritualidade, da literatura e da cultura procuram nestes textos elementos para o entendimento da complexa rede de relações histórico-culturais em que intervieram.<sup>94</sup>

Após destacar as novas abordagens dos estudos de hagiologia, o autor dedicou-se aos problemas desse tipo de estudo em Portugal. A primeira dificuldade liga-se à necessidade de se fazer uma recensão exaustiva do *corpus* português. Embora já tenham sido detectados esforços nesse sentido, sobretudo, depois da publicação do *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, faltam instrumentos de pesquisa, como, por exemplo, o inventário dos testemunhos, repertórios bibliográficos e dicionários críticos de santos.

Em seguida, a autora detalhou as lacunas deixadas pelo dicionário citado anteriormente. Na verdade, houve uma tendência de privilegiar a reconstituição da santidade nacional, mas ela excluiu outros aspectos importantes para os estudos de hagiologia. Até o momento, segundo declarou o autor, a visão mais completa da santidade portuguesa deve-se ao trabalho de Rosa<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> ROSA, Maria de Lurdes. Hagiografia e santidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores/CEHR da UCP., 2000, pp. 326-335.

<sup>93</sup> NASCIMENTO, Aires do. Hagiografia. In: TAVANI, Giuseppe e LANCIANI Giulia (orgs.). *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.

<sup>94</sup> SOBRAL, Cristina. Hagiografia em Portugal: balanço e perspectivas. *Revista Medievalista on line*. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais da Universidade Nova de Lisboa, Ano 3, n.º. 3, pp. 1-18, [s.m]. 2007. Disponível em <<http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista>>. Acesso em: 17 jan. 2008, p. 2.

<sup>95</sup> ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*. Lisboa: CEHR e UCP. Vol. XIV, pp. 369-450, 2001-03.

Outra crítica feita versa sobre o foco dos estudos portugueses de hagiologia, pois se concentra na produção de textos originais. No entanto, os estudos sobre a recepção dos textos ainda não foi realizado de forma satisfatória. Além disso,

A cronística medieval colheu, integrou e reelaborou narrativas hagiográficas, constituindo-se um veículo privilegiado de conhecimento sobre os santos. Por isso, numa recensão exaustiva do *corpus* hagiográfico, não devem ser esquecidas as narrativas da *Crónica* de 1419 sobre a Rainha Santa, sobre S. Vicente, sobre os Mártires do Marrocos e sobre o Cavaleiros Henrique nem a de rui de Pina sobre Santa Isabel (*Crónica de D. Dinis*, caps. II, XXIV; *Crónica de D. Afonso V*, cap. XXIII). As fontes literárias são outro filão a explorar. O estudo dos sermonários, nomeadamente o de origem portuguesa, como de Fr. Paio de Coimbra, revela utilização de textos concretos e sua consequente difusão através da pregação.<sup>96</sup>

Dentro da perspectiva relacional, defendida pelo autor, propôs-se a compreensão da tradição hagiográfica, sobretudo, na segunda metade do século XV, como sendo portadora de uma função social de modelar as tensões sociais. Também seria interessante aumentar as investigações sobre as relações entre os textos hagiográficos, o contexto social e a intertextualidade presente nas hagiografias. Foram citados vários textos hagiográficos que ainda foram poucos estudados. Destaca-se, por exemplo, o recentemente descoberto, na Torre do Tombo um novo testemunho dos *Diálogos* de S. Gregório.

Segundo Sobral, o melhor conhecimento do *corpus* hagiográfico português poderia ser melhor caso houvesse um movimento de edição crítica. Só após a recensão e a edição crítica, os estudiosos portugueses conseguirão produzir a contextualização funcional, ou seja, elaborar análises capazes de contemplar questões sociológicas, históricas e literárias e, assim, “compreender a funcionalidade global do texto”<sup>97</sup>. Em seguida, o autor fez uma enumeração dos trabalhos que já conseguiram fazer tal análise funcional. Um dos exemplos citados foi o estudo sobre a vida de S. Elói cujos resultados conduziram à discussão sobre o lugar da espiritualidade na segunda metade do século XV, especificamente, a *devotio moderna*. Quanto a isso, ele concluiu o seguinte.

Está é, sem dúvida, uma das questões mais interessantes que se oferece ao estudo da hagiografia do século XV: **em época de crise dos movimentos monásticos tradicionais e de profundas conturbações sociais, até que ponto os textos hagiográficos que foram lidos funcionaram como fonte**

---

<sup>96</sup> SOBRAL, Cristina. Hagiografia em Portugal... op. cit., p. 5.

<sup>97</sup> Ibidem, p. 10.



**regeneradora de soluções de vida e, ao mesmo tempo, repositório conciliador de experiências e interpretações?** É essa uma das características do texto hagiográfico: a sua capacidade de dialogar com a realidade, oferecendo-lhe modelos de comportamento e registando depois novas interpretações dos modelos propostos, numa circularidade cuja evolução acompanha a evolução social e cultural.<sup>98</sup>

Para exemplificar a sua argumentação, tomou-se o caso de mortes políticas as quais, não raras vezes, foram associadas ao martírio. Inicialmente, relataram-se os textos que abordaram a morte do Duque de Bragança. As narrativas tentavam atenuar a responsabilidade de D. João II ao mesmo tempo em que vinculava as condições dessa morte ao sofrimento da paixão de Cristo.

No do Duque de Bragança, não se desenvolveu nenhum culto nem foi nunca proposta a canonização. Para que isso acontecesse, teria sido necessária uma promoção mais intensiva da leitura hagiográfica dos factos, como sucedeu com o Infante D. Fernando. Compreender o fenómeno da sua santificação obrigará ao cruzamento de fontes como Rui de Pina, que nos mostra um Infante insatisfeito com a sua posição social e com os seus proventos materiais, do diário de Nicolau Lanckman, embaixador alemão que, em 1451, assiste às festas celebrativas do casamento da infanta D. Leonor com Frederico III e testemunha a comoção pública, a que ele próprio não fica alheio, perante o discurso narrativo do martírio encomendado a um letrado e incluído no programa oficial das festas (*Leonor de Portugal*, 37, 39), e o *Trautado*, iniciado nesse mesmo ano por Fr. João Álvares. Aí vemos um Infante objectivamente hesitante na sua decisão de morrer pela pátria em nome de Deus e cuja atitude martirial não se deduz das palavras ditas (onde sobressaem o medo da morte e do sofrimento e o desejo de ser resgatado) mas apenas da interpretação das suas intenções pelo biógrafo: “Como aquele que de bõa vontade consentyra de dar sua vida em nome de Deus e por livramento de todos, ele se ofereceu e pos em arrefem” (p. 26). Fr. João Álvares constrói a santidade do Infante declarando-se autorizado conhecedor dos seus pensamentos, e condicionando toda a leitura do texto à chave por ele mesmo oferecida no prólogo. Numa elaboração retórica notável, sugere o paralelismo e equivalência simbólica entre a morte do Infante e a de Cristo, entre ele próprio e João Evangelista, entre o seu próprio texto e a verdade secretamente revelada ao discípulo preferido na Última Ceia: “eu que fuy dos chamados e escolhidos pera o convite postumeiro, onde em lugar de pam se comeu amargura... sobre o regaço do Senhor me acostey, onde me muytos sagredos forom revelados...” (p. 4). Assim, pelo testemunho ocular e pelo estatuto de confidente privilegiado, o companheiro do Infante valida o seu retrato hagiográfico, atribuindo-lhe credibilidade inquestionável. Mas pouco do talento literário de Fr. João Álvares teria tido consequências sociais se o Infante D. Henrique, seu novo protector, não tivesse encomendado a escrita da obra depois de explicitamente ter promovido o culto ao irmão morto, cuja prisão gerara grave crise política, levando à ameaça de cisão social e à comoção colectiva pelo sofrimento do jovem

---

<sup>98</sup> Ibidem, p. 12. Grifos meus.

Infante, sacrificado às estratégias políticas ultramarinas. Em 1451, recebera D. Henrique os restos mortais do irmão, venerando-os com o responso pelos mártires, presidindo às cerimónias com missa de *Plurimorum martirum* e instituindo missa diária na capela da Batalha (pp. 106-107). Também a Duquesa D. Isabel de Borgonha assume o papel de defensora da santidade do irmão e de provável divulgadora da sua vida e morte na Europa.<sup>99</sup>

Conforme foi demonstrado, a análise funcional de uma fonte hagiográfica envolve necessariamente o cruzamento de recursos não hagiográficos e uma contextualização pautada nos princípios da história social. Isso foi realizado, em parte, por João Luís Inglês Fontes, embora ele não tenha, conforme declarou em sua conclusão, conseguido avançar muito nos estudos sobre o culto ao Infante Santo.

Na última parte do artigo, foram apresentadas as grandes linhas de análise dos textos hagiográficos. Tratam-se das iniciativas dos estudos históricos e literários, ambos pautados nos trabalhos dos bolandistas do século XX. Em um primeiro domínio, está o trabalho de Elliot<sup>100</sup> que partiu do pressuposto de que a hagiografia não é historiografia e de que os hagiógrafos não pretendiam escrever história, mas sim estórias edificantes e simples. O dado interessante dessa pesquisa é que ela vai ao sentido oposto ao proposto pelos bolandistas. Ao analisar a produção dos jesuítas, Elliot ressalta os elementos folclóricos e maravilhosos que, segundo os bolandistas, teriam sido desprezados pela hagiografia científica.

A outra forma de se trabalhar com o legado dos bolandistas foi proposta por Heffernan<sup>101</sup> cuja preocupação recaiu sobre a historicidade do modelo hagiográfico e as suas leituras sucessivas em outros contextos históricos. No entanto, Sobral conclui o seu artigo com a seguinte proposta.

Julgo, assim, que a abordagem teórica da hagiografia e a análise hagiológica devem agora ultrapassar as antíteses redutoras e as dicotomias condicionadas pela formação mais histórica ou mais literária dos hagiólogos, admitir a diversidade dos textos e ter presente que, como nota Claudio Leonardi numa lúcida síntese, um modelo de santidade revela sempre uma condição histórica sublimada num desejo (p. 428), pois o modelo hagiográfico é aquele pelo qual o homem se figura e imagina uma sua relação com a divindade e da divindade consigo, e encontra as palavras para dizer tal relação (p. 429). E porque a relação do homem com Deus é uma relação do individual com o ideal, a variedade de modos de cumprimento desse ideal é tão importante como a prefiguração mais ou menos estereotipada deste último. Por isso a questão da alegada monotonia das narrativas hagiográficas

---

<sup>99</sup> Ibidem, pp. 14-15.

<sup>100</sup> ELLIOT, Alison Goddard. *Roads to Paradise: reading the lives of the saints*. Hanover: University Press of New England, 1987.

<sup>101</sup> HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1995.

não resistirá a uma análise que vá além do superficial. Importa esclarecer o modo como cada texto cumpre um modelo discursivo previamente estabelecido e em seguida procurar o que no mesmo texto há de singular e único. Nesse trabalho, concorrem a crítica histórica e a análise retórica. Poderemos caracterizar fundamentadamente a espiritualidade das freiras do Mosteiro de Jesus do final do século XV sem compreender o modo como ela se exprime pelo lirismo afectivo, por amplificações da dor e do êxtase e sem descodificar as metáforas e metonímias pelas quais se constrói simbolicamente a relação das personagens com o espaço familiar do mosteiro e com o espaço secular exterior?<sup>102</sup>

## 2.4 – Messianismo régio e sebastianismo

Outro conceito de vital importância quando se trata do estudo do reinado, não só de d. Sebastião, mas da dinastia de Avis em geral, é messianismo régio. Sendo assim, vê-se a necessidade de se esclarecer esse conceito para que ele seja bem compreendido. Porém, sebastianismo será abordado no mesmo tópico, visto que durante a exposição sobre messianismo régio, pretende-se focar especificamente essa idéia personificada na figura de d. Sebastião, sendo, portanto, desnecessário separá-los no momento da abordagem a seguir.

Como bem se sabe e já foi dito anteriormente, principalmente no caso português na época moderna, mais precisamente no período avisino, não se pode dissociar os aspectos políticos dos aspectos religiosos de um reinado. Acredita-se que aí reside os elementos constituintes do espírito messiânico no qual estava submerso a cultura popular portuguesa e sua edificação e ampliação está diretamente relacionado ao tipo de educação dado aos reis (fonte onde d. Sebastião bebeu desde sua infância). Outra forma de ampliação dessa cultura foi a expansão marítima, que aumentou os domínios do rei de tal forma que, junto com isso, aumentou as esperanças e crenças salvíficas que o povo depositava na figura do monarca.

A dinastia de Avis foi, sem dúvida, uma dinastia cercada por elementos sobrenaturais, desde sua fundação até o encerramento. Jesus Cristo apareceu para Afonso Henriques em Ourique, o infante d. Fernando se tornou santo por força popular e d. Sebastião se tornou a personificação do salvador com sua morte e etc. Para Megiani, “d. Sebastião foi, neste contexto, o ponto final de uma história de conquistas e representante ideal de uma tradição que reunia na figura do rei o cavaleiro, o monge e o navegador”<sup>103</sup>. Ao analisar essa passagem, identifica-se que a tradição pedia que um rei tivesse um espírito guerreiro e dado às

<sup>102</sup> SOBRAL, Cristina. *Hagiografia em Portugal...* op. cit., pp. 17-18.

<sup>103</sup> MEGIANI, Ana Paula Torres. *O jovem rei encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. Editora Hucitec: São Paulo, 2003. p. 110

artes militares, que fosse religioso católico e que fosse conquistador, desbravador, expansionista. Se levarmos em consideração que são três conceitos reunidos na mesma figura, pode-se, de certo modo, mais uma vez fazer uma ponte, mesmo que um tanto forçosa, com o sobrenatural (trindade).

Seguindo ainda a linha do sobrenatural, a crença popular ainda via nas vitórias e conquistas do reino a proteção divina e, a partir do momento em que há a derrota no Marrocos, duas visões podem surgir: em primeiro lugar a derrota poderia demonstrar que o reino não contava mais com essa proteção e em segundo lugar poderia demonstrar um sinal de intervalo, ou seja, seria uma preparação para um retorno ainda mais triunfante dos tempos de glória. Destaca-se, aqui, que d. Sebastião não foi o único a exaltar e alimentar o espírito messiânico no reino, mas toda a sua dinastia assim o fez também, fazendo com que a interposição das figuras do monarca português e do messias fossem construídas, juntamente com a crença popular, através do tempo.

Essa política de tentativas de dominação do norte da África não foi exclusividade, como já foi dito anteriormente, de d. Sebastião. Muito pelo contrário, d. Sebastião foi herdeiro dela. Desde o início do período expansionista que tal política estava em voga, mas nunca obteve êxito completo por conta das pressões exercidas pelos exércitos mouros. Por mais que Portugal conquistasse a região, o domínio não era duradouro, visto que logo acontecida a reinvestida moura e o domínio se perdia. D. Afonso V tomou Arzila, Tânger e Alcácer-Céguer em 1471 e d. João II deu seguimento à política de dominação do norte da África. D. Manuel I, por sua vez, adotou uma política diferente, que era a de abandonar as praças menos lucrativas e ficar apenas com as mais importantes, o que incluía o Marrocos por conta do fornecimento de cereais. No auge da recessão expansionista, d. João III abandonou todas as praças de manutenção mais dispendiosa, conservando somente Arzila, Mazagão e Ceuta.

Herdeiro desta tradição, d. Sebastião fixou-se na idéia de reconquistar o Marrocos e tornou o projeto uma questão de honra e uma questão de retorno aos tempos de glória do período expansionista. É importante destacar que, para tal, ele contava com o apoio de boa parte da nobreza, particularmente interessada no produto final (e muito lucrativo) que a conquista traria para a classe. Mais uma vez enfatiza-se que a questão marroquina não era exclusividade do reinado do desejado, mas uma questão imperial portuguesa da qual ele apenas era um herdeiro.

Um fator que não se pode perder de vista neste momento são as relações entre os reinos castelhano e português através de casamentos, política vigente na península desde a

baixa idade média. Interesses a parte, o que nos interessa aqui é saber que, seguindo essa política, d. João III casou-se com d. Catarina, princesa castelhana, com quem teve nove filhos, sendo seis homens, o que garantiria a continuidade do trono português com a dinastia de Avis. Quase isso. O rei não teria como prever a morte de todos os seus seis filhos homens por força do destino (ou, de acordo com a crença popular, por vontade divina, que após todo o pranto do povo pela perda de seus príncipes, Deus teria se compadecido da dor do reino e enviado d. Sebastião) e o trono estava novamente ameaçado, visto que sem herdeiros diretos e por conta da política de casamentos já citada, o trono seria anexado por Castela. Porém, de acordo com a crença popular, com o auxílio da intervenção divina que nunca abandona o reino, o príncipe d. João de Portugal, antes de morrer aos 17 anos, deixou sua esposa grávida. Enfatiza-se novamente que, de acordo com a crença popular, Deus interveio e mandou ao ventre de d. Joana um menino que viria para salvar o reino português do jugo castelhano. Como esse menino era muito aguardado pelo povo e por parte da nobreza, recebeu a alcunha de o “Desejado”. Esse menino era d. Sebastião, que desde seu nascimento contava com a presença do sobrenatural em sua vida. E, de certo modo, acredita-se que já se pode falar em messianismo, visto que o menino já nasce com a responsabilidade de ser o salvador do reino, Deus o enviou para ser o salvador do reino português que estava ameaçado pelo jugo castelhano. Com a morte do príncipe d. João de Portugal apenas vinte dias antes do nascimento do desejado, identifica-se, em Portugal, uma enorme quantidade de procissões, vigílias e orações com a intenção do nascimento e da saúde da criança salvadora, apresentando, portanto, todo um ambiente cercado por elementos religiosos e sagrados que permearam a chegada de d. Sebastião ao mundo. Em carta ao próprio d. Sebastião, após seu nascimento, um comerciante de Évora diz:

Os nobres, suspiros e jejuns oferecem. E o povo, em continuas procissões remédio lhe pede. Resumindo-se todo o terror destes nossos desejos, na vida de nossos reis, e no nascimento de vosso. A leal e santa importunação que sempre com Deus acabou o que quis, sábio com vitória, porque no fervor de nossos suspiros vos meteu nosso senhor neste mundo. Tão próspera seja senhor vossa vinda, quão alegre nos foi aquela ora. Com vossa presença enxugou nosso senhor nossas lágrimas, dando-nos novos espíritos e nova esperança. Em vos a paz deitou novas raízes, em vos misericórdia e justiça se juntam, em vos os príncipes se acham com sucessor, em vos as gentes nova liberdade sentirão.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> André Rodrigues de Évora. *Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe d. Sebastião, fac-símile do manuscrito inédito da Casa Cadaval*. Lisboa: Banco Pinto e Sotto Mayor, 1983, com introdução de Luís de Mattos. APUD.: MEGIANI, op.cit. p. 120

Unindo a data do nascimento de d. Sebastião (dia de São Sebastião) com o sagrado que o envolve, Megiani diz:

Neste caso temos mais uma vez confirmada a hipótese de que o imaginário português apresentava elementos para a criação de um mito como o do Desejado. Bastava que as circunstâncias coincidentes conduzissem para esta visão. Há muito tempo se esperava em Portugal um rei que viesse protegido pelos santos, e d. Sebastião, mesmo antes de nascer, era anunciado como o escolhido.<sup>105</sup>

É interessante destacar o fato de que todos no reino estavam unidos em torno da mesma causa, o nascimento do salvador. Megiani<sup>106</sup> cita uma crônica que relata o terceiro estado rezando e chorando no Terreiro do Paço enquanto donas e fidalgos comemoravam e anunciavam, de suas sacadas, o nascimento do menino Sebastião, o que deixa bem definida a identificação coletiva criada pelo contexto político da época. Diogo do Couto, pajem do palácio real, escreveu em carta que d. Sebastião era um rei “que tinha sido pedido a Deus com tantas lágrimas, peregrinações, procissões e esmolas” que seu nascimento foi marcado por grandes festejos populares, visto que este seria o príncipe que salvaria o reino português do inevitável jugo castelhano.<sup>107</sup>

Seguindo essa linha de união do povo em torno do nascimento do desejado, identifica-se uma enorme quantidade de cartas escritas e endereçadas ao Paço com intuito de auxiliar sua educação, mas o mais interessante é notar que não somente letrados e nobres as escreviam, mas mercadores e pessoas do terceiro estado também. Acredita-se que essa preocupação dos súditos com a educação do monarca se dava pelo grande esperança depositada no reinado do príncipe ungido e a expectativa oriunda dela, principalmente se levarmos em conta a fragilidade da situação e os cuidados que ela exigia.

Quando falamos em messianismo, dois pontos são de fundamental importância no caso português: a presença sobrenatural nas histórias das guerras portuguesas e a aparição de Jesus para d. Afonso Henriques em Ourique. Justamente por conta dessa proteção divina é que o povo acreditava que o príncipe poderia ser o salvador, independente de qual fosse esse príncipe, mais ainda no caso de d. Sebastião por conta de toda a mística que o cerca desde o seu nascimento. Ao falar de uma outra carta enviada a d. Sebastião por um letrado português, Megiani diz

---

<sup>105</sup> MEGIANI, op.cit. p. 117

<sup>106</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>107</sup> Apud: BOXER, Charles R. *O império marítimo português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 379

que mesmo este letrado, leitor de clássicos e conselheiro de justiça, compartilha, como qualquer homem comum, de um imaginário político que se contradiz, de certa maneira, com seus conselhos racionalistas, pois se pauta nos mitos do povo escolhido e do rei protegido.<sup>108</sup>

Muito se discute sobre o quão responsáveis são os jesuítas, visto que foram seus professores, pela formação da personalidade singular que desenvolveu o rei d. Sebastião. O fato é que participação tiveram, mas não foram os únicos culpados, ainda mais se levarmos em conta que a Companhia era expressão de seu tempo e, de certa forma, também expressão do momento político-religioso, principalmente religioso, vivido pela Europa de um modo geral. No ano de 1564 chegou a Portugal as determinações oriundas do Concílio de Trento, o concílio da Contra-Reforma, que faziam com que Portugal se sentisse, país católico que era, responsável pela missão de defender a fé católica liderados pelo seu rei. Essas determinações associadas à educação jesuítica e todas aquelas histórias de Portugal e seus tempos de glória fizeram com que d. Sebastião desenvolvesse ainda mais sua obstinação pelo norte da África.

Boxer, quando fala sobre o temperamento de d. Sebastião, afirma que em muito se excitava ao ler as narrativas das navegações e da expansão, e que também em muito se perturbou ao descobrir que seu avô havia ordenado a evacuação do norte da África. Por conta disso, desde criança o “desejado” desejava conquistar o Marrocos. Encontramos em Boxer uma passagem do próprio d. Sebastião em que ele teria escrito aos padres jesuítas: “Padres, rezem a Deus para que Ele me faça muito casto e muito zeloso para expandir a fé para todas as partes do mundo”. Boxer ainda diz que ele queria ser um “Capitão de Cristo”, além de possuir um espírito de conquistador e de cruzado.<sup>109</sup>

Dentro dessas peculiaridades que a personalidade de d. Sebastião desenvolveu, destaca-se o que muitos chamaram de displicência ou relaxamento quanto às questões internas do reino. Durante o período da regência de d. Catarina, o menino estava mais envolvida com suas atividades de cavalaria e práticas religiosas, e assim permaneceu mesmo após sua posse definitiva como rei. D. Sebastião se mostrava ausente de Lisboa a maior parte do tempo. Como já foi dito, muitos consideram displicência ou relaxamento, mas para o povo, que de certa forma estava alheio à essas discussões do Paço, o rei continuava sendo o ungido, o salvador, ou “Desejado”, demonstrando a personificação da expectativa messiânica em torno

---

<sup>108</sup> Ibidem, p. 123.

<sup>109</sup> BOXER, op.cit. p. 380

do monarca. Baseado em um cronista chamado Pero Roiz Soares<sup>110</sup>, Megiani<sup>111</sup> exemplifica mais um caso onde essa ausência não causa prejuízos à sua imagem frente ao povo. Durante uma de suas ausências, d.Sebastião retorna a Lisboa vindo de Almeirim sem avisar, quebrando o protocolo tradicional. Ao chegar, via direto para a catedral onde está sendo realizada uma vigília ao Santo Sudário, entra na igreja sem também sem anúncio. O interessante é que o cronista fala em uma multidão se aglomerando em trono da catedral até que chegou a ponto de ele se perguntar se o povo estava ali por Jesus ou pelo rei. Acredita-se que, além de demonstrar que a ausência da capital não lhe agredia a imagem frente ao povo, demonstra também que, ao entrar na igreja e se “misturar” ao súditos, o rei estaria demonstrando sua devoção (por participar da vigília) e, de certo modo, humildade (por fazer a vigília junto de seus súditos). Pode-se dizer que são duas virtudes típicas de uma figura messiânica e, coincidência ou não, virtudes que se esperavam dos reis portugueses, principalmente os avisinos.

A partir de 1569, uma peste varreu Lisboa. Mais uma vez, desta vez para a sorte dele, rei não estava na capital. Para muitos, a peste significava castigo divino por pecados cometidos pelo povo (desta vez, entenda-se povo por toda a população do reino). Roiz Soares também ressalta que a paralisação da construção da igreja em homenagem a São Sebastião pode ter causado a peste. O fato é que, ao fim da peste, d. Sebastião, em sinal de agradecimento e prevenção contra uma possível nova peste, ordena que se continue a construção interrompida. O que desta informação pode-se tirar é que mais uma vez se repete o costume de cada rei deixar construída uma grande igreja no seu reinado, desta vez em homenagem ao santo homônimo ao próprio rei. Outra informação é a de que era também costume os reis tentarem acalmar a raiva divina e restabelecer o bom convívio com as forças do além fazendo uso destas igrejas. Acredita-se que, mais uma vez, fica evidenciada a esperança e a fé que o povo depositava na relação rei-messias/forças sobrenaturais.

O início da década de 70 do século XVI foi marcado por dois episódios importantes para os católicos: Batalha de Lepanto (1571), quando um exército de católicos derrotou os turcos; e a Noite de São Bartolomeu (1572), quando católicos franceses massacraram os huguenotes protestantes, causando entre 30mil e 100mil mortes. Levado por uma onda de vitórias católicas, acredita-se que d. Sebastião pode ter se entusiasmado com os eventos, se

---

<sup>110</sup> SOARES, Pero Roiz, *Memorial*. Coimbra: Acta Universatis Conimbrigensis, 1953. In.: MEGIANI, op.cit.

<sup>111</sup> MEGIANI, op.cit. p. 129



fixando ainda mais no propósito de invadir o Marrocos e derrotar os mouros, buscando auxílio nos reinos vizinhos para suas empreitadas.

Como já foi dito anteriormente, d. Sebastião sempre teve profundo gosto pela arte militar. Teve também profundo gosto pelos exercícios físicos. Sua verdadeira paixão pela forma física e pelos esportes, muito provavelmente por conta de um problema de saúde não diagnosticado que atacava justamente a sua parte física, além de uma obsessão pela conquista do Marrocos não lhe proporcionavam uma imagem digna de confiança frente aos cortesãos, sendo justamente a obsessão pelo Marrocos que o levou a morte em Alcácer-Quibir em 4 de agosto de 1578. Boxer define a expedição como “uma das mais malconduzidas campanhas da história que se tem notícia”<sup>112</sup>. Como sua armadura diferenciada e suas armas nunca foram encontradas e nenhum dos sobreviventes afirmaram tê-lo visto ser morto, os súditos não acreditaram na morte de seu soberano e passaram a aguardar seu retorno, principalmente pelo fato de não haver herdeiros diretos do trono, o que levaria, novamente, ao problema que ele próprio havia solucionado com seu nascimento: o jugo castelhano. A crença foi reforçada pela notícia de que alguns sobreviventes teriam fugido para Arzila, cidade vizinha, durante a madrugada, e entre esses fugitivos estaria d. Sebastião.

A humilhante derrota e o desastroso aniquilamento da expedição, porém, não levaram o povo a acusar o rei pela obstinada loucura e inépcia militar, e ainda menos a execrar a memória dele. Ao contrário, dom Sebastião começava a ser considerado um herói trágico de proporções épicas, cujo desaparecimento era apenas temporário, e que um dia voltaria para redimir o desastre de Alcácer-Quibir, conduzindo a nação a novos apogeu de conquista e glória.<sup>113</sup>

Essa crença se fundiu com outras profecias messiânicas e assumiu formas diferentes com o passar do tempo. Por exemplo, d. Sebastião estaria aguardando a sua hora para retornar escondido em uma caverna ou ilha encoberta por neblina no meio do Atlântico. Outros afirmavam que d. Sebastião estaria peregrinando e só voltaria até expiar seus pecados por conta da desastrosa campanha no Marrocos. Havia, ainda, quem acreditasse que ele havia sido feito prisioneiro dos mouros ou de espanhóis (por razões óbvias). A história deste rei deixou margem para que inúmeras lendas fossem criadas, isso sem contar os oportunistas que se aproveitaram da situação para se passar por d. Sebastião e arregimentar adeptos até que fossem descobertos e punidos pela farsa, como é o caso da fonte deste trabalho, onde o fidalgo d. João de Castro acreditou em um destes falsos reis.

---

<sup>112</sup> BOXER, op.cit. pp. 380-381

<sup>113</sup> Ibidem, p. 381

Nesta altura dos acontecimentos, cabe mencionar as trovas do sapateiro Gonçalo Anes, o “Bandarra”. Este homem, constantemente lembrado quando o assunto é sebastianismo, escreveu suas trovas antes mesmo de d. Sebastião aprender a escrever (ele viveu entre 1500-1556), porém seus escritos falam da vinda (ou volta) de um rei-messias que traria consigo “um império mundial de direito e de justiça – a quinta monarquia mundial profetizada no Livro de Daniel, que seria acompanhada do reaparecimento das tribos perdidas de Israel e da conversão de todos os infiéis ao cristianismo”.<sup>114</sup>

No decorrer das trovas, por vezes esse rei-redentor é chamado de “Encuberto”, alcunha que passou a ser creditada a d. Sebastião após a tragédia de Alcácer-Quibir, visto que seu retorno seria a salvação portuguesa para o cativo de Castela.

Pouco depois de Alcácer-Quibir, dom Sebastião começou a ser identificado como o *Encuberto*, o que representou estímulo adicional à popularidade que alcançaram [os escritos de Bandarra], e que aumentou firmemente durante o ‘cativo espanhol’ de 1580 a 1640, quando deram a muitos a esperança de aquela hora ser a mais escura antes do alvorecer.<sup>115</sup>

A crença na vinda de um messias salvador ao reino não era tido como nada de anormal ou impossível, visto que havia predisposição a esse tipo de crença advinda das práticas religiosas do cristianismo. Outro fator que também pesa nesse sentido é o fato de que, se viesse a acontecer, não seria a primeira intervenção divina sobre o reino português.

As profecias de Bandarra e do Antigo Testamento, até então, eram interpretadas colocando d. Sebastião como o messias salvador de Portugal, porém isso muda um pouco com a Restauração em 1640 com a chegada de d. João IV ao poder. O maior defensor dessa mudança era o padre Antonio Vieira, S.J., que queria transferir ao novo rei a figura de messias, apoiando-se em escritores passados como santo Isidoro de Sevilha, frei Gil e outros sebastianistas. O intuito era convertê-los. Apesar dos esforços de Vieira, a crença sebastianista não se extinguiu.

Padre Antonio Vieira, religioso que era, acreditava que Deus tinha planos para Portugal. De acordo com ele, que para isso se baseou nas escrituras do Antigo Testamento, nas trovas de Bandarra e até mesmo na aparição de Cristo à Afonso Henriques em Ourique, Portugal seria a quinta monarquia universal, responsável por levar a fé cristã aos infiéis e aos que ainda não a conhecem. Sua visão ganhou mais consistência a partir de suas experiências como missionário. Vieira acreditava também que a conversão, por mais que os missionários

---

<sup>114</sup> Apud: BOXER, op.cit. p.382

<sup>115</sup> Apud: BOXER, op.cit. p.382

se esforçassem, não obteria o resultado desejado. Tal resultado só seria alcançado por intervenção direta de Deus através do império português, aquele que havia sido escolhido pelo próprio Deus para exercer essa função.

Portanto, identifica-se inúmeras vezes a presença do fator sobrenatural durante o reinado de d. Sebastião, desde seu nascimento como o “Desejado”, passando pela questão que envolve o messianismo, seu aspecto de salvador do reino português, representante de um importante império católico que tinha como missão, dada pelo próprio Jesus a Afonso Henriques em Ourique, defender a fé cristã contra os infiéis. Mas o fato é que d. Sebastião é posterior à idéia do rei-messias. O que realmente aconteceu foi uma identificação da pessoa dele com o conceito de rei-messias pré-existente por conta de toda a mística que abrange desde seu nascimento até sua morte.

## 2.5 – Propaganda

Por fim, acredita-se na necessidade de expor sobre o conceito de propaganda, que muito nos traz de polêmica, visto que, para muitos historiadores, o conceito anacrônico, mas como veremos a seguir, José Manuel Nieto Soria<sup>116</sup> discorda. O tópico que se segue será exposto com base nesse historiador.

O primeiro autor citado em sua discussão bibliográfica foi Le Goff. Soria o mencionou para problematizar alguns aspectos daquilo que Le Goff chamou de mística monárquica. Segundo Soria, esse conceito do historiador francês pode perfeitamente ser aplicado a um conjunto de problemas relativos aos estudos da monarquia, ou melhor, da sua “mentalidade política” entre os quais estariam as pesquisas sobre as cerimônias de legitimação da realeza a que ele se propõe.

Quando se fala em sociedades tradicionais, das quais a idade média faz parte, não se pode perder de vista a importância que a imagem ocupava nelas. Soria acrescenta a dimensão carismática que pode estar presente na gestualidade e na representação iconográfica. Para esse autor, o estudo das cerimônias e ritos políticos deve ser considerado à luz do conceito de propaganda.

---

<sup>116</sup> NIETO SORIA, José Manuel. *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*. Madrid: Nerea, 1993.

[...] toda propaganda política se sirve simultáneamente de unas motivaciones conscientes (racionales) y de unas motivaciones inconscientes o irracionales, consiguiendo su máxima eficacia a través de las relaciones existentes entre unas y otras. A partir de este planteamiento es posible observar cómo las ceremonias y los ritos políticos pueden desarrollar una máxima eficacia propagandística como consecuencia de su capacidad para simultanear motivaciones racionales e irracionales.

Desde el punto de vista de lo legitimador, hay que tener en cuenta que la ideología legitimante es difundida a través de los diversos medios propagandísticos, formando parte lo ceremonial y lo ritual de esos medios propagandísticos. Con motivo de su celebración, tiene lugar la exhibición de símbolos y gestos que aluden a la pertenencia a una determinada comunidad política, produciendo una cierta imagen de consenso armónico, favoreciendo así una visión legitimadora del poder que es objeto de celebración.<sup>117</sup>

Durante o prefácio de seu livro, Soria faz questão de lembrar que a obra mantém relação com o debate sobre a gênese do Estado moderno na Europa e um dos elementos constitutivos desse Estado moderno é o processo de monopolização, como, por exemplo, a monopolização da justiça, da fiscalidade etc.

Soria polemiza com a historiografia que defende a não existência de aspectos legitimadores da realeza de Castela. Inclusive, vários autores escreveram sobre a “falta de legitimación sagrada, ausencia de legitimación ritual<sup>118</sup>” etc. Para refutar tais teses, Soria cita uma série de trabalhos acerca da realeza durante a época Trastámara. Nesses estudos são encontradas análises sobre os funerais régios, as entradas régias e as cerimônias de deposição régia. No entanto, Soria diz que falta ainda um estudo global sobre essa temática.

A opção analítica globalizante fez com que o autor fosse obrigado a estabelecer uma tipologia das cerimônias. Além disso, ao invés de descrevê-las, Soria preferiu relacioná-las aos aspectos políticos.

Este punto de vista político ha impuesto varias consideraciones. Así, el estudio de la ceremonia, en su relación con el contexto político, su capacidad de plasmación de unos principios políticos, su valor como acto de afirmación de unas pretensiones de poder, su eficacia propagandística y legitimadora u operatividad en el contexto de la génesis del Estado Moderno.<sup>119</sup>

Para melhor expor o seu objeto, Soria propõe uma definição bastante precisa daquilo que considera dimensão propagandística de uma cerimônia:

---

<sup>117</sup> Ibidem, p.19.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>119</sup> Ibidem, p.23.

[...] aquel conjunto de elementos solemnes que, sin ser esenciales para legitimar una pretensión política, contribuyen y, muchas veces, son necesarios para captar solidaridades que favorezcan su consecución, quedando, por tanto, al margen de los mecanismos legitimadores contemplados por la ley o establecidos por las tradiciones políticas del país, pero poseyendo un indudable relieve como recursos que pueden contribuir a aportar un respaldo significativo a una determinada aspiración política.<sup>120</sup>

Como já foi dito anteriormente, o uso do conceito de propaganda já foi bastante criticado, pois foi considerado anacronismo por muitos. Soria se opõe a esses autores, deixando bem claro aquilo que considera como propaganda, conceito do qual esse trabalho faz uso. A vantagem da sua definição é que ela perde o caráter contemporâneo, porque endente propaganda política por

[...] el conjunto de los procesos de comunicación por cuyo medio se difunden los valores, las normas y las creencias que forman las ideologías políticas. Para este autor [Lapierre], toda propaganda política se ha servido históricamente, de forma simultánea, de unas motivaciones conscientes o racionales y de una ideas o representaciones subconscientes o irracionales, obteniendo su mayor eficacia a través de la relación que se establece entre unas y otras.<sup>121</sup>

Portanto, para esse autor, devem-se considerar as dimensões racionais e irracionais da propaganda em seu uso político, principalmente, nos seus aspectos cerimoniais. Assim, a associação entre esses elementos tem propósitos pragmáticos, pois visam à justificação de uma política que não goza de unanimidade, à defesa de um determinado regime e à exaltação de um sentimento de pertencimento a uma determinada comunidade política<sup>122</sup>, portanto se enquadra se quisermos adotá-lo no caso português. Soria termina seu raciocínio afirmando que não só parece justificável a uso desse conceito, bem como um instrumento importante na compreensão de uma série de cerimônias que se repetem ao longo de muito tempo na história.

Soria estuda as cerimônias que tem caráter propagandístico e/ou legitimam o poder real e para isso ele define esse tipo de cerimônia. Para o autor, as cerimônias de acesso ao poder tinham como objetivo simbolizar o pacto entre o monarca ou o aspirante ao trono e uma representação do reino. Assim, se reconheceriam os poderes do rei mediante a presença dos representantes do reino ao mesmo tempo em que lhe eram conferidos aspectos legitimadores. O autor classificou três tipos de cerimônias de acesso ao poder: os atos de entronização, os juramentos dos príncipes herdeiros e os atos de reconhecimento de maioridade.

---

<sup>120</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>121</sup> Ibidem, pp. 24-25.

<sup>122</sup> Cf. Ibidem, p. 25.

Destaca-se o dado litúrgico presente em algumas cerimônias como as procissões que, geralmente, eram completadas por outros atos litúrgico como sermões no interior de uma igreja, por exemplo. Em todo cerimonial, sempre havia uma parte pública do mesmo, realizado na rua. Tal atitude tinha um forte componente propagandístico, por outro lado, as atitudes públicas contrastavam com o lado “fechado” do cerimonial, no qual, no interior de um palácio ou templo, acontecia o lado político-jurídico do ritual.

### 2.5.1 – O rei, o sagrado e a propaganda

A partir daqui, propõe-se uma discussão sobre a relação da monarquia por meio da esfera do sagrado, que tem como objetivo decifrar, por meio do estudo do simbolismo religioso, a completa compreensão dos componentes que contribuem para a definição da sacralidade régia. Que pese a vasta bibliografia sobre o assunto e a existência de diversas posições, Soria destaca que

[...] la propaganda política, por lo general, no puede considerarse como asilada de la propaganda religiosa. En efecto, también a fines de la Edad Media, lo religioso mostró una gran eficacia en la expresión de pretensiones políticas. En lo religioso se podía encontrar un extenso repertorio de ritos que, aplicados al campo político, o puestos en relación con referencias políticas, eran susceptibles de producir un notable efecto propagandístico.

Una buena parte de esa eficacia propagandística de la utilización del acto litúrgico como ceremonia política se fundamentaba en el hecho de que, con ello, se transmitía un mensaje, fácilmente perceptible por cada espectador, según el cual todo intento contestación al poder que recibía ese respaldo litúrgico tenía inevitables implicaciones sacrílegas.<sup>123</sup>

Assim, um dos efeitos observáveis nos rituais e cerimônias políticas do final da idade média foi a freqüente interferência entre os rituais régios e os rituais litúrgicos. Tal fato denunciava a relevância ocupada pelo sagrado na manifestação do poder político, em geral, o poder régio. Novamente retoma-se o debate já mencionado anteriormente, segundo qual não se poderia escrever sobre a existência do sagrado para as monarquias ibéricas, em especial, Castela. No entanto, Soria rechaça essa proposição dizendo que se devem procurar as especificidades do caso ibérico, em especial do caso de Castela, sem, em hipótese alguma, dizer que não havia uma relação entre a realeza e a esfera do sagrado. Nas entrelinhas, ele defende que existia um sistema comum para a representação da monarquia para o período. “En consecuencia, se puede afirmar que el contexto mental de la época, en Occidente, en

---

<sup>123</sup> Ibidem, pp. 83-84.

general, y en Castilla, en particular, exigía del recurso a la ceremonia litúrgica como vehículo privilegiado de propaganda política”<sup>124</sup>.

Dentro das cerimônias de cunho litúrgico, especifica-se as cerimônias mais comuns que vinculavam a realeza e, em particular, o rei à esfera do sagrado. As mais freqüentes eram as cerimônias litúrgicas de reverência simbólica, as missas políticas e as predicções de cruzada.

No primeiro caso, Soria as define da seguinte forma:

[...] se pueden entender aquéllas que vienen definidas por la celebración de actos ceremoniales de indudable valor litúrgico, cuya principal forma de manifestación consiste en la expresión, por parte del monarca, de una actitud devocional exteriorizada por la reverencia personal hacia un objeto o una referencia simbólica de significación religiosa.

Entre las ceremonias litúrgicas de reverencia simbólica es posible distinguir dos fórmulas: por un lado, aquéllas que forman parte de unas pautas rituales preestablecidas para los monarcas y que se producen, por tanto, con carácter habitual, y, por otro lado, aquéllas que tienen un carácter ocasional o circunstancial y que son, por tanto, el resultado de una iniciativa personal del monarca en un momento dado.<sup>125</sup>

Durante o reinado de J. João I, um dos atos litúrgicos comuns era passagem ritual pela rua da Sagrada Forma, nesse ritual, forma-se um cortejo que acompanha o monarca até a sua entrada em uma igreja. Havia também um rito litúrgico quando o rei chegava a alguma cidade. O monarca era recebido por uma comitiva de eclesiásticos que organizavam uma procissão. As igrejas colocavam cruzes do lado de fora para reverenciar o rei, assim, ele passava por cada uma das igrejas reverenciando as cruzes expostas. Além disso, tal cerimônia era prescrita exclusivamente para o rei, para a rainha e para o príncipe herdeiro. Portanto, ela era proibida a qualquer outro senhor temporal, por mais importante que fosse.

Segundo Soria, isso é um bom exemplo de como um ato litúrgico pode se comportar como um símbolo da soberania régia, pois assegurava que um determinado ritual fosse prescrito apenas para o poder régio. Além disso, “con él también se exterioriza ritualmente el reconocimiento hacia la proyección eclesiástica del ministerio regio, en cuanto que esta ceremonia de recepción sólo tenía su equivalente en la que había de efectuarse con motivo de las visitas de prelados”<sup>126</sup>.

---

<sup>124</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>126</sup> Ibidem, p. 86.

Das cerimônias litúrgicas de caráter ocasional, existem vários relatos. No entanto, de um modo geral, elas ocorriam integradas a outras cerimônias mais amplas. O dado mais importante a ser destacado nesse tipo de cerimônia de reverência simbólica diz respeito à entrada em cena de um conjunto de gestos e atitudes cujos resultados implicavam na diluição dos limites entre a esfera política e a esfera religiosa.

En suma, desde el punto de vista de su significado político, las ceremonias litúrgicas de reverencia simbólica suelen presentar una cierta capacidad de comunicación de una imagen de soberanía regia de proyección eclesiástica y religiosa, en cuanto que, mediante ellas, se pone de manifiesto que ese acto de reverencia simbólica ofrece unos caracteres rituales sólo referibles a la presencia del *pode regio*, contribuyendo, pues, a establecer un criterio más de diferenciación entre éste y cualquier otro.<sup>127</sup>

Após apresentar as cerimônias de reverência simbólica, Soria analisa as missas políticas e suas implicações para a legitimação da monarquia. Define-se missas políticas por:

[...] se producen actos ceremoniales de indudable significación política, dándose, con ello, a la misa una proyección que va más allá de lo puramente religioso o litúrgico.

En general, parece adecuado afirmar que en toda misa en la que estaba presente le monarca se producía alguna manifestación ceremonial que denotaba esta dimensión extrareligiosa y política de la celebración. En efecto, la sola presencia del rey en el acto de la misa ya provocaba un inevitable efecto propagandístico, como consecuencia de la escenificación de situaciones que daban lugar a la emisión de una imagen en la que el rey accedía a una posición de privilegio con relación a referencias de significación sagrada.<sup>128</sup>

A presença do rei em uma missa provocava a sua politização, pois introduzia gestos cerimoniais que eram compreendidos como uma mensagem política. As missas com a presença do rei eram consideradas ideais para o início ou para o final de uma campanha militar. Nessas ocasiões, as armas eram abençoadas, portanto, engendrava-se uma dimensão sagrada à guerra. Assim, os sermões pronunciados adquiriam um significado político muito importante, convertendo-se num elemento cerimonial fundamental para o propósito propagandístico da missa.

O último tipo de referência analisada foram as pregações de cruzada. Elas eram recebidas com grandes solenidades públicas, nas quais sempre se destacavam o papel da realeza na celebração. Era uma excelente ocasião para o rei demonstrar o seu papel de rei

---

<sup>127</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>128</sup> Ibidem, p. 88



cristianíssimo, pois além de se conseguir um respaldo da Igreja, favorecia-se a criação de um ambiente propício para a obtenção do máximo apoio para a cruzada em questão.

Todo este despliegue de pompa y solemnidad conscientemente buscadas pone claramente de manifiesto la intencionalidad propagandística de estas actitudes ceremoniales. Ellos se comprende más fácilmente si se tienen un cuenta las resistencias que los monarcas castellanos encontraron durante el siglo XV para conseguir un respaldo unánime entre su clero en estas actividades de predicación cruzadista, pudiéndose sospechar de resistencias aún mayores por parte del pueblo llano, lo que contribuiría decisivamente a provocar ese recurso a la ceremonialización.<sup>129</sup>

Depois de ter apresentado os três tipos de cerimônias litúrgicas mais comuns, Soria problematiza os elementos cerimoniais e suas funções representativas. Do ponto de vista das representações, há três dados fundamentais a serem considerados: as atitudes e os gestos, os dados “escenográficos” e os oficiantes.

No que diz respeito aos gestos e as atitudes eles tinham uma importante função, pois asseguravam a eficácia simbólica da cerimônia. Na verdade, eles tinha a função de conectar

a la persona del rey con objetos simbólicos sagrados, contribuyéndose decisivamente, de este modo, a producir una imagen del monarca como formando parte de un universo de referencia sagradas. Tal imagen se vio, además, reforzada por la incidencia de otros gestos y actitudes, tales como las bendiciones, determinadas procesiones muy ritualizadas, la actitud orante del monarca o el valor del rey como referente en el desarrollo de la misa, con lo que se ponía claramente de manifiesto la reciprocidad de influencias que tenía lugar entre imagen regia y plasmación litúrgica.<sup>130</sup>

Toda a gestualidade estudada por esse autor demonstra a imagem como vinculado ao sagrado. Para tanto, contribuía os sermões que, conforme já dito, constituía-se como elementos chave da propaganda régia durante a cerimônia.

O segundo aspeto diz respeito aos atos “escenográficos” dos atos litúrgicos. Eles evidenciavam a perspectiva política e os objetivos propagandísticos que a cerimônia pretendia. Assim, determinadas organizações espaciais dentro de uma catedral tinham claramente um ou outro propósito intencional.

No que diz respeito aos oficiantes, propõe-se uma distinção entre os atos litúrgicos desenvolvidos de forma individual, ou seja, por meio da interferência um oficiante

---

<sup>129</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>130</sup> Ibidem, p. 93-94.

individualmente. Nesses casos, geralmente, tinha-se como objetivo passar uma mensagem aos membros da corte. O outro caso, considerado daqueles em que intervinham oficiantes coletivos. Nesse caso, há uma clara intenção pública. A conclusão a que chegou Soria foi a seguinte:

Un mensaje evidente de estas ceremonias litúrgicas es que la religión no fue indiferente al poder regio, manteniendo unas relaciones habitualmente caracterizadas por el mutuo apoyo, en reconocimiento de la propia dimensión religiosa de ese poder real, siendo exteriorizadas esas relaciones por medio de gestos y actos rituales específicos y provocando inevitables efectos propagandísticos, en primera instancia, y, a veces, legitimadores también, en los casos de máxima eficacia política de tales ceremonias.

[...]

Esta referencia ceremonial a la imagen de un rey cristianísimo se produce con relación a la práctica totalidad de los contenidos de la misma, tales como rey guerrero frente al infiel, rey acrecentador de la fe religiosa, rey modélico en lo piadoso y rey protector de su Iglesia.

[...] el conjunto de las ceremonias consideradas lo que ponía de manifiesto era, sobre todo, la utilidad que el respaldo eclesiástico podía tener en la consecución de las pretensiones autoritarias que albergaban los monarcas Trastámara. Por ello, en estos ceremoniales de contenido litúrgico no se puede ignorar la presencia de una referencia más o menos expresa a un cierto concepto de soberanía regia.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Ibidem, p. 96.

## CAPÍTULO 3 – AS DIVERSAS APROPRIAÇÕES DAS NOÇÕES DE MISSÃO E DE PREDESTINAÇÃO: ESTUDO COMPARATIVO ENTRE O CASO DE D. FERNANDO E D. SEBASTIÃO

Não foi o Rei Duarte tão ditoso  
O tempo que ficou na suma alteza,  
Que assi via alternando o tempo iroso  
O bem co mal, o gosto co a tristeza.  
Quem viu sempre um estado deleitoso?  
Ou quem viu em Fortuna haver fimeza?  
*Pois inda neste Reino e neste Rei*

Não usou ela tanto desta lei?

Viu ser cativo o santo irmão Fernando  
(Que a tão altas empresas aspirava),  
Que, por salvar o povo miserando  
Cercado, ao Sarraceno se entregava.  
Só por amor da pátria está passando  
A vida, de senhora feita escrava,  
Por não se dar por ele a forte Ceita.  
Mais o pubrico bem, que o seu, respeita.

Codro, por que o inimigo não vencesse,  
Deixou antes vencer da morte a vida;  
Régulo, por que a pátria não perdesse,  
Quis mais a liberdade ver perdida.  
Este, por que se Espanha não temesse,  
A cativo eterno se convida.  
Codro, nem Cúrio, ouvido por espanto,  
Nem os Décios leais fizeram tanto.  
(Luís de Camões. *Os Lusíadas*. Canto IV, Estrofes 51-54)

### 3.1 – Sobre o frei João Álvares

Em primeiro lugar, destaca-se o fato de que o frei João Álvares foi o autor de uma das fontes utilizadas nesta pesquisa. A obra original é manuscrita<sup>132</sup>, porém teve sua primeira impressão, em 1527, com o título *Tratado da vida e dos feitos do muito virtuoso Senhor Infante D. Fernando*, em Lisboa, e uma segunda impressão cinquenta anos mais tarde na cidade de Coimbra. Trata-se, como se verá, posteriormente, de uma biografia do infante D. Fernando, escrita na década de 1450, provavelmente, depois de 01 de junho de 1451, sob a encomenda do rei D. Afonso V e do infante D. Henrique.

---

<sup>132</sup> Em relação ao contexto de elaboração da primeira hagiografia escrita por esse frei, cuja redação ocorreu na década de 50 do século XV, cf. AMARAL, Clínio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. São Paulo: Alameda Editorial, 2013 [prelo], cap. 3.; FONTES, João Luís Inglês. *Percursos e memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*. Cascais: Patrimonia, 2000.

Não há informações precisas quanto ao nascimento desse frei. Ao que tudo indica, nasceu por volta do princípio do século XV (1406 ou 1408?) em Torres Novas. Contudo, sabe-se que declarou, no prólogo de sua hagiografia<sup>133</sup>, que entrou para a câmara do infante D. Fernando aos dez anos de idade. Além disso, as fontes pesquisadas enfatizam que o frei João Álvares foi o secretário, o confessor do infante D. Fernando e desempenhou a função de tabelião do Paço entre 1428 e 1437. Neste ano, acompanhou o infante ao cerco de Tânger, onde, em 17 de outubro, foi entregue aos mouros como refém, tornando-se prisioneiro em companhia do seu senhor. Ele foi transferido para Fez, permanecendo nessa cidade até a morte de D. Fernando em 1443. Após várias tentativas frustradas de resgatar D. Fernando, o frei permaneceria cativo ainda durante onze anos, sendo libertado, em 1448, por intercessão de D. Pedro.

No ano de 1450, retornou ao Marrocos com intenção de buscar as relíquias do infante, cujo culto começava a florescer através do título [Infante Santo](#). Ao retornar a Portugal, [D. Henrique](#) encomendou-lhe uma hagiografia cujo conteúdo relatasse os feitos heróicos do irmão. Certamente, o frei João Álvares, devido à sua proximidade ao infante, foi uma “boa escolha” para essa tarefa, pois havia o acompanhado, durante longo tempo em Portugal, e foi testemunha do seu cativo, bem como do seu martírio após o desenrolar da capturação em Tânger.

A partir da década de 50 do século XV, verifica-se uma ascensão na carreira eclesiástica desse frei<sup>134</sup>, que foi transformado em Frade da Ordem de Avis e, posteriormente, transformou-se em abade do [Mosteiro de Paço de Sousa](#), onde morreu em 1490. Desde de que se estabeleceu no Paço afonsivo, ficou conhecido por suas traduções, como, por exemplo, a tradução da regra da *Ordem de São Bento*, dos *Sermões aos Irmãos do Ermo* e do livro I da [Imitação de Cristo](#)<sup>135</sup>.

### 3.2 – Algumas informações sobre a primeira hagiografia escrita sobre D. Fernando

---

<sup>133</sup> Com base nos autores da nota supra, sustenta-se de que o frei João Álvares escreveu uma hagiografia, ao contrário do que foi afirmado por grande parte da historiografia dedicada ao tema durante a maior parte século XX.

<sup>134</sup> Para corroborar essa afirmação, além da bibliografia supra, cf. FONTES, João Luís Inglês. Frei João Álvares e a tentativa de reforma do mosteiro de S. Salvador de Paço de Sousa no século XV. Separata de: *Lusitania Sacra*, Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, nº 10, 2ª Série, p. 217-302, [s.m.]. 1998.

<sup>135</sup> Em relação à atuação do frei João Álvares nesse mosteiro, bem como sobre a sua produção intelectual, cf. *Ibidem*.

O frei, no prólogo de sua hagiografia, apresenta-se como “cavaleiro da Ordem d’Avis e da casa do Senhor Infante dom Anrique”<sup>136</sup>, ou seja, na condição de seu criado e de seu secretário. Ele afirma ainda que esteve preso com o infante, sendo, portanto, uma testemunha privilegiada de sua vida e dos seus feitos. Assim, o seu discurso enfatiza a sua condição especial, capaz de o autorizar a falar sobre a vida e os feitos do infante D. Fernando. Mas, subjacente à sua defesa acerca de sua “qualificação privilegiada como testemunha”, depreende-se que a sua versão dos fatos pode ter sido alvo de contestações, uma vez que classificou os seus opositores, chamando-os de maldizentes e de sofismadores. Na realidade, o frei sustentou:

No firme fundamento e animação do dito Senhor Infante dom Henrique, me atrevy d’abrir minha boca, nom em fingidas patranhas nem ouçiosas fabulas, que seguem empos dos ventos e carecem de toda verdade, mais [em] cousas çertas e manifestas e em todo verificadas, as quaaes propus de falar açerqua do meu proposito. E tomo por testemunha Noso Senhor Deus, que he caminho, verdade e vida, pelo qual quem quer que andar achará folgança e repouso. Este sabe que nom mento e que todo o contheudo no seguinte trautado eu o vy e ouvy e assy o afirmo e do contrario me sento por pelegrim e estranho, avendo iso meesmo respecto aas muitas grandes vertudes do Christianyssimo dom Afonso, Rey e Senhor noso, sob reverença do qual e por cujo serviço recebo favor e tanta ousança pera hir adiante com minha obra, nom çesando dela nem tornando atrás, ataa seer acabada com ajuda de todo poderoso Deus, que aos seus prometeu de dar boca e lingoa, a que seus adversários nom podem contradizer.<sup>137</sup>

De forma explícita, o frei refuta os que questionam as suas afirmações acerca do Infante, afirmando a veracidade de sua obra e o seu caráter edificante. Segundo o seu texto, relata tudo o que viu, ouviu e viveu ao lado do Infante, tendo como principal testemunha Deus. Na realidade, invocou um lugar comum das hagiografias medievais<sup>138</sup>. Por último, afirmou que teve o apoio do rei D. Afonso V para redigir sua hagiografia e, com a ajuda de Deus, concluí-la para que os seus adversários não pudessem mais o contradizer.

---

<sup>136</sup> ÁLVARES, Frei João. Trautado da vida e feitos do muito vertuoso S.or. Infante D. Fernando. In: CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares Obras. Edição crítica*. Vol. I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, prólogo, p. 1.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>138</sup> Sobre os elementos que compõem uma hagiografia, cf. VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: École Française de Rome/Palais Farnèse, 1981.

Após o prólogo, o frei sustenta que D. Henrique o pediu para que deixasse escrito tudo o que sabia da vida de seu irmão, “o qual antre os mouros, neestes dias, por eixalçamento da santa ffe catolica fez seu acabameto, e por eu ser ao presente a mais prinçipal e achegada testymunha destes feitos”<sup>139</sup>. O frei, como ele mesmo relatou, cumpriu a ordem de D. Henrique. Para tanto, como ressaltou em sua narrativa, contou com a ajuda de Deus e a graça da Virgem.

A obra é carregada de elementos ligados ao campo religioso, não somente por parte da personagem objeto da biografia, mas também por parte das constantes interpolações de textos bíblicos realizadas pelo autor. O frei João Álvares descreve o Infante adjetivando-o de modo a sacralizá-lo. Na maioria das vezes, associa-o à imagem de Cristo e à dos mártires<sup>140</sup>. Contudo, como demonstrou João Luís Fontes<sup>141</sup>, pode-se também verificar a presença de elementos “autobiográficos”, que, por vezes, surgem como se fossem “lapsos” do hagiógrafo.

Em relação ao uso de adjetivos vinculados ao campo semântico religioso, menciona-se, como um exemplo paradigmático, a passagem na qual o frei afirma que os escritos dos grandes feitos do passado servem para trazer o conhecimento para o presente e para “avisamento” (no sentido de dar aviso) das coisas que ainda estão por vir, sendo os autores desses escritos destinados a viverem com boa fama<sup>142</sup>. Se, por um lado, D. Fernando foi predestinado à santidade, por outro, poder-se-ia sustentar que o frei tivesse a intenção de se colocar também como um “predestinado” a revelar a santidade de D. Fernando. Assim, escrever essa hagiografia transformá-lo-ia em um homem cuja obra pudesse ser considerada como um grande feito para a salvação dos homens.

Porende eu, que fuy dos chamados e escolhidos pera o convite postumeiro, onde em lugar de pam se comeu amargura e o beber com lagremas foy mesturado, de que se escrepve que, como ho Senhor muito amase os seus, na fim os amou muito mais e, feita a çeea e eu avondado de tam tristes manjares, sobre o regaço do Senhor me acostey, onde me muytos sagredos foram revelados, polo que nom som ousado d’encobrir tanta claridade e lume de merecimento que em nosos dias o piadoso Deus fez esclarecer do linhajem reall dos portugueses, o que eu, calando, de seer merecedor de muitas penas me nom poderia escusar.<sup>143</sup>

<sup>139</sup> ÁLVARES, João. Trautado da... op. cit., Vol. I, prólogo, p. 3.

<sup>140</sup> Cf. AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto*.... op. cit., passim.; FONTES, João Luís Inglês. *Percursos e...* op. cit.

<sup>141</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>142</sup> ÁLVARES, João. Trautado da... op. cit., Vol. I. Cap. 2.

<sup>143</sup> *Ibidem*, prólogo, p. 4-5.

O frei ressalta a genealogia do Infante, enfatizando as virtudes de sua família e insiste em argumentar como elas podem ser, verdadeiramente, certificadas<sup>144</sup>: “cujos parentes conhecemos seerem vertuosos, e assy claramente he notório que este Senhor de taaes jeeradores trouve seu naçimento, per que suas vertudes verdadeiramente som çertificadas”<sup>145</sup>. Descreve ainda o rei D. João, pai de D. Fernando, como um cristão muito honrado, cuja vida fora marcada por grandes virtudes, tal como fora a da rainha dona Felipa, conhecida pela sua honestidade e devoção. Nota-se, assim, uma clara intenção em destacar uma série de adjetivos vinculados ao campo do sagado; essa estratégia discursiva não se aplicava apenas ao Infante, mas também aos seus familiares.

Seguindo o lugar comum da santidade medieval, a personagem está envolta, em diversas passagens, por momentos capazes de corroborar a sua vinculação ao campo do sagado. Percebe-se tal esse fenômeno desde no momento de sua concepção, momento em que, segundo o frei, a rainha encontrava-se muito enferma, praticamente sem esperança de sobreviver, uma vez que todos os tratamentos ofereciam perigo para mãe ou para o bebê. Apesar dessa situação adversa, optou-se pela salvação da criança em detrimento da vida rainha. Um tratamento que lhe fora oferecido consistia em um tipo de medicamento abortivo. Contudo, D. Felipa recusou a proposta, apegando-se a uma relíquia (um pedaço da cruz de Cristo) e às suas orações.

E como teemos experiênciã que maravilhosos f~us proçedem dos nascimentos e começos milagrosos, assy aveeo que, ao tempo do conçeibimento desse ifante, s~eedo a Rainha muito enferma de febre e em desposiçom tam fraca que, per regra de física, nom foy achado remédio per que ela sem mortal perigo podese parir, ffoy acordado que lhe desem beberajem pera mover, com a qual ainda sua salvaçom era duvidosa. E ao tenpo que lhe avia de seer dada, declarando-lhe todo esto elrey seu marido, a muito vertuosa Rainha na morte do

---

<sup>144</sup> Sobre a relação entre santidade e linhagem, cf. VAUCHEZ, André. ‘Beata Stirps’: Sainteté et lignage en Occident aux XIII<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. In: ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. *Famille et parenté dans l’Occident médiéval*. Actes de: Colloque de Paris organisé par l’École Pratiques des Hautes Études en collaboration avec le Collège de France et l’École Française de Rome. Paris, 6-8 juin 1974. Paris: École Française de Rome et Palais Farnèse, p. 397-407, 1974, p. 397. No caso específico de D. Fernando, há dois estudos acerca dessa relação, cf. AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto...* op. cit.; FONTES, João Luís Inglês. *Percursos* e... op. cit..

Cabe destacar que Amaral fez uma análise mais detalhada dessa questão.

<sup>145</sup> ÁLVARES, João. Trautado da... op. cit., Vol. I., prólogo, p. 6.

concebido filho nomo quis outorgar, dizendo assy: ‘Senhor, nom queira Deus que, onde eu em alg~uu caso nom consentiria deseer omiçida, agora o queria seer de minha própria carne. E mays vos digo que, por viver o filho, eu averia minha morte por bem empregada.’<sup>146</sup>

Depois da argumentação para comprovar a devoção da rainha, que ainda se preocupou em afirmar que o menino não morreria antes do batismo, o rei teria descartado o remédio e a acompanhado nas orações. O resultado foi a recuperação da rainha e um parto seguro. Na narrativa mencionada, não faltaram elementos para comprovar a intervenção divina em favor da família real. Conforme já foi afirmado, a narrativa estabelece o nascimento de D. Fernando no dia de São Miguel, o arcanjo<sup>147</sup>, motivo pelo qual o rei ascendia suas velas todo ano no dia desse arcanjo e no dia da Santa Cruz de Maio.

Embora o parto tenha sido seguro, ele não garantiu que D. Fernando nascesse saudável. De acordo com o frei<sup>148</sup>, nasceu em péssimas condições de saúde, a ponto de todos acharem que estava morto. Assim sendo, em função da sua fragilidade e de um pedido da mãe, foi logo batizado para que, em caso de óbito, morresse após receber o sacramento do batismo. Relatando sempre uma criança frágil, o frei diz: “Em toda sua vida teve conthinuamente door de coração, pola qual cousa Deus pos nele e conservou muytas virtudes, entanto que mais quis semelhar a sua conversaçom angélica que humana”<sup>149</sup>.

O frei João Álvares insiste em demonstrar a debilidade de sua saúde, o que faz parte também dos chamados lugares-comuns da santidade medieval<sup>150</sup>. Entre todas as virtudes cristãs do Infante, o frei salienta a sua castidade ao afirmar que nunca conheceu (no sentido bíblico do termo) mulher alguma. Além disso, acrescenta que a sua devoção manifestou-se desde os oito anos, pois sempre rezava as horas canônicas. Por último, salienta a sua dedicação no conhecimento de sua fé, visto que estudou, desde de muito cedo, as *Sagradas Escrituras*, a moral e a disciplina clerical. Tudo isso, segundo o seu hagiógrafo, ter-se-ia ocorrido por vontade divina.

---

<sup>146</sup> Ibidem.

<sup>147</sup> Para uma leitura sobre a relação entre São Miguel e o culto ao Infante Santo, mesmo que se trate de uma pesquisa incipiente, cf. AMARAL, Clinio de Oliveira. *Uns dos aspectos da construção da imagem de d. Fernando*. Rio de Janeiro: Bookess, 2012. Disponível em: <[www.bookess.com](http://www.bookess.com)>. Acesso em 02 de janeiro de 2013.

<sup>148</sup> ÁLVARES, João. Trautado da... op. cit., Vol. I. p. 6

<sup>149</sup> Ibidem, prólogo, p. 7.

<sup>150</sup> Para uma apreciação de conjunto dos lugares-comuns da santidade na idade média latina, cf. GOULLET, Monique. Les lieux communs (*topoi*) dans l’hagiographie latine. In: Curso do programa de pós-graduação em história da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro UFRRJ. Nova Iguaçu (Instituto Multidisciplinar da UFRRJ). Aula. Nova Iguaçu: PPGH/LEPEM. Aula ministrada no dia 3 de agosto de 2012.



Guardou inteiramente virgindade e nunca conheço algh~ua molher. Foy muy ensinado na santa scriptura e em todosllos Moraes costumes, mais per dom devinal que per outro humano trabalho nem leteral doutrina. Des idade de xiii anos em quanto viveu teve regra de rezar totalas oras canônicas segundo ho costume ingres de Salesbery.<sup>151</sup>

O Infante obediente às leis e aos costumes da Igreja, tinha muito apreço pelo papa, possuía a sua própria capela muito bem ornamentada e bem servida de padres, cantores, paramentos etc. Em sua capela havia batizados, confissões, comunhão, missa, unção, enfim tudo o que qualquer paróquia possuía, uma vez que recebera uma autorização do papa<sup>152</sup>. Vale lembrar que a sua dedicação não era apenas com a sua própria capela, mas sim com todas as capelas, as paróquias e os mosteiros que lhe demandassem auxílio.

A todos moesteiros do regno, quando celebravam capitulos jeeraes, dava ordenadamente esmolos pera seus soportamentos. Em totalas devotas confrarias se fazia confrade, e despendia gradamente em reparo e obras de egrejas e de eremidas por ser quinhoeiro no bem de Deus que se aly fizesse.<sup>153</sup>

Destaca-se que o frei enfatiza muito o papel desempenhado pelo infante D. Fernando dentro de sua própria família. O frei o descreve como a pessoa capaz de atender as necessidades não apenas temporais mas, sobretudo, as espirituais, e que fazia isso por um compromisso assumido junto a Deus. Descreve-o ainda como solidário, assemelhando-o ao homem cuja vida fosse, quase exclusivamente, dedicada aos assuntos espirituais. Insiste na descrição do infante como muito devoto, participante ativo das cerimônias e das celebrações da Igreja; muito preocupado em cumprir com as suas obrigações religiosas, mesmo que seu estado de saúde estivesse debilitado; afinal, compreendia que sua ausência nas celebrações seria um pecado mortal. Nas palavras no frei, o Infante era “o mais católico que se achase em seus dias”<sup>154</sup>. Era também muito atencioso e amável para com os marginalizados, sem nunca ter dito uma palavra sequer de desrespeito ou de escárnio contra eles.

---

<sup>151</sup> ÁLVARES, João. Trautado da... op. cit., Vol. I., p. 8.

<sup>152</sup> Ibidem.

<sup>153</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>154</sup> Ibidem, p. 9.

Nunca desvyou sua face dos minguado e pobres que o requeriam, nem despreçou as neçesidades alheas, ante os socoria em quanto abrangia sua posança. D'aleijados e enfermos avia conpaixom, e nunca se dele partyam sem gualardoar seus petítórios. [...] Conselhava de bõoa vontade quem lho requeria ou ho avia mester. [...] Seu intento nunca foy senom em louvar e servir a Deus.<sup>155</sup>

O infante tinha muito zelo e apreço por todos os fiéis que respeitavam o mandamento de não pecar contra a castidade, visto que, de acordo com o frei, dentre todos os pecados, esse era o que d. Fernando tinha mais ojeriza. Por isso, tomou medidas capazes de proteger não apenas ele, mas todos com os quais lidava cotidianamente. Não consentia que nenhum homem tivesse “mançeba”, não permitia que mulheres andassem por sua casa, controlava de perto os moços fidalgos para que respeitassem, pelo menos até os vinte anos, a prática da castidade e, por fim, nem sequer permitia cheiros que pudessem provocar ou aflorar a tentação do pecado.

Outra característica do infante era a falta de inveja. Segundo o seu primeiro hagiógrafo, o infante nunca cobiçou os bens alheios. Muito pelo contrário, gostava de ajudar os necessitados. Quando o rei oferecia-lhe bens de condenados, fazia questão de recusar e cumpria com todas as suas obrigações frente aos seus para que não incorressem nesse pecado. Tamanha conpaixão e solidariedade, diz o frei, converteu infieis.

Perdoava de bõoa mente as injurias e eros que a ele perteeçiam. Trabalhou-se senpre de ganhar as almas dos infiees, e muitos judeus e mouros tornou christãos, os quaes, com o seu, agasalhou. Em quanto seu poder abrangeu, se trabalhou de conprir todas as obras de misericórdia corporaes e espirituaes, e tanto se deleitou açerqua delas que as cousas de prazer do mundo se lhe tornavam em avorimento.<sup>156</sup>

O infante também não se seduzia pelas tentações da gula, privando-se sempre do vinho, bem como praticava constantes jejuns, além dos impostos pelo calendário litúrgico. Durante a semana santa, passava com pão durante o dia e, à noite, sustentava-se por meio do sacramento da comunhão. O frei enfatiza e enumera a lista das vigílias de cada santo observada pelo infante. Além das duas vigílias principais, que eram as de Jesus Cristo e da Virgem Maria, incluíam-se as vigílias organizadas em comemoração ao aniversário da rainha,

---

<sup>155</sup> Ibidem, p. 9-10.

<sup>156</sup> Ibidem, p. 13.

sua mãe. O frei enumera, ao todo, 31 vigílias, e afirma que o infante sempre respeitou o jejum em cada uma delas.

Havia um outro mandamento ao qual D. Fernando era muito respeitador: não proclamava o nome de Deus em vão. Esse era um mandamento tão respeitado pelo infante que o frei chega a afirmar que “nunca lhe ouvirom nomear o diaboo nem dizer ‘dou ao demo’. Nunca jurou per o nome de Deus nem por outra neh~ua cousa. Nom teve tanta força toda a sanha do mundo, que açerqua desto lhe podese privar seu virtuoso costume”<sup>157</sup>.

A ociosidade, de acordo o frei João Álvares, poucas vezes o acometeu, portanto, o pecado da preguiça também não lhe acompanhava. O infante praticava esportes e fazia exercícios até mesmo por conta de sua saúde debilitada, tantas vezes lembrada pelo autor. A hagiografia do frei João Álvares permite notar, claramente, o tamanho da devoção atribuída ao infante. Trata-se de um homem cuja vida foi predestinada a ter uma extrema devoção, a ser muito religioso, bem como outros atributos capazes de qualificá-lo como um *exemplum*<sup>158</sup>. Era um fiel servo a Deus e à sua dinastia e ainda um estudioso de temas de teologia, etc. Enfim, era representado como se fosse um eclesiástico de grande erudição e devoção. Somase a essas características a seriedade com a qual desenvolvia um trabalho evangelizador e de missionário, como se pode notar no trecho abaixo:

Des que era na igreja nom ouvia os negócios dos seculares. Como entrava na cortina, seu trabalho era rezar e ler per livros, falar em cousas onestas e parar mentes como rezavom e cantavom, que nom erasem nem saisem da regra de ordenario, que ele muy bom sabia, que o trazia em sua capela, a qual lhe trouvera h~uu seu capelom da see de Salesbery, pelo qual o la mandou. [...] Cada dia ouvya uma misa cantada. Entom se dizia em outro altar duas misas rezadas. [...] Quando nom eram dias pera ir ouvyr os ofícios da igreja, rezava em sua câmara todalas oras canônicas a seus tempos, em h~uu honesto lugar muy bem enparamentado [...] Tinha muy grande e nobre livrarya de todalas obras eclesiásticas e segraaes.<sup>159</sup>

O frei fez um catálogo de virtudes do infante cuja intenção era a de mostrar um homem “cristianíssimo”, um devoto e, acima de tudo, a sua capacidade de repelir o pecado. Infere-se que os pecados rechaçados por ele são, na verdade, os 7 pecados capitais (preguiça,

---

<sup>157</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>158</sup> Sobre a noção de *exemplum* na idade média, cf. BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *L'exemplum. Typologie des sources du Moyen Âge occidental*. Belgique: Institut d'Études Médiévales, 1996. n. 40, p. 9-176, 1996.

<sup>159</sup> ÁLVARES, João. Trautado da... op. cit., Vol. I., p. 16-17.

soberba, ira, gula, inveja, luxúria e avareza)<sup>160</sup>. Dessa forma, a ênfase dada à negação desses pecados pode ser considerada uma estratégia discursiva para corroborar a representação de uma vida exemplar, portanto, merecedora de ser recompensada com a santidade.

Após a morte de seu pai, o rei D. João I (1433), assumiu o trono D. Duarte, irmão do infante. Pouco tempo após a sua ascensão ao trono, o novo rei concedeu ao irmão D. Fernando o mestrado da Ordem de Avis<sup>161</sup>. O frei afirma que D. Fernando recebeu esse cargo contra a sua vontade, pois teria que administrar bens que eram da Igreja. No entanto, a sua situação não foi a das mais complicadas porque o mestrado da ordem obteve autorização papal para que uma pessoa fora do corpo clerical pudesse assumi-la. Trata-se de uma prática que se estabeleceu durante a primeira metade do século XV, o que revela a influência da casa de Avis junto ao Papado. Os seus outros irmãos assumiram também mestrados da Ordem de Cristo, D. Henrique, e da Ordem de Santiago, D. João.

Segundo a sua primeira hagiografia, as ocupações pertinentes ao cargo de mestre da Ordem de Avis tomavam muito o seu tempo e, como era um homem dedicado às coisas divinas, “um servo fiel da Igreja”, tal atribuição causou-lhe inconvenientes, porque, “como ele nom tinha como dar aos seus todo o que mester aviam conthinuadamente, nem com que os agasalhar, cuidou de leyxar todo esto e de se hir viver ao regno d’Inglaterra”<sup>162</sup>. O rei não quis conceder a autorização para que se ausentasse do reino, prometendo-lhe algo capaz de contribuir para a sua edificação espiritual. A suposta promessa coincide com a chegada de um enviado do papa Eugênio IV, o frei Gomez. Entre outros assuntos, o enviado papal teria vindo para convidar D. Fernando a se transformar em um cardeal<sup>163</sup>, o que o infante recusou por julgar incapaz de assumir uma função de grande responsabilidade. Na realidade, depreende-se desta recusa, supostamente por excesso de humildade, mais uma forma de exaltar as suas virtudes heróicas; afinal, alegara que não era digno de tamanha responsabilidade.

---

<sup>160</sup> Sobre o tema dos pecados capitais na idade média, cf. CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. Collection historique dirigée par: SCHMITT, Jean-Claude; CORLIN, Alain. Paris: Auber, 1999.

<sup>161</sup> Acerca das implicações políticas oriundas dessa concessão, cf. FONTES, João Luís Inglês. A Casa senhorial do Infante D. Fernando. *Media Aetas*. Morar tipologia, funções e quotidianos da habitação medieval. Separata de: *Media Aetas*. Lisboa: n° 3/4, p. 103-139, [s.m.]. 2000/2001.; 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.

<sup>162</sup> ÁLVARES, João. *Trautado da...* op. cit., Vol. I, p. 18.

<sup>163</sup> SANTOS, Domingos Maurício dos. O Infante Santo cardeal. *Brotéria Revista Contemporânea de Cultura*. Lisboa: [s.e.], Vol. XIX, fasc. 1, p. 31-38, julho. 1934.

O frei João Álvares enumera uma série de requerimentos feitos por nobres com intuito de organizar expedições para diversos lugares diferentes. Mas, segundo a hagiografia, que segue o padrão da cronística de Avis para representar as virtudes<sup>164</sup> da ínclita geração, a saída de D. Fernando do reino só seria admissível se tivesse como propósito servir a Deus. Assim sendo, D. Duarte ordenou o que seus dois irmãos, os infantes D. Henrique e D. Fernando, preparassem e desenvolvessem uma expedição para Tânger<sup>165</sup>, no Marrocos, uma cidade controlada pelos infiéis. Portanto, a expedição atenderia também à condição estabelecida pelo rei para que seu irmão deixasse o reino e, ao mesmo tempo, servisse a Deus e, por conseguinte, ao rei. Embora seja difícil de se fazer estimativas para o período, o frei João Álvares menciona um contingente de 14 mil combatentes, sendo 4 mil à cavalo e 10 mil à pé. Caso se considere tais números plausíveis, é preciso admitir que se tratava de um número bastante reduzido e, ao que tudo indica, o hagiógrafo sabia disso.

E, nom embargando que estes senhores fossem em bõo conhecimento de quanto esta conquista era periigosa, asy por aazo da pouca jente que levavom, a respeito de tanta multidõe d'adversairos, como pelo alongamento da terra, onde era muy dovidoso de lhes socoro poder tam prestes chegar como conpria, se tal caso aconteçese, enpero, v~eedo eles a vontade delRey, com toda a reverença e obediência se desposerom logo a conprir seu mandado.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Em relação como os irmãos de D. Fernando foram representados no que concerne às virtudes, cf. ALMEIDA, Ana Carolina Lima; AMARAL, Clinio de Oliveira. A ideia de virtude no final da idade média: um estudo comparativo entre o seu uso político em Florença, no século XIV, e em Portugal na segunda metade do século XV. *Revista Signum*. ABREM. Vol. 12, n.º 2, p. 211-242, dez. 2011. Disponível em: <<http://www.revistasignum.com/signum/index.php/revistasignumn11/article/view/66/60>>. Acesso em 7 de outubro de 2012. Destaca-se, nesse artigo, como o ideal de virtude em Portugal, se comparado a demais regiões europeias, especialmente, à península Itálica manteve-se muito próximo a um discurso vinculado ao campo da sacralização das personagens, ao passo que, em outras regiões, sobretudo, em Florença, a noção virtude passou por um processo de “laicização”, ou melhor, atrelou-se, aos poucos, à ideia de virtude cívica em prol do bem comum, produzindo aquilo que Lobrichon denominou “religião cívica” para o caso das cidades italianas. Em relação ao conceito de “religião cívica” e as suas relações com o processo de “laicização” das virtudes, cf. LOBRICHON, Guy. *La religion des laïcs en Occident XI<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles*. Paris: Hachette, 1994.

<sup>165</sup> Para informações sobre os aspectos ligados a uma história militar, cf. MOREIRA, Hugo Daniel Rocha Gomes da Silva. *A Campanha militar de Tânger (1433-1437)*. Porto, 2009. Dissertação (Mestrado em História Medieval e do Renascimento) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2009. Quanto ao contexto político relativo aos preparativos para a campanha de Tânger, cf. AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto...* op. cit.

<sup>166</sup> ÁLVARES, João. Trautado da... op. cit., Vol. I., p. 20.

Antes de embarcar em sua expedição a Tânger, D. Fernando demonstrou-se muito preocupado com o destino dos seus criados em sua ausência. Por isso, pediu ao rei que não lhes faltassem nada, caso não retornasse do cerco. Foi prontamente atendido e o rei ficou responsável pelo provimento dos criados. Tal atitude, segundo a estrutura narrativa da hagiografia, provavelmente, pode demonstrar uma relação de proximidade entre o rei e o infante, mas, o que é mais provável, seria a inferência de que a passagem teria sido escrita para realçar a ideia de que o infante, como uma espécie de líder “eclesiástico”, apesar de ter plena consciência de que sua expedição, enquadrava-se na noção chave da propaganda de Avis<sup>167</sup>, ou seja, o serviço prestado a Deus. Curiosamente, ainda nesse conjunto de narrativas antecedentes ao embarque, verificam-se, para além da preocupação acima, outras preocupações cujos teores corroboram um dos principais argumentos do frei João Álvares, o de que D. Fernando teria partido para Tânger convicto que não retornaria. Mais uma vez, retoma-se um lugar comum da santidade medieval: a consciência prévia da morte. Antes de partir, a hagiografia demonstra um processo de remissão dos pecados, pois quis perdoar e pedir perdão a todos aqueles com que, porventura, pudesse ter sido injusto, mesmo que involuntariamente.

O frei relata que, antes da partida, houve muitas romarias e que esmolos e ofertas foram feitas em Lisboa, no mosteiro de São Domingos, na Capela de Santa Maria da Escada, onde o infante recebeu a indulgência plenária e a comunhão do frei Gil Mendez. Em seguida, todos partiram rumo aos navios (o frei relata a presença de relíquias nessa procissão, mas não revela quais relíquias eram), portando as bandeiras de Cruzada e do Rei. O frei enfatiza que era dia do apóstolo São Tiago.

Per mãos do mestre frey Gil Meendez, seu confesor, recebeu o sacramento do Noso Senhor Jhesu Christo. E ordenada a solene proçisom com que da see trouverom aos navios as relíquias que elRey enviou na oeste com a bandeira da cruzada e com a bandeira do dito Senhor Rey, que a seus irmãos entregou, dia do apostolo Santiago entrarom todos na armada que estava davante a cidade de Lixbõoa.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> Cf. Em relação aos mecanismos de construção do discurso avisino sobre a necessidade dessa dinastia servir a Deus, cf. AMARAL, Clinio 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.

<sup>168</sup> ÁLVARES, João. *Trautado da...* op. cit., Vol. I, p. 22.

No parágrafo seguinte, a descrição do momento da partida da expedição mostra-se impregnada de uma simbologia religiosa cujo propósito era o de sacralizar a expedição. O frei relata que eles estavam armados do sinal da cruz em direção ao caminho da santa conquista, arriscando-se pela santa fé, porém protegidos pelo alferes de Cristo e de São Miguel, além de ser véspera do dia da assunção de Santa Maria. Ou seja, uma ação política, a conquista de território, também incutida de objetivos religiosos, a derrota dos infiéis mouros e a defesa da fé cristã. É a política e a religião se entrecruzando de forma quase inseparável, se não definitivamente inseparável, característica sobrepujante do período em questão.

A frota partiu de Lisboa no dia 22 de agosto de 1437, uma quinta-feira, com destino, primeiramente, a Ceuta, com um reduzido contingente militar. Dos 14 mil combatentes previstos, apenas 7 mil embarcaram na empreitada, porque não havia embarcações suficientes para os demais<sup>169</sup>. Os problemas iniciais não pararam por aí, pois ambos os infantes foram acometidos por uma doença não especificada, além de terem acontecido acidentes com as embarcações e com os tripulantes, os quais também não foram especificados pelo relato do frei.

A chegada a Ceuta ocorreu cinco dias depois, em uma terça-feira, dia 27 de agosto. Depois de reorganizadas as tropas em função dos acidentes, em 9 de setembro, segunda-feira, partiram rumo a Tânger e, finalmente, chegaram ao destino final da viagem em uma sexta-feira 13. Por ordem de D. Henrique, D. Fernando não deixou a embarcação em direção ao arraial até que se curasse de um “postema” ainda aberto<sup>170</sup>. Após sua recuperação, ocupou-se muito na fortificação do arraial. Merece destaque como o seu hagiógrafo insiste em demonstrar o seu sofrimento e a sua capacidade de superar as adversidades, uma vez que enfatiza as vezes em que encerrava o dia com febre. Mais uma vez, retoma-se a noção da exemplaridade: como nobre, não deveria trabalhar em serviços considerados inferiores, mas, ao fazê-los, não só ressaltava a sua humildade, bem como se apresentava como um exemplo para os demais portugueses, demonstrando assim uma capacidade exacerbada de servir a Deus em nome de sua dinastia<sup>171</sup>. No entanto, a sua condição de nobre também foi exaltada, pois o frei o representa como um exímio combatente.

---

<sup>169</sup> Sobre os problemas logísticos relativos aos preparativos do cerco de Tânger, cf. SANTOS, Domingos Maurício dos. *D. Duarte...* op. cit.

<sup>170</sup> O dicionário Aurélio define *Postema* como aferética (redução de uma palavra) de *apostema*, que significa abscesso, acúmulo de pus em consequência de processo inflamatório em órgão ou cavidade do corpo.

<sup>171</sup> Quanto à importância da utilização do conceito de santo dinástico na constituição da santidade de D. Fernando, cf. AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto...* op. cit., passim.

Em todas as cousas e trabalhos ele foy quinhoneiro, que, posto que ele nom fosse no primeiro combate, quando os da oste, asy como chegarom de caminho, vierom sobre a vila, porque inda estava nas galees, e ele foy em pessoa e provou muy bem no segundo combate em que combateram a vila com as escalas e artelharias, e também no dia da segunda feira, quando os mouros vierom com mostrança de pelejar, e foram polos christãos lançados fora dos campos.<sup>172</sup>

Em um provável esforço para enaltecer os feitos dos ínclitos infantes, claramente mais preocupado com os feitos de D. Fernando, o frei apresenta números provavelmente inverossímeis para o combate. Ele descreve uma peleja cuja superioridade numérica dos mouros era espantosa, sustenta ainda que, entre os infiéis, havia 40 mil homens à cavalo e 100 mil à pé contra um contingente inferior a 7 mil portugueses. É importante sublinhar que essa relação, se for considerada como verossímil, foi apresentada antes da primeira escaramuça, a qual, provavelmente, teria produzido baixas em ambos os lados.

Ao se considerar um combate cuja desproporção fosse tamanha, é presumível que as baixas tenham sido muito superiores entre os portugueses. Apesar dos números, o hagiógrafo insiste em colocar em evidência a vitória portuguesa, uma vez que foram capazes de desbaratar os inimigos, expulsando-os do arraial, bem como implementar uma perseguição por um trecho de uma légua e meia<sup>173</sup>.

Na narrativa, as qualidades guerreiras de D. Fernando são extremamente destacadas e, embora ainda se recuperasse de um problema de saúde, demonstrou uma habilidade que, *grosso modo*, poderia ser considerada “sobrenatural” para combater os inimigos da fé. A mensagem subjacente a essa descrição destaca o auxílio divino, dado aos portugueses, quando se tratava do serviço a Deus. Em toda a fonte, embora possa parecer um detalhe, o hagiógrafo, em momento algum, refere-se à tropa lusitana com denominações como, por exemplo, portugueses, reinóis ou coisa parecida. O substantivo utilizado é sempre o mesmo, cristão.

O momento seguinte da batalha, quarta-feira, 18 de setembro, contou com a presença do rei de Fez com Lazeraque e do seu “algozil”, com mais 12 mil homens, metade à pé e metade à cavalo. Diante dessa correlação de forças, os cristãos foram forçados a recuar, retornando, novamente, ao arraial onde acamparam com o propósito de montar uma estratégia defensiva. Segundo o hagiógrafo, a valentia lusitana foi surpreendente, já que resistiram ao

---

<sup>172</sup>ÁLVARES, Frei João. Trautado da.... op. cit., Vol. I, p. 23.

<sup>173</sup> Aproximadamente 9,9 km, considerando o sistema de medidas terrestres utilizado pelos portugueses no século XVI.



cerco por mais de 4 horas. A resistência forçou, novamente, o recuo dos mouros, uma vez que, com o cair da noite e devido à resistência “inexplicável” dos cristãos, mesmo a vantagem numérica não poderia garantir um reduzido número de baixas do lado mouro; assim, regressaram às suas tendas.

Ao alvorecer da quinta-feira 19, os infiéis atacaram mais uma vez e tal como aconteceu outrora, a vantagem numérica não trouxe grande diferença; afinal os cristãos resistiram por mais cinco horas de intenso ataque. A forma como o frei João Álvares estruturou as descrições das batalhas e a forma como enfatizou as ações de D. Fernando podem ser indícios do auxílio divino, que marcou diversos momentos decisivos da história de Portugal, como, por exemplo, o milagre de Ourique, Aljubarrota, etc. Para o frei João Álvares, “nestes combates suportou este senhor grandes trabalhos com muito bõo coração, porque a força dos ~emiigos pola mayor parte combatiam per aqueles lugares per onde ele tinha a sua guarda”<sup>174</sup>.

Segundo o hagiógrafo, esse momento marcou a inversão da situação portuguesa: os cristãos foram levados, ou melhor, cercados pelos mouros em um vale, deixando-os sem saída. Sem condições de defesa, os cristãos enviaram embaixadores para negociar uma rendição. Do ponto de vista mouro, estava em jogo a devolução de Ceuta em poder dos portugueses desde 1415. Confiantes na superioridade numérica, os mouros negaram-se a negociar, gerando um novo ataque às tropas cristãs no sábado, dia 21 de setembro, mas sem sucesso. Na verdade, esse ataque terminou com uma surpreendente vitória portuguesa, um contingente, debilitado e muito reduzido, algo em torno de pouco mais de dois mil homens, suportou uma ofensiva por 7 horas. O detalhe mais interessante dessa narrativa diz respeito ao fato de que o frei sustentou que havia uma multidão de infiéis.

Diante dessa tão pouco provável derrota moura, Çala Bem Çala, rei de Fez, solicitou o estabelecimento de negociações visando à elaboração de um tratado de paz. O acordo consistia em transformar D. Henrique em refém, como garantia do cumprimento do acordo, ou seja, a devolução da cidade de Ceuta. Até que isso ocorresse, o seu filho mais velho ficaria em poder dos portugueses para que pudessem retornar às suas embarcações em segurança. Para evitar que D. Henrique fosse transformado em prisioneiro, D. Fernando tomou a seguinte atitude:

---

<sup>174</sup> ÁLVARES, Frei João. Trautado da.... op. cit., Vol. I, p. 24-25.

E nom embargado que este senhor conheçese o trabalho e perigoo que lhe seria poendo-se em mãos e poder de tam maa gente, como aquele que de bõoa vontade consentyra de dar sua vida, logo aly, por serviço de Deus e por livramento de todos, ele se ofereceu e pos em arrefem. E foy entregue a[a] quarta feira, xvi dias d’outubro, já bem tarde, a Çala bem Çala, que o recebeu em çima de h~uu cavalo que trazia comsigo a destro.<sup>175</sup>

O infante e os seus criados que o acompanharam em seu cativeiro ficaram detidos em uma casa torre muito bem vigiada pelos mouros. Estabelecidos, porém, isso não significava, segundo a narrativa hagiográfica, bem tratados, uma vez que o frei reclamou da falta de mantimentos no cárcere. Preso e sem notícias do irmão, D. Fernando passou a acreditar que ele estivesse morto, mas, na verdade, havia escapado com os demais libertos. D. Fernando acreditava na morte do irmão porque ouvia dos mouros que muitos cristãos foram mortos no momento da partida e, ainda que o irmão estivesse vivo, acreditava que ele não partiria para casa sem enviar-lhe algum recado. O fato é que o infante D. Henrique estava vivo, mas, ao que tudo indica, não se comunicou com o seu irmão. Abatido com a suposta morte de D. Henrique, D. Fernando lamentou-se:

Eu sey bem que, por escapar a vida essa gente que vivia he, que elRey meu Senhor nom duvidara de dar Çepta e outra mayor cousa. Mas que coração será o seu quando souber a morte de seu irmão, que tanto amava, e iso mesmo minha prisom, de que terá muy grande sentido?<sup>176</sup>

A tristeza que se abateu no infante era tanta que os mouros mandaram que dois cristão retornassem até o local dos combates para resgatar os corpos com o objetivo de tentar encontrar D. Henrique. No entanto, não obtiveram sucesso. A partir desse momento, o frei passa a enfatizar toda a história de sofrimento do infante D. Fernando; trata-se do elemento discursivo essencial para a construção da imagem de mártir. Ele afirma que Çala Bem Çala ordenou a transferência do infante para Arzila. Durante o traslado, ele e os seus companheiros foram colocados em frente aos portões da vila onde se encontravam. Naquele lugar, foram escarnecidos pelos mouros locais por cerca de duas horas até que Çala Bem Çala chegou e ordenou que fossem levados para Arzila. O frei enfatiza o sofrimento e a situação precária vivenciada pelo infante e pelo seu séquito, afirmando que passaram fome e que ainda

---

<sup>175</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 27-28.

foram ultrajados no trajeto entre Tânger e Arzila, aumentando a situação de exaustação em que se encontravam.

O relato ainda informa a presença de muitos cristãos, mercadores genoveses e judeus, todos residentes em Arzila<sup>177</sup>, os quais se alegraram com a presença do infante D. Fernando. O mesmo não se podia dizer dos mouros da região, que perderam parentes e amigos pelas mãos dos portugueses e, por essa razão, demonstraram rancor em relação ao infante<sup>178</sup>.

No que diz respeito ao infante D. Henrique, o frei afirma que ele, diferente do conde d'Arraiolos e do bispo de Évora, não foi para Lisboa, mas sim diretamente para Ceuta com o objetivo de se certificar da libertação do seu irmão. Em Ceuta, recebeu a visita do infante D. João que trouxera reforços, mas não era mais esse o intuito de D. Henrique. Este havia optado por enviar D. João a Arzila para negociar a troca de D. Fernando pelo filho mais velho de Çala Bem Çala, o qual ainda estava em poder dos portugueses. Caso Çala Bem Çala não aceitasse negociar, D. João recebeu ordens para matar o prisioneiro. Apesar dessas instruções, as quais, ao que tudo indica, foram confirmadas em 29 de outubro de 1437, as negociações não prosseguiram. Inclusive, D. João sequer chegou a Arzila, pois foi acometido por uma grande tempestade no mar que o fez retornar ao Algarve. De acordo com o frei, D. Fernando ficou preso por sete meses em Arzila em condições precárias e foi acometido por doenças.

Em sete meses que o Ifante esteve em Arzila, nunca o leixarom muitas enfermidades, de que foy em tanta fraqueza que a mor parte do tempo jazia em cama, as quaaes ele suportava com muita paçiença. E nunca porende h~uu soo dia leixou de rezar as oras canônicas segundo seu devoto costume. Em muito jej~uu e com muita oraçom passou seu tempo, obrando senpre de misericorida com todos los christãaos que aly achou cativo, de que remiio bem h~uus xii.<sup>179</sup>

Finalmente, chegou ao rei D. Duarte a notícia do fracasso da expedição em Fez, a situação dramática enfrentada pelos cristãos nos combates, a imensa superioridade numérica imposta pelos mouros frente ao pequeno exército português e, por fim, a prisão D. Fernando. Segundo o hagiógrafo, entristecido, o rei exigiu o retorno de D. Henrique ao reino para debater as opções para libertar D. Fernando, convicto de que entregaria Ceuta. Após intensos

---

<sup>177</sup> Sobre a presença cristã na região Norte e Noroeste da África, cf. ALMEIDA, Ana Carolina Lima; AMARAL, Clinio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago. *Le Moyen Âge est-il arrivé aux Amériques?* Paris: EHESS/CRH, 2013 [prelo]. Disponível em: <[www.editions-papiers.org](http://www.editions-papiers.org)>.

<sup>178</sup> ÁLVARES, Frei João. Trautado da.... op. cit., Vol. I, p. 29.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 3.

debates<sup>180</sup>, optou-se por não a entregar. Na realidade, adotou-se a postura de libertar o infante sem que houvesse a devolução da cidade e, para tanto, defendeu-se a sua libertação através da guerra ou do pagamento de um resgate.

Evidentemente, Çala Bem Çala não aprovou a proposta portuguesa, exigindo que o primeiro tratado, celebrado em Tânger, fosse honrado: Ceuta em troca de D. Fernando. A argumentação que se seguiu foi a de que D. Henrique não tinha poder para firmar nenhum acordo sem a anuência do rei. Para corroborar a postura portuguesa, alegou-se que os mouros quebraram o acordo ao atacar os cristãos, quando estes se dirigiam em direção às suas embarcações. A proposta oferecida por D. Duarte baseava-se na fixação de um valor em dinheiro para o resgate de seu irmão, bem como concedia livre acesso à Ceuta aos mouros que alegassem terem deixado pertences após a conquista de 1415.

Como resposta, Çala Bem Çala disse que os cristãos colocaram-se em situação de perigo por vontade própria e, por isso, não deveriam romper o acordo outrora estabelecido em 1437. Çala Bem Çala ainda negou as alegações de ter mantido cristãos presos e feridos, acusou os cristãos das mesmas práticas que lhe foram imputadas, por fim, sustentou que os cristãos tinham adotado um tom leviano em suas acusações. Provavelmente, em função dos desentendimentos nessas negociações, o líder mouro recusou-se a aceitar qualquer proposta diferente daquela que fora acordada anteriormente.

Segundo a narrativa hagiográfica, o recebimento do resgate não iria alterar a imagem negativa provocada pela derrota em Ceuta. Portanto, a recuperação da cidade era compreendida como uma forma de restabelecer a credibilidade abalada após a derrota de 1415. Havia, por parte de alguns mouros, a crença de que Ceuta tivesse sido vendida aos portugueses. Na verdade, durante a primeira década do século XV, houve uma crise entre as elites responsáveis pelo território do Marrocos e isso, provavelmente, teria facilitado os sucessos portugueses<sup>181</sup>.

*Grosso modo*, a hagiografia do frei João Álvares e as demais crônicas avulsas não oferecem muitas informações sobre o contexto político do Marrocos. Contudo, para Robert Ricard, há duas exceções importantes, trata-se das seguintes obras: a *Crónica da tomada de*

---

<sup>180</sup> Cf. AMARAL, Clínio de Oliveira. *O culto...* op. cit., cap. 2.

<sup>181</sup> Sobre o contexto político no Marrocos durante o período aludido, cf. RICARD, Robert. *Études sur l'histoire des portugais au Maroc*. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 1955, p. 36-37.

*Ceuta*<sup>182</sup> e a *Chronica do Conde Dom Pedro de Meneses*<sup>183</sup>. A segunda fonte é uma biografia do governador da cidade entre 1415 e 1437. Tais registros foram construídos, basicamente, por meio de testemunhos orais do próprio D. Pedro e, principalmente, do infante D. Henrique.

Em 1464, o filho de D. Pedro de Meneses, D. Duarte de Meneses, foi morto no Marrocos; ele combatia pela expansão promovida pelo rei D. Afonso V. Por isso, o rei ordenou a Zurara que escrevesse uma crônica sobre a vida de D. Duarte de Meneses. O cronista não só aceitou a tarefa como partiu para a África para obter mais informações. O texto traz informações sobre o ínterim de 1458 até 1464, extraídos por testemunhos colhidos na África. Vale destacar ainda que Ricard sustenta a existência de uma intertextualidade entre Zurara e Rui de Pina, cronista dos reis D. Duarte e D. Afonso V.

On attribue encore d'habitude à Zurara tout ce qui se rapporte à l'expédition de Tanger dans la chronique du roi D. Duarte par Rui de Pina et les 129 premiers chapitres de la chronique d'Alfonse V par le même auteur, qui se serait contenté de remanier ses textes. Zurara mourut entre 19 décembre 1473 et le 2 avril 1474; il est impossible de préciser davantage.<sup>184</sup>

Ricard afirma que os textos relativos à conquista de Ceuta não são pouco relevantes para o estudo do Marrocos. Na verdade, da produção de Zurara, o relato mais significativo para esse objetivo é a crônica sobre a biografia de D. Pedro de Meneses. Ao mesmo tempo em que as informações sobre o contexto político mouro são, em certa medida, negligenciadas, há uma elaboração discursiva cujo propósito é o demonstrar o aspecto “bárbaro” de Çala Bem Çala. É pouco provável que os comentários da parte do frei João Álvares tenham sido “neutros”. Ele descreve o líder mouro como um homem sem a menor ligação com seu filho, pois, em seu relato, depreende-se que ele não se preocupa com a situação de prisioneiro do seu filho. A forma pejorativa de descrevê-lo tem como propósito engrandecer a imagem de D.

---

<sup>182</sup> D'AZVRARA, Gomes Annes. *Chonica Del Rey D. Iom I*. (Terceira parte): em que se contem a Tomada de Ceita. Lisboa: Antonio Alvarez, Impreffor DelRey, 1644. Biblioteca Nacional de Lisboa. Disponível em: <<http://www.bnportugal.pt/>>. Acesso em 24 de dezembro de 2012.

<sup>183</sup> Idem. *Crónica do Conde D. Pedro*. Continuada aa Tomada de Cepta, a qual mandou ElRey D. Afonso V deste nome, e dos Reys de Portugal XII. escrepver. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1972. Vol. 2. Collecção de Livros Ineditos de História Portugueza, dos reinados de D. João I., D. Duarte, D. Affonso V., e D. João II. Publicado de ordem da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Por José Corrêa da Serra.

<sup>184</sup> ÁLVARES, Frei João. Trautado da.... op. cit., Vol. I, p. 8.

Fernando. “E do aver e dinheiro que lhe fycaria em Çepta nom tiinha cuidado nem fazia tanta mençom de seu filho, ca tiinha outros a que mayor bem queria e que de filhos nom era muito amavioso, porque já h~uu fazera degolar”<sup>185</sup>.

Ainda tentando denegrir a imagem de Çala Bem Çala, o frei João Álvares questiona a sua autoridade em relação aos mouros e a sua capacidade de manter o seu povo unido em prol da batalha contra os cristãos. Nota-se alegações acerca da falta de comando de Çala Bem Çala. Isso, segundo o frei, estava relacionado à diversidade dos mouros, uma vez que vinham de lugares diferentes para combater e, em seguida, retornavam às suas regiões de origem, como se fossem desunidos e lutassem por uma mera obrigação. A narrativa para denegrir o líder mouro acusava-o de consentir a quebra do acordo e de autorizar a continuação dos ataques aos cristãos mesmo depois do pacto ter sido selado.

E se ele vya que nom tiinha poder com aquela gente, por que os assegurava deles e disera que tinha com eles firme o tracto, e que logo os faria todos partir daly? Mormente que ao pelejar e combater hy era de mestura a jente de Çala Bem Çala, os quaees vinham da vila e a ela se tornavam. E bem se mostrou craramente ele seer consentidor em todo o quebrantamento do tracto.<sup>186</sup>

Para aumentar o sofrimento de d. Fernando, Çala Bem Çala foi representado como um

Senhor, consiraae com quanta caridade vos metestes neste trabalho por serviço de Deus e livrardes tantos de priigo e que a vida de nós outros todos está em vós. Pedimo-vos por merçee que vos esforcees, que a Deus prazerá que esta vossa hida será por melhor. E quanto he a nosa parte, Deus sabe quanto nos prazerá irmos comvosquo aa vida e aa morte, mas nom podemos al fazer.<sup>187</sup>

A resposta do infante às palavras dos seus servos foi tão complacente quanto. “Deus seja convosco, que vos guarde como eu queria. E rogae a Deus por my, qua muito me dá aa vontade que nom vos ey mais de ver.”<sup>188</sup> Tudo isso, na verdade, era apenas uma anúncio do seu martírio e das suas provações vindouras, como se depreende do trecho abaixo:

---

<sup>185</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>186</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>187</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>188</sup> Ibidem, p. 40.

E metiam os nomes deles em cantigas e faziam escarnhos e cospiom-lhe nos rostros, deles lhes lançavam pedras e çanbarcos e paaos. E asy passavam com eles ataa os trespoerem. Honde aviam de deçer, ante do povoado, toda a gente daly os vinhaa ver e faziam deles escranhos e jogo ataa que çarava a nocte. E quando os metiiam em casa, no chãao era seu alojamento, senom do que levavom, que tam somente nom queriom consentir que o Infante se asentase em suas esteiras nem estevese em seus lugares, dizendo que nom era justo de os arenegados e excomungados chegarem aa cousas dos mouros de Deus. O que lhe davom nom era como pera hom~ees senom como a cães. Nem queriam que comesem em sua louça nem escudelas e vasos, e de todos eram engeitados como çujos.<sup>189</sup>

O frei faz questão de enaltecer uma característica que, na verdade, é um requisito para a santidade: a humildade.

E quem poderia contar a paciência e omildade com que este senhor soportava tantas injurias e depreços? E de todo se riia como de cousa que parecia que lhe nom tocava nada. E com tam bõo coraçom e desenvolvimento tiinha estas cousas em pouco, que parecia que nom a ele, mas a outrem, eram feitas. E dizia que o mantimento viesse como quer, ca de lho darem çuyo e de maa vontade, desto nom curava, que comesem por viverem.<sup>190</sup>

De acordo com João Álvares, a comitiva de prisioneiros chegou a Fez na véspera de pentecostes mediante uma situação humilhante. O infante D. Fernando e os seus passaram pelo meio da cidade até chegar ao lugar onde ficariam presos e, nesse trajeto, foram insultados, injuriados e, por vezes, agredidos pelos mouros locais. Quando chegaram à prisão, foram recebidos por dois portugueses, os quais tinham sofrido os mesmos insultos como prisioneiros. Esses portugueses foram incumbidos de preparar as ferragens para prender o infante e os companheiros. Destaca-se o fato de que o frei referiu-se aos dois portugueses como ministros de Satanás, afinal, receberam a atribuição de acorrentar o infante. Segundo a hagiografia, o infante acalmava os seus, conclamando-os a suportar o sofrimento não por estarem em desvantagem frente aos mouros, mas porque

Devemos d'esperar nas muitas merçees de Noso Senhor Deus, com que senpre acostomou d'ajudar os seus. E posto que pecadores

---

<sup>189</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>190</sup> Ibidem, p. 42.

sejamos, Deus he sabedor que eu por amor e serviço se são viindo a este ponto e vos trouve comigo por companheiros. E porem convem trabalharmos como bõos cavalheiros christãaos. E se vontade for de Deus que façamos aquy fim, creo firmemente que ele nos faça herdeiros no paraíso. Se nos daqui tirar, ele nos proverá do que avemos mester.<sup>191</sup>

Apesar de todo o sofrimento, de todas as injurias sofridas, de todos os furtos cometidos pelos guardas da masmorra sobre doações que chegavam, mesmo com tantas tribulações, o infante e os seus jamais deixaram de ouvir missa todos os dias, de receber a comunhão e de fazer jejuns e orações. À medida que os sofrimentos aumentavam, delineavam-se as principais características da santidade medieval. O trecho abaixo, relata mais um momento de provação enfrentado com paciência pelo infante.

E meterom lhes senhas eixadas nas mãos e fizeram nos cavar naquela orta ataa que o sol foy posto, que os levarom a meter na masmorra. E em indo encontraron com o Infante, que o trazim dez ou quinze algozes, h~uus o empuxavam, outros lhe poinham as pontas dos paaos nas costas e o triguavam que andasse. E ele enpeçava nos feros e alentava os indo com as mãos, e asy andava com muita pena. Muitos hom~ees e moços hiam ante ele e detrás, que faziom grande aroido e davam vozes e alaridos. Os seus, quando o virom levar, começaram de chorar tanto de coração que quem os vise conheceria que mayor tribulaçom nom se lhes podia creçer.<sup>192</sup>

Percebe-se que, por vezes, o frei faz questão de relacionar o infante D. Fernando às características típicas de um santo, sobretudo, às de um mártir<sup>193</sup>. Levando-se em conta que política e religião são inseparáveis nesse período, é bastante verossímil que o infante seja retratado desse modo por João Álvares. Inclusive, essa forma de representar os membros da monarquia portuguesa, muito provavelmente, pode ser considerada como uma das maiores singularidades do imaginário político luso, inclusive, mantendo-se na longa duração. Afinal, o modo como o fidalgo D. João de Castro descreve o rei D. Sebastião é um forte indício dessa permanência na forma de sacralizar a casa monárquica portuguesa. Entre as passagens

---

<sup>191</sup> Ibidem, p. 43-44.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 47-48.

<sup>193</sup> Sobre as particularidades dos atributos de mártir associadas ao Infante Santo, cf. AMARAL, Clinio de Oliveira. A questão da sacralidade: problemas e questões In: AMARAL, Clinio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago. *Religião e religiosidade na idade média: poder e práticas discursivas*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2011, p. 119-169.



redigidas pelo frei João Álvares para explicitar os atributos de mártir de D. Fernando, destaca-se o trecho abaixo:

O infante demandou torgimom e lhe falou nesta maneira: ‘em conheçimento deve seer voso Senhor que, nem per força d’armas nem per enganoso caminho, mas per meu prazimento, eu com estes que commigo trouve me pus em seu poder por condiçom de Çepta seer tornada a vós outros e a gente de minha ley e naçom averem livramento. E ora me parece que ele tem sanha nom devida e quer atormentar estes meus, que algh~ua culpa nom t~ee, por que vos rogo que lhe digaes que lhe praza, pois que sem razom quer obrar, que a my se torne e nom a eles. E, quando mais nom quiser, que amy faça tanta graça que, como eles ouverem de seer trautados, que asy o seya eu.’<sup>194</sup>

Segundo a narrativa acima, o infante oferece-se, voluntariamente, para sofrer, objetivando poupar os demais cativos. É possível explorar a imagem cristocêntrica dessa passagem, onde estabeleceu-se uma analogia entre Jesus, que sofreu para salvar a humanidade, e o infante que, tal como Cristo, oferece-se para poupar os cristãos. Ele se oferece aos seus algozes, os quais eram vistos pelo infante como “instrumentos da salvação de sua alma”, por isso, regozijava-se pelo sofrimento imposto pelos infieis. Esses, por sua vez, justificavam os maus tratos pelo fato de que o infante tinha sido dado como garantia da devolução de Ceuta e pela retirada das tropas cristãs de Tânger em segurança. Além de eximir os outros cristãos de qualquer responsabilidade pelo fracasso das negociações, D. Fernando desejava sofrer no lugar dos demais cristãos para que não abjurassem.

‘O Senhor, que grande esforço era o meu quando cuidava quevós aviees de saber o que eu por serviço e amor voso padeçia. E já daqui endiante çesará toda minha temporal esperança. Agora se me dobram todos os meus padecimentos e os sento muy gravemente’.<sup>195</sup>

O frei João Álvares afirma que essas palavras foram pronunciadas pelo próprio D. Fernando no cativeiro quando soube da morte do rei D. Duarte em 1438. De acordo com a descrição da hagiografia, o infante encontrava-se, nesse momento, em uma situação lastimosa, a qual foi muito agravada pela notícia do falecimento do rei. Ele perdeu as esperanças de

---

<sup>194</sup> ÁLVARES, Frei João. Trautado da.... op. cit., Vol. I, p. 50.

<sup>195</sup> Ibidem, p. 52.

libertar-se do cativo. A partir de então, passou a se dedicar com mais afinco para obter a salvação divina e a purificação dos seus pecados. Em uma outra passagem, o infante afirma que, se a morte do rei for verdade, prefere que seu cativo e a sua vida tenham fim a partir de então.

Quanto aos momentos de provação do infante, o frei segue com seu relato afirmando que, por diversas vezes, ele e os outros cristãos ficaram sem comer, presos a masmorras que impediam qualquer eventual auxílio. Porém, graças a um mercador judeu, responsável por subornar os guardas, puderam obter víveres para não morrer de fome.

Mandou que ao Ifante soo tirassem os feros e que os seus nom trabalhasem, mas que todos fosse ençarados de dia e de nocte na casa de mazmora, onde padeçerom muita fame, por nom teerem a quem pedir nem a quem descobrir seu padeçimento, ataa que o mercador pytou xx dobras ao alcaide que lhe dese lugar e pera os proveer dalgh~uu mantimento.<sup>196</sup>

Neste momento da narrativa, o frei afirma que o sobrinho do infante, filho do falecido rei d. Duarte e agora rei de Portugal, escreveu a Çala Bem Çala para que libertasse seu tio em troca de Ceuta, como havia acordado com seu pai. Porém, Lazareque, alcaide de Çala Bem Çala, não cumpriu o combinado e intensificou os maus tratos ao infante e aos seus companheiros de cárcere.

Ao que tudo indica, o frei, provavelmente de forma intencional, relata os acontecimentos com o objetivo de valorizar o sofrimento do infante. Isso pode ser corroborado devido à insistência em demonstrar as tentativas frustradas de resgatar D. Fernando por meio de um pagamento em dinheiro. Os portugueses obtiveram seguidas negativas, uma vez que o interesse de Çala Bem Çala era o de reaver Ceuta, revertendo os danos políticos causados pela derrota em 1415. A postura moura pode ser explicada ainda pela descrição abaixo:

A multidõe da jente foy aly logo junta, asy homens como molheres, e trygavom-nos tanto que era maravilha de ver e já mais de soportar. Com o afrontamento da gente se nom podiam teer em pee, e com o trabalho as mãos enpoladas lhe arebentavom de cada parte, que a totalas nações tal cousa seria piadosa de ver, senom aqueles cruees mais que todos. H~uus viii homens que os guardavam eram em fadiga

---

<sup>196</sup> Ibidem, p. 54.

polos guardar e defender da gente que os abafavom e parecia que os queryoam matar. Cospiam-lhes nos rostros e davamlhes pescoçadas e enpuxavom-nos, dizendo-lhes muitas desvairadas palavras doesto e desonras, ataa que veeo mandado do alcaide que os christãos mesmos ferisem os mouros e se defendesem e que as guardas os enparasem porem. [...] O Ifante, des que ele foram levados da sua conpanha, nunca çesou de rezar e de os encomendar a Deus e cuidava que eram levados pera azoutar ou pera os matarem. [...] Enpero quando trouverom a candeia e lhes vyo as mãaos, como eram afrontados e suorentos, nom pode teer as lagremas, dizendo: ‘asy se compre o eixenpro que diz: lazerá o justo polo pecador. E vós outros plo meu reçebees tanto mal e afriçom, perdoaa me polo amor de Deus. E, nom embargando que eu seja a causa de voso marteiro, rogo-vos que ajaaes paciência, que espero em Deus que vo-lo receberá em remisom dos pecados e a merecimento de gloria. E se Deus nos daquy tirar, eu nom terrey neste mundo h~uu pam que o nom parta convosquo, e h~uu sayo que tenha eu vos farey igualmente comigo quinhoeiros.’<sup>197</sup>

Desse momento em diante, as chances de D. Fernando deixar o cativo com vida reduziram-se bastante por conta da morte de Çala Bem Çala. Com sua morte, quem assumiu o trono, mas por pouco tempo, foi Bobucer, seu irmão. Todavia, Lazareque orquestrou um golpe e usurpou o poder de Bobucer. Como se depreende da hagiografia, Lazareque era o grande responsável pela situação lastimosa enfrentada pelos cristãos, e, com o aumento do seu poder, tal conjuntura piorou significativamente.

O agravamento da situação dos cativos foi utilizado, na estruturação da hagiografia, para colocar em evidência a forma como D. Fernando aceitou o sofrimento para enaltecer a sua fé.

H~ua ora vinham-lhes dizer qui os aviam de degolar. Outros afirmavom que os aviam de d’azoutar e outros de deçepar. Tal vida mesquinha fazia este senhor e os seus, que mais se devia de chamar morte longamente padecida. Nom era achado antre os mouros alg~uu que se doesse deste tam viturioso e virtuoso Senhor, nem em que razom coubesse, o qual com muita omildade e paciência soportava tantas tribulações e injurias que se nom podem contar.<sup>198</sup>

O frei menciona ainda uma nova tentativa de resgatar o infante D. Fernando. Pouco antes de falecer, D. Duarte dispôs-se a restituir Ceuta. Mas a sua morte impediu a conclusão das negociações. Çala Bem Çala que, aparentemente não via benefício algum em martirizar o

---

<sup>197</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>198</sup> Ibidem, pp. 59-60.

infante, também morreu e, logo em seguida, um golpe conduziu Lazareque ao poder. Este, por sua vez, pelo menos segundo a hagiografia, esforçava-se para que os prisioneiros cristãos sofressem. O impasse nas negociações sobre a restituição de Ceuta e o contexto conturbado em Portugal após a morte do rei D. Duarte<sup>199</sup> contribuíram para que Lazareque acusasse os portugueses de maliciosos e de enganadores, intensificando por esse motivo, o sofrimento imposto aos prisioneiros.

Em outra tentativa, D. Fernando de Castro iria a Ceuta para entregá-la aos mouros em troca do infante. Gomez Anes e Martim de Távora iriam a Arzila tratar da troca. Pela primeira vez, o relato afirma que o infante foi libertado das correntes e teria recebido um melhor tratamento. Tudo isso por causa da aparente intenção de se realizar a entrega de Ceuta. Segundo a narrativa, um judeu foi o responsável pela entrega de uma carta cujo conteúdo informava que os embaixadores portugueses aguardavam em Arzila para pôr fim às negociações.

Mesmo com a chegada da mencionada missiva, ao que tudo indica, o bom tratamento durou pouco, tendo em vista que Lazareque ordenou que o infante e os seus fossem acorrentados novamente e que lhes dessem apenas pão e água. Os prisioneiros foram colocados em isolamento. Depois de seis dias de reclusão total, D. Fernando foi levado pelos guardas até a presença de uma espécie de conselho mouro composto por alcaides e pelo próprio Lazareque.

Preguntou entom Lazareque ao Ifante se queria ante que ele o levase ou que o enviase Arzila per outrem. O Ifante lhe respondeo que tanto lhe dava dh~ua guisa como outra, que h~ua vez o levasem, como prometera, se vontade avia d'encaminhar seu livramento. E começaram-lhe de falar de cousas sem propositio. E em conclusom respondeu Lazareque que por entom o nom poderia levar nem o entendia d'enviar.<sup>200</sup>

O resultado da negociação foi mais um fracasso no resgate, conduzindo o infante à masmorra e ao sofrimento cada dia mais intenso, até que chegou o dia em que, esgotado pelos maus tratos provenientes do cativeiro, adoeceu. Segundo o frei João Álvares, a sua piora deveu-se, principalmente, por ter sido separado dos seus companheiros como forma de

---

<sup>199</sup> Sobre a delicada situação política em Portugal a partir de 1438, cf. MORENO, Humberto Baquero. *A batalha de Alfarrobeira: antecedentes e significado histórico*. Lisboa: Lourenço Marques, 1973.

<sup>200</sup> ÁLVARES, Frei João. *Trautado da.... op. cit., Vol. I, p. 63.*

intensificar os seus sofrimento. No auge de sua doença, o infante teria pronunciado as seguintes palavras:

O que eu mais temiia e o que reçeava, agora vejo sobre mym. E pois a Deus praz que tam atribuladamente faça minha fim, b~eeto e louvado seja ele. Mas convem-me d'aparelhar como quem nom há muito aquy de morar e que há d'andar outro caminho. E he necessário que tome hordem e regra, por que me conforme mais com os feitos do outro mundo que com os deste. Aparelhe-me Deus minha fim a salvaçom d'alma, ca o corpo já o tenho por perdido.<sup>201</sup>

De acordo com o frei João Álvares, o infante sofreu de disenteria, sendo esse mal o motivo que o fez desfalecer até a sua morte. Apesar dos pedidos feitos pelos cristãos para que o infante fosse tratado, Lazareque ignorou, deixando-o em sofrimento contínuo. Diante desse quadro, o frei relata ter presenciado uma cena capaz de atestar a morte do infante em odor de santidade. Poucas horas antes de sua morte, o frei observou uma luz sob a face de D. Fernando que, imediatamente, ergueu as mãos para o céu e sorriu, como se vivenciasse uma experiência religiosa muito intensa. Na verdade, tratava-se de uma visão, a qual foi registrada pelo frei João Álvares que foi testemunha ocular e ouvira do infante o teor da visão.

Duaas oras seriam ante da manhã que eu jazendo, magynando nas angustias deste mundo e na gloria dos bem aventurados, me começou de viir ao coração h~ua grande soidade e desejo de me ir deste mundo. E em esto firmey os olhos naquela parede e vy, em direito de my, h~ua senhora assentada em h~uu alto estrado, çerquada de muitas gentes muy fremosas, e logo conheçy e me pareço que aquela seria a Virgem Maria, madre de Deus, e dos pecadores socorredor e advogada. E logo ante ela se pos em giolhos h~uu daquela conpanha, dizendo-lhe: 'Peço-te, Senhora, que te queira amercear deste seu servo, que neste mundo tanto te honrou e servio senpre. Vee Senhora, quanto já tem padecido, e roga ao teu filho que termyne suas paixões, que tantas som. Ofereço-te eu, Senhora, por ele meus rogos, porque he meu devoto. E praza-te de o poeres e colocares ante nós outros'. Quando lhe eu esto ouvy, parey mentes por ele e vi-lhe teer h~uu pendom com a cruz na mão, e na outra h~ua balança, polo que conheci que aquele era o arcanjo Sam Migell, que por my rogava. E logo empos este, outro se pos em giolhos, que trazia em h~ua mão h~uu calez e na outra h~uu livro aberto, em que eu liie o começo dos evangelhos de Shanhoane 'In principio erat Verbum' polo que o logo conheçy verdadeiramente. E este disse: 'Madre, Senhora, amerçade-

---

<sup>201</sup> Ibidem, p. 79.

vos deste voso servydor e meu devoto, nom o leixees já mais padeçer, ca tempo he que venha seer ao convite da gloria com nosos irmãos. Aa sopricaçom destes dous, que eu conheçy e ouvy, a Senhora Virgem Maria, com cara muy graciosa, para mym olhando, disse que eu neste dia seria trazido e colocado ante eles. E, esto dito, me desapareçeo. [...] Esta he minha saúde e todo meu bem: que eu percalçe tanta bem aventuraça como he a que Deus dá aos seus servidores. E onde vos poderia eu mereçer tanto bem, meu Senhor Deus, que a vosa gloriosa madre com conpanha çelestial me viesse visitar, certificando-me de tanta gloria?<sup>202</sup>

A passagem mencionada serve para comprovar não só a morte em odor de santidade desse príncipe, mas ainda para comprovar a vinculação entre a dinastia de Avis e o sagrado cristão. Afinal, soube, através da Virgem Maria, que todo seu sofrimento estava prestes a se encerrar. Além da Virgem, intercederam pelo infante São João e São Miguel arcanjo. Ao final do dia previsto pela Virgem, o infante pediu a seu confessor que lhe escutasse, pela a última vez, em confissão.

### **3. 3 – Sobre D. João de Castro**

Antes de discorrer sobre a fonte relativa a D. Sebastião, cujo nome encontra-se no título deste capítulo, ressalta-se a trajetória biográfica de seu autor, D. João de Castro. Trata-se de um fidalgo português, considerado um símbolo do sebastianismo no século XVII. Nasceu em 1550, em Lisboa, onde foi criado por sua avó paterna D. Leonor. Seu avô paterno, homônimo, foi um importante político que ocupou o cargo de 13º vice-rei da Índia – passos seguidos também por seu pai – D. Álvaro de Castro, que fez carreira militar no Oriente, participando do Conselho de Estado no reinado de D. Sebastião.

Apesar de iniciar os seus estudos no Convento da Penha Longa, seu grande desejo era o de frequentar uma universidade. Por isso, fugiu para estudar na universidade de Salamanca, mas não foi bem-sucedido, estabelecendo-se em Évora, onde enfrentou necessidades materiais. Essa situação começou a ser alterada após obter o apoio do cardeal D. Henrique, que o matriculou com uma bolsa no Colégio dos Jesuítas. Provavelmente, a formação religiosa obtida marcou os seus escritos posteriores. Após onze anos nesse colégio, D. João de Castro tornou-se bacharel e mestre em artes, além de cursar três anos de teologia.

---

<sup>202</sup> Ibidem, pp. 87-89.

Visando a mudar de vida, o fidalgo retornou a Lisboa no mesmo momento em que chegavam as primeiras notícias dos fatos ocorridos em Alcácer-Quibir. Permaneceu nessa cidade até 1579, quando partiu para a Abadia do Minho. D. João de Castro não era apenas um letrado: gostava muito das artes militares. Esse conhecimento muito lhe serviu quando se juntou à resistência de D. António, Prior do Crato, contra Filipe II, na ocasião da morte do rei D. Sebastião. Os seus conhecimentos militares contribuíram para a sua ascensão dentro da organização de resistência. Inclusive, foi a Paris na companhia de D. António, embora tenham se desentendido. Segundo D. João de Castro, D. António não reconheceu, devidamente, os serviços prestados.

Presumivelmente, segundo se depreende da fonte, D. João de Castro, entediado, passou a dedicar-se ao estudo acerca das profecias e das revelações. É nesse contexto que tem início o seu interesse pelo caso de D. Sebastião, tornando-se adepto da crença de que o rei ainda estava vivo, mas *encuberto*.

Poder-se-ia sustentar que tal crença o consumiu, transformando-se em uma sorte de “obsessão”, levando-o a tentar convencer D. António. No entanto, quase ninguém acreditou em seus discursos. O fidalgo profetizou que, em 1598, o rei D. Sebastião retornaria, uma vez que passou a vê-lo como um predestinado, cujo retorno cumpriria os desígnios divinos. Assim, sua volta traria muita bonança ao reino.

O fato que torna o sebastianismo de D. João de Castro peculiar é a sua crença de que o homem que surgira em Veneza alegando ser D. Sebastião era, de fato, o rei que estava *encuberto* e, a partir de então, havia *aparecido*. Convencido de que havia encontrado D. Sebastião, o fidalgo não só o acompanhou, mas ainda o defendeu até a sua morte em 1600<sup>203</sup>.

### 3.4 – Da fonte sobre D. Sebastião

A fonte selecionada para analisar o sebastianismo, neste trabalho, é o livro intitulado de *Discvrso da vida Del Rey Dom Sebastiam*, escrito por D. João de Castro em 1603. Na sua obra, como o próprio autor relata, não há a intenção de se elaborar um texto pautado nos postulados da escrita da história do século XVII<sup>204</sup>. Na realidade, identifica-se um trabalho com um caráter mais biográfico. De acordo com Aníbal Pinto de Castro, o *Discvrso* pretendia ser uma biografia de D. Sebastião, “envolvendo ao mesmo tempo uma entusiástica apologia

---

<sup>203</sup> CASTRO, Dom João de. *Discvrso da vida do Rey Dom Sebastiam*. Lisboa: Inapa, 1994. (Reprodução fac-similada da edição de Paris de 1603). Prefácio por Aníbal Pinto de Castro.

<sup>204</sup> *Ibidem*, cap. 4.

da sua figura e da sua ação”<sup>205</sup>. O foco do livro, de acordo com o próprio autor, é o “seu Reynado & defappareçimento pera quando o Mifericordiofiffimo Omnipotente o liurar donde hoje efta tornandolono como tem determinado”<sup>206</sup>.

Os quatro primeiros capítulos informam a respeito do contexto político português no século XVI, relatando a crise sucessória no reino em função da morte do príncipe D. João, filho de D. João III. A necessidade de um sucessor que livrasse o reino português do jugo castelhano não foi negligenciada. Relata também o momento do nascimento do menino Sebastião, bem como a sua criação e seu levantamento como rei aos quatro anos de idade.

A partir do capítulo cinco, identifica-se uma preocupação, por parte do autor, em eximir o rei D. Sebastião pelo fracasso da empreitada na África e pela forma imprudente como fora realizada, cuja principal consequência foi a sua morte. Ao mesmo tempo, relata as implicações políticas oriundas do seu desaparecimento. Mas, em uma espécie de conclusão, aborda o regresso do rei, ou melhor, daquele que considerava como se fosse o verdadeiro D. Sebastião. Todavia, aquele que se apresentara como rei era, na realidade, um falsário. É digno de destaque a crença, de certo modo “inabalável”, por parte de D. João de Castro de acreditar que aquele que se dizia rei era, de fato, D. Sebastião. Isso confere uma característica peculiar ao sebastianismo desse autor, o qual merece uma maior investigação. É ainda necessária uma explicação se foi um ato isolado desse fidalgo ou se houve outros cujas crenças fossem semelhantes.

No primeiro capítulo, o autor escreveu sobre D. Sebastião por ele ser, desde o seu nascimento, desejado. Não deixou de citar a vontade de D. Sebastião servir à glória de Deus. D. João de Castro acredita que Deus concedeu “Voffas Merces” a D. Sebastião e a todos os potentados da cristandade.

No segundo capítulo, descreve-se a angústia portuguesa em função do problema sucessório no reino, pois o príncipe D. João, filho do rei D. João III, havia morrido, em 1554, e a sua irmã, D. Maria, havia se casado com Filipe II de Castela, possibilitando aos castelhanos o direito ao trono português, caso o rei não tivesse herdeiro.

Toda a inquietação lusitana foi descrita pelo autor ao narrar que muitos rezavam, faziam sacrifícios, orações, procissões, etc. para que Deus enviasse à princesa D. Joana um filho para suceder o rei, seu sogro, avô da criança, livrando Portugal do cativo de Castela. Mais uma vez, ao que tudo indicava, Deus dava outra prova da relação privilegiada com o reino de Portugal, uma vez que nasceu o tão desejado filho, D. Sebastião. Logo em seguida, o

---

<sup>205</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>206</sup> Ibidem, p. 3.



autor relata a imensa alegria que se espalhou pelo reino devido à notícia do nascimento do herdeiro do trono. Por isso, ele é chamado de “O Desejado”, em função da expectativa pelo seu nascimento.

D. João de Castro, impregnado por sua formação religiosa, faz uma aproximação entre D. Sebastião e Jesus Cristo, dizendo que os dois nasceram na mesma hora e, assim como Cristo nasceu para livrar o mundo do “cativeiro do diabo”<sup>207</sup>, D. Sebastião nasceu para livrar o reino português do cativeiro de Castela. D. João de Castro afirma que “nunca viram os Portugueses alg~ua hora dodia tam formofa & clara, como foy a daquella noite”<sup>208</sup>, ou seja, estabelece uma relação entre o bom tempo, que pode ser compreendido com um bom presságio, ao nascimento do príncipe. Esse nascimento foi entendido como uma dádiva divina, uma segurança de que Portugal receberia inúmeras mercês, inclusive maiores do que as que foram recebidas outrora.

Devido à morte do rei D. João III, D. Sebastião foi “alevantado” rei aos quatro anos de idade, mas o reino ficou sob a regência de sua avó, a rainha D. Catarina, esposa de D. João III, que abdicou para que o cardeal D. Henrique a exercesse. D. João de Castro exalta muito D. Sebastião, mostrando-se parcial, sempre emitindo juízos de valor exarcebados, como se pode observar nas passagens a seguir:

Chedago a 14 annos tomou o fçepetro começando de gouernar, & fazendo não fomente boas as efperanças que fe delle tinham: mas paffandoas muyto a lem em todo o tempo de feu gouerno. Que virtudes deue ter h~u Rey, ainda que muyto velho, que não açhaffem todas nefte Principe mançebo?

De feu valor & e esforço, onde ouue de que fe não falaffe? de forças corporaes quem como elle? Qual dos de fua Corte o igualaua nas perfeicõens della? ornado das artes liberaes como feita das Efcolas: Perfeito em todos os jogos, festas, & exerciçios darmas & caualgar: aque era affeioadiffimamente entregue.<sup>209</sup>

A forma ufanista é perfeitamente compreensível se for considerado que D. João de Castro é um fidalgo partidário de D. Sebastião e também defensor do direito de D. António, prior do Crato, ao trono português após a morte do desejado. Ao mesmo tempo, o autor enumera as características do rei D. Sebastião como um homem religioso:

---

<sup>207</sup> Ibidem, p. 4.

<sup>208</sup> Ibidem.

<sup>209</sup> Ibidem, p. 6.

Era Chriftianiffimo, temente a Deos, muy grande zelador da religiam Catholica, ardentiffimo de fuá amplificação, muy deuoto do culto divino, favorecedor das ordens, & obedientiffimo a Igreja Romana. [...] Emfim dotouho Deos de partes naturaes & politicas com gracias extraordinarias.<sup>210</sup>

Em seguida, evidencia suas características políticas:

Guouernouo Reyno em fumma iuftiça, guardandoa igualmente ao grãde & ao pequeno, fem por nenh~u refpeito a tirar ninguem: eftando cada h~u em feu Reyno efguro com o, feu. Poliçiou ho de armas & arte militar eftimando affeiçoadiffimam~ete os hom~ens de guerra & caualeiros, fem de nenh~uma maneira poder ver os couardes: nem fendo menos fauoreçedor das letras que das armas. Pera os cargos & ofiçios de fua cafa & Reyno: pera as Prelazias & dinidades Ecclefiasticas, não çhamaua fe não os mereçedores, os virtuofofos, os doutos & exemplares: defpondo e caftigando feueramente os viçiosos de maneira que em feu tempo todos pretendiam fer bõns, ou pollo menos ao olhos defora pareceremno. Era galardordor de feruiços, & fazedor de merçes com liberdade real: em tanto que em os defpaços dos hom~ens fempre pojaua por cima dos do feu Cõnfelho.<sup>211</sup>

Acrescenta ainda algumas características do desejado:

Era tam honefto & continente que foy h~ua marauilha de homem: murmurando diffo os Portugufes, & pefandolhe de o verem tam virtuofo. Sobrio? quanto h~u fantiffimo Principe opodia fer: de pouco comer, & effe não exquifito: não bebia vinho: víaua de panos com~uns fem louçainhas: inimigo de todo ogenero de deliçias: & ifto um profpero & mançebo: fermofo como o mais deffe Reyno.<sup>212</sup>

Por fim, D. João de Castro faz uma comparação entre D. Sebastião e dois grandes imperadores da antiguidade, Ciro e Alexandre. Nessa comparação, o fidalgo diz que se D. Sebastião não é melhor, pelo menos, igualava-se aos outros dois em qualidades e em grandeza. Por várias vezes, D. João de Castro enaltece o rei, dizendo que “se crefcia na idade,

---

<sup>210</sup> Ibidem, p. 5-6.

<sup>211</sup> Ibidem, p. 6.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 7.

muyto mais na grandeza dos efpiritos: & pofto que moço & manço, era velho en todos os feus coftumes”<sup>213</sup>.

A criação de D. Sebastião foi marcada pelo enaltecimento dos reis que lhe antecederam, cujas glórias eram sempre lembradas, e por uma educação religiosa acompanhada de treinamentos físicos e militares. Em função disso, muito provavelmente, D. Sebastião tornou-se um admirador das artes militares e das armas. De acordo com fonte, o desejado sentia-se extasiado pelas histórias dos cercos militares no Oriente. As narrativas sobre as escaramuças na África e no Oriente, segundo D. João de Castro, encantavam o rei D. Sebastião.<sup>214</sup>

O texto desse fidalgo retoma duas noções fundamentais do imaginário político português, cujas origens datam da fundação do reino, mas se desenvolveram, sobretudo, devido ao “patrocínio” dos reis de Avis durante o século XV. Na passagem infra, o autor trabalha as ideias de **missionação** – ao abordar a missão de Portugal de combater os infiéis –, e de **predestinação** – quando enfatiza que tanto o combate ao infiel quanto o desejo de D. Sebastião pelas armas foram-lhe dadas por Deus para que Portugal não se desviasse do seu “verdadeiro” caminho.

Dessa forma, o autor argumenta que o rei gostava tanto da guerra que seu desejo fê-lo perder a prudência. Deus permitiu tal atitude impetuosa, por parte do monarca, como uma forma de punir Portugal pelos seus pecados:

Parece que oquis Deus defdo principio de feu guouerno, efpertalo com taes feitos contra os Infieis, pera o tempo ignoto, emq’ determinaua fazello a lanca fatal dos Mahometanos. Mas comofeus iuizos fam incomprehenfiueis, quis por elles, & e pollos peccados de Portugal pera caftigo feu; & e pera proua do alicerce que fundaua: que fe entregaffe tanto ao defejo da guerra, que lhe não pudeffe depois valer a prudencia.<sup>215</sup>

Devido ao seu interesse na empresa africana<sup>216</sup>, na esfera militar, D. Sebastião preocupou-se em utilizar presos – acenando-lhes com a possibilidade do degredo/liberdade,

---

<sup>213</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>214</sup> Ibidem, pp. 10-11.

<sup>215</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>216</sup> Embora se trate de uma conjectura, D. Sebastião, *grosso modo*, seguiu os passos de D. Afonso V. Apesar de se tratar de uma investigação que mereça ser aprofundada, há dois estudos que indicam, mesmo com um reduzido número de fontes para corroborar os seus argumentos, que a exploração comercial africana, cujo apogeu ocorreu no início do século

desde que a mesma fosse condicionada ao engajamento no exército – mercenários e portugueses experientes. Além disso, possivelmente, aumentou os gastos com o exército para o modernizar, construindo, assim, uma força militar pronta para ser utilizada a qualquer momento. O autor descreve um rei demasiadamente determinado e, às vezes, classificava esse comportamento como um defeito, mas responsabilizava os contratadores da corte pela imprudência.

Apesar das objeções da sua avó, a rainha D. Catarina, do seu tio avô, o cardeal D. Henrique, e do seu mestre, Luis Gonçalves Câmara, no ano de 1574, D. Sebastião partiu de Cascais, acompanhado por influentes fidalgos, para a África, visando a chegar à cidade de Tânger. D. João de Castro destaca, com base em seu entendimento, as três principais características de D. Sebastião: a) a busca pela glória e pelo poder; b) o zelo pela fé católica e c) a inexistência de cobiça e de avareza. D. Sebastião era tão zeloso pela fé católica que aceitou um casamento com Margarida, filha de Henrique II da França, sem o pagamento do dote. Na realidade, solicitou auxílio na luta contra os infiéis turcos, o que era desejo do papa. O casamento não se realizou por intervenção de Filipe II de Castela, considerado por D. João de Castro como “o mor Príncipe d’estado de feus tempos”<sup>217</sup>.

Embora D. Sebastião tenha ido para a África, em 1574, regressou em segurança. No entanto, não abandonou o seu ímpeto pela guerra. Pode-se, provavelmente, estabelecer-se uma relação entre essa viagem e o início dos preparativos para construir um exército poderoso para retornar à África.

Na narrativa de D. João de Castro, há informações sobre o contexto marroquino e uma exposição sobre os acontecimentos do ano de 1575. Nele, o rei do Marrocos, Muley Mahamet (Kkil), perdeu seu reino para seu tio, Muley Moluco, dando início a uma guerra. Para vencer a guerra, Mahamet (Kkil) mandou um português, que tinha como cativo, negociar o auxílio português visto que Moluco tinha apoio dos turcos, inimigos dos portugueses.

D. João Castro relata a importância de se apresentar um histórico acerca dos envolvidos nesse conflito “pêra clareza do diante”<sup>218</sup>. Trata-se de uma espécie de biografia de dois irmãos, paupérrimos, mas dedicados ou, para utilizar uma expressão próxima à de D. João de Castro, homens *altos em espírito*, os quais foram capazes de obter prestígio em Fez. O

---

XVI, teve início, em um primeiro momento, durante a regência de D. Pedro e, em seguida, sobretudo, a partir da década de 50 do século XV. Para maiores informações sobre esta discussão, cf. ALMEIDA, Ana Carolina Lima, AMARAL, Clinio de Oliveira, BERRIEL, Marcelo Santiago. *Le Moyen...* op. cit.; RICARD, Robert. *Études sur...* op. cit.

<sup>217</sup> CASTRO, Dom João de. *Discvrsos da...* op. cit., p. 13.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 14.

sucesso deles pode ser atribuído ao fato de que se mudaram para Fez, onde se tornaram letrados. O mais velho chamava-se Harmet Xerife e o mais novo, Mahomet Xeque.

Eles foram os responsáveis por um levante no reino de Sus. Como resultado, assumiram o trono. Posteriormente, conquistaram vários territórios na região. A expansão desenvolvida causou temor aos demais reinos e culminou com a conquista do reino do Marrocos.

Devido ao crescimento do poder, os irmãos decidiram que o mais velho ficaria com o Marrocos e o mais novo seria o vice-rei de Sus, com o título de príncipe herdeiro. Para D. João de Castro, o sucesso de Mahomet Xeque, obtido em função da conquista do Cabo da Gue, antes uma fortaleza portuguesa, despertou a inveja do seu irmão e, por conseguinte, uma série de discórdias responsáveis pela eclosão de uma guerra entre os irmãos. Harmet Xerife foi derrotado e preso pelo seu irmão; foi obrigado a entregar os reinos de Dara e de Tafilet para retornar ao Marrocos. Ao regressar, Harmet Xerife reorganizou-se militarmente, o que lhe possibilitou derrotar o seu irmão, outrora vencedor. Após isso, recebeu o reino de Tafilet para viver com suas esposas e filhos.

Tempos depois, o reino de Harmet Xerife, cujo poder cresceu ainda mais devido às suas sucessivas conquistas, atacou o reino de Abdalah, filho de Xeque, que socorreu o seu filho, expulsando os inimigos. Em outra oportunidade, Xerife voltou ao reino de Abdalah, matou o outro filho de seu irmão, Abducador, e fez com que Abdalah fugisse.

Destaca-se o fato de que D. João de Castro, em momento algum, pelo menos, durante a sua apresentação da conjuntura marroquina, datou os acontecimentos, dificultando o entendimento perfeito dos fatos. Apesar da falta de datação, D. João de Castro afirma que, novamente, Harmet Xerife voltou-se contra o seu irmão, derrotando-o; inclusive, fê-lo prisioneiro e, em seguida, conduziu-lhe, mais uma vez, ao Marrocos, com o objetivo de decapitá-lo. Segundo a sua forma de datar os episódios, D. João de Castro afirmou que, em 1556, Abdalah foi conduzido à função de rei da Berbéria, momento em que passou a adotar a alcunha de Xerife (e também seus sucessores), pelo fato de seu tio e seu pai terem sido os primeiros reis da Berbéria.

Para D. João de Castro, novamente, a inveja foi utilizada para explicar o desenrolar dos fatos no território africano. Tomado pela inveja, Abdalah mandou matar o seu irmão Agximen. Tal comportamento amedrontou os outros irmãos, os quais fugiram do reino. Entre esse grupo de irmãos fugitivos, havia um cujo nome era Moluco. Após a morte de Abdalah, o trono foi assumido pelo seu filho Muley Mahamet (Kkil). Assim, D. João de Castro introduz

os dois, Kkil e Moluco, no cenário político norte-africano. Na fonte, o momento se segue à chegada de D. Sebastião ao Marrocos. Pode-se argumentar que houve uma preocupação em descrever as ações Moluco. Para D. João de Castro, ele era um homem

ornado de mui grandes perfeições reaes’, com certeza atribuindo o conceito europeu de perfeição real ao fazer essa análise. D. João de Castro diz que Moluco mandou vir gente de toda parte de seu reino para fazer aleuatamentos com intuito de defender-se dos portugueses.<sup>219</sup>

Em seguida, a fonte apresenta uma descrição sobre a estratégia desenvolvida pelo monarca português para efetivar a empreitada.

El Rey noffo fenhor pofto que antes de partir de Portugal, determinaua, primeiro que tudo, ir cercar Larache por mar: depois que foy em África mudou de parecer com os eftimulos da gloria de marchar por ella, & fazer proua de feu valor e armas. Oqual como era coração intrépido, fem nenh~u medo parcialhe que fo com fuá peffoa conquistaria o mundo, femja mais cuidar que podia fer vencido.<sup>220</sup>

A passagem exemplifica muito bem o voluntarismo e, de certo modo, a “ingenuidade” do rei. De acordo com a fonte, D. Sebastião saiu de Portugal com sua estratégia definida junto aos seus conselheiros e, abruptamente, ignorou os conselhos dados. Assim, decidiu adentrar em solo inimigo marchando, porque seria mais glorificante. D. João de Castro revela, também, toda a confiança que ele tinha em seu “império”, visto que, em momento algum, a derrota lhe passou pela cabeça. Pode-se atribuir essa confiança ao apoio celestial com o qual o monarca supostamente contava. Pelo menos assim acreditavam ele e os seus. Mesmo que seus conselheiros acreditassem na derrota por terra, o que seria minimamente racional, D. João de Castro afirma, agora em um tom mais crítico, que

Como defdo começo do feu gouerno offe fempre muy obedecido & temido por fer muy colérico & voluntário: não auia tam liures & coragofos perfonagens no reyno, que em feus confelhos, no que não era de feu gofto, o não receaffem muyto. Todauia ofque não antepoferam fuás valias ao bem publico, fizeram feu officio naquella

---

<sup>219</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>220</sup> Ibidem, p. 23.

iornada de verdadeiros vaffallos Portuguefes pêra lha impedirem por terra, & da batalha: fem tirarem outro fruyto, que ficarem tidos em ma conta delle, afrontados de couardes.<sup>221</sup>

Logo após decidir invadir por terra, D. Sebastião teria dado ordem aos generais que se posicionassem na entrada do rio de Larache. Um a um, D. João de Castro enumera os envolvidos pelo lado português.<sup>222</sup> Estavam presentes na empreitada o duque de Aveiro, chefiando a cavalaria com uma peça de campanha; o próprio rei, chefiando outra peça de campanha; o general D. Duarte de Menezes, como mestre de campo e capitão mor de Tanger; Pero Mesquita, capitão geral da artilharia; Lourenço da Silva, regedor do exército de Portugal; Luys César, provedor mor do campo; Nicolau de Frias e Philipe Tercio Italiano, situadores e fortificadores; e muitos outros.

Marchando por cinco dias, o exército chegou ao rio Huadma. É interessante perceber que o autor reclama que o rei foi muito mal advertido sobre o terreno inimigo, como se quisesse livrá-lo da culpa pela equivocada decisão de entrar por terra e não pelo mar como antes planejado. Somente quando chegou ao dito rio é que D. Sebastião foi avisado de que Moluco estava próximo e com um exército poderoso. Diante da notícia, o rei não se abateu e convocou o conselho para uma reunião. Os partidários de Kkil, que apoiavam a empreitada portuguesa, deram sua opinião de que era preciso seguir em frente, uma parte da tropa pelo rio Lucus e outra parte pelo Larache, mas os conselheiros portugueses queriam a retirada diante de uma derrota quase certa.

Enfim depois de muy debatido, fé affentou o que fuá alteza defejava: que paffaffe a diante & e pelejaffe com o inimigo: ficando tam contente e aluoroçado, que o não poderá ficar mais com a victoria. Paffou o rio alojandofe em lugar feguro & o Moluco mandou também os feus paffar o rio Lucus, & que aprefentaffem batalha a El Rey Dom Sebafiam.<sup>223</sup>

Assim, no dia 4 de agosto de 1578, os combates em Alcácer-Quibir, lugar da morte o rei D. Sebastião, tiveram início. Só para demonstrara grandeza do exército de Moluco, D. João de Castro enumera-o:

---

<sup>221</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>222</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>223</sup> Ibidem, p. 24.

trazia efte rey mouro 4.500 lanças de cavallo: cinco mil efcopeteiros de cavallo pello monos: quinze mil de pe de defcompaffodas efcopetas: toda gente de paga e efcollhida, afora muyta outra infantaria. Seguiam mais o campo muytos infindos Mouros Alarues de cavallo voluntários, muy grandes caualleiros, com outros tantos de pé, que vinham a mira ao defpofo do campo: fazendo número incrível que o põem alguns historiadores em 150.000. <sup>224</sup>

Se levarmos em consideração que a população portuguesa, nesse período, girava em torno de 1,5 milhão de habitantes, enfrentar um exército com 150.000 soldados, com certeza, seria problemático. Quase isso foi o que a peste levou do reino alguns anos antes. A superioridade numérica moura seria devastadora. Porém, não se pode perder de vista que Afonso Henriques também enfrentou um exército muito maior do que o seu e, com o auxílio divino, venceu a batalha em Ourique e tornou-se um mito. Fazer com que D. Sebastião desistisse dessa batalha seria praticamente impossível, visto que sua história vivia às voltas com o divino, com o sagrado, enfim cercada por componentes religiosos. Assim, a guerra ocorreu e o resultado, já conhecido de todos, é que o rei D. Sebastião morre em combate e deixa um reino inteiro órfão.

Somente para concluir suas impressões sobre a guerra no Marrocos, D. João de Castro faz uma afirmação, no mínimo curiosa, que enaltece os brios de um exército assolado pela derrota acachapante:

Morreriam dos noffos alg~uns dez mil: & dos inimigos o dobro pellomenos: como teftemunhãas hiftorias. Sendo tam grande a mortandade, que na noite & dia feguinte da batalha, não fé ouuia por todas as tendas Mouras, fenão choros & prantos: fem fazerem ally, nem por toda Berberia as feftes & prazeres, que merecia h~ua tam grande victoria: sinal eudentiffimo que tinham todos fuas tendas & cafas emfanguentadas: que fe os noffos não souberam pelejar pera vencer, fouberam matar pera fe vender. <sup>225</sup>

Com o fim da batalha e o não retorno do rei, tiveram início as especulações sobre o destino dele. E do reino também, visto que, sem herdeiros, o trono acabaria nas mãos castelhanas. O rei morreu, mas o corpo não apareceu, ninguém pediu resgate ou coisa do tipo. Então, o rei morreu mesmo? Os mais esperançosos acreditavam que não, que o rei estaria

---

<sup>224</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>225</sup> Ibidem, p. 28.



escondido em algum lugar para não ser apanhado e feito prisioneiro, ou, como diria Bandarra, o rei estaria “Encuberto”. D. João de Castro era um desses esperançosos.

D. João de Castro inicia a problemática do corpo do rei afirmando que Muley Hamet, rei que sucedeu Moluco, que morreu durante a guerra, mandou buscar um corpo no campo de batalha que acreditava ser do monarca português e, apresentado-lhe a alguns fidalgos portugueses que havia feito prisioneiro, foi prontamente reconhecido, apesar das sete feridas que o desfiguravam e de o corpo estar praticamente queimado pelo clima árido da região. Destaca-se a justificativa dada pelo autor para o reconhecimento do corpo por parte dos fidalgos: “Mas h~uns o fizeram de prudentes; porque fe foffe viuo não foffe bufcado”. Toda justificativa é válida para fazer valer a crença de que o rei ainda estava vivo. O autor ainda diz que nenhum desses fidalgos soube identificar nenhum dos sinais que o rei, conhecidamente, tinha no corpo, por conta do quão desfigurado estava o cadáver que lhes foi apresentado.<sup>226</sup>

Durante o discurso sobre o corpo de D. Sebastião, D. João de Castro faz um pausa no assunto e retorna um pouco no tempo para falar sobre o quanto o reino estava perdido no pecado e no mal e que a sucessão de fatos negativos seria apenas um sinal divino para que voltassem a ser cristãos verdadeiros, ou seja, não seria castigo porque essa não é a natureza divina, mas sim uma espécie de aviso. Portugal já tinha sofrido com uma peste que havia causado uma baixa de, aproximadamente, 100 mil pessoas, que foi seguida por um período de fome. Logo após, ocorreu o episódio de D. Sebastião, que causaria o “catiueiro de Portugal”. Na verdade, o autor diz que a guerra no Marrocos aconteceu porque Deus “enfim não dando nos por nada, & triumphando em nos os peccados: determinou o Iuftiffimo çhamarmos a iuizo pêra terra eftranha de Bárbaros, inimigos feus, & Mahometanos: aonde nos iulgou como todo mundo sabe”. Para o autor, o reino mereceu o que lhe aconteceu, visto que continuava em pecado. “Grande peccados foram os noffos, pois que Senhor de tanta piedade, não houve alg~uma de nos. [...] & a nos fez efcravos”. Seguindo esse raciocínio, conclui dizendo que Deus fez isso por amar Portugal como a um filho. Diz ainda que os que a Deus seguem crescerão e os que não seguem serão destruídos. Por sua sabedoria infinita, Deus escolhe o fraco e o desprezado para o amparar e assim o fez com Portugal,

determinando fundar nelle a mayor monarchia que jamais fundou na terra. Com o qual neftes noffos tempos determina vencer & e extinguir os Impérios e Senhorios de todos os infieis: indaque não com elle fomite: porque feram também com elles outros: mas com elle como

---

<sup>226</sup> Ibidem, p. 29.

cabeça da empreza: pregando fenão o Euangelho por todo o Vniuerso.  
227

A guerra já tinha se consumou. Dois reis já tinham morrido, D. Sebastião e Moluco, mas somente o primeiro tinha sua história às voltas com o sobrenatural. D. João de Castro dá início ao capítulo XI de sua obra discutindo a existência de três falsos reis que se diziam D. Sebastião e, mais do que isso, debatia onde estaria o rei verdadeiro, insistindo na teoria de que o corpo apresentado pelo rei marroquino não seria o do desejado. Além disso, fala da chegada das notícias da guerra vindas da boca de D. Diogo de Souza, general da armada portuguesa. De acordo com o autor, a notícia causou gritos e prantos em súditos de todas as idades. “Aonde chegando a noua da defauctura, parecia que fe fundia todo elle com gritos & prantos em toda a forte de idades: não auendo cafa fem lágrimas & luto, que fe apoffaram pera fempre”.<sup>228</sup>

É muito interessante perceber que não só D. João de Castro, mas também os súditos e, acima de tudo, o que ele chama de rei D. Henrique (o cardeal, que substituiu D. Sebastião na sua ausência), todos acreditavam ainda que D. Sebastião estava vivo e, por consequência, que o reino estava vivo. Tanto que o autor chega a dizer que se D. Henrique não achasse, faria diligências pelo reino atrás do rei através do famoso “ouvi dizer...”, ou seja, rumores que indicassem que D. Sebastião estava vivo em um lugar determinado era motivo para que o cardeal enviasse uma diligência para conferir a veracidade da informação, mesmo com a informação dada pelos fidalgos feitos cativos na Berbéria de que o corpo apresentado por Hamet era mesmo o do monarca português.

Em 1584, surgiu um homem que se dizia D. Sebastião. D. João de Castro não acreditou nessa possibilidade. Ele crê que o rei está vivo, mas que não é esse homem, que acabou sendo trazido para Lisboa e condenado às galés.

No ano de 1584. fe fingiu h~u, o dito senhor: a que chamaram o Rey de Penamacor: por fe fingir & oprenderem naquella parte: aluoroçandofe todos com a primeira noua que delle correo: tam por poffiuel tinham que podia fer viuo o verdadeiro. Oqual trazido a Lisfboa, prudentiffimamente foy condenado a galés: saluandofe depois na costa da França no de 1588. n~ua dafque hiam na armada contra a Inglaterra.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> Ibidem, pp. 30-32.

<sup>228</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>229</sup> Ibidem, p. 35.

O segundo falso rei apareceu no ano seguinte, em 1585, e foi chamado de Rey de Iriffeira. D. João de Castro afirma que esse era bem mais determinado do que o outro. Ele espalhou os rumores de que era o verdadeiro rei que estava desaparecido e, por conselho de um próximo seu, de nome Pedro Affonso, mandou chamar o mesmo D. Diogo de Souza que havia reconhecido o corpo no Marrocos, mas receoso de ser descoberto, devido a sua não semelhança física com o verdadeiro, não compareceu ao encontro. Esse segundo falso rei foi descoberto pelo cardeal Alberto, que estava em Lisboa governando Portugal. D. João de Castro afirma que, depois de fazer crescer os rumores de que era o verdadeiro rei, o falso rei tentou desautorizar o governo do cardeal, mas não conseguiu dar um golpe por não ter apoio de fidalgos. O cardeal reuniu alguns soldados e o prendeu.<sup>230</sup>

Como o próprio autor diz, ele passa depressa pelo terceiro falso rei. Acredita-se que seja pelo fato de ele ser um pasteleiro de Madrid, ou seja, seria demais para um fidalgo português ver um castelhano se passar pelo seu rei. Além disso, demonstra uma certa indignação com o frei Miguel dos Santos, um religioso que ele diz ser renomado e que foi enganado pelo pasteleiro. A última informação trazida por D. João de Castro é que ele foi “iustificado” no ano de 1595.

O fato de aparecerem tantos falsários querendo ocupar o posto de D. Sebastião revela o quanto a falta do monarca era sentida pelo povo. Mais do que do próprio desejado, o povo estava órfão de um rei. Acredita-se que, mesmo D. Sebastião sendo cercado pelo sagrado e pelo sobrenatural, se ele tivesse tido herdeiros, sua morte não teria causado tanto gritos e prantos de desespero como o autor demonstra. Até mesmo Filipe II foi alvo das críticas do fidalgo, que dizia que o monarca espanhol sabia informações sobre o paradeiro do verdadeiro D. Sebastião, mas as guardava em segredo e embaralhava o caminho por conveniência sua.<sup>231</sup> A esperança em seu retorno para salvar o reino português do cativo castelhano era tanta que até mesmo D. João de Castro, que tanto criticou os três falsos reis e seus seguidores, não resistiu e foi levado por sua crença sebastianista. Eis que surge mais um falso rei em Veneza em 1598. Para D. João de Castro, esse sim era o verdadeiro.

A história desse quarto rei é descrita com mais cuidado e tem início no seu aparecimento, quando um homem de aparência simples surgiu dizendo ser D. Sebastião vivo. O autor relata duas pessoas que lhe escreveram para falar desse acontecimento, Pantaleão

---

<sup>230</sup> Ibidem, pp. 35-36.

<sup>231</sup> Ibidem, p. 36.

Pessoa e Antonio Brito Pimentel. Pantaleão conheceu D. Sebastião quando era ainda criança, portanto não se lembrava bem dele.

Destaca-se que o que torna o sebastianismo de D. João de Castro<sup>232</sup> peculiar é, justamente, a sua crença de que o rei antes *encuberto* agora era *aparecido*. Vale lembrar que, a partir desse momento da obra, o autor sempre se refere ao quarto falso rei como sendo o próprio rei D. Sebastião. D. João de Castro diz que personagens importantes foram à Veneza para ver D. Sebastião aparecido, fazendo com que o monarca ficasse feliz com a presença da corte. O elemento religioso surge, novamente, quando o fidalgo diz que o Diabo, por meio de ministros castelhanos, tentou desacreditar a boa nova. Refere-se a Diogo Botelho como principal homem que tenta desacreditar o reaparecimento do rei dizendo que era zombaria.<sup>233</sup>

Ele trata também de sua ida à Veneza para visitar o rei. Quando lá já estava, falou com um juiz, de nome Marco Quirini, que lhe daria a licença para vê-lo. Porém, o juiz exigiu os sinais autenticados do rei D. Sebastião, que, logo depois, ele conseguiria com “peffoas de qualidade”. Visitou também a Inglaterra, onde esteve com os conselheiros da rainha para pedir que os ingleses acabassem com o reino de Veneza, visto que estavam prendendo o rei português. A rainha agradeceria o discurso do fidalgo, mas afirmaria que “não conuinha fua peffoa real, meterfe n~ua coufa tam incerta & impofivel: deque fe poderiam rir os Reys e os Principes, mas que fe ouueffe alg~u delles que fe quifeffe empregar: que ella eftaua muy preftes pera iuntamente co elle o fazer”.<sup>234</sup> O fidalgo se sentia tão incomodado com a prisão do rei que pediu socorro aos ingleses e, não sendo atendido, foi pedir auxílio aos reis espanhóis, que ele chamou de “El Rey Chriftianisffimo & a fereniffima Raynha”.<sup>235</sup> A resposta foi a mesma.

Como já foi dito, o fidalgo teve criação religiosa e isso fica bastante claro em seus discursos impregnados pelo elemento religioso, mesmo ao falar de política. Vale lembrar que, pelo menos até o século XVIII, o político e o religioso não podem ser dissociados. D. João de Castro afirma que os que não o ajudam a soltar o rei estão pecando, pois estão a “errar &

---

<sup>232</sup> Durante a leitura da fonte encontrou-se dificuldade na compreensão de algumas partes do texto pelo fato de o autor falar de si próprio em terceira pessoa, sempre pelo nome: “Defque começã as boas nouas ate o fim, foy fempre Dõ Ioam de Caftro fazendo feu deuer, em as efcreuer & cõmunicar aos amigos & affeicoados, & ainda aos mal ionclinados: tendo pera fi que era aquelle hom~e algum inuiado D’El Rey Dom Sebaftiam.” Ibidem, p. 54 A. Destaca-se que as páginas 53 e 54 aparecem duas vezes no livro. Para fins de facilitar a identificação das citações, coloca-se 53 A para a primeira página 53 que aparece no livro e 53 B para a segunda. O mesmo vale para as duas páginas 54.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 53 B.

<sup>234</sup> Ibidem, pp. 56-57.

<sup>235</sup> Ibidem, p. 57.

defferuir fua Alteza: & nelles continuou depois, & emfim por amor delles acabou de o meter nas mãos de feus inimigos: diftruindo a obra de Deos & a refurreição de Portugal”. Logo após, o fidalgo fala sobre frei Estevam, um religioso da Companhia de Jesus que também tentou intervir pelo rei D. Sebastião junto ao juiz Quirini. Diante do insucesso, o frei passou a escrever cartas para os portugueses de Paris para que tentassem conseguir, através de favores, junto aos príncipes venezianos, a sua libertação, “porque era aquelle o verdadeiro Rey Dom Sebaftiam”.<sup>236</sup> Algumas cartas do frei obtiveram respostas, como o próprio D. João de Castro, que já havia retornado a Paris e foi a Veneza a pedido do frei. D. João de Castro diz que surgiu uma outra história de que D. Sebastião estaria escondido em outro lugar e que aquele preso poderia não ser o verdadeiro. Mas, diante dos argumentos do frei e de oito dias de investigações, concluiu que o verdadeiro era mesmo aquele que estava preso e pediu que tal informação fosse espalhado aos portugueses, mesmo que não sebastianistas.

Pellas informações verdadeiras que tirou, achou que auia outro hom~e que não aquelle prefo, nem entraram nunca ally aquelloutros, nem tal Menefes, iuntamente pollas particularidades dodito prefo vio clariffimamente que era elle o verdadeiro Rey Dom Sebaftiam. Deque informado & certificado infalliuamente, começou de efcreeuer efta verdade pera muytas partes, principalmente pera Paris, dando eftas boas nouas aos amigos nomeados, pedindolhes, as deffem a todos os Portuguefes, ainda que inigos dellas.<sup>237</sup>

Em uma última tentativa, mandou que se escrevesse às duas majestades que, anteriormente, não o ajudaram, convidando-as a ver, com os próprios olhos, que aquele preso era, de fato, o rei D. Sebastião.

A partir desse momento, D. João de Castro se propõe a falar sobre como o rei desapareceu – ele desconsidera totalmente a possível morte do rei, sempre usa a palavra desaparecimento –, o período em que esteve *encuberto*, e de seu reaparecimento. Porém, há um detalhe a ser levado em consideração. O fidalgo afirma que vai abordar esses temas com base no que ouviu da boca do rei e do que ele escreveu de próprio punho, ou seja, daquele que ele pensa ser o rei, o quarto falso rei. Ele critica, ainda, os que falam inverdades sobre o rei, sobre os que não aceitam o preso de Veneza como rei *aparecido*. D. João de Castro diz que tal postura é um crime grave contra a glória de Deus e contra a pessoa real.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>237</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 60.

Sobre o que teria acontecido ao rei na África, D. João de Castro diz, lembrando que ele afirma ter ouvido isso da boca do rei:

El Rey Dom Sebaftiam no dia da batalha d'África, chegando a extremo ponto da vida & da liberdade: fe falvou dela ferido, com o duque d'Aveiro, o conde de Redondo, o conde de Sortelha, Chriftouão de Távora, & outro fidalgo cujo nome me efquece: mas figurafeme que lhe ouui nomear por Tello, ou Menefes. Embarcoufe com elles na armada, & e defembarcou em Portugal no Algarue. Sentindo elle mais o afronto do defbarato, que aperda do reyno, não quis reinar nem aparecer diante quem o conheffe: & fazendofe como qualquer hom~e comum Se meteo pello mundo com os companheiros, vendo mais elle que nenh~u outro em alg~u tempo.<sup>239</sup>

Não seria impossível o rei viver como anônimo no meio do povo, visto que, nessa época, poucos conheciam o rei tão bem a ponto de identificá-lo na rua, pelo menos fora da esfera da nobreza, ainda mais com rei vestido em trajes populares, sem seus paramentos reais. A questão a ser discutida nesse relato é a seguinte: em meio a toda essa discussão sobre o paradeiro do rei, levando em consideração que o rei teria retornado a Portugal na armada, onde foram parar os presentes na embarcação que não se manifestaram para dizer que o rei havia retornado ao reino? Por que esconderiam essa informação se a soberania do reino estava em jogo, sob o risco de ser perdida para os castelhanos? D. João de Castro não responde a essas perguntas. No entanto, tenta justificar a omissão de D. Sebastião após o fracasso, alegando que foi uma atitude de grandeza de espírito, e que a omissão foi apenas por tempo suficiente para que o fracasso fosse esquecido.

Se os grandes & famosos Reys & Capitães da terra, refucitarã hoje pera iulgar efte príncipe: por fem duuida o julgaram por merecedor de muytos milhares de reynos, polla grandeza de fua opinião: de feus efpiritos inuenciueis: & de fua honrra real: a que nenh~u delle chegou.<sup>240</sup>

Durante seu tempo de *Encuberto*, D. Sebastião, segundo D. João de Castro, esteve pelo mundo peregrinando, levando uma vida santa, chegando até mesmo a conhecer o reino de Preste João, o lendário reino cristão, e assim o fez por longo tempo, até que Deus, através

---

<sup>239</sup> Ibidem, pp. 60-61.

<sup>240</sup> Ibidem, p. 61.

de visões e revelações, enviou-lhe uma mensagem para que deixasse essa vida. O rei não teria obedecido, em um primeiro momento, por acreditar que se tratava de tentação do Diabo para lhe tirar da vida de perfeição. Mais uma vez, aparece o elemento religioso. O rei só obedeceu o desígnio de Deus quando Ele intercedeu através do hermitão, pedindo para que este aconselhasse o rei a voltar a governar o reino. Sendo assim, D. Sebastião, com muita lástima, deixou a vida que levava para tornar a ser rei.

Deos que fua ordem o tinha ally efcondido a aprender, pera quando foffe tempo: mandoulhe em vofõens, & reuelaçõens, que dixaffe aquella vida, & vieffe a gouernar o feu reyno: defcobrindolhe altiffimos fegredos, o pera que o mandaua. Elle, fazendofelhe dificultofiffimo deixala, pollo efpirito & refolução della: & fobre tudo parecendolhe que eram ilufões do Diabo pera o inquietar & tirar daquella perfeição: não deu por nada por mais que lho Deos mandaua. Ate que aquelle Senhor incomprehenfivel ~e fadado diffo: defcobrio o mefmo ao fanto hermitão feu companheiro: mostrandofe mut agraftado da defobediência: & mandandolhe que o acomfelhaffe, & lhe difeffe da fua parte que logo obedeffe. O que fez aquella fanta perfonagem: dizendolhe oque lhe Deus Mandaua, & mifterios pera que o tornaua ao mundo, & a gouernar feu reyno.<sup>241</sup>

Após deixar a vida santa, D. Sebastião partiu para a Sicília com a intenção de se apresentar ao papa. O fidalgo diz que há falsos rumores de que D. Sebastião esteve em outro lugares como a Ilha de Lefina (em Veneza), em Pisa, mas nada disso ele ouviu da boca do rei. O fato é que ele foi à Sicília para se apresentar ao papa, visto que o pontífice estava lá. D. João de Castro afirma que, no ano de 1587, em Paris, um escrivão de nome Manuel Guodinho encontrou o duque d’Aveiro, que o levou até sua pousada, onde se encontrava o rei D. Sebastião escondido. Ele teria reconhecido o rei, mas voltando lá outras vezes não o achou mais. Mais uma vez o fidalgo diz que a informação não é verdadeira, porque ele não ouviu isso da boca do rei e nem leu em seus escritos.<sup>242</sup>

O rei teria chegado à Sicília no ano de 1597, de onde teria enviado um emissário italiano a Portugal com cartas suas para alguns fidalgos com a notícia de seu reaparecimento para governar o reino. Depois, teria embarcado em uma galé com destino a Roma para novamente estar com o papa (o texto não diz nada sobre o possível encontro do rei com o papa na Sicília, apenas que ele foi lá para se apresentar a ele), quando foi roubado pelos

---

<sup>241</sup> Ibidem, pp. 61-62.

<sup>242</sup> Ibidem, pp. 63-64.

criados e ficou até mesmo sem suas vestes, tendo que pedir alguns farrapos para se vestir. Curiosamente, D. João de Castro questiona a Deus por ter tirado o rei de sua vida solitária e heremítica para deixá-lo na miséria em Roma, em poder do Diabo, em uma situação que ninguém acreditaria que ele era o rei D. Sebastião. Foi assim, mendigando, que D. Sebastião foi parar em Verona, onde um alfaiate solidarizou-se e deu-lhe roupas. Em mais uma tentativa de falar com o papa, o rei foi a Ferrara e, novamente, por culpa do Diabo, ele não conseguiu sua audiência com o pontífice. De Ferrara, partiu para Veneza. Nessa cidade, morou com uma família pobre, mas tão pobre que até D. João de Castro afirma que nunca, nem no período em que viveu na pobreza, morou em um lugar tão ruim quanto aquele. Entretanto, os donos da casa gostaram tanto do rei que sustentaram-no “alegremente com sua pobreza: tirando da boca de seus filhinhos, & descobrindo para lhe darem um vestido de pano com que o cobriram”.<sup>243</sup> Nota-se que, em vários momentos, o autor tem a preocupação de enumerar as qualidades do rei, de dizer o quanto ele era bondoso, carismático, enfim, de fazer propaganda positiva da imagem desse personagem que ele acredita ser o legítimo D. Sebastião, como se houvesse a intenção de legitimá-lo como tal e, portanto, como aquele que, mais uma vez, viria para salvar o reino português do jugo castelhano. Nota-se que a história de D. Sebastião, mesmo após sua morte, continua cercada pelo messianismo, pelo elemento religioso, pelo sagrado.

O rei *encuberto* começou a deixar o anonimato quando resolveu assinar uma carta como rei. No conteúdo dessa carta, ele se declarou como rei D. Sebastião, fazendo com que os rumores se espalhassem e causassem admiração em uns e desconforto em outros, que afirmavam ser “zombaria & impropriedade”. Os que acreditavam, iam visitá-lo em Veneza e julgavam-no depois, continuando uns e outros não a acreditar que o rei havia voltado. Ele diz ainda que os que acreditavam, dificilmente, manifestavam-se. Sobre as divergências de opinião, D. João de Castro afirma:

Todaya auia muytos mais infindos que diziam, lembrarem-se muyto bem d’El Rey Dom Sebastiam: mas que aquelle hom~e não tinha nenh~uma femelhança com elle. Nem o era fenão h~u contrafeito, dando milhares de impossibilidades: fobre todas fer certiffimo fer El Rey Dom Sebastiam morto & tido por tal dos hom~ens, & certificado pellos fidalgos que catiuaram: & enfim enterrado em Belém. Ao qual compaffo entravam os ministros d’El Rei de Castella, & todos os do feu bando.<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>244</sup> Ibidem, p. 66.



Estando o rei estabelecido em Veneza, D. João de Castro começa a relatar como se deu a prisão de D. Sebastião, fato pelo qual ele muito protestou. A história da prisão tem início quando algumas pessoas, oficiais mecânicos (defeito mecânico), juntaram-se ao rei, o que lhe rendeu a fama de ser também um de “mão nome”, abrindo o caminho para ser chamado de falsário e acabar preso. O perigo para o rei só aumentou quando aqueles que o cercavam começaram a andar “com arcabuzeiros de guarda, caufando aluoroço no pouo: indo entrando noutro perigo mayor de lhe tirarem a vida ald~uns da fua companhia”.<sup>245</sup> Diante do crescimento dos rumores de que aquele era D. Sebastião, e diante do crescimento de seus seguidores, o Príncipe veneziano deu ordem para que aquele que se dizia D. Sebastião deixasse a cidade de Pádua em três dias, e que deixasse Veneza em oito dias, mas o rei não atendeu, visto que ali estava seu séquito.

Na verdade, de acordo com D. João de Castro, a intenção do rei não era a de ser sedicioso. Ele queria se justificar com as autoridades, mas não foi ouvido. Diante disso, o embaixador castelhano usou de sua influência para pedir a prisão do homem, argumentando que ele era sedicioso e enganador, destacando que o embaixador teve apoio de vários comerciantes portugueses e judeus que acreditavam que o rei estava morto. O fidalgo ainda relata que o rei foi traído por um italiano que era seu seguidor. Esse italiano foi até o príncipe veneziano junto com o embaixador para denunciar os crimes do suposto D. Sebastião.<sup>246</sup>

O rei foi preso na véspera do dia de Santa Catarina do Monte Sinai, sendo tratado como preso comum, com mãos amarradas ou, nas palavras do fidalgo, “como o mais vil hom~e & mais criminofo daquela cidade: & metido n~ua prifão eftreitiffima: a que chamam caixote: aonde metem delinqüentes por ignormes culpas”. Tratamento inadequado para um rei, de acordo com o fidalgo.<sup>247</sup>

O suposto D. Sebastião ficou preso por pouco mais de dois anos sem direitos de justiça, momento em que houve toda tipo informações possíveis sobre ser verdade ou não que aquele homem que havia sido preso era o legítimo rei de Portugal. A informação dada pelo autor é que o rei ficou seis meses sem nenhum tipo de sustento dado pela prisão, somente comendo o que era lhe dado como esmola pelos demais presos. Quatro juizes foram designados para o caso e ouviram do próprio homem a confissão de que era o rei D. Sebastião e toda aquela história de vida santa e heremítica que já foi abordada neste capítulo. O autor

---

<sup>245</sup> Ibidem, pp. 67-68.

<sup>246</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>247</sup> Ibidem, p. 70.

diz que os juizes não acreditaram no homem, queriam que ele reconhecesse que não era rei, mas diante da negativa, passaram a querer que fosse feita justiça em público. Muitas outras vezes, o rei foi chamado para averiguações, inclusive na presença de testemunhas, como o alfaiate de Verona, que lhe fez muitos elogios para espanto dos juizes, que consideraram os testemunhos a seu favor falsos. Destaca-se que todas as testemunhas fizeram os mesmos elogios ao homem.

Depois de seis meses na prisão, o rei foi transferido para um lugar maior, chamado Jardim, onde ele passou a ser melhor tratado, inclusive recebendo cinco contos de Veneza para o seu sustento. Recebeu também auxílio vindo de muitos venezianos por acreditarem ser ele o rei desaparecido e por ouvirem falar de todas as suas virtudes que se espalhavam através dos guardas e dos presos libertos. Nota-se, constantemente, a presença de elogios e menções às grandes virtudes do rei. Sobre os períodos de sofrimento do rei na prisão, D. João de Castro relata:

Chegou o affligido Senhor a estado de lhe apodrecer a camifa no corpo, tam negra como cuja: comido todo de pioulhos, & de immundicia. O feu exercicio na prifão era o mefmo que quando liure: tudo oração, até fe leuantar a ella de noite. Teve alg~uas vifões nella (como coftuma naquelles lugares de tribulação Deos fazer femelhantes mercês a feus fervos) & arrebatamentos teftimunhados pellos prefos: que nelles o tiueram por morto, ou perto diffõ.

O autor também fala dos períodos de jejum, dos dias em que se comia carne, pão e água ou não se comia nada. Gastava boa parte dos cinco contos em missas encomendadas e etc. Enfim, o autor faz uma série de relatos com a intenção de demonstrar todo martírio vivido pelo rei, toda a sua santidade, sua devoção religiosa. Era um rei, senão perfeito, quase isso.<sup>248</sup>

Ao final desses dois anos de martírio, três dos quatro juizes deram seus pareceres sobre o caso. O primeiro achou que não convinha àquele Estado tratar de tal causa, o segundo pediu sua libertação sem reconhecimento público ou secreto, mas deixando bem claro que sua soltura não poderia significar a aceitação daquele homem como D. Sebastião e o terceiro declarou que o Estado era livre para fazer o que quisesse. Se o Estado achasse que o homem fosse D. Sebastião, que o reconhecesse como tal e o apoiasse. Se achasse que era um impostor, que se fizesse justiça publicamente para que servir de exemplo. As opiniões políticas se dividiram entre os três pareceres. O embaixador espanhol, após os pareceres,

---

<sup>248</sup> Ibidem, p. 72.

afirmou que seu rei só queria justiça, “que fe aquelle prefo foffe El Rey Dom Sebasftiam que eftaua preftes pera lhe dar o feu Reyno, & o ajudar com o feu: que não podia fer morgofto & alegria pera elle, que fer feu primo vivo.” Porém, mesmo demonstrando toda essa presteza, afirmou logo a seguir que “era uma coufa impoffiuel, & de zombaria cuidarfe tal: pella certeza de ferE l Rey Dom Sebaftiam morto, & enterrado em Portugal: defacreditando então os que andauamos naquelle mouimento.”<sup>249</sup>

A contragosto dos castelhanos, no dia 15 de dezembro de 1600, as autoridades venezianas soltaram o pretense D. Sebastião com o mesmo aviso que antes haviam feito em Pádua. A ordem era para que o rei saísse da cidade em um dia e do Estado em três, sob pena de dez anos de galés em caso de permanência. O rei respondeu dizendo que se arrependiam das palavras usadas contra ele na despedida. Assim, o rei foi solto e foi aguardado por uma multidão de seguidores que souberam de sua soltura.<sup>250</sup>

O rei ainda seria preso, novamente, em Florença e o fidalgo D. João de Castro o acompanharia, mais uma vez, em sua peregrinação pela península Itálica até ser entregue pelo grão-duque da Toscana, Fernando I, aos espanhóis. Na Espanha, o rei foi processado, inevitavelmente condenado, e, logo depois, executado, selando, assim, as esperanças do fidalgo ver seu rei de volta ao trono português.

Em toda a obra de D. João de Castro, percebeu-se uma enorme intenção do autor em defender a imagem do rei, enaltecendo-o, enumerando por várias vezes todas as suas características, suas virtudes pessoais, políticas e suas qualidades como rei cristão ainda no período de seu governo. Após sua morte, suas atenções voltaram-se para justificar e amenizar os equívocos cometidos pelo rei em sua aventura no Norte da África, sempre discursando sobre suas qualidades, que, segundo o fidalgo, eram muitas. Todo o misticismo presente no messianismo régio personificado em D. Sebastião ganha ainda mais força com o surgimento do quarto falso rei, o de Veneza, aquele em que o fidalgo acreditava ser o rei antes *encuberto* e agora *clarivindo e aparecido*. Todo o discurso que feito, antes direcionado ao legítimo D. Sebastião agora é direcionado ao D. Sebastião de Veneza, mas, para o fidalgo, não houve redirecionamento no discurso. O que houve, nesse caso, foi apenas a continuidade, visto que para ele se tratava da mesma pessoa desaparecida na África. Portanto, escolheu-se essa fonte justamente por acreditar que a crença do fidalgo em afirmar que aquele veneziano era o legítimo monarca português revela um sebastianismo peculiar.

---

<sup>249</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>250</sup> Ibidem, p. 90.

Dessa forma, comparando as biografias de D. Fernando e de D. Sebastião, encontram-se características recorrentes, em especial, a presença de elementos do providencialismo cristão e as virtudes pessoais nas trajetórias de vida de cada um dos personagens. Embora para D. João de Castro, D. Sebastião não tenha morrido na África, isso não quer dizer que não possa ser visto como um mártir, que foi D. Fernando, uma vez que sua morte deveu-se aos espanhóis, que tinham grande interesse em eliminar o rei português para anexar Portugal a seu território.

## CONCLUSÃO

Trabalhou-se com duas questões principais que norteiam a pesquisa. Em um primeiro momento, desejou-se comprovar, através do estudo comparativo entre a sacralidade de D. Fernando e o messianismo de D. Sebastião, de que forma alguns aspectos ideológicos do messianismo do segundo já estavam presentes no discurso de santidade do primeiro, portanto trabalhando com uma perspectiva de longa duração. Em um segundo momento, desejou-se demonstrar como a questão da sacralidade régia presente na dinastia de Avis passa por D. Fernando e encerrada em D. Sebastião.

Acredita-se que o sebastianismo em si seja uma proposta um tanto peculiar. Utiliza-se, aqui, “desaparecido”, porque é assim que aparece na fonte. O autor desconsidera a possibilidade da morte do rei. Acreditar que um rei desaparecido em batalha contra os infiéis, por período longo de tempo, fosse retornar de um possível exílio para livrar o reino pela segunda vez (lembrando que seu nascimento foi aguardado com o mesmo propósito) do cativo castelhano é, de fato, uma proposta interessante. Mais interessante ainda é saber que D. Fernando teve fim muito parecido, uma vez que morreu em Fez quando lutava contra o infiel mouro e, ainda por cima, em condições adversas, a ponto de seu martírio ser comparado à paixão de Cristo. Enfim, objetiva-se apenas demonstrar pontos em comum que não foram ainda explorados pela historiografia que estuda a dinastia de Avis. Ressaltamos que a trajetória de vida e, sobretudo, “de morte” deles é bastante parecida, o que, no mínimo, nos dá elementos para que possamos compará-los e ligá-los a uma espécie de intenção avisina em tomar as histórias de seus membros em aproximação com o ideal de sagrado cristão.

O objetivo é, através de suas biografias, demonstrar alguns pontos que devem ser comparados de forma sistematizada acerca dos dois personagens abordados. Destacamos que as biografias utilizadas como fonte são “O discurso da vida do rei D. Sebastião”, de D. João de Castro (1603), e o “Tratado de vida e feitos do muito venturoso sr. Infante D. Fernando”, do frei João Álvares, escrita na década de 50 do século XV. Podemos destacar, logo de início, a questão do nascimento dos dois personagens.

As circunstâncias do nascimento de D. Sebastião, tal como as de D. Fernando, estão envoltas em uma áurea sacralizante. No caso do primeiro, foi a intervenção de uma relíquia que o fez vir ao mundo, ao passo que, em relação ao segundo, a narrativa tende a uma apropriação da história da vinda do menino Jesus. Para uma sociedade em que o campo do religioso desempenhava um grande papel, a analogia entre a vinda de Jesus ao mundo para

salvá-lo e o nascimento de D. Sebastião para salvar os portugueses dos “cismáticos” espanhóis era bastante evidente aos contemporâneos do século XVI.

O frei João Álvares não nos dá muitas informações sobre períodos da infância de D. Fernando, deixando brechas temporais em sua história. Sabe-se que o menino nasceu muito doente e que muitas outras doenças o acometeram durante sua vida, estando por vezes à beira da morte. Mais uma vez, a história dos personagens se tocam. De acordo com D. João de Castro, D. Sebastião teria desenvolvido uma doença física que limitava sua atuação no campo de batalha. A única informação próxima de um diagnóstico é que a doença parecia ter alguma ligação com a exaustiva prática de exercícios físicos. Assim como as doenças de D. Fernando, as doenças de D. Sebastião nunca foram diagnosticadas, sempre foram um mistério que tornava suas vidas um tanto sofridas. Acredita-se que essas doenças não diagnosticadas não sejam coincidência, mas que transmitem uma imagem de sofrimento, de martírio por parte das personagens.

Resumindo, ambos tiveram uma criação religiosa cristã, ambos, certo que em fases diferentes, participaram do “projeto” expansionista do império e ambos obtiveram o mesmo insucesso em suas expedições à África até que alcançaram, de acordo com suas crenças, uma morte em defesa do ideal cristão, cumprindo a missão dada por Cristo a Afonso Henriques no Milagre de Ourique.

Como dito no parágrafo anterior, um ponto em que a história de ambos se toca é a questão da expansão marítima. O século XV foi um período de grande importância na história de Portugal por conta das grandes navegações e das descobertas e avanços realizados por elas. Para contextualizar esse trabalho, as conquistas fazem-se ainda mais importantes, visto que D. Fernando morreu em uma delas e D. Sebastião foi herdeiro dessa tradição e acabou por morrer tentando trazer o reino de volta aos tempos gloriosos dessas conquistas. Chegando, então, às circunstâncias de suas mortes, novamente elas são parecidas. No caso de D. Fernando, muitos equívocos ocorreram quando se tratou de estratégias de combate, sendo o mais claro e absurdo de todos eles a inferioridade numérica. Um exército drasticamente inferior em números, insuficiente para enfrentar o exército mouro. Ressaltamos, novamente, que esse mesmo erro foi cometido por D. Sebastião em Alcácer-Quibir. Assim como no caso de D. Fernando, a superioridade numérica marroquina propiciou uma guinada nos rumos da batalha, associada à inteligência militar do experiente exército de Fez. Dessa forma, conforme já foi ressaltado, é possível perceber, em longa duração, entre D. Fernando e D. Sebastião, a sacralização da dinastia de Avis.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. Niterói, 2008. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
- \_\_\_\_\_. *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.
- \_\_\_\_\_, As discussões historiográficas em torno do Infante Santo. *Medievalista on-line*. Lisboa: IEM, Ano 5, nº 7, pp. 1-42, dezembro. 2009. Disponível em: <<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/>>. Acesso em 25 de agosto de 2010
- \_\_\_\_\_, A relação entre o culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis na segunda metade do século XV. In: NOGUEIRA, Carlos (org.). *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010, pp. 196-207.
- \_\_\_\_\_. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. São Paulo: 2013 [prelo].
- AMARAL, Clinio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago. *Religião e religiosidade na idade média: poder e práticas discursivas*. Rio de Janeiro: Multifoco: 2011
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000
- 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
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Editora Brasilense, 3ª ed., 1985.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores/CEHR da UCP., 2000
- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- BARRETO, Luís Filipe. *Descobrimientos e renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. 2ª ed. Lisboa: Temas portugueses, 1983.
- BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti. (dir.) *História da expansão portuguesa*. Vol. II. Lisboa: Círculo das Letras, 1998.

- BETHENCOURT, Francisco ; CURTO, Diogo Ramada (orgs.) *A memória da nação*. Lisboa: Sá Costa, 1991,
- BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. Vol. 1. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial, 1998
- BOXER, Charles R. *O império marítimo português – 1415 - 1825*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In.: Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado (orgs.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas. 1996
- BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. L'exemplum. *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*. Belgique: Institut d'Études Médiévales, 1996.
- BUESCU, Ana Isabel. *Memória e poder. Ensaio de história cultural (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- CASTRO, Dom João de. *Discvrso da vida do Rey Dom Sebastiam*. Lisboa: Inapa, 1994. (Reprodução fac-similada da edição de Paris de 1603)
- CORTESÃO, Jaime. *Os descobrimentos portugueses*. Vols.I e II, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1960. ;
- DE WITTE, Charles-Martial. Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV<sup>e</sup> siècle. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Louvain: Université de Louvain, 1953.
- DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese empire: 1415-1580*. 2 Vols. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
- DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1992.
- \_\_\_\_\_. L'image du prince en France au début du XI<sup>e</sup> siècle. *Cahiers d'histoire. Études médiévales en mémoire de Jean Deniau*. Lyon : CNRS et Comité historique des régions lyonnaise, stéphanoise, dauphinoise et savoyarde, Tome XVII, n° 3, pp. 211-216, [s.m.]. 1972.
- ELLIOT, Alison Goddard. *Roods to Paradise: reading the lives of the saints*. Hanover: University Press of New England, 1987
- ERDMANN, Carl. *A idea de cruzada em Portugal*. Coimbra: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1940
- FALCON, Francisco. História e Poder. In: CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997



- FOLZ, Robert. *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VI<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècles)*. Bruxelles : Société des Bollandistes, Collection Subsidia Hagiographica, n° 68, 1984.
- FONSECA, Luís Adão da. *De Vasco a Cabral*. Bauru: EDUSC, 2001.
- FONTES, João Luís Inglês. *Percursos e memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*. Cascais: Patrimonia, 2000
- GARCÍA-PELAYO. Manuel. *Los mitos políticos*. Madrid: Alianza Universidad, 1981.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *A economia dos descobrimentos*. Lisboa: Sá da Costa, 1962.
- HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1995
- HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras , 1998.
- HESPANHA, António Manuel. *História das instituições – épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982.
- JULLIARD, Jacques. In: Le Goff, Jacques e NORA, Pierre (orgs.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- KLANICZAY, Gábor. Sainteté royale et sainteté dynastique au moyen âge. Traditions, métamorphoses et discontinuités. In : *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. Paris : EHESS et CNRS, Vol. 3, avri, 1989.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís -- biografia*. Rio de Janeiro & São Paulo: Record, 1999.
- \_\_\_\_\_. *História Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 4<sup>a</sup> ed. 1996. p. 425
- MARTINS, Oliveira. *Os filhos de D. João I*. Lisboa: 6<sup>a</sup> ed., A M Pereira Livraria Editora, 1936
- MATTOSO, José (org.). *História de Portugal – a monarquia feudal*. Vol. 2, Lisboa: Estampa, 1994.
- MATTOSO, José. A realeza de Afonso Henriques. *História & Crítica*. Lisboa: [s.e.], n° 13
- MEGANI, Ana Paula Torrea. *O jovem rei encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: Hucitec, 2003.
- MOREIRA, Hugo Daniel Rocha Gomes da Silva. *A Campanha militar de Tânger (1433-1437)*. Porto, 2009. Dissertação (Mestrado em História Medieval e do Renascimento) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2009

- MORENO, Humberto Baquero. *A batalha de Alfarrobeira: antecedentes e significado histórico*. Lisboa: Lourenço Marques, 1973.
- NIETO SOIRA, José Manuel. *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*. Madrid: Nerea, 1993
- \_\_\_\_\_. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla ( XIII – XVI )*. Madrid: Eudema, 1998.
- ROSA, Maria de Lurdes. *A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. Lusitania Sacra*. Lisboa: CEHR e UCP. Vol. XIV, 2001
- \_\_\_\_\_. *Santos e demónios no Portugal medieval*. 2 Vols. Porto: Fio da Palavra, 2010.
- ROSENBERGER, Bernard. *La croisade africaine et le pouvoir royal au Portugal au XV<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque: Genèses de l'état moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*. Paris: École Française de Rome Palais Farnèse, 1993.
- 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.
- SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002
- SEGURADO, Jorge. *Painéis de São Vicente e Infante Santo*. Lisboa: Editorial Notícias, 1984.
- SÉRGIO, António. *Obras Completas: Breve Interpretação da História de Portugal*. Edição crítica orientada por CHAVES, Castelo Branco; GODINHO, Vitorino Magalhães, GRÁCIO, Rui; SERÃO, Joel. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1983.
- SOUSA, Armindo de. *As cortes medievais portuguesas*. 2 Vols., Porto: INIC-CHUP, 1990.
- TAVANI, Giuseppe e LANCIANI Giulia (orgs.). *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004
- THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.
- VALENSI, Lucette. *Fábulas da memória. A batalha de Alcácer-Quibir e o mito do sebastianismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: École Française de Rome/Palais Farnèse, 1981.

VENTURA, Margarida Garcez. *Igreja e poder no século XV. Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas*. Lisboa: Edições Colibri, 1997.

VINCENT, Bernad. *1492: descoberta ou invasão?* Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1992.