

ANA CRISTINA ARAUJO

CULTOS DA REALEZA E CERIMONIAIS DE ESTADO
NO TEMPO DE D. MANUEL I

Câmara Municipal de  Guimarães

2004



Cultos da realeza e cerimoniais de Estado no tempo de D. Manuel I

por

ANA CRISTINA ARAÚJO

(Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)



CULTOS DA REALEZA E CERIMONIAIS DE ESTADO NO TEMPO DE D. MANUEL I *

Vários estudos sobre o cerimonial têm vindo a chamar a atenção para a dimensão hagiográfico-política dos actos simbólicos de afirmação da soberania régia, no período medieval¹. A difusão da crença no poder miraculoso dos corpos incorruptos de determinados reis falecidos acentua-se especialmente nos séculos XV e XVI. A par das narrativas propriamente hagiográficas, os dispositivos rituais utilizados para enquadrar o culto dos antepassados da casa real evidenciam a importância crescente da evocação memorial. No quadro da espiritualidade cristã, o túmulo retém a exemplaridade da linhagem real. Os seus signos, se por um lado, asseguram a perpetuidade do corpo simbólico da realeza, por outro, resguardam a santidade invisível do corpo físico e imperecível de certos ancestrais régios².

Esses sinais de eleição divina, gravados para sempre no mausoléu, reflectem-se igualmente no discurso historiográfico de Quinhentos³. Através do culto dos corpos

* Corrigimos e ampliamos neste texto a temática por nós desenvolvida em «Hagiografia política e cerimoniais de Estado no tempo de D. Manuel I», *Revista Portuguesa de História*, Homenagem aos Professores Luís Ferrand de Almeida e António de Oliveira, t. XXXVI, vol. 1, Coimbra, 2002/2003, pp. 319-345.

¹ Na linha dos trabalhos de E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1981(1.ª ed. 1957); Marc Bloch, *Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983; Ralph Giesey, *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV^e-XVII^e siècles*, Paris, Armand Colin, 1987; *idem*, *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1987; *idem*, «Models of rulership in french royal ceremonial», in *Rites of Power. Symbolism, ritual and politics since the Middle Ages* (ed. Sean Wilentz), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985, pp. 41-64; *idem*, «Royal ceremonial and the advent of absolutism» in *A Memória da Nação* (org. Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto), Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1991, pp. 169-186; Sergio Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990; e Alain Boureau, *Le simple corps du roi, L'impossible sacralité des souverains français. XV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Éditions de Paris, 1988. Para Portugal e para o período em apreço, veja-se o excelente estudo de Ângela Miranda Cardoso, *Um rei leva a sua alma às sedes etéreas. Representações do poder no Portugal de Quinhentos*, dissertação de mestrado apresentada à FLUL, Lisboa, 1997.

² Como salienta Colette Beaune, a propósito dos santuários reais em França, «*Memoria au Moyen Âge signifie non pas mémoire mais tombeau, relique ou sanctuaire*», «Les Sanctuaires Royaux. De Saint-Denis à Saint-Michel et Saint-Léonard», in Pierre Nora, dir., *Les Lieux de Mémoire*, II, *Nation*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1986, p. 57.

³ Para o século XV a importância da fabricação póstuma da imagem do rei foi sublinhada por Luís Adão da Fonseca, «A morte como tema de propaganda na historiografia e na poesia portuguesa do século XV», *Biblos, Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Actas do Congresso Comemorativo do 6.º centenário do Infante D. Pedro*, vol. LXIX, 1993, pp. 507-538. A tradição cronística reforça a intencionalidade política do primeiro panteão da dinastia de Avis, Saul Gomes, «Percurso em torno do panteão quatrocentista de Aviz», *Biblos*, vol. LXX, 1994, pp. 197-242; Hermenegildo Fernandes, «O rei e a morte na dinastia de Avis: um percurso testamentário», in *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, t. 1, Arquivo Histórico Dominicano Português, Porto, 1991, pp. 189-193; e Lucília Verdelho da Costa, «Morte e espaço funerário na arquitectura religiosa do século XV», in *Jornadas sobre Portugal Medieval*, Leiria, Câmara Municipal de Leiria, 1986, pp. 221-272. Sobre a tumulária vejam-se Francisco Pato de

santos dos reis, o prestígio da santidade agrega-se, definitivamente, à memória da realeza⁴. Isto acontece quando o estatuto sobrenatural dos antepassados da casa real deixa de estar exclusivamente à mercê do esforço de indagação e de prova das chancelarias das ordens monásticas e passa a ser encarado como uma questão de Estado, como algo que contribui para a definição da dignidade do rei que governa, do rei vivo. Nesta perspectiva, o poder que vem de Deus a Ele retorna. Imortal na terra e eterno no céu, é assim que o poder régio se configura e transmite.

O segundo funeral de D. João II

Provindo de um vínculo sucessório não linear⁵, D. Manuel reforça esta emblemática tradição através do recurso a singulares e expressivos testemunhos de auto-legitimação simbólica. Prestando homenagem ritual aos seus antepassados e cultuando carismaticamente o fundador da nacionalidade, o Venturoso torna patente a razão de ser da sua fortuna política, inscrevendo-a, como anúncio do futuro, no passado da monarquia portuguesa. Dito de outro modo, a liturgia redentora da memória inspirada na cristofania de Ourique, que sob o impulso renovado da casa de Avis desponta nos inícios do século XV, adquire com D. Manuel uma expressão marcadamente ritual.

Em termos próximos, o mistério da realeza liga-se à revelação do mistério divino. Nascido sob o signo do sacramento eucarístico – ocorrência fantástica explorada pelo cronista Damião de Góis, e que remete para a coincidente celebração, no dia do seu nascimento, da procissão do Corpo de Deus⁶ –, D. Manuel ascende ao

N

Macedo, «O descanso eterno. A tumulária», in Paulo Pereira, dir., *História da Arte Portuguesa*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995, pp. 435-455; e Maria José Goulão, «Figuras do Além. A escultura e a tumulária», *ibid.*, vol. II, pp. 157-179

⁴ Sobre este tópico é fundamental o estudo de Maria de Lurdes Rosa, «O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média», *Congresso Histórico de Guimarães, 2, Actas*, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães e Universidade do Minho, 1997, vol. 3, pp. 83-123; veja-se também da mesma autora, «Hagiografia e santidade», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. de Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.

⁵ O futuro rei D. Manuel I era o nono filho do infante D. Fernando (irmão do rei D. Afonso V) e de D. Brites. À morte do seu irmão D. Diogo (1484), recebeu o título de duque de Beja, Senhor de Viseu, Covilhã e Vila Viçosa e o governo do mestrado de Cristo. Não tendo sido jurado herdeiro ao trono, sucedeu, em 1495, a D. João II, seu primo e cunhado.

⁶ Damião de Góis precisa que «El Rei D. EMANUEL da gloriosa memoria nação na Villa Dalcouchete em Riba tejo, hũa quinta feira derradeiro dia de Maio, do anno do Senhor de mil, & quatro çentos, & sessenta, & noue annos, dia em que entam caiho ha solemne festa do corpo de Deos. E parece que q̄ houue em seu nascimento mysterio, porque hauia já algũs dias que a Infante D. Beatriz sua mã andaua cõ dores, sem poder parir, & quis nosso Senhor alumeala em ho sancto Sacramẽto, chegando á porta das suas casas, per onde passaua ha procissam, & por ho dia em que nação ser da inuocação do venerabile Sacramẽto, lhe poseram nome EMANUEL, ho qual he nome de hum dos grandes do senhor Deos», Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, pref. David Lopes, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1949, vol. 1, p. 9.

trono, por mandato testamentário de D. João II, em 1495. A transmissão do poder fez-se mediante cumprimento de rigorosos procedimentos legais⁷. D. João II, em artigo de morte, deixara estabelecido, em cédula própria, que o seu testamento, aberto logo após o seu falecimento, fosse prontamente dado a conhecer, por três membros do seu Conselho, ao duque de Beja, seu primo e herdeiro dinástico⁸.

D. Manuel foi «entronizado» em 27 de Outubro de 1495 em Alcácer do Sal⁹. A cerimónia da sua aclamação ocupa um lugar irrelevante na cronística da época. Os historiadores do tempo não identificam o espaço, nem tão pouco individualizam as personagens que protagonizaram o gesto de submissão ao novo monarca¹⁰. No breve relato que Damião de Góis dedica ao acontecimento apenas se faz referência à prontidão com que a cerimónia se realizou¹¹. A diminuta atenção conferida ao acto público de «entronização» do Venturoso, explicável, talvez, pelas circunstâncias em que teve lugar, contrasta, notoriamente, com o momento ritual de consagração e continuidade dinástica vivido em 1499.

Uma vez mais, é o direito público que dá sentido à cerimónia. Esta, remetendo igualmente para a cláusula sucessória imposta por D. João II, representa o cumprimento de uma das últimas vontades daquele monarca, que deixara expresso o desejo de ser enterrado, logo após a sua morte, na Sé de Silves, e ordenara que o seu corpo fosse conduzido, mais tarde, ao Panteão de Avis, no mosteiro de Santa Maria da Vitória, ficando para sempre aí depositado¹². Quatro anos depois, exactamente na data de comemoração do aniversário da morte do Príncipe Perfeito, D. Manuel manda proceder à solene trasladação dos despojos do seu antecessor. O acto desenrolou-se, com toda a pompa, na presença de «gente honrada» e das mais altas dignidades eclesiásticas e seculares do reino. Esta cerimónia, bem como a posterior

⁷ Segundo Rui de Pina, o testamento de D. João II, particularmente importante do ponto de vista político devido à respectiva cláusula sucessória, foi aprovado por sete testemunhas de qualidade, Rui de Pina, *Chronica d'El Rei Dom João II*, in *Crónicas*, introd. e rev. de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1977, p. 1024. A este acto se refere Damião de Góis, que transcreve algumas das referidas cláusulas, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel...*, vol. 1, pp. 4-8.

⁸ Na câmara em que jazia o corpo D. João II, «em quanto o concertauão, e amortalhauão [...] os principaes que hy estauão tirarão de hum cofre seu testamento, que logo o abrião, e Ruy de pina o leo perante todos, e se achou nelle que deixaua o Duque seu primo por verdadeiro herdeiro destes Reynos, e senhorios e o declarou por Rey delles [...]. E acabado de ler o testamento, os senhores e os do conselho fizerão sua cerimonia deuida, e costumada, em que logo declararão, ouuerão o Duque por seu Rey e senhor, e assi lhe escreverão, e mandarão logo o testamento por tres honradas pessoas do conselho», Garcia de Resende, *Crónica de Dom João II e Miscelânea*, introd. e rev. de Joaquim Veríssimo Serrão, Lisboa, INCM, 1973, p. 286-287. No mesmo sentido se pronuncia Rui de Pina, *Chronica d'El Rei Dom João II...*, p. 1033.

⁹ Garcia de Resende, *Crónica de Dom João II...*, p. 287; Rui de Pina, *Chronica d'El Rei Dom João II...*, p. 1033; Damião De Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel...*, vol. 1, p. 9.

¹⁰ Garcia de Resende, *Crónica de Dom João II...*, p. 287; Rui de Pina, *Chronica d'El Rei Dom João II...*, p. 1033; Damião De Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel...*, vol. 1, p. 9.

¹¹ «Com estas nouas da suçessam chegaram hos que leuauam ho testamento a Alcacer do sal segunda feira, & logo á terça ho alevantaram, & juraram por Rei, ha Rainha & os prelados, senhores, & fidalgos que se alli acharam, sendo em idade de vintaseis annos, & o mesmo se fez per todo o regno», Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel...*, vol. 1, p. 9.

¹² Garcia de Resende, *Crónica de D. João II...*, p. 283.

trasladação de D. Manuel para o mosteiro de Santa Maria de Belém, foi recentemente analisada, do ponto de vista da simbólica do poder real, por Ana Isabel Buescu¹³. Atenta ao modelo de encenação político-religiosa da morte régia e à sua dimensão iconófila¹⁴, julgo, todavia, que a tumulação definitiva de D. João II – ao contrário do que acontecerá com a segunda manipulação do cadáver de D. Manuel – reveste o significado de um segundo funeral.

Segundo o cronista, o corpo de D. João II teve, durante a trasladação, direito a guarda de honra: dois pagens vestidos de veludo negro ladeavam, montados a cavalo, a arca funerária, suportada por andas cobertas de brocado e precedida por uma «cruz de capella». No cortejo seguiam arcebispos, bispos, «oitenta capellães e cantores com capas ricas, cada hum com sua tocha acesa na mão [...] todos acauallo, e diante muitas charamellas, sacabuxas e atambores [...] muytos condes, e senhores, e fidalgos e gente honrada»¹⁵. Nas igrejas principais de muitas localidades realizaram-se, na presença do féretro, solenes exéquias. D. Manuel não acompanhou em pessoa o cortejo. O seu séquito – onde pontuavam o mestre de Santiago e de Avis, os duques de Coimbra e de Bragança (estes postergando a memória de agravos passados e em gesto forçado de apaziguamento e submissão ao soberano que o havia condenado), o conde de Alvito e outros grandes senhores – precedeu pelo espaço de «uma jornada» o desfile fúnebre. Só junto à Igreja de S. Jorge da Vitória, portanto já nas imediações do mosteiro da Batalha, o rei e os notáveis do reino se incorporaram na imponente procissão – composta por cerca de «quatrocentos religiosos» – que transportava a urna régia de D. João II. Nesta derradeira caminhada, a honra do transporte do «ataúde coberto de brocado» coube aos Grandes do reino.

Na igreja do mosteiro da Batalha tiveram lugar as «mais solemnes obsequias que ate ally foram feitas»¹⁶. O extremo pormenor da cena descrita por Garcia de Resende – com destaque para a decoração interior do templo, a localização do catafalco, o lugar ocupado pelos participantes e a sequência de actos que antecederam a deposição tumular – parece ter inspirado, de facto, a imagem homóloga figurada na parte central do fólio 129v do *Livro de Horas de D. Manuel*¹⁷ (figuras 1 e 2).

Apesar de se tratar de uma figuração miniaturizada, a correspondência entre o texto e a iluminura revela-se nos mais pequenos pormenores: na cruz de Avis lavrada sobre pano de veludo negro que cobre o ataúde; na bandeira quadrada com o escudo

¹³ Ana Isabel Buescu, «Uma sepultura para o rei. Morte e memória na trasladação de D. Manuel I (1551), in *Lugares de poder. Europa dos séculos XV a XX*, coord. Gérard Sabatier e Rita Costa Gomes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, pp. 185-203.

¹⁴ Neste domínio são relevantes as conclusões de Vasco Graça Moura a respeito do sistema de correspondência das iluminuras do *Livro de Horas de D. Manuel* (fólios 129v e 130), «Damião de Góis e o Livro de Horas dito de D. Manuel», *Suplemento de Arte Ibérica*, 3, 24, Maio de 1999. Veja-se também o *Livro de Horas de D. Manuel*. Estudo introdutório de Dagoberto Markl, Lisboa, INCM, 1983.

¹⁵ Garcia de Resende, *Crónica de D. João II...*, p. 292.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 293.

¹⁷ Conforme sustenta Vasco Graça Moura, *ob. cit.*, pp. 4-5.

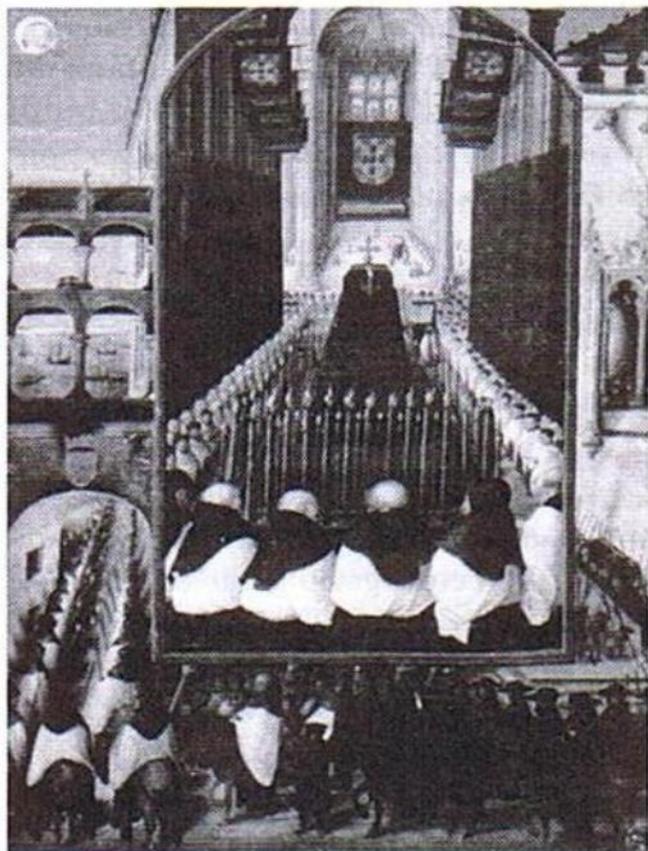


Fig. 1 – Fólio 129v do *Livro de Horas* dito de D. Manuel (MNAA)

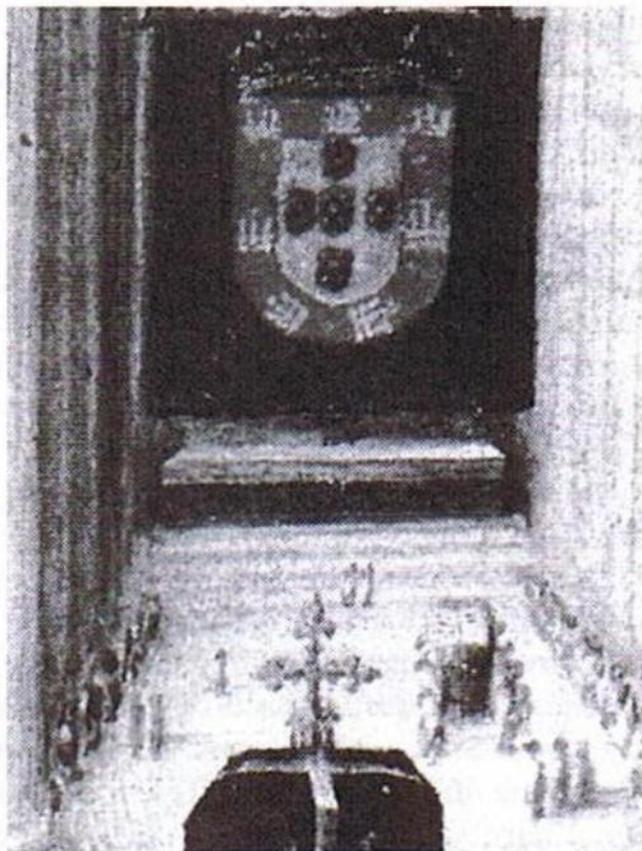


Fig. 2 – Fólio 129v do *Livro de Horas* dito de D. Manuel – pormenor (MNAA)

das armas reais que pende a toda a altura da nave central da igreja; na cruz de ouro colocada sobre a tumba, verticalmente alinhada com o estandarte real; na elevação aproximada da armação do catafalco; e até na visão da parte superior dos seis painéis do retábulo da capela-mor se detectam semelhanças temáticas com os vitrais do mosteiro da Batalha. Para além disso, o programa iconográfico do *Livro de Horas de D. Manuel* relativo às exéquias régias e ao pranto político dá a ver uma sequência formal mas não real, dado que as imagens dos fólios 129v e 130 articulam momentos cerimoniais distintos, um reportado ao segundo funeral de D. João II (fólio 129v), outro alusivo ao pranto político por ocasião do passamento de D. Manuel (fólio 130), que analisaremos mais adiante (figura 4). Esta associação de ideias e imagens não é ingénua nem desprovida de significado político.

Centremo-nos, por enquanto, na representação das honras fúnebres de carácter religioso. A cena, reportada à celebração que teve lugar no mosteiro da Batalha em 1499, demonstra que a trasladação de D. João II cumpre a função de um segundo funeral. Os despojos mortais são objecto de manipulação e veneração, o povo e os Grandes do reino prestam homenagem ao rei defunto, enfim, as exéquias que então se realizam comprometem «simbolicamente todo o reino»¹⁸. Dada a grandiosidade e publicidade conferida a este acontecimento, pode dizer-se que a reafirmação da

¹⁸ Ana Isabel Buescu, *ob. cit.*, p. 186.

dignidade régia se consuma no decurso do segundo funeral de D. João II. Na presença do legítimo sucessor da coroa, a dimensão pública da morte é claramente sobrepujada pela proclamação da majestade régia, que nunca morre¹⁹. Por outro lado, a conformação do poder sacralizado da realeza encontra na apropriação político-religiosa do corpo incorrupto de D. João II, uma sólida e convincente base de demonstração. No acto da transladação, a imagem póstuma do cadáver, concebida à maneira dos corpos santos – potencialmente portadores de efeitos prodigiosos –, impõe-se perante todos, sendo mesmo venerada pelo monarca reinante. A partir de então, o argumento de pertença a uma linhagem santa, confinado embora ao círculo político-religioso da corte, apodera-se, de forma inequívoca, da representação da pessoa real.

Forjada por elementos próximos da casa real, a lenda de santidade do *Príncipe Perfeito* começa a ganhar expressão logo após a sua morte. A inquirição mandada fazer, em 1497, pelo bispo do Algarve, e levada a cabo pelo vigário geral da diocese e pelo cónego Álvaro Fernandes, dá como provadas seis curas milagrosas atribuídas à terra da primeira sepultura de D. João II, na Sé de Silves²⁰. Mais tarde, aberto o sepulcro para a transladação dos restos mortais do «glorioso Rey» – na presença dos bispos de Silves e de Tânger, de Francisco d'Eça e de João de Fogaça – verificou-se, conforme atesta Garcia de Resende, que o seu corpo se achava «sam e inteiro, com um cheiro singular, com suas barbas e cabelos na cabeça, e nos peitos, e pernas, e braços, e o estamago tesso como se fora vivo, e [...] como corpo santo que era, per esperiencia de milagres que ja tinha feyto»²¹. Metido num ataúde e transportado processionalmente à Batalha, o corpo do rei seria depois tocado «com muitas cousas para relíquias»²² e beijado, em cerimónia solene, nas mãos e nos pés por D. Manuel. No sermão pregado durante a missa pontifical celebrada no mosteiro, o bispo de Tânger, D. Diogo Ortiz de Vilhegas, volta a enfatizar a santidade do *Príncipe Perfeito*, chegando mesmo a vaticinar a sua possível canonização²³. Na sequência de tão eloquentes demonstrações de eleição divina, o prior do mosteiro manda lavrar novo auto comprovativo dos prodígios operados pelo corpo santo de D. João II. O processo de averiguação da santidade real, elaborado com base em testemunhos mais próximos, conhece então um novo desenvolvimento, ou seja, a prova de um outro presumível milagre, o da cera, que no decurso das reais exéquias ardera sem se consumir²⁴. A adopção da liturgia de Todos-os-Santos na comemoração dos ofícios de

¹⁹ Ralph Giesey, *ob. cit.*.

²⁰ Frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, introd. e rev. de Manuel Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1977, parte I, p. 689.

²¹ Garcia de Resende, *Crónica de Dom João II ...*, pp. 291-292.

²² *Idem, ibidem*, p. 296.

²³ *Idem, ibidem*, pp. 294-295.

²⁴ Frei Luís de Sousa, *ob. cit.*, pp. 690-691. À semelhança do milagre da cera registado na celebração das exéquias de D. João I. Sobre o assunto, veja-se, por todos, Armindo de Sousa, *A morte de D. João I (um tema de propaganda dinástica)*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1984.

aniversário no mosteiro da Batalha vinha também corroborar, no plano mágico-simbólico, a expectativa de uma posterior beatificação ou canonização do monarca ²⁵.

As alegações da santidade do Príncipe Perfeito não se confinam à esfera da literatura religiosa. O privilégio não é meramente espiritual, relaciona-se com a sua «condição de memória» ²⁶. Por isso, não é de estranhar que todos os cronistas – Garcia de Resende, Damião de Góis, Jerónimo Osório e Frei Luís de Sousa – retomem o tópico hagiográfico a respeito da biografia do antecessor de D. Manuel ²⁷. Esta unanimidade de pontos de vista deve ser realçada, pois é sob o pano de fundo do discurso historiográfico que se desenvolve e aprofunda, concomitantemente, a mitografia santificada do fundador da nacionalidade. A apropriação política da santidade dinástica, tão insistentemente procurada pelos representantes da casa de Avis, adquire, pela primeira vez, com D. Manuel, uma expressão cultural própria ²⁸. A conformação do poder sacralizado da realeza passa a ter o valor de mimese político-religiosa quando é refeito o túmulo do fundador e reformulado oficialmente o seu culto. É portanto característico – senão totalmente novo, pelo menos adquirindo uma função nuclear – o papel atribuído ao cerimonial fúnebre na representação imaginária da relação do rei com o reino e com os seus antepassados. Vejamos então como é que o mito, elevado à esfera do cerimonial, reaviva a lei fundamental da monarquia.

²⁵ *Idem, ibidem*, p. 659.

²⁶ Ângela Miranda Cardoso, *ob. cit.*, p. 229.

²⁷ Garcia de Resende, *Crónica de D. João II...*, pp. 288 e 296; Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel...*, vol. 1, p.108; D. Jerónimo Osório, *Da Vida e Feitos de El-Rei D. Manuel*, trad. de Francisco Manuel do Nascimento, pref. de Joaquim Ferreira, Porto, Livraria Civilização, 1944, vol. 1, p. 76; Frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos...*, parte 1, pp. 689-690. Sobre a abertura do túmulo a que assiste o Cardeal D. Henrique, *vide* Miguel Moura, *Chronica do Cardeal Rei D. Henrique e Vida de Miguel Moura*, Lisboa, [s. n.], 1840, p. 7. A transmissão da lenda é assegurada por Francisco de Santa Maria, *O Ceo Aberto na Terra. Historia das Sagradas Congregações dos Conegos Seculares de S. Jorge em Alga de Venesa & de S. João Evagelista em Portugal*, Lisboa, Offic. de Manoel Lopes Ferreira, 1697, vol 2, p. 722; e pelo académico José Pereira Baião, *Portugal Glorioso, e Ilustrado com a Vida, e Virtudes das bemaventuradas rainhas santas Sancha, Theresa, Mafalda, Isabel, e Joana...*, Lisboa Occidental, Offic. de Pedro Ferreyra, 1727, pp. 496-497. Também os poetas da corte celebram a morte do «rei santo». Sobre o assunto veja-se, José C. Ribeiro Miranda, *O poeta e o príncipe. Ensaio sobre as trovas de Diogo Brandão à morte de D. João II*, Porto, dissertação de mestrado apresentada à FLP, 1985.

²⁸ Recorde-se que a beatificação da rainha D. Isabel, mulher de D. Dinis é obtida pelo Venturoso em 1516 (sendo a sua canonização alcançada apenas em 1625) e que, temporalmente, coincidem os escritos sobre os sinais identificadores da exemplaridade beata de D. Joana, irmã de D. João II. Cf. António de Vasconcelos, *A evolução do culto a dona Isabel de Aragão*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1894; e Ângela Miranda Cardoso, *ob. cit.*, p. 232-234. Como se sabe, o reconhecimento papal de alguns exemplos de beatitude e santidade apenas contemplou os ramos femininos da monarquia, o que pode ser visto como uma séria limitação a ulteriores tentativas de sagração da coroa portuguesa.

O culto hagiográfico-político de Afonso Henriques

O mito impõe o retorno à origens e enraíza o sentimento de unidade política do reino na refundação desse momento primordial. Por isso, fazer remontar a transmissão da dignidade régia à memória do primeiro rei de Portugal, significava vincular a missão providencial do presente à noção de um pretérito grandioso e inconcluso. A esta luz, a iniciativa de D. Manuel, datada de 1503, de fazer «de novo no mosteiro de sancta Cruz de Coimbra ha sepultura delRei dō Afonso Hêrriquez primeiro Rei de Portugal»²⁹ relaciona-se directamente com o propósito expresso pelo mesmo monarca de mandar «cōcertar nove Chronicas dos reis destes Regnos, das quaes ha primeira he delRei dō Afonso Henrriquez, q. Duarte galvão colligio quasi de novo»³⁰.

O monumento sepulcral, concluído em 1520, transporta para o campo tanatológico os traços fundamentais do programa ideológico proposto pela narrativa histórica. A tónica posta nos feitos da Reconquista e no Milagre de Ourique crisma publicamente a figura do fundador, mas não deixa também de constituir um hino à glória de D. Manuel. Prova disso é o epitáfio manuelino em prosa gravado na respectiva pedra tumular que, como observou Frei António Brandão, autoriza a interpretação veiculada pela Crónica de Duarte Galvão, que «então corria» em versão manuscrita³¹. Aí se diz que D. Afonso Henriques «não só deixou ao reino e a seus descendentes as armas em que se representam as chagas de Cristo, o qual lhe apareceu, mas um exemplo maravilhoso, cuja virtude com suas obras se iguala»³². O mesmo sentido de filiação é assinalado por Duarte Galvão no prólogo da Crónica de Afonso Henriques dedicado a D. Manuel: «remorandolhes nisso seos grandes merecimentos, como oje em dia faz per Vossa Real Pessoa, segundo se grandemente manifesta no grande louuor e nam menos misterio de uossas muy louvadas e exçellentes obras, as quaes bem consijradas concluem e claramente mostram, nam menos que vosso deuino nome, ser Deus com nosco e com o bem destes rregnos, mais que dantes, dandouos nelles, pera o diante, como fruto mostrado e prometido no grande emfloreçer de uossos amteçessores»³³.

Na mesma linha, mais surpreendente se revela a inversão simbólica da relação fundador do mosteiro /refundador do túmulo patente na decoração da abóbada da capela-mor que encima a arca sepulcral de D. Afonso Henriques. Em sucessivos bocetes dispostos longitudinalmente, a cruz de Cristo iluminada pelo dístico IN HOC SIGNO VINCES, alusivo à revelação de Constantino, ao milagre de Ourique e às

²⁹ Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel...*, vol 2, p. 231.

³⁰ *Idem, ibidem*, vol. 2, p. 238.

³¹ António Brandão, *Monarquia Lusitana*, Lisboa, INCM, 1973, c. 38, fl. 267.

³² *Idem, ibidem*, c. 38, fl. 266v. Sobre o assunto veja-se o recente estudo de José Antunes, «Um livro sempre aberto sobre Afonso I, Rei de Portugal», in *Revista de História das Ideias*, vol. 20, *O Livro e a Leitura*, 1999, pp. 7- 29.

³³ *Crónica de EL-Rei D. Afonso Henriques de Duarte Galvão*, apresentação de José Mattoso, Lisboa, IN-CM, 1986, p. 3.

virtudes da Paixão de Cristo, alterna com o escudo régio e com a esfera armilar, símbolo heráldico de D. Manuel³⁴. Na esfera armilar inscreve-se a intrigante inscrição concebida sob a forma de aparente homologia antroponímica: EMANUEL. REX. PORTUGAL/EMANUELL. PRIMUS REX. Nestes termos, a presença simulada do primeiro rei de Portugal parece apontar para um modelo sobreposto de identidade, deliberadamente assente na verificação do mesmo. Tem portanto o valor de mimese memorial o ambíguo e redundante enunciado alusivo ao encontro simbólico, à beira túmulo, de D. Manuel com o fundador do reino.

Apesar do realce dado ao monumento sepulcral de D. Afonso Henriques, convém acrescentar que a sua reedificação se integra num programa iconográfico mais vasto em que se inclui também o túmulo de D. Sancho I e outros melhoramentos na capela-mor da Igreja de Santa Cruz de Coimbra³⁵. Vistas em conjunto, as duas arcas jacentes, repetem e unificam, à margem do seu intrínseco significado ideopolítico, a mensagem do Velho e do Novo Testamento³⁶.

Porém, quando em 1520, na presença de D. Manuel, os corpos dos reis são trasladados para os novos monumentos, o significado simbólico da cerimónia concentra-se, naturalmente, na deposição de D. Afonso Henriques³⁷. Não existem relatos da época sobre o acontecimento e os testemunhos posteriores estão longe de ser coincidentes. De qualquer modo, a hermenêutica da acção ritual, reportada aos actos que conotam o poder do soberano e que comportam a identificação efectiva dos atributos dos seus reais protagonistas, revela que os símbolos que tornam patente a dignidade régia e que fixam a legitimidade da sua transmissão estão presentes no túmulo e que a partir desse lugar condicionam a apreensão gestual do discurso por parte dos espectadores a quem a cena é dirigida.

Quanto ao túmulo, existe unanimidade a respeito da incorruptibilidade do corpo e do perfume que ele exala. A pretendida sacralidade do fundador é publicamente

³⁴ Paulo Pereira, *A obra silvestre e a esfera do rei. Iconologia da arquitectura manuelina na grande Estremadura*, Coimbra, Instituto de História de Arte, 1990, pp. 105-108. Os túmulos foram inicialmente depositados no cruzeiro da igreja e só em 1531-1532 foram colocados na capela-mor. Com esta transferência das arcas tumulares o espaço envolvente é reformulado. Maria de Lurdes Craveiro, *Diogo de Castilho e a arquitectura da Renascença em Coimbra*, dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990, pp. 18-20; Sobre este assunto veja-se *idem*, *O Renascimento em Coimbra. Modelos e programas arquitectónicos*, Coimbra, dissertação de doutoramento apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2002, pp. 63-70.

³⁵ As arcas funerárias de D. Afonso Henriques e de D. Sancho I, conservadas no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, são visitadas por D. Manuel em 1503, no decurso da peregrinação do rei a Santiago de Compostela. Na mesma altura em que se dá início à reforma dos sepulcros dos primeiros reis de Portugal, outros lugares santos beneficiam da presença e da prodigalidade de D. Manuel. Sobre o assunto vejam-se, Augusto M. Simões de Castro, *Os túmulos de D. Afonso Henriques e de D. Sancho I*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1885; Armando Martins, *O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, séculos XII a XV. História e Instituição*, dissertação de doutoramento apresentada à FLUL, Lisboa, 1996, vol. 2, pp. 731 e ss.; e Maria de Lurdes Rosa, «O corpo do chefe guerreiro...», pp. 120-121.

³⁶ Paulo Pereira, *ob. cit.*, p. 106.

³⁷ Maria de Lurdes Rosa, «A abertura do túmulo de Afonso Henriques», in *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, Lisboa, Difel/CNCDP, 1998, pp. 347-351.

atestada pelo estado de conservação dos seus despojos mortais. Sobre a cerimónia, a versão pretensamente mais próxima do acontecimento regista que D. Manuel se limitou a mostrar, no interior da igreja de Santa Cruz de Coimbra, o corpo do santo rei à nobreza e ao povo de Coimbra, presidindo à solene transladação com a cabeça descoberta e com um círio na mão. Em seguida, assistiu, na companhia de alguns nobres e dos cónegos do mosteiro, aos respectivos ofícios litúrgicos³⁸. Na versão de Nicolau de Santa Maria, mais tarde glosada por José Pereira Baião, D. Manuel manda retirar o corpo de Afonso Henriques do ataúde, cobre-o com o manto de Avis e fá-lo sentar num trono. O corpo entronizado, coroado e envergando a espada e o escudo que se guardavam no mosteiro, é depois venerado pelos presentes. D. Manuel beija a mão do cadáver, gesto repetido por todos os senhores e povo que ali se juntara³⁹. A cena descrita, por mais fantasiosa que possa parecer, retoma e reactualiza a tradição carolíngia de influência bizantina, fixada depois da morte de Carlos Magno (814), enterrado em atitude de entronização na igreja de Aix-la-Chapelle. Esta imagem, difundida através das crónicas, escritas no século XIII, pelos religiosos da basílica de S. Denis, igreja-sepulcro dos reis de França, atesta, no plano visual e simbólico, que o fundador do reino conserva o exercício do poder para além da morte⁴⁰. À semelhança de Deus no céu, o rei morto e entronizado na terra garante eternamente o exercício da justiça. Por isso, politicamente nunca morre. A leitura proposta dá sentido ao cerimonial da transladação de Afonso Henriques, qualquer que tenha sido a sua encenação.

Paralelamente, a tentativa de afirmar, no mesmo acto, a santidade do corpo de Afonso Henriques, com base no seu estado de conservação e em presumíveis milagres, se por um lado está na origem da campanha oficial empreendida em Roma, por D. João III e por D. Sebastião, com vista à sua canonização, por outro torna mais explícita a ligação política do rei ao reino⁴¹. Neste contexto, conforme sublinha Maria de Lurdes Rosa, «a tradição das feridas de Afonso Henriques como prova viva do seu direito ao reino, permanece nos diferentes textos que transmitem a aparição de Ourique, desde a 'versão oficial' que é a Crónica de 1419, à Crónica de el-rei

N

³⁸ Esta versão, atribuída a João Homem, cavaleiro-fidalgo da corte de D. Manuel, é transcrita por Frei Timóteo dos Mártires na sua crónica manuscrita sobre o mosteiro, *apud* Augusto M. Simões de Castro, *Os túmulos...*, pp. 9-10.

³⁹ Nicolau de Santa Maria, *Chronica da Ordem dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho*, Lisboa, Off. de Joam da Costa, 1668, p. II, pp. 276-278;

⁴⁰ Colette Beaune, «Les Sanctuaires Royaux...», pp. 57-70

⁴¹ Para além das provas coligidas por Nicolau de Santa Maria, *ob. cit.*, parte II, pp. 509-513, veja-se I. da Costa Brochado, «Tentativas de canonização de el-rei D. Afonso Henriques», *Anais da Academia Portuguesa de História*, s. 2, vol. 8 (1958), pp. 305-337. Segundo Maria de Lurdes Rosa, o facto de o inquérito com vista à canonização de Afonso Henriques «ter sido levado a cabo apenas em 1556, revela que as intenções dos cónegos demoraram mais tempo a realizar-se do que parecia pressupor o activo interesse de D. Manuel. No entanto, o corpo das declarações feitas no inquérito vem demonstrar que durante esse período se deu uma grande e permanente reelaboração das tradições relativas aos reis, em relação aos testemunhos das «memórias» quatrocentistas. A presença de elementos novos e a queda de milagres antigos denota que o conjunto das crenças e formas de culto praticadas era actualizado – e que, portanto, tinha funcionalidade prática», *ob. cit.*, p. 122.

D. Afonso Henriques de Duarte Galvão»⁴². Logo, e por extensão, os sinais que atestam a sua sobrenatural conservação comprovam também as marcas sagradas da soberania territorial conquistada. A coincidência deliberada da data da trasladação com a da tomada de Lisboa aos mouros em 1147 – proposta pelo cronista da ordem dos cônegos regrantes de Santo Agostinho – deve assim ser interpretada como uma operação propagandística coerente com o significado simbólico da cerimónia.

Todos estes aspectos condensam o significado político do culto oficial instituído por D. Manuel ao fundador da nacionalidade. A partir de então, assiste-se à tentativa de codificação de uma liturgia própria em memória e sufrágio de Afonso Henriques, não só no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra mas em todas as igrejas da Ordem dos cônegos regrantes de Santo Agostinho⁴³. Paralelamente, cessam as manifestações incontroladas de manipulação do cadáver por parte dos cônegos do mosteiro de Santa Cruz, como refere, no século XVII, Manuel Severim de Faria⁴⁴.

Instituição e culto do Anjo Guardião de Portugal

No campo das «devoções orgânicas» da monarquia, um outro culto de âmbito nacional desponta sob a égide de D. Manuel. A sua génese está já documentada no inquérito aberto com vista à canonização de Afonso Henriques. A tentativa de sacralização da realeza substancia, de outra forma, a protecção divina do reino, por meio de uma liturgia própria. Uma das alegações do processo enviado a Roma, em 1556, relata a intervenção do anjo custódio do reino aquando dos cercos de Santarém (1171-1184) bem como o milagre entretanto ocorrido⁴⁵. Formalmente, tratar-se-ia da primeira manifestação de protecção expressamente atribuída àquele defensor celestial, na opinião dos teólogos e doutores do tempo. Com toda a probabilidade, este elemento de prova circulava e tinha crédito na corte já em 1504, ano em que o monarca, com a concordância dos prelados do país, solicita a Leão X a instituição da festa do anjo guardião de Portugal, a celebrar no terceiro domingo de Julho. Depois de obtida a respectiva licença papal, ordena, em Junho do mesmo ano, que as autoridades municipais mobilizem o povo e que as câmaras suportem os gastos

⁴² Maria de Lurdes Rosa, «O corpo do chefe guerreiro...», p. 90.

⁴³ Sobre a realização destes aniversários e missas de sufrágio por D. Afonso Henriques, com ornamentos de festa pelo menos até ao século XVII, vejam-se Martim de Albuquerque, *A consciência nacional portuguesa. Ensaio de história das ideias políticas*, vol. 1, Lisboa 1974, pp. 349-350; e I. da Costa Brochado, *ob. cit.*, pp. 311-313.

⁴⁴ Até à época de D. Manuel, os crúzios terão manipulado, em benefício da Ordem, os atributos miraculosos do cadáver e promovido ainda curiosas celebrações festivas na presença do mesmo «corpo inteiro e embalsamado». Segundo o discutível testemunho de Manuel Severim de Faria, «o assentavam em hua cadeira aos officios divinos nas festas mais solenes [...] e se mostrava un certo dia del año al pueblo, que concorria a besarle la mano con respecto I devoción como a Rey, e como a santo», Joaquim Veríssimo Serrão, *Viagens em Portugal de Manuel Severim de Faria, 1604-1609-1625*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1974, p. 87.

⁴⁵ Maria de Lurdes Rosa, «O corpo do chefe guerreiro...», p. 122.

da procissão em honra do celestial protector de seu reino e senhorios ⁴⁶. Deste modo, cada concelho era chamado a prover à «salvação das almas e conservação e alongamento das vidas» dos seus habitantes, de acordo com as expressões constantes do diploma de D. Manuel ⁴⁷.

Como se verifica, o imperativo escatológico sobredetermina a acção política ⁴⁸. Servir o rei para merecer o céu é o caminho apontado pelo anjo encarregado de guardar e defender os leais súbditos de Sua Majestade. Definido o alcance do novo culto e postulada a equiparação, em termos de aparato, desta festa à do Corpo de Deus, a obrigação da solenidade anual do anjo custódio de Portugal integra-se, como a antecedente, na lei fundamental do reino (*Ordenações Manuelinas*, liv.1,tit.78).

A igreja e o poder local garantem o sucesso da celebração do terceiro domingo de Julho, a qual tinha como momento alto a procissão cívico-religiosa presidida pelo alferes da vila ou, na sua ausência, por um dos juizes da terra. Só uma destas autoridades podia oficialmente transportar a bandeira do anjo custódio de Portugal. Como bem salienta Jean Delumeau, «l'identité de cet ange gardien fut pourtant affecté au début d'une ambiguïté supplémentaire. Manuel, dans ses lettres de 1504, demandait de rendre hommage à l'ange que Dieu a affecté 'à chaque royaume, cité ou localité'. A la limite, toutes les collectivités portugaises pouvaient penser qu'elles honoraient en ce troisième dimanche de juillet leur ange gardien particulier» ⁴⁹. Porém, para salvar a existência de um padrão único de representação do rei dos anjos – tanto na bandeira da procissão, como nos altares das igrejas – e para evitar, talvez, que os seus atributos se confundissem com os de S. Miguel, D. Manuel precisa, com absoluta rigidez, o figurino iconográfico do novo objecto de culto. O anjo, impõe D. Manuel, deveria ser pintado ou esculpido «na maneira que está em cada um dos officios que são imprimidos para se resarem este dia» ⁵⁰. Com personalidade própria, a representação do anjo custódio do reino, distinta da de S. Miguel – vulgarmente identificada pelo seu carácter guerreiro e pela balança das almas – apresenta como atributos figurativos o escudo régio, a espada desembainhada e a cruz de Cristo associada, por vezes, a outros ícones emblemáticos manuelinos. Numa das primeiras grandes esculturas concebidas para dar visibilidade ao novo culto, a de Diogo Pires-o-Moço, observa-se que a representação do anjo custódio do reino apenas integra o escudo régio e a esfera armilar, dois símbolos eminentemente políticos (figura 3).

Subsidiariamente, com o objectivo de garantir a divulgação da nova liturgia angélica, os breviários e missais de Braga, de 1512, 1518 e 1528 passam a incluir a

⁴⁶ Vide carta régia dirigida à Câmara de Elvas em 10 de Junho de 1504 in Henrique da Silva Louro, *O culto do anjo da guarda de Portugal na arquidiocese de Évora*, Évora, s. n., 1972, pp. 7-8.

⁴⁷ *Idem, ibidem*.

⁴⁸ A defesa dos bens das almas dos defuntos é, simultaneamente, objecto de regulamentação por parte do rei. Sobre o assunto veja-se o importante estudo de Maria de Lurdes Rosa, «O Estado Manuelino: a reforma de capelas, hospitais, albergarias e confrarias», in *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. D. Ramada Curto, Lisboa, Difel/CNCDP, 1998, pp. 205-210.

⁴⁹ Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 304.

⁵⁰ Vide carta régia dirigida à Câmara de Elvas em 10 de Junho de 1504 in Henrique da Silva Louro, *ob. cit.*, p. 8.

versão oficial do mesmo ofício. Em publicação avulsa, chegaram até nós algumas edições do *Officium angeli custodi*. A mais antiga que conhecemos é a de 1529, publicada, em Lisboa, por Simão Galharde. Entre outras versões do mesmo texto merecem destaque: o *Officium angelis custodis regni civitatis vel loci secundum usum cisterciensis ordinis* (1558 e 1560) e o *Officium angelis custodis regni civitatis vel loci ad vespas* (1562).

Como resultado da assimilação de uma tradição peninsular, particularmente expressiva nas cidades do levante Ibérico durante a Baixa Idade Média, – com realce para Valência, centro irradiador da nova devoção, Gerona, Barcelona, Maiorca, Tortosa e Saragoça⁵¹ –, o culto português do anjo das colectividades desenvolve-se mais tardiamente, conserva uma forte conotação municipalista mas, ao contrário do que aconteceu no país vizinho, pela sua concepção e processo de imposição, adquire carácter nacional.

Dir-se-ia que na confluência da identidade cultural criada pelo patrono espiritual do reino se encontra o rei, expressão de um poder justo, perpétuo e sacralizado. Em função destes atributos, imanentes à esfera da acção política⁵², faz todo o sentido que o princípio da perpetuidade da dignidade régia se expresse, do ponto de vista jurídico-ritualista, por meio da regulamentação de dois importantes

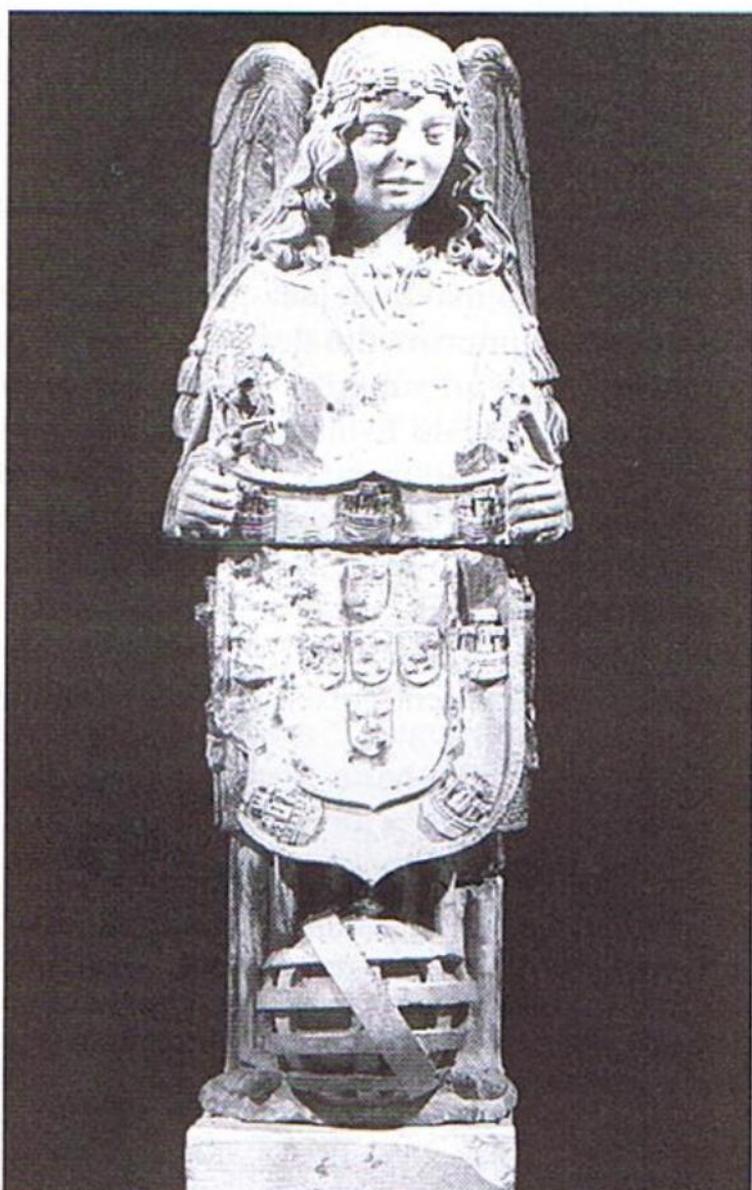


Fig. 3 – Diogo Pires-o-Moço, Anjo Custódio de Portugal, 1518-1521. (MNAA)

⁵¹ Sobre este assunto vejam-se Jean Delumeau, *ob. cit.*, pp. 299-302; Jacqueline Hadziiossif, «L'ange custode de Valence», in A. Vauchez (dir.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Roma, École Française de Rome, 1995, pp. 135-152; e Gabriel Llompert, «El Angel Custodio en la Corona de Aragón en la Baja Edad Media (fiesta, teatro, iconografía)», in *Fiestas y liturgia*, Madrid, Universidad Complutense, 1988, pp. 249-269.

⁵² No plano teórico, tais atributos são objecto de tratamento de Diogo Lopes Rebelo, *Do governo da republica pelo rei (De republica gubernanda per regem)*, ed. de Artur Moreira de Sá, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1951, p. 168 e ss..

momentos cerimoniais: o levantamento do novo rei e o pranto público pelo monarca falecido, definitivamente elevados à categoria de cerimoniais de Estado.

Cerimoniais de Estado consagrados no regimento de 1502

Conferindo maior rigidez protocolar a procedimentos conhecidos⁵³, o monarca subordina o cumprimento de todos os actos indispensáveis à legítima transmissão da soberania régia ao superior imperativo de conservação da monarquia e de preservação da unidade do Estado.

Unificados pelo mesmo código simbólico, o levantamento do sucessor régio e o pranto pelo monarca falecido só por falta de tempo não se realizam no mesmo dia, conforme se diz no Regimento de 1502⁵⁴. As duas cerimónias, imbricadas uma na outra, adquirem o estatuto de norma. Com uma dimensão eminentemente profana desenrolam-se sequencialmente e visam encurtar ou mesmo suspender o interregno temporal que medeia entre a notícia da morte do rei e o seu enterro. Com isso se

N

⁵³ Sendo notória a preocupação de dar continuidade a um conjunto de práticas de remota tradição – os cronistas do século XVI referem mesmo o retomar do «costume antigo» –, a verdade é que a primeira referência explícita à cerimónia da quebra dos escudos diz respeito a D. João I. *Vide* traslado da carta de D. Duarte aos prelados, nobreza e cidade de Évora, por ocasião da morte de seu pai (1433) em Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, 2.^a parte, Évora, Typographia da Casa Pia/Typographia Economica de José de Oliveira, 1887, pp. 39-40; e Rita Costa Gomes, *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*, Lisboa, Difel, 1995, p. 332, nt. 50. De qualquer modo, sabe-se que, no século XV, o mesmo costume caracteriza o cerimonial dos reis de Aragão e que em Portugal, durante a Idade Média, alguns fidalgos de linhagem procedem à quebra dos escudos por ocasião da morte dos seus progenitores, Maria de Lurdes Rosa, «O corpo do chefe guerreiro...», pp. 95-100; e Diogo Ramada Curto, *A cultura política em Portugal (1578-1642). Comportamentos, ritos e negócios*, dissertação de doutoramento apresentada à FCSH-UN, 1994, vol. 1, pp. 212-228. A própria cerimónia da quebra dos escudos reaviva a forma originária de proclamação de Afonso Henriques no Campo de Batalha de Ourique, José Mattoso, «A realeza de Afonso Henriques», in *Fragmentos de uma composição medieval*, Lisboa, Estampa, 1987, pp. 227-232. Procurando legitimar o cerimonial de aclamação pelo recurso à tradição, frei Luís de Sousa, a propósito da aclamação de D. João III (1521), chega mesmo a afirmar que: «esta cerimónia é tradição dos antigos que foi recebida e teve origem daquela que os povos de Portugal usaram, juntos, no campo de Ourique pera darem batalha a cinco reis mouros, proclamaram por rei ao infante D. Afonso Henriques: cerimónia favorecida primeiro com manifestos sinais e mercês do céu e logo com gloriosíssima vitória e mortandade de infinitos mouros; e por isso usada e nunca esquecida na coroação dos sucessores», *Anais de D. João III*, pref. e notas de M. Rodrigues Lapa, vol. I, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1951, cap. V, pp. 36-37. Em termos documentais não existe nenhuma sistematização da cerimónia de aclamação anterior a D. João II (1481), pese embora o facto de as crónicas quatrocentistas aludirem ao levantamento de outros reis, nomeadamente, de Afonso IV, D. Pedro e D. Fernando, D. Duarte e D. Afonso V. A respeito destes dois últimos, veja-se Rui de Pina, *Chronica do senhor Rey D. Duarte*, in *ob. cit.*, cap. II, pp. 492-494; *Ibidem*, «Chronica do senhor Rey D. Afonso V», cap. II, pp. 588-589. Cf. Henrique da Gama Barros, *História da Administração Pública em Portugal nos séculos XII a XV*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1885, p. 639 e Diogo Ramada Curto, *ob. cit.*, pp. 232-234.

⁵⁴ Parcialmente transcrito por Eduardo Freire de Oliveira, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, 1.^a parte, t. II, Lisboa, Typographia Universal, 1885, pp. 109-110.

procura diminuir o risco de alterações e de actos de violência durante o período de vigília do corpo morto⁵⁵.

O regimento manuelino relega para a esfera religiosa as cerimónias de enterro não lhes conferindo qualquer prioridade sobre outros actos – «E do emterramento se non falla, porque se fara naquelle tempo, dia, ora q ffor ordenado»⁵⁶. A nítida separação instaurada entre o lado religioso e civil da encenação ritual da morte régia percebe-se melhor através dos momentos cerimoniais fixados pelo regimento manuelino: anúncio da aclamação do novo rei e pranto em honra do monarca falecido, por esta ordem. Cumprido o informe noticioso da morte do rei, com dobre a finados dos sinos, mal chega a haver tempo para envergar luto, pois no dia imediato ao anúncio fúnebre começa a festa. Reunidos na Câmara, vereadores, procurador, juízes e oficiais, fidalgos, cavaleiros e povo – «vestidos de festa e alegria» – iniciam o desfile de proclamação do novo rei por vários locais da cidade, previamente estabelecidos, acto que culmina na cerimónia de hasteamento da bandeira na torre de menagem do castelo⁵⁷. É portanto a partir do pronto levantamento do novo rei, preocupação primária no regimento manuelino, que se organizam, conforme salienta Ângela Miranda Cardoso, os acontecimentos subsequentes⁵⁸. Segundo este esquema, o brado colectivo: «Reall, Reall Reall pollo muyto alto, e muyto eiçelente e muyto poderoso principe Rey e senhor elRey dom foam, nosso señor»⁵⁹ deveria preceder o lamento ou pranto político entoado perante o povo da cidade por dois juízes do crime e um do cível: «Chorai nobres e chorai pouo a morte de nosso Rey [...] que por tempo de [...] nos governou com justiça»⁶⁰.

A suspensão do período de luto desempenha, em qualquer caso, uma dupla função. Por um lado, funciona como «mecanismo de estabilização política»⁶¹, por outro, ao assegurar a sucessão dentro dos limites da normalidade, demonstra que o rei, enquanto entidade política, não morre. Como salienta Nieto Soria, «a idea de la inmortalidad regia como fórmula de expresión de la continuidad de la institución monárquica y de todo lo que representa» desponta no ocidente europeu, nos fins da Idade Média⁶². Por força do cerimonial, o múnus régio «renasce na pessoa do sucessor» da coroa⁶³. A continuidade da monarquia, no respeito pelos atributos

⁵⁵ Desde tempos remotos que a morte régia era encarada como perturbação e violação da ordem natural, José Mattoso, «A morte dos reis na cronística pré-afonsina», in José Mattoso, *O reino dos mortos na Idade Média Peninsular*, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1995, pp. 194-200.

⁵⁶ *Apud* Eduardo Freire de Oliveira, *ob. cit.*, 1.ª parte, t. II, p. 110.

⁵⁷ *Idem, ibidem*, pp. 109-110.

⁵⁸ Ângela Miranda Cardoso, *ob. cit.*, pp. 57- 58.

⁵⁹ *Apud* Eduardo Freire de Oliveira, *ob. cit.*, 1.ª parte, t. II, p. 109.

⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 111.

⁶¹ Ângela Miranda Cardoso, *ob. cit.*, p. 61.

⁶² José Manuel Nieto Soria, *Cerimonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, Nerea, 1993, p. 113.

⁶³ Francis Cerdan, «Oraison funebre du roi Philippe II de Portugal (Philippe III d'Espagne) par Frei Baltasar Paez en 1621», *Arquivos do Centro Cultural Português*, XXXI, 1992, p. 159 e António de Oliveira, «Morte e nascimento do rei», in *Memória de Portugal. O Milénio Português*, coord.. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, p. 301.

gerais da soberania régia, preserva, contudo, o princípio da individualidade própria de cada monarca. A simbologia do escudo – quebrado para assinalar a morte física do rei – responde a esse imperativo, na medida em que remete para uma representação mais personalizada do poder real⁶⁴. O pendão real, previamente hasteado na torre de menagem do castelo e, depois, arrastado pelo chão no decurso do desfile público do pranto, exprime o carácter permanente do Estado. No plano político funciona «como una plasmación simbólica adecuada de aquella concepción por la que se interpretaba el reino, como cuerpo místico poseedor, por tanto, de una proyección eterna»⁶⁵.

A sobrevalorização do ideal político de continuidade da instituição monárquica leva a que, em teoria, se admita que a jurisdição do novo rei principia logo após a morte do seu antecessor⁶⁶. De acordo com esta lógica, o regimento de 1502 antecipa o anúncio de aclamação do novo rei. O acto realizar-se-ia logo após a defunção régia, e só depois tinham início as cerimónias civis do pranto, em honra do monarca falecido. Estas consistiam num desfile público, com a participação de fidalgos, cavaleiros e oficiais da Câmara, organizado a partir dos Paços do Concelho e subordinado a um percurso previamente estabelecido, de molde a atravessar as principais ruas da cidade. Em Lisboa, originariamente, o périplo começava na Câmara passava pela Sé, rua Nova dos Mercadores, Rossio e, na volta, pela rua da praça da Palha e pela Correaria em direcção, de novo, à Sé. Em posição destacada no cortejo, o Alferes, vestido de luto e montado a cavalo, envergava um estandarte negro que arrastava pelo chão. À sua frente, dois juízes do crime e um do cível transportavam, individualmente, sobre a cabeça, um escudo negro. No regimento de 1502, o juiz do cível tinha precedência sobre os juízes do crime. Em três pontos cruciais do desfile – escolhidos por serem espaços de eleição da vida religiosa, económica e política da cidade – cada um dos juízes se erguia sobre um banco negro para proferir a alocução do pranto e quebrar o escudo que transportava sobre a cabeça, o qual era violentamente arremessado ao chão. A imagem animada da cerimónia, ou melhor, um dos instantes da grandiosa cenografia da quebra dos escudos na rua Nova de Lisboa, reportada à morte do monarca, encontra-se reproduzida, com abundância de pormenores, na iluminura da fólho 130 do *Livro de Horas de D. Manuel*⁶⁷ (figura 4). Desta e de outras descrições da cerimónia⁶⁸ «ressaltam, visualmente, o negro dos capelos e dos longos

⁶⁴ José Manuel Nieto Soria, *ob. cit.*, p. 191.

⁶⁵ *Idem, ibidem.*

⁶⁶ Martim de Albuquerque, *O poder político no Renascimento português*, sep. do vol. IV de *Estudos Políticos e Sociais*, 1968, p. 182.

⁶⁷ *Livro de Horas de D. Manuel...*, 1983, p. 238.

⁶⁸ Para a cerimónia da quebra dos escudos por D. Manuel, «Auto que se fez em Lisboa pelos vereadores da cidade e os senhores, fidalgos e povo, pelo falecimento de El-Rei D. Manuel», in *Relações de Pero de Alcáçova Carneiro, Conde da Idanha do tempo em que êle e seu pai, António Carneiro, serviram de Secretários (1515 a 1568)*, rev. e anot. por Ernesto de Campos de Andrada, Lisboa, Imprensa Nacional, 1937, pp. 206-207. Francisco de Andrada, *Crónica de D. João III*, introd. e rev. de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão editores, 1976, pp. 14-15; Frei Luís de Sousa, *Anais de D. João III...*, vol. I, pp. 29-30; «Copia, e Memoria da doença, e enterro delRey D. Manoel tirada dos livros do Marquez de Castello-Rodrigo, que

capuzes, as varas pretas arrastadas pelos oficiais, vereadores e procurador, os rostos dos actores quase completamente tapados, os panos de dó (do cavalo, das roupas, da bandeira numa haste da mesma cor) a roçar pelo chão»⁶⁹.

À semelhança do modelo encenado na capital, a cerimónia reproduzia-se, mimeticamente, com poucas variações, em todas as sedes de concelho do reino e nos principais centros de decisão do império. Em Goa, por exemplo, são os vereadores que transportam os escudos e é o capitão quem os quebra⁷⁰. A sequência levantamento-pranto é porém invertida. Esta alteração repetida ulteriormente, no reino e nas províncias ultramarinas, observa-se em situações de ausência física do rei – em particular durante a vigência dos Habsbourg – e sempre que a sucessão respeite o acto de juramento prévio do herdeiro legítimo da coroa. Assim, contrariando a norma fixada em 30 de Agosto de 1502, o levantamento de D. João III, teve lugar após a quebra dos escudos e o arrastar da bandeira⁷¹.

«Da mesma forma que, nas cerimónias laicas ou eminentemente políticas do pranto, à quebra dos escudos sucede o hastear da bandeira no local em que se dá a encenação, as exéquias pela personagem régia são o complemento necessário do enterro do corpo físico. Vitória da vida sobre a morte, reconhecimento da sobre-

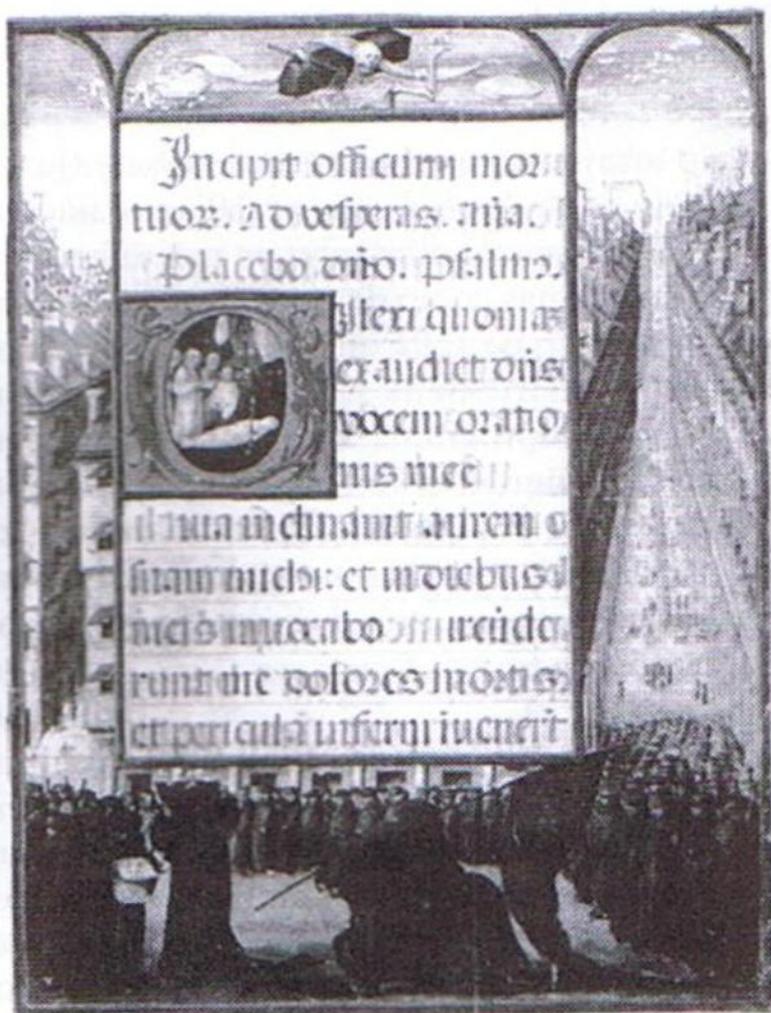


Fig. 4 – Fólio 130 do Livro de Horas dito de D. Manuel (MNAA)

estão na Livraria do Conde de Ericeira», in António Caetano de Sousa, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, ed. rev. por M. Lopes de Almeida e César Pegado, Coimbra, Atlântida, 1947, t. 2, pt.1, pp. 384-385; o mesmo para D. João III em Lisboa e em Évora, respectivamente BNL, res. FG, cod. 7638, f. 227 e cod. 8570, f. 68; o mesmo para Filipe I, Pêro Roiz Soares, *Memorial*, leitura e revisão de M. Lopes de Almeida, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1953, p. 353.

⁶⁹ Ângela Miranda Cardoso, *ob. cit.*, p. 56.

⁷⁰ Francisco de Andrada, *Crónica de D. João III*, p. 82; e Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, introd. e rev. de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1975, vol. 2, p. 732.

⁷¹ «Copia, e Memoria da doença, e enterro delRey D. Manuel, in *ob. cit.*, t. 2, pt.1, pp. 384-385; Francisco de Andrada, *Crónica de D. João III*, pp. 14-15; e Frei Luís de Sousa, *Anais de D. João III*, vol. 1, pp. 29-30.

vivência da alma à matéria da dignidade, à individualidade – comemora-se aquilo que perdura para além da representação contingente, o que, principalmente em países de além-Pirinéus, como Inglaterra e França, conheceu uma rigorosa formalização através da exposição e do debate (jurídico) à volta da teoria dos ‘dois corpos do Rei’»⁷². Na base deste paralelismo, não restam dúvidas de que em Portugal são reconhecidamente diferentes os mecanismos jurídico-simbólicos de perpetuação das linhagens régias como demonstram os instrumentos de comunicação ritual previstos no Regimento de 1502 que, mais adiante, relacionaremos com o significado político da própria morte de D. Manuel. Por agora, importa salientar os principais aspectos do arrastado programa fúnebre do Venturoso, compreendidos em três momentos cronologicamente distintos: 1517, ano em que redige o seu primeiro testamento (acrescentado e alterado pelos codicilos de 24 de Novembro de 1518 e 11 de Dezembro de 1521); 1521, data do seu trespasse; e 1551, ano em que D. João III procede à trasladação dos restos mortais de seu pai para o mosteiro de Santa Maria de Belém.

O programa fúnebre de D. Manuel I

De luto pelo falecimento de D. Maria, sua segunda mulher, e em retiro espiritual na casa dos monges hieronimitas da Penha Longa, D. Manuel dita ao secretário António Carneiro o seu primeiro testamento, aprovando-o por sua letra e sinal a 7 de Abril de 1517. Neste extenso documento, concebido simultaneamente como regimento de alma e «regimento do reino»⁷³, o pragmatismo político consorcia-se com um modelo de piedade francamente moderno. Antecedendo as abundantes instruções sobre a governação, a corte, a administração pública e a conservação das conquistas, encontram-se as disposições relativas à sepultura, saimento, funeral, sufrágios, esmolas e legados pios⁷⁴.

A Cristo pede «infinda misericórdia» e à Virgem concede procuração para que interceda pela sua alma junto de Deus Pai, sem mais. Ordena que seu corpo se conserve depois da morte sob a protecção do mistério eucarístico, oculto por uma simples laje, em campa chã, na capela-mor do mosteiro de Santa Maria de Belém. Seguindo o exemplo de Isabel a Católica – sepultada no mosteiro de S. Francisco, em

⁷² Ângela Miranda Cardoso, *ob. cit.*, p. 77. Ao chamar a atenção para a especificidade do caso português a autora problematiza também a noção medieval dos dois corpos do rei, desenvolvida por E. Kantorowicz (1957) e retomada por Ralph Giesey em trabalhos posteriores. Com contextualizações distintas, à escala peninsular, vejam-se Nieto Soria, *ob. cit.*, pp. 113-115; António de Oliveira, *ob. cit.*, p. 301; Luís Ramalhosa Guerreiro, *La représentation du pouvoir royal à l'âge baroque portugais (1687-1750)*, dissertação apresentada à EHESS, Paris, 1995; Diogo Ramada Curto, *ob. cit.*, vol. 1, p. 306 e ss.; e Euclides dos Santos Griné, *A construção da imagem pública do rei e da família real em tempo de luto (1649-1707)*, dissertação de mestrado apresentada à FLUC, Coimbra, 1997.

⁷³ Luís Miguel Duarte, «O Estado Manuelino: a onça e o elefante», in *O Tempo de Vasco da Gama...*, p. 200.

⁷⁴ «Testamento delRey D. Manuel», in António Caetano de Sousa, *ob. cit.*, t. 2, pt.1, pp. 406-432.

Alhambra⁷⁵ –, também D. Manuel clama por simplicidade, despojamento e discrição nas exéquias e na trasladação futura de seu corpo para o sepulcro eleito, depois de concluída a construção da capela-mor do mosteiro dos Jerónimos. Da mesma forma disporá Carlos V, em 1558, a sua sepultura no mosteiro hieronimita de Yuste⁷⁶. Traço de continuidade que, à margem da mitografia imperial manuelina, revela a mesma vinculação espiritual à ordem contemplativa que melhor serve os propósitos sacro-políticos das duas monarquias ibéricas.

A consciência aguda do pecado e a antevisão das penas do Purgatório – o rei não omite culpas nem receios – justificam a demasia das missas pedidas (três mil para o trespasse, mil a Nossa Senhora da Encarnação e mil aos anjos, com destaque para S. Miguel) e os fartos legados pios – em alfaias religiosas, jóias, guarda-roupa, dinheiro, açúcar, especiarias e incenso – a igrejas e casas conventuais, sobretudo observantes. Ao Hospital Real de Todos os Santos, à Misericórdia e a muitos mosteiros deixou legados perpétuos, gravados às rendas Índia. Uma parte das mesmas receitas consigna ao Mosteiro de Belém, para garantir a conclusão do monumental edifício que eleva à categoria de panteão régio⁷⁷.

Numa estratégia mais personalizada de satisfação espiritual financia o envio, em seu lugar, de um peregrino a Jerusalém, a redenção de setenta cativos no Norte de África e a atribuição de dotes para casamento de órfãs. Ordena ainda que se paguem todas as dívidas e se cumpram as execuções testamentárias pendentes do infante D. Henrique, D. Afonso V e D. João II. Depois de aliviar seus criados da obrigação de trazer burel por sua morte, em sinal de luto, limita a seis meses o seu uso⁷⁸. Responsabiliza os testamenteiros, comete ao príncipe D. João e ao duque de Bragança a tarefa de vigiarem a execução de suas últimas vontades e, como já foi notado, «numa expressiva inovação, recomenda o mesmo aos vereadores de Lisboa, a quem manda mesmo que tenham na Câmara, para esse efeito, um traslado do testamento»⁷⁹.

No essencial, é com este instrumento de salvação que o Venturoso enfrenta, subitamente, em Dezembro de 1521, a doença e a morte. Acometido por febres violentas, «uma espécie de modorra» fatal, o rei não resiste e fina-se em menos de dez dias. Sobre tão inesperado e sentido trespasse, ficaram várias lembranças, testemunhos e lamentos⁸⁰. Concebido à maneira do pranto gestual fúnebre de tradição medieval, o romance «À morte do Muito Alto e Esclarecido Rei Dom Manuel, o Primeiro do Nome», de Gil Vicente, exterioriza os sentimentos então vividos na corte e encena os

⁷⁵ Javier Varela, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, Turner, 1990, p.20.

⁷⁶ *Idem, ibidem*, p. 21.

⁷⁷ «Testamento del Rey D. Manuel», in *ob. cit.*.

⁷⁸ Sobre o assunto veja-se, A.H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa. Aspectos da vida quotidiana*, Lisboa, Sá da Costa, 1984, pp. 209-218.

⁷⁹ Luís Miguel Duarte, «O Estado Manuelino: a onça e o elefante», in *O Tempo de Vasco da Gama...*, p. 200.

⁸⁰ Cf. Paulo Drumond Braga e Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, «As duas mortes de D. Manuel: o rei e o homem», in *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, n.º 14, 1994, pp. 11- 22.

clamores e orações dirigidos à Virgem pelos Grandes do Reino⁸¹. O lamento poético cumpre também uma função noticiosa. O texto circulou avulsamente, tendo sido impresso em folha volante.

Dentro e fora do Paço, é notória a ausência de contenção emocional por ocasião do trespasse do rei. Os autores da época, e não só Gil Vicente, sublinham o contraste entre as expressões mais libertas de dor – os comportamentos da infanta e da rainha D. Leonor atingem mesmo o paroxismo – e a rigidez protocolar dos movimentos na câmara régia⁸². No leito de morte, e como se de uma última audiência se tratasse, a dignidade real é sublinhada, por meio de gestos, palavras e conselhos dirigidos aos mais próximos e, em particular, ao príncipe herdeiro. Do ponto de vista catequético a representação da morte régia é também exemplar, como atestam as crônicas do tempo. Depois de sangrado e tosquiado, o rei confessa-se, comunga, recebe a extrema-unção e é exortado a evocar a Paixão de Cristo, recita alguns salmos e, como verdadeiro penitente, abandona a morada terrena. Até ao último momento, acompanham-no os bispos de Évora e de Lamego, o seu capelão-mor e ministro provincial da ordem de S. Francisco, o seu confessor da ordem de S. Domingos e outros religiosos. Os informes fornecidos pela «memória da doença e enterro de D. Manuel» coincidem com os relatos de Damião de Góis – testemunha presencial do acontecimento – e de Gaspar Correia a respeito do numerosíssimo séquito aristocrático que se move na área física do defunto. Os titulares e fidalgos da Casa Real encenam o último beija-mão ao rei morto que jaz depositado em ataúde próprio, numa das salas do palácio⁸³.

Por ordem do vedor da fazenda D. Pedro de Castro, inicia-se pelas «duas da manhã», o desfile processional do féretro até à igreja velha no lugar de Belém. Nele se integraram cerca de dois mil fidalgos a cavalo, «toda a crelezia e ordens da cidade com suas cruces e mujtas tochas acesas [...] em número passante de mill releyosos»⁸⁴. Apesar da imponência do cortejo e das alas populares que se foram abrindo à sua passagem, o secretário António Carneiro regista que «tudo se fez sem cerimónia nem pompa»⁸⁵. Donde se comprova que a condição régia é inseparável da diferenciação simbólica, extensão, riqueza e dimensão cénica do fasto fúnebre e demais actos comemorativos, incluindo a reserva de certas prerrogativas, como sejam «a participação de elementos da aristocracia e do alto clero nos rituais ou

⁸¹ *Copilaçam de todas as Obras de Gil Vicente*, int. e norm. do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, INCM, 1983, vol. II, pp. 626-634; Cf. Mário Martins, «Pranto vicentino à morte de D. Manuel», in *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, I, *Da destemporalização medieval até ao Cancioneiro Geral e a Gil Vicente*, Braga, Liv. Cruz, 1969, pp. 105-112.

⁸² Gaspar Correia, *Crônicas de D. Manuel e de D. João III*, leit., int. e ind. por José Pereira da Costa, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1992, pp. 162-169; «Cópia, e Memória da doença, e enterro delRey D. Manoel...», pp. 383-384.

⁸³ Gaspar Correia, *ob. cit.*, p. 169.

⁸⁴ *Idem, ibidem*.

⁸⁵ *Relações de Pero de Alcáçova Carneiro...*, p. 206.

mesmo, por contraste, a insistência numa postura de humildade que consistiria no despojamento das honras a que o defunto teria por inerência direito»⁸⁶.

Para além deste aspecto fundamental, importa salientar o sentimento de comunhão e de fidelidade à coroa que a sociedade, representada pelas autoridades municipais, dramatiza através do ritual da quebra dos escudos. «O auto que se fez em Lisboa pelos vereadores da cidade, senhores, fidalgos e povo pelo falecimento de El-Rei D. Manuel», registado pelo secretário António Carneiro⁸⁷, respeita o regimento de 1502. Segundo o referido documento, «saíram os vereadores da cidade [um do cível e dois do crime], que aquele ano eram D. Pedro de Castelo Branco e João de Fogaça e João Brandão, ao pé da casa da Câmara, com suas varas pretas nas mãos, e a cavalo vinha um alferes, que foi filho de Rui Dias Pereira, que foi Alferes-Mor de El-Rei que Deus tem, sendo Duque, o qual vinha coberto em um cavalo à brida, todo coberto de dó, de pano de linho preto, e trazia a bandeira preta do dito pano de linho derribada ao ombro, e a ponta dela arrastava pelo chão, e vinham com êle muitos senhores e fidalgos a pé [...] e à porta da Sé quebraram um escudo negro, e um homem a cavalo lia as palavras; narua Nova quebraram outro escudo, e no Rossio, na metade dêle outro»⁸⁸. De regresso aos paços da Câmara, o Alferes, montado a cavalo, transporta consigo a bandeira das armas reais.

O pranto político, assim encenado, restaura a comunicação entre a coroa e os súbditos, impõe, no plano simbólico, a submissão do povo, salvaguarda a perenidade institucional da realeza, simbolizada pelo pendão das armas reais⁸⁹, e dramatiza o sentimento de luto e de perda, por meio da quebra dos escudos negros. Concebida como espécie de dramaturgia constitucional da monarquia, a cerimónia da quebra dos escudos desempenha um papel primordial na manutenção da justiça e na restauração da ordem política. A aplicação da norma passa, no entanto, a fazer-se em sequência inversa à que o legislador previra no Regimento de 1502. Em 1521, e daí para a frente, primeiro desenrola-se o pranto político e só depois tem lugar o levantamento do novo rei, inversão que se justifica dada a segurança conferida ao acto de transmissão de poder, antecipadamente fixado na cerimónia de juramento do herdeiro legítimo da coroa⁹⁰.

Neste contexto, a solene trasladação de 1551 perde o carácter de segundo funeral, isto é, deixa de ser encarada como momento de trânsito, em si mesmo legitimador da sucessão régia, na ausência de outros mecanismos constitucionais de validação jurídico-ritual do poder. Por outro lado, o seu alcance não se confina à celebração memorial D. Manuel, tem também subjacente a ideia de dar voz e visibilidade ao tronco dinástico por si inaugurado. Essa intenção é claramente afirmada nas memórias que então se escreveram sobre o acontecimento, onde, de forma porme-

⁸⁶ Ângela Miranda Cardoso, *ob. cit.*, p. 105.

⁸⁷ *Relações de Pero de Alcáçova Carneiro...*, pp. 206-207.

⁸⁸ *Idem, ibidem.*

⁸⁹ Nieto Soria, *ob. cit.*, pp. 195-196.

⁹⁰ Vide supra nt. 72.

norizada, se descrevem as medidas tomadas por D. João III, as tarefas executadas por Pero de Carvalho, provedor das obras reais, as exumações realizadas e todos os momentos altos de uma comemoração monumental que se prolongou pelo espaço de uma semana⁹¹. Recorde-se que foram então trasladados para o mosteiro dos Jerónimos os corpos de D. Manuel, de D. Maria sua mulher, do cardeal D. Afonso, dos infantes D. Duarte, D. António e D. Carlos, todos seus filhos, dos príncipes D. Afonso e D. Filipe, dos infantes D. António e D. Isabel, filhos de D. João III e de Duarte, filho natural do mesmo monarca. Esta grandiosa jornada fúnebre, repleta de evocações verdadeiramente macabras, começou no mosteiro da Madre de Deus, no lugar do primitivo túmulo de D. Maria, passou pela Sé de Lisboa, onde se recolheram os restos mortais do cardeal D. Afonso, estancou na igreja velha de Belém, morada provisória dos restantes corpos da família real e culminou no mosteiro de Santa Maria de Belém. Aqui, «vistos como deviam sê-lo, isto é, juntos, indissociáveis, os sepulcros da segunda metade da dinastia de Avis, mostram-se na afirmação perene do conjunto, como na imponência necessária, própria da dignidade daquele que representam [...] – aquela que o Piedoso reconhece ao contrariar o voto de humildade do seu antecessor»⁹².

Nesta «trasladaçam sumptuosissima»⁹³, D. João III assiste a todos os actos litúrgicos, ladeado pelo nuncio e pelo embaixador de Carlos V, por bispos, arcebispos, fidalgos da casa real, nobres e religiosos. No dia reservado à deposição dos reis, o pregador, António Pinheiro, figura de primeiro plano na corte joanina, começa por lembrar que «a majestade real he alguma cousa fixa e permanente»⁹⁴, numa alusão clara à imortalidade da dignidade real (*dignitas non moritur*). E acrescenta: «pela [justiça] regnãõ os Reys enellerepresentam a Deos»⁹⁵. Numa exortação marcadamente política, evoca as acções do Venturoso, mais «pera regra do porvir do que pera lembrança do passado»⁹⁶. No lugar de confluência do «mundo que elle fez mayor», ressaltam as obras de Justiça, de Misericórdia, o zelo pela fé católica, a conversão dos judeus e dos gentios e o amor de seus vassallos. Liberto da memória do túmulo, o seu exemplo, renascido e representificado na Majestade de D. João III, reinava assim, de forma singular e autónoma, no espaço monumental que ele próprio concebera para celebrar o messianismo político do seu reinado e a glória do Estado Imperial.

⁹¹ D. Antonio Pinheiro, *Svmmary da Pregaçam Funebre e Trasladaçam dos ossos d'El Rey Dom Manuel*, ed. fac-similada, Lisboa, BNL, 1985, III-XVI; «Trasladação dos ossos dos muito altos, e poderosos, ElRey D. Manoel, e a Rainha D. Maria...» in António Caetano de Sousa, *ob. cit.*, t. 2, pt.1, pp. 387- 402; «Outra memoria da trasladação...cartório da casa de Bragança», *ibidem*, pp. 402-406.

⁹² Ângela Miranda Cardoso, *ob. cit.*, p. 264.

⁹³ D. Antonio Pinheiro, *ob. cit.*, fl.IX.

⁹⁴ *Idem*, *ibidem*, fl IV (sublinhado nosso).

⁹⁵ *Idem*, *ibidem*, fl XXv. Sobre a noção de vicariato divino vejam-se Martim de Albuquerque, *O poder político no Renascimento português...*, p. 123 e ss; e Ana Isabel Buescu, *Imagens do Príncipe. Discurso normativo e representação (1525-1549)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1996, pp. 146-147.

⁹⁶ *Idem*, *ibidem*, fl XII (sublinhado nosso).

Separata de
ACTAS do
III Congresso Histórico de Guimarães
D. MANUEL E A SUA ÉPOCA
24 a 27 de Outubro de 2001
Volume IV