

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Priscilla Pinheiro Quirino

DAS BRUMAS DE ALÉM-MAR

A INFLUÊNCIA DO MITO IDENTITÁRIO
PORTUGUÊS NA CONSTRUÇÃO SOCIOCULTURAL
DO SERTÃO NORDESTINO

VOLUME 1

Tese no âmbito do Doutoramento em História, na especialidade de História Medieval, orientada pela Professora Doutora Maris Alegria Fernandes Marques e coorientada pela Professora Doutora Ana Paula Torres Megiani e apresentada ao Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Janeiro de 2020

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

DAS BRUMAS DE ALÉM-MAR: A INFLUÊNCIA DO MITO IDENTITÁRIO PORTUGUÊS NA CONSTRUÇÃO SOCIOCULTURAL DO SERTÃO NORDESTINO.

Priscilla Pinheiro Quirino

Ficha Técnica

Titulo do Trabalho: Das Brumas de Além-Mar: A Influência do Mito Identitário Português na Construção Sociocultural do Sertão Nordestino.

Orientadora: Professora Doutora Maria Alegria Fernandes Marques

Coorientadora: Professora Doutora Ana Paula Torres Megiani

Área Científica: História

Especialidade: História Medieval

Ano de Apresentação: 2020.

1 2  9 0

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA, ESTUDOS
EUROPEUS, ARQUEOLOGIA E ARTES
FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE
COIMBRA

Ao meu avô (in memoriam), Gérson, por ter-me permitido ainda criança descobrir o mundo lírico da escrita em sua, então, ‘imensa’ biblioteca.

Aos meus pais, José e Francisca, por todo amor, por todo zelo e por todo incentivo.

A minha avó Josefa por me ensinar, desde sempre, a importância da simplicidade e alegria perante os desafios que a vida nos impõe.

Em especial, ao Sertão do Moxotó, lugar onde fui feita e que trago sempre comigo – na memória, na alma e no sangue – e cuja aridez me ensinou o valor da suavidade.

AGRADECIMENTOS

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cujo financiamento permitiu que eu fizesse meu doutoramento na prestigiosa Universidade de Coimbra, sonho acalentando há muito.

A Maria Alegria Fernandes Marques, minha orientadora e amiga, meu muito obrigada por, em 2013, ter aceitado orientar uma desconhecida. Obrigada, professora, pelo lapidar excepcional da tese com um incrível esmero na orientação. A senhora foi basilar na construção do que aqui apresento.

A Ana Megiani, minha coorientadora e amiga, pela amizade, incentivo e carinho de sempre.

A minha família, por suportar bravamente esses anos de ausência. Pelo amor, pelo incentivo, pelo carinho e por entenderem que, no mais das vezes, é preciso abandonar o ‘ninho’ para que possamos ampliar nosso horizonte e, assim, trilhar novas e desconhecidas estradas.

A Wilson Machado, amor e amigo, por me impulsionar nos momentos em que eu perdia a coragem. Pela paciência em ler as páginas desta tese, por todo o amor, por toda dedicação, enfim, por estar ao meu lado ao longo desta caminhada.

A Elaine Cunha, sem a qual essa ‘aventura’ por terras de Portugal teria sido muito mais difícil e árida. Obrigada, minha amiga, por trazer tantas risadas, tanta alegria e tanta luz a essa jornada.

A Pedro Falk, o irmão que a vida me deu, pela paciência com minhas ausências, pelo incentivo, pelas brincadeiras e pela amizade de mais de uma década.

A Leonardo Fernandes dos Anjos, a Cristina Pina e a Virgínia Correia, pelo apoio, amizade e toda a torcida pelo bom concluir do doutoramento.

A Dona Emília, pelos mimos, pelas risadas, pelos conselhos e por todas as vezes em que ela iluminou meus dias.

Por fim, a todos aqueles que me aguentaram falar, pelos últimos quatro anos, sobre mito, identidade, sertão, sebastianismo, D. Afonso Henriques, enfim, sobre a temática e os personagens desta tese. Todos foram importantes e fazem parte de um grande universo.

RESUMO

Esta tese traz a análise do mito de construção identitária portuguesa e sua evolução ao longo do devir histórico, mostrando que muitos de seus signos foram importantes na construção sociocultural da identidade do sertão nordestino. Perfazendo-se um trabalho que teve na longa duração de Fernand Braudel suas bases, uma vez que começa seu desenvolvimento abordando as figuras de D. Afonso Henriques e D. João I e sua importância para o que viria a ser Portugal e suas gentes, passando em seguida ao surgimento do sebastianismo e da teoria do Quinto Império do Padre António Vieira, adentrando na mudança da capital da coroa portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808 e, por fim, desembarcando no Nordeste brasileiro – sua colonização, definição e readaptação dos símbolos de cariz medievo oriundos da história de Portugal. Assim, para além de uma tese de História Medieval, poderíamos seguramente afirmar que tal trabalho tem o medievo português como ponto de partida, mas se inscreve numa duração histórica muito maior e abrangente. Autores como José Mattoso, Margarida Garcez, A.H. de Oliveira Marques, Maria Helena da Cruz Coelho, Isabel Carvalhão Buescu, Maria Alegria Marques, foram basilares na compreensão da complexidade da história portuguesa; Peter Berger, Pierre Bourdieu, Max Weber, Mircea Eliade, ajudaram-nos na construção interdisciplinar de nosso trabalho; Jacques Le Goff e Marc Bloch contribuíram para a compreensão da sacralidade da figura régia e da construção memorialista; Jean Delumeau, Norman Cohn, Maria Isaura Pereira de Queiroz foram determinantes no entendimento dos movimentos messiânico-milenares e seus desdobramentos; Gilberto Freyre, Manuel Correia de Andrade, Victor Nunes Leal, José Murilo de Carvalho forneceram-nos as bases para a análise do Nordeste, do sertão e seus símbolos. Como caminho metodológico optamos pela análise documental e bibliográfica nos acervos da Biblioteca Nacional de Portugal, da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra e da Biblioteca Central da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Acreditamos que foi exitosa a tarefa de assinalar a permanência e ressignificação dos símbolos trazidos pelos colonos portugueses para o sertão nordestino, assim, inserindo este trabalho na esteira da longa duração braudeliana.

Palavras-Chave: Mito. Construção Identitária. História de Portugal. História do Brasil. Sertão Nordeste.

ABSTRACT

This thesis presents the analysis of the myth of Portuguese identity construction and its evolution along the historical development, showing that many of its signs were important in the socio-cultural construction of the identity of the Brazilian Northeastern backlands. Developing a study that had its basis in the long duration of Fernand Braudel, since it begins its development approaching the figures of D. Afonso Henriques and D. João I and its importance for what would become Portugal and its people, going on later to the emergence of Sebastianism and the theory of the Fifth Empire of Father António Vieira, entering into the change of the capital of the Portuguese crown to Rio de Janeiro in 1808 and, finally, landing in the Brazilian Northeast - its colonization, definition and readaptation of the symbols of medieval origin originating in the history of Portugal. Thus, beyond a thesis in Medieval History, we could safely say that such study has the Portuguese Middle Ages as its starting point, but it is part of a much larger and more comprehensive historical period. Authors such as José Mattoso, Margarida Garcez, A.H. de Oliveira Marques, Maria Helena da Cruz Coelho, Isabel Carvalhão Buescu, and Maria Alegria Marques were the basis in understanding the complexity of Portuguese history; Peter Berger, Pierre Bourdieu, Max Weber, Mircea Eliade, helped us in the interdisciplinary construction of our study; Jacques Le Goff and Marc Bloch contributed to the understanding of the sacredness of the royal figure and the memorialist construction; Jean Delumeau, Norman Cohn, Maria Isaura Pereira de Queiroz were decisive in the understanding of the Messianic-millennial movements and their unfoldings; Gilberto Freyre, Manuel Correia de Andrade, Victor Nunes Leal and José Murilo de Carvalho provided the basis for the analysis of the Brazilian Northeast, the backlands and its symbols. For a methodological path, we opted for a documentary and bibliographic analysis from within the collections of the National Library of Portugal, the General Library of the University of Coimbra and the Central Library of the Faculty of Letters of the University of Coimbra. We believe that the task of pointing out the permanence and re-signification of the symbols brought by the Portuguese settlers to the Brazilian Northeastern backlands was successful, thus inserting this study within those of a long Braudelian duration.

Keywords: Myth; Identity Construction; History of Portugal; History of Brazil; Northeastern backlands.

LISTA DE IMAGEM

1. ESQUIFE DE D. AFONSO HENRIQUES	63
2. D. SEBASTIÃO	101
3. ANTÔNIO CONSELHEIRO	165
4. PADRE CÍCERO	167
5. MEU REI	178
6. MOEDA TALENTO	184
7. CAPAS DE CORDÉIS	191
8. CAPA DE CORDEL	195
9. VAQUEIROS NORDESTINOS 1	199
10. VAQUEIROS NORDESTINOS 2	200
11. CORONEL FRANCISCO HERÁCLITO	201
12. VOLANTE	204
13. LAMPIÃO	208
14. CABEÇAS DE LAMPIÃO E SEU BANDO	210

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	12
PRIMEIRA PARTE	33
CAPÍTULO I FUNDAR E REFUNDAR UM REINO: O INÍCIO DA CONSTRUÇÃO DO MÍTICO DESTINO MANIFESTO PORTUGUÊS	34
1.0 CASO PORTUGUÊS	39
1.1. A FIGURA DO REI	43
1.2. D. AFONSO HENRIQUES, AS CONSTRUÇÕES IMAGÉTICAS DO REI FUNDADOR	48
1.2.1. A IMAGEM DE D. AFONSO HENRIQUES NA HAGIOGRAFIA DE SANTA CRUZ DE COIMBRA	48
1.2.1.1. VIDA DE D. TELO E SUA VISÃO DE AFONSO HENRIQUES	49
1.2.1.2. VIDA DE D. TEOTÓNIO E A FIGURA RÉGIA	50
1.2.2. HAGIOGRAFIA DE SÃO VICENTE (1173 – 1185), AFONSO HENRIQUES DÁ UM SANTO À LISBOA	52
1.2.3. HAGIOGRAFIA DE SÃO ROSENDO – AFONSO HENRIQUES, UM USURPADOR?	54
1.3. DE SÃO MAMEDE A OURIQUE, A CONJUNTURA DE NASCIMENTO DE UM REINO	59
1.4. D. JOÃO I, O REFUNDADOR DO REINO DE PORTUGAL	71
1.4.1. A CRISE DO SÉCULO XIV E A REVOLUÇÃO DE 1383	72
1.4.2. O MAR É O CAMINHO, A CONQUISTA DE CEUTA	79
1.4.3. D. JOÃO I, UM REI MESSIÂNICO	84
CAPÍTULO II POR ENTRE O NEVOEIRO, VIRÁ O DESEJADO: SEBASTIANISMO E QUINTO IMPÉRIO, O FUTURO POR REALIZAR-SE	91
2. A MONARQUIA QUINHENTISTA PORTUGUESA – UMA VISÃO CONJUNTURAL	92
2.1. D. SEBASTIÃO, AS TROVAS DE BANDARRA E O SEBASTIANISMO	99
2.2. PADRE ANTÓNIO VIEIRA E A IDEIA DE PORTUGAL QUINTO IMPÉRIO	113
SEGUNDA PARTE	121
CAPÍTULO III REINO UNIDO DE PORTUGAL, BRASIL E ALGARVE: PANORAMA CONJUNTURAL DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX	122
3. O INVERNO DE 1807 – DE LISBOA PARA O RIO DE JANEIRO	123
3.1. 1808, A CORTE PORTUGUESA NO BRASIL	125
3.2. A REVOLUÇÃO LIBERA DE 1820 E SUAS CONSEQUÊNCIAS	130
3.3. O BRASIL PARA OS BRASILEIROS: A SITUAÇÃO DOS PORTUGUESES RESIDENTES NO BRASIL, PÓS INDEPENDÊNCIA	132

CAPÍTULO IV - O FANTÁSTICO MUNDO SERTANEJO: RELIGIOSIDADE, VIOLÊNCIA E POESIA NA CONSTRUÇÃO SOCIOCULTURAL DO SERTÃO NORDESTINO	142
4. O FANTÁSTICO MUNDO SERTANEJO – SINGELOS RESQUÍCIOS DO MEDIEVO PORTUGUÊS	142
4.1. GEOGRAFIA E SENTIMENTO, A CONSTRUÇÃO DO NORDESTE BRASILEIRO	145
4.2. OS MOVIMENTOS MESSIÂNICO-MILENARES NORDESTINOS, ECOS DO SEBASTIANISMO	152
4.2.1. 1817, O ANO EM QUE TUDO COMEÇOU – AS AGITAÇÕES MILENARISTAS NO NORDESTE BRASILEIRO	152
4.2.2. PEDRA DO RODEADOR, A CIDADE DO PARAÍSO TERRESTRE	155
4.2.3. O REINO ENCANTADO DA PEDRA BONITA	159
4.2.4. CANUDOS DE ANTÔNIO CONSELHEIRO, O IMPÉRIO DE BELO MONTE	161
4.2.5. PADRE CÍCERO – JUAZEIRO, A CIDADE SANTA	167
4.2.6. O BEATO DO CALDEIRÃO	171
4.2.7. OS BORBOLETAS AZUIS – A ESPERA DA GRANDE INUNDAÇÃO	175
4.2.8. MEU REI E A FAZENDA PORTO SEGURO	178
4.3. ECOS DO ALÉM-MAR: OS OUTROS SÍMBOLOS DO REMOTO MEDIEVO PORTUGUÊS EM TERRAS NORDESTINAS	190
4.3.1. LITERATURA DE CORDEL, RESQUÍCIOS DOS ROMANCES MEDIEVAIS	190
4.3.2. CORONELISMO – LATIFÚNDIO, SERVIDÃO E POLÍTICA	196
4.3.3. CANGAÇO, PRINCIPAIS PERSONAGENS E CARACTERÍSTICAS	202
CONCLUSÃO	213
FONTES E BIBLIOGRAFIA	219

Aqueles que partiam – aventureiros, missionários, marginais de toda espécie, jogados nos portos do Ocidente – mergulhavam ainda, até o ventre, até a boca, no velho mundo medieval, campesino e guerreiro, que tinha sido o mundo da voz (...) Nos estabelecimentos bem frágeis que eles edificavam, em nome de reis distantes, na solidão do seu Novo Mundo, eles mantinham – eles manterão, por tanto tempo quanto foi socialmente e tecnicamente – o sopro desta voz, desta palavra viva, presença e calor (...) No meio de uma natureza brutal e hostil, a voz, o canto estendiam à área dos corpos até o fundo das sombras onde levava o eco. (...) Os colonos levavam nas suas barcaças uma imagem arquetípica, difusa tanto em toda a Eurásia como também na África negra: aquela do cantador cego, vagando de aldeia em aldeia, trazendo consigo poemas inspirados.

Paul Zumthor.

INTRODUÇÃO

Eu disse uma vez que escrever é uma maldição. Não me lembro por que exatamente eu o disse, e com sinceridade. Hoje repito: é uma maldição, mas uma maldição que salva. (...) Salva a alma presa, salva a pessoa que se sente inútil, salva o dia que se vive e que nunca se entende a menos que se escreva. Escrever é procurar entender, é procurar reproduzir o irreproduzível, é sentir até o último fim o sentimento que permaneceria apenas vago e sufocador. Escrever é também abençoar a vida que não foi abençoada.¹

Escrever é uma arte. Não, não uma arte qualquer. Na verdade, escrever é a mais difícil das artes. O ato da escrita é solitário e se constrói pouco a pouco, num vagar quase desesperante.

Escrever é, de forma insuspeita, colocar no papel as experiências vividas, o conhecimento adquirido, as paixões e, também, os dissabores; é andar por estradas marcadas por pegadas de outros tantos seres humanos, criando nesses caminhos uma nova forma de usar a palavra escrita.

Existe uma escrita que é mais fácil. A escrita ficcional é aquela que brota do íntimo do escritor e ganha forma de seres extraordinários, cidades mágicas, feitos gloriosos – ou seja, a ficção traz para a página em branco tudo o que possa habitar a mente humana, sem se preocupar com a veracidade do que se fala. Esse é o escrever da ficção, do que não exige prova ou contraprova que seja.

A escrita difícil é a que está posta nesta tese. É a escrita histórica e, além disso, acadêmica. Essa escrita é um desafio para qualquer daqueles que se proponha construir uma narrativa acerca de épocas tão distantes de sua realidade, de pessoas cujas *nuances* lhes sobreviveram através de relatos que se queria idóneos (mas, cuja precisão o correr do tempo nos impede de comprovar totalmente), de construções identitárias, de nações e suas gentes.

¹LISPECTOR, Clarice. “Escrever”, in LISPECTOR, Clarice. *A Descoberta do Mundo – Crônicas*. Lisboa: Relógio D’Água, 2013, p. 186.

Escrever, então, seria como parir. É dar novamente voz àqueles que já não podem mais falar, pois que apenas suas memórias persistiram ao devir das eras.

Mas, escrever uma tese é colocar em seus capítulos o conhecimento de anos de estudo e pesquisa, é dar uma personalíssima interpretação às fontes, é usar as técnicas científicas de pesquisa e, após, de enfim tentar fazer-se ausente das linhas que a compõem.

Como diria Michel de Certeau, o cientista das ciências humanas (no nosso caso, o historiador) tenta se eximir do produto final de suas pesquisas (livros, teses, dissertações, etc.) mas a isenção total é impossível, pois, nenhum pesquisador consegue deixar de fora de sua escrita o seu *lugar social*.

Nós trazemos em nosso íntimo todas as peculiaridades que nos constituem enquanto seres humanos únicos (por mais que em diversos aspectos possamos ser semelhantes) e tais particularidades advêm do lugar de que somos oriundos.

O nosso lugar social estará sempre presente em nossas análises e, claro está, em nossa escrita. Mesmo que sigamos os meandros de nossa ciência, nossa fala terá, ao menos em suas entrelinhas, as cores de onde viemos – de onde, em verdade, falamos.

O lugar social de Certeau representa o conjunto de todas as experiências do pesquisador. Tudo aquilo que foi vivenciado pelo cientista social – no campo pessoal, social e profissional – estará contido (de forma insuspeita ou não) em sua escrita, em suas análises, no olhar sobre o objeto de sua pesquisa.

Na tese, que aqui começa a descortinar-se, nosso lugar social também encontra-se presente e foi ele o norteador de nossas escolhas e do olhar que, para cada capítulo, construímos.

Isto posto, uma questão faz-se pertinente: qual o lugar social da voz que, através da escrita, narra os feitos contidos nas páginas que virão?

Nossa voz vem do sertão pernambucano, especificamente do sertão do Moxotó. Ali, naquelas terras, o que hoje somos começou a tomar forma. Nossa palavra traz em si as múltiplas cores da gente sertaneja – o calor de seu sol, a dureza de sua natureza e a força que permite a tudo isso sobrepor-se e ir mais além.

O sertanejo possui uma visão de mundo assentada no maravilhoso, na imensidão das distâncias, no impulso de desbravar as terras longínquas banhadas pelo mar e do sonho de um dia, quem sabe, ver as águas daquele mar inundar as desérticas plagas do bravo sertão. Esse, o nosso lugar pessoal.

Quanto ao nosso lugar profissional, somos oriundos da história contemporânea. Viemos das sendas da história contemporânea, atravessamos os montes da história moderna para, enfim, chegarmos aos vales da história medieval.

Esse recuo temporal – do contemporâneo para o medieval – foi essencial para aquilo que nos propusemos analisar nesta tese. Todavia, o olhar que incidiu sobre o medieval português foi contruído, por mais de uma década, na senda da história contemporânea e foi sobre essa base que nos impusemos o desafio de construir um novo conhecimento histórico, em nos colocar numa zona desconhecida até então – o medieval português.

No concernente ao nosso conhecimento da Idade Média, podemos dizer que restringia-se apenas ao eixo França – Inglaterra.

Quando chegamos em Portugal, para iniciar nosso doutoramento na Universidade de Coimbra, éramos qual caloiros nos primeiros passos da vida acadêmica – nada sabíamos acerca da medievalidade ocorrida em Portugal.

Acreditamos, porém, que conseguimos compreender o medieval português o suficiente para que fosse-nos possível escrever o primeiro capítulo desta tese. Claro está, entretanto, que em nenhum momento pretenderemos dizer que somos já detentores de um conhecimento pleno dessa temporalidade da história portuguesa – nessa estrada, ainda muito nos falta caminhar.

Entretanto, preciso se faz, neste ponto, que digamos que nossa tese não se restringe a uma visão estrita de Idade Média. Na verdade, nosso estudo baseou-se na teoria da longa duração de Fernand Braudel², uma vez que nossa narrativa inicia-se no medieval e, a partir dele, envereda pela modernidade até chegar ao Nordeste brasileiro dos séculos XIX e XX.

² BRAUDEL, Fernand. “A longa duração”, in BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Presença, 1990.

Assim, esta tese toca em alguns pontos específicos em cada uma destas temporalidades históricas sem, contudo, restringir-se a uma delas em particular.

Ao utilizarmos a longa duração tivemos o propósito de perceber como as construções identitárias – tanto de Portugal quanto do Nordeste do Brasil – deram-se, desenvolveram-se e consolidaram-se. Para que isso fosse possível, ampliamos o campo de análise das conjunturas, dos sujeitos históricos aqui contidos e dos símbolos que na sociedade nordestina tiveram certa permanência e uma ressignificação. Construímos, então, uma tese interdisciplinar ao juntarmos a historiografia e alguns teóricos das ciências sociais como Max Weber, Peter Berger, Pierre Bourdieu e Mircea Eliade.

I – Memória Mítica.

É impossível trabalhar com construções identitárias e os mitos que lhe deram origem sem falar da memória, assim, para compreendermos os símbolos memorialistas buscamos na teoria do historiador francês Jacques Le Goff as diversas características da memória histórica.

Na sua teoria sobre a memória, Le Goff nos diz que:

Apoderar-se da memória ou do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. (...) No estudo histórico da memória histórica é necessário atribuir uma particular importância às diferenças entre sociedade e memória essencialmente oral e sociedade de memória essencialmente escrita e aos períodos de transição da oralidade à escrita (...).³

Assim, de acordo com o referido historiador, dificilmente existiria uma nação – ou grupo social - cujas memórias coletivas não tenham sido elaboradas – ou mesmo criadas – seguindo a agenda daqueles que detinham o poder de liderança numa tentativa, ao nosso ver, de legitimar *suas* memórias como sendo uma *memória* das suas gentes.

³ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. vol. II, Lisboa: Edições 70, 1982, p. 12.

No tocante à Idade Média, Le Goff diz que a memória torna-se uma memória escatológica e negaria em si a experiência temporal e histórica, uma vez que baseava-se no modelo cristão de elaboração memorialista⁴.

Memória enquanto testemunho dos feitos de Jesus e que propagar-se-ia através de seus apóstolos; e memória enquanto recordação dos feitos dos mártires do cristianismo que viveriam nas mentes dos fiéis como modelos de vida a serem seguidos.

Contudo, a memória medieval era construída, ainda, tendo como base a oralidade haja vista que a grande parte da população medieval era formada por analfabetos. Para além disso, a construção do conhecimento baseava-se, nas instituições eclesiásticas e escolares, na consolidação do *saber de memória* todo o compêndio dos manuais escolásticos.

Em relação ao sistema escolástico das universidades, já em finais do século XII, Le Goff nos diz que:

O recurso à memória continua frequentemente a fundar-se mais na oralidade do que na escrita. Apesar do aumento do número de manuscritos escolásticos, a memorização dos cursos magistrais e das práticas orais continua a ser o núcleo do trabalho dos estudantes.⁵

A memória construída na Idade Média tinha bases na oralidade mas, também, era uma memória que trazia em seu interior um grande teor do maravilhoso, das emoções, da fábula. A memória medieval não é uma *lembrança* racional em sua totalidade é, antes de

⁴ De acordo com Le Goff, acerca da memória medieval: “Enquanto a memória social do «popular», ou antes «folclórica» nos escapa quase que inteiramente, a memória coletiva formada por diferentes estratos sociais sofre na Idade Média profundas transformações. O essencial vem da difusão do cristianismo como religião e como ideologia dominante e do quase-monopólio que a Igreja conquista no domínio intelectual. Cristianização da memória e da mnemónica, subdivisão da memória colectiva numa memória litúrgica, que se move em círculos, e numa memória laica de fraca penetração cronológica; desenvolvimento da memória dos mortos santificados; papel da memória no ensino concentrado, em simultâneo, no oral e no escrito; aparecimento, por fim, de tratados de memória (*artes memoriae*): tais são os traços mais característicos da metamorfose da memória verificada durante a Idade Média. (...) No Novo Testamento, a Última Ceia fundamenta a redenção na recordação de Jesus: «Depois, tomando o pão, e havendo dado graças, partiu-o e deu-o, dizendo: “Este é o meu corpo que por vós é dado; fazei isso em memória de mim”» [Lucas, 22, 19]. João coloca a recordação de Jesus numa perspectiva escatológica: «Mas o Paracleto, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar tudo quanto vos tenho dito» [14, 26]. E Paulo prolonga essa perspectiva escatológica: «Porque, cada vez que comerdes este pão e beberdes este vinho, anunciareis a morte do Senhor até que venha.» [I aos Coríntios, 11, 26]. Assim, como com os Gregos (e Paulo está impregnado de helenismo), a memória pode resultar em escatologia, negar a experiência temporal e a história. Será uma das vias da memória cristã.” in LE GOFF, *op. cit.*, p. 27 – 28.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 35.

tudo, um rememorar onde indivíduos eram vistos, mais das vezes, como seres sobre-humanos e possuidores de dons míticos inalcançáveis pelo homem comum.

Sobre a evolução da memória, temos que:

A Idade Média criou a palavra central *memória*, aparecida desde os primeiros monumentos da língua, no século XI. No século XIII é acrescentada a palavra *memorial*, e em 1320, *memento*, no masculino, designando um «lembrete», um *dossier* administrativo. A memória torna-se burocrática, ao serviço do centralismo monárquico que então surge. O século XV vê o aparecimento de memorável, numa época de apogeu das *artes memoriae* e de renovação da literatura antiga – memória tradicionalista. No século XVI, em 1552, aparecem as *memórias* escritas por personagens importantes; é o século em que a história nasce e o indivíduo se afirma. O século XVIII cria, em 1726, o termo *memorialista* e, em 1777, *memorandum*, derivado do latim. Memória jornalística e diplomática; é a entrada em cena da opinião pública, nacional e internacional, que constrói também ela a sua memória.⁶

Podemos dizer, então, que com o passar dos séculos a construção da memória torna-se cada vez mais racional e burocratizada. O maravilhoso medieval deixa de ter espaço nessas elaborações memorialistas, contudo não perde de todo seu papel, afinal, em todas as memórias coletivas, por mais racionais que pretendam ser, há um quê de inexplicável, de mágico, enfim, de mítico.

Segundo Le Goff, até o século XX – e acreditamos que até hoje seja assim – história e memória confundiam-se e a ciência histórica parecia ter sido construída sobre os auspícios da rememoração, da anamnese e da memorização.

A corrente da Nova História traria uma forma diferente de trabalhar a memória, segundo o autor. Não mais uma memória de uma sociedade, mas, lugares da memória coletiva e esses lugares seriam “*lugares simbólicos, como as comemorações, as peregrinações, os aniversários ou os emblemas*”⁷.

Mas, os verdadeiros lugares da história, aqueles onde estão inseridos os criadores e dominadores das *memórias coletivas* seriam outros – “*Estados, meios sociais e políticos, comunidades de experiência histórica ou de divulgação dispostos a constituir os seus arquivos em função dos usos diferentes que fazem da memória*”⁸.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 43.

⁷ LE GOFF, *op. cit.*, p. 55.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 55.

O interesse do historiador estaria, na verdade, centrado em *quem* construiu a memória coletiva de determinada sociedade e não na memória em *si* e *per si*.

Todavia, dentro da teoria de Le Goff acerca da memória, o ponto que mais nos chamou atenção – o que mais interessa a esta tese – é a questão das *idades míticas*.

De acordo com o autor:

Para dominar o tempo e a história e para satisfazer as próprias aspirações à felicidade e à justiça ou para dominar os temores face ao desenrolar ilusório ou inquietante dos acontecimentos, as sociedades humanas imaginaram a existência, no passado ou no futuro, de épocas excepcionalmente felizes ou catastróficas e, por vezes, inseriram essas épocas, antigas ou recentes, numa série de idades, segundo uma certa ordem. O estudo das idades míticas constitui uma abordagem particular, mas privilegiada, às concepções do tempo, da história e das sociedades ideais. A maior parte das religiões situa uma idade mítica feliz, se não perfeita, no início do universo. A época primitiva – quer o mundo tenha sido criado, ou formado de qualquer outro modo – é imaginada como uma «*idade de ouro*». Por vezes, as religiões situam uma outra idade feliz no fim dos tempos, considerando-a quer como o tempo da eternidade quer como a última idade antes do fim dos tempos. (...) Estas teorias de ciclos e de idades por vezes deram lugares, nomeadamente na religião judaico-cristã, a cálculos mais ou menos simbólicos, que fizeram surgir calendários míticos e datas proféticas cujo uso, com fins políticos e ideológicos, desempenhou, por vezes, um papel importante na história. A descrição e o saber destas idades míticas encontra-se em primeiro lugar nos mitos, depois nos textos religiosos e filosóficos, muitas vezes próximos dos mitos e, por fim, em textos literários que, pela sua antiguidade, nos transmitiram mitos que, de outro modo, teriam ficado desconhecidos ou pouco conhecidos.⁹

Podemos dizer que a memória mítica que Le Goff nos descreve está na base daquilo que ele chama *história dos inícios*. Uma vez que o nascer de uma determinada sociedade, grupo social ou nação baseia-se, incontestavelmente, em relatos míticos acerca de sua criação, a memória que em torno delas é construída entra na categoria acima explicitada.

A memória mítica seria a justificação das chamadas religiões do eterno retorno, onde a contagem do tempo era cíclica e tudo o que *havia sido* voltaria em algum momento a novamente *ser*.

A religião judaico-cristã romperia com essa forma de perceber o tempo histórico, muito utilizada pelos gregos, e traçaria um tempo *linear*. Assim, não haveria um *retorno*, mas, um caminhar em direção a um futuro em que as glórias de um *paraíso terreal* – e, em seguida, celestial – seriam a recompensa daqueles que seguiam os desígnios de Deus.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 119 – 120.

Todavia, através da literatura sibilina – que teria sido transmitida aos cristãos pelos judeus – tomaria forma a ideia de um messias redentor das gentes (entre os judeus) e de um milênio apocalíptico (para os cristãos).

A tradição que sobreviveu na Idade Média, até meados do século X de uma forma marginalizada para depois ser expressa abertamente, tal tradição ficou conhecida como ‘sibilinas cristãs’. As sibilinas cristãs seriam textos proféticos cujos oráculos anunciavam a vinda de um rei messiânico. Segundo Delumeau, o texto mais antigo das sibilinas é conhecido como Tiburtina e teria sido escrito no século IV. A Tiburtina seria um testemunho sobre a confusão e as esperanças de espíritos pios em torno das guerras fratricidas dos sucessores de Constantino, em suas linhas profetizaria que Roma seria tomada e saqueada e que o imperador grego Constans restabeleceria a unidade do Império. A Tiburtina teria sido incluída e modificada no século X, pelo monge Adson, abade do Montier-en-Dier, em seu *De ortu et tempore Antichristi* [Sobre o nascimento e o tempo do Anticristo] o qual teria sido redigido a pedido de Gerberge, rainha da França, esposa de Luiz IV. Essa ideia do imperador dos últimos dias começava então com a Tiburtina, e tal ideia teria uma longa carreira que perduraria até o século XIX. A tradição sibilina teria ajudado a fixar nos espíritos a figura do Anticristo. Esta figura do Anticristo amalgamou elementos vindos de três fontes: a) o livro de Daniel: “Ele proferirá insultos contra o Altíssimo”; “Ele [o rei mau] se exaltará e se levantará acima de todo Deus, e contra o Deus dos deuses dirá coisas espantosas. Será bem-sucedido até consumir-se a cólera”; b) a segunda epístola aos tessalonicenses: “Primeiro deve vir a apostasia e manifestar-se o Homem da impiedade, o Filho da perdição, aquele que se levanta contra tudo que chamam Deus o adoram, a ponto de sentar-se em pessoa no templo de Deus e de proclamar que é Deus”; c) o Apocalipse, no qual o nome do Anticristo não aparece mas onde se lê: “Foi-lhe dado fazer guerra aos santos e vencê-los, e foi-lhe dado o poder sobre toda tribo, povo, língua e nação”. (...) Através de toda a Idade Média a escatologia sibilina persistiu à parte das escatologias derivadas do Livro do Apocalipse, e suplantando estas últimas em popularidade. (...) As profecias sibilinas tiveram uma enorme influência, e constituíram, provavelmente, os escritos que mais influenciaram a Europa Medieval¹⁰.

Através das sibilinas, os primeiros séculos da era cristã viram-se permeados por uma ideia de *idade de ouro*, onde estavam inseridas concepções pagãs, judaicas, cristãs e gnósticas. Podemos dizer, então, que o cristianismo primitivo era mítico em suas bases e místico em suas teorias e *práxis*.

Contudo, autores como Norman Cohn¹¹ apontam que essa crença no fim dos tempos, em um antagonista da divindade (‘Anticristo’) e em um Messias (ou salvador) que instauraria o *paraíso* na terra é muito mais antiga - antecederia o surgimento do judaísmo e do cristianismo.

¹⁰QUIRINO, Priscilla P. *Meu Rei e a Construção do Paraíso*. Dissertação (Mestrado). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, 2011, p. 58 – 60.

¹¹ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: As Origens das crenças no Apocalipse*. Trad. Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Segundo Cohn, a tradição da crença no fim dos tempos, teria surgido no Irã da Antiguidade. Seria Zoroastro o criador de tal teoria.

Zoroastro teria criado uma teoria cosmogônica de criação do mundo. Nos escritos zoroastrianos, o mundo dividir-se-ia entre duas forças antagônicas: o cosmos, que seria representado por *Ahura Mazda* (Deus), e o caos representado por *Angra Mainyu* (espécie de ‘Anticristo’).

De acordo com Cohn, na cosmogonia de Zoroastro haveria também a figura de um messias, o *Saoshyant*. A vinda do *Saoshyant* à terra seria precedida por uma época em que *asha* (o bem, o cosmos) aparentaria ter perdido a batalha contra *druj* (o caos) – tais momentos estariam descritos numa suposta profecia que teria sido recebida por Zoroastro diretamente de *Ahura Mazda*:

Nessa época (...) todos os homens se tornarão enganadores e as grandes alianças serão alteradas. A honra e a afeição e o amor pela alma desaparecerão do mundo (...) Os raios de sol serão muito horizontais e de pequena inclinação, e o ano e o mês e o dia serão mais curtos. E a terra (...) se contrairá (...) E as pessoas nascerão atrofiadas, e terão poucas habilidades e pouca energia. Não será possível a uma nuvem auspiciosa e a um vento justo trazer chuva na estação e no tempo certos. Nuvens soturnas escurecerão todo o céu: um vento quente e um vento frio soprarão e arrastarão com eles todos os frutos e grãos de cereais. A chuva não cairá no momento certo e, quando cair, será uma chuva de criaturas perniciosas, não de água. E a água dos rios e das fontes irá diminuir e não voltará a aumentar (...) O camelo, o boi e o carneiro nascerão muito menores e menos resistentes. O gado da seca terá pouca força, e o veloz cavalo será fraco e não conseguirá galopar além de um pequeno trecho (...) O Espírito do Mal será muito opressivo e tirânico, nessa época em que será necessário destruí-lo.¹²

Sobre a vinda do *Saoshyant*, indica-se que:

Durante os 57 anos anteriores ao “tornar maravilhoso” (o paraíso na terra), o *Saoshyant* irá trazer os mortos de volta á vida, e lhes dará de novo seus corpos; também caberá a ele reunir os vivos e os mortos para o grande ordálio. Segundo algumas versões dos textos sagrados dos Zoroastrianos, o *Saoshyant* irá até mesmo substituir *Ahura Mazda* (Deus) na tarefa de conceder a imortalidade aos justos. Por fim, fixando seu olhar no mundo, ele o tornará imortal e incorruptível, completando assim o “tornar maravilhoso”, o triunfo do cosmos sobre o caos.¹³

Na análise que Norman Cohn faz do movimento criado por Zoroastro, o autor diz-nos que os escritos e as profecias oriundas de tal personagem influenciariam outras religiões (Cananeus, Hebreus e Cristãos, principalmente). Nasceria com tal profeta

¹² *Idem, ibidem*, p. 139.

¹³ COHN, *op. cit.*, p. 140.

iraniano o mito do combate e a amálgama de tal mito com as peculiaridades das respectivas religiões aqui apontadas o teria transmutado em fé apocalíptica.

Ele aponta, também, que quando a escatologia¹⁴ criada por Zoroastro foi assimilada e adaptada por outras correntes religiosas foi em grande escala.

Ao longo de sua obra, percebemos que as crenças zoroastrianas ultrapassaram o tempo e, através dos fenícios (considerados cananeus tardios pelo autor) influenciaram a visão religiosa dos israelitas que ainda estavam adquirindo sua identidade própria. “Existem similaridades entre a visão de mundo revelada pelas fontesugaríticas e o iaveísmo da monarquia de Jerusalém. Não se trata de influência direta: não só a distância entre Ugarit e Jerusalém era muito grande pelos padrões da época, mas a cidade-Estado de Ugarit foi destruída cerca de dois séculos antes da fundação da monarquia de Jerusalém. Porém, a visão de mundo que associamos a Ugarit não era exclusiva daquela cidade-Estado. Ao contrário, era comum em toda Síria-Palestina e sobreviveu na visão de mundo daqueles cananeus tardios, os fenícios, por um milênio após a queda de Ugarit”. Apesar da influência da religião fundada por Zoroastro, o deus dos israelitas, Yahweh, é o que tem sua atuação, no campo da História, mais constante, mais intencional e mais coerente do que qualquer coisa atribuída a outros deuses. Com Yahweh surgiria uma nova era para o seu povo eleito e tal era seria um período de êxtase visionário. Sobre essa nova era: “A nova era é evidentemente, o que se chama com frequência de ‘era messiânica’, mas este termo é enganador. A designação de ‘messias’ – que em hebraico e aramaico significa apenas “o eleito” – aparece raras vezes na Bíblia hebraica, e, quando aparece trata-se simplesmente de um título dado ao rei ou, quando a monarquia deixou de existir, ao sumo-sacerdote. O futuro rei esperado, da casa de Davi, nunca é chamado de “messias”, nem jamais é retratado como uma figura sobrenatural. Ele será, no máximo, um grande líder militar e um soberano sábio e justo, guiado por Yahweh e indicado por ele para governar seu povo em Judá. A noção de um redentor transcendental, em forma humana, tão importante para o zoroastrismo e tão central no cristianismo, inexistente na Bíblia hebraica¹⁵.

Ou seja, a crença apocalíptica e, conseqüentemente, num redentor das gentes é bem anterior ao surgimento da religião cristã – esta a responsável pelo propagar das escatologias milenaristas pela Europa medieval.

Acreditamos que seria uma mais-valia, na esteira do que até aqui escrevemos, mostrar a distinção entre *messianismo* e *milenarismo*. Uma vez que tais termos estarão presentes em boa parte desta tese é mais do que válido demonstrarmos que, por mais que pareçam sinônimos, ambos são bem diferentes entre si.

¹⁴Escatologia é uma parte da teologia e filosofia que trata dos últimos eventos na História do Mundo ou do destino final da humanidade, comumente denominado como fim do mundo. Em muitas religiões, o fim do mundo é um evento futuro profetizado no texto sagrado ou no folclore. De forma ampla, escatologia costuma relacionar-se com conceitos tais como Messias ou Era Messiânica. in, SHEDD, Russell. *Escatologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, s/d.

¹⁵COHN *apud* QUIRINO, *op. cit.*, p. 52 – 53.

Assim, tendo Jean Delumeau¹⁶ como base, podemos dizer que o termo *messianismo* refere-se a *espera* da *vinda* de um *messias*. As sociedades que desenvolveram tal crença messiânica aguardavam por um redentor das gentes – muitos o viam como guerreiro valoroso que combateria o inimigo de seu povo.

Um dos maiores exemplos de crença messiânica é o judaísmo. Os judeus esperavam por um Messias predito por profetas como Elias e Daniel. Tal indivíduo possuiria poderes quase divinais e traria o peso da espada de Deus sobre os inimigos de Israel. O Messias judaico não seria um ser pacífico, mas um guerreiro belicoso sedento por vingar a opressão e todo o sofrimento do *povo eleito*.

Em contrapartida, o milenarismo seria a *espera* pela *volta* do *Messias*. Aqui, a expectativa não seria mais pelo *surgimento* da figura messiânica, mas sim, pela sua *volta* para a instauração de um reino de felicidade, abundância e paz – o paraíso na terra, a *parusia*.

O exemplo máximo da crença milenarista é o cristianismo. Para os cristãos, o Messias já tinha vindo – Jesus – e haveria de voltar. Esse momento da volta de Jesus seria o tempo apocalíptico – a instauração do paraíso na terra, que duraria mil anos¹⁷, e depois do qual viria a luta com o Anticristo e o julgamento final.

Durante a Idade Média, prevaleceria essa visão mítica cristã e a espera pela *volta de Cristo* era algo desejado e também temido. A crença em um apocalipse iminente e na instauração de um paraíso sobre a Terra – onde os homens seriam agraciados com todas as benesses dos céus antes de serem admitidos no sublime reino celestial dos eleitos, após o julgamento que separaria os justos dos ímpios – estava presente na mente do homem medievo e, com o decorrer do tempo, seria modificada (ou suavizada) e forneceria a oportunidade perfeita para as construções identitárias.

A história do nascimento de Portugal enquanto reino e, *a posteriori*, enquanto nação tem sua fundação numa memória mítica – memória de um acontecimento supostamente milagroso e que teria selado, podemos dizer, o auspicioso destino dos portugalenses enquanto povo *predestinado* para realização de um glorioso futuro.

¹⁶DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade: Uma História do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁷Advém daí o termo *milenarismo* – o milênio do paraíso terreal.

Essa memória mítica estará contida não só na construção da identidade portuguesa mas, também, em muitos dos movimentos que irão ter lugar no Nordeste brasileiro nos séculos XIX e XX, demonstrando que o maravilhoso sempre apresentar-se-á nas construções humanas, no que diz respeito à imagética que envolve seus símbolos identitários.

Tendo explanado os diversos aspectos da memória, que a esta tese interessa, passaremos agora a tratar, especificamente, dos capítulos que a compõem, destacando a temática própria a cada um deles e os autores que embasaram nossas análises.

II – Capítulos

A tese encontra-se dividida em duas partes. Tal divisão deveu-se às temporalidades contidas nos capítulos que as compõem.

Na primeira parte encontram-se os dois primeiros capítulos da tese. Tais capítulos versam exclusivamente acerca da história portuguesa, desde a tomada do poder do Condado Portucalense por Afonso Henriques no século XII até a construção da teoria do Quinto Império do padre António Vieira no século XVII.

A segunda parte é composta pelos dois últimos capítulos da tese que trazem o entrelaçamento entre a história de Portugal e a história do Brasil. Tem início com o capítulo terceiro onde abordamos a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro (século XIX) e todas as reverberações que tal ato produziu nas relações coloniais. No quarto e último capítulo tratamos dos resquícios da simbologia medieva portuguesa presente nas bases de construção identitária do sertão do Nordeste brasileiro.

Assim, na tentativa de deixar o trabalho num formato mais didático e sistemático, achamos por bem dividi-lo em duas partes distintas mas que são complementares entre si.

II.I – Primeira Parte

Entre a batalha de São Mamede, o suposto milagre de Ourique, a ascensão de um bastardo à rei dos portugueses e com isso a instauração de uma nova dinastia, a de Avis, passando pelo curto reinado do *Desejado* e seu ocaso nos campos de batalha de Alcácer Quibir e findando com a teoria vieiriana do Quinto Império, a primeira parte desta tese é uma viagem pelos caminhos de construção mítico-identitária portuguesa e, para nós, representou o descortinar de um novo mundo repleto de signos e saudosismo daquilo que poderia (ou deveria) *vir a ser* Portugal.

No capítulo primeiro, intitulado “*Fundar e Refundar Um Reino: O Início da Construção do Mítico Destino Manifesto Português*” trazemos a análise da ação de dois reis portugueses – D. Afonso Henriques e D. João I – e seus significados para a construção identitária portuguesa.

Todavia, para que fosse possível analisar essas figuras régias e seus símbolos, fez-se necessário compreender como dá-se o processo da construção identitária através do mito. Para tanto, utilizamo-nos de teóricos das ciências sociais como Peter Berger e seu conceito de plausibilidade; Pierre Bourdieu e suas noções de campo, mercado e capital; Max Weber com sua teoria do poder carismático e sua descrição da figura profética; Mircea Eliade e seu mito do eterno retorno. E da teoria do historiador Jacques Le Goff acerca da memória e do mito, como já apontamos.

Haja vista que neste primeiro capítulo tratamos de duas figuras régias que adquiriram ares de mitos dentro da história portuguesa, era necessário compreender essa construção da figura régia. Para tanto, utilizamos Jacques Le Goff e Marc Bloch na análise da sacralidade dos reis e seus desdobramentos.

Para além de todas as obras aqui elencadas, foi-nos basilares as obras de José Mattoso, A. H. de Oliveira Marques, Maria Alegria Fernandes Marques, Maria Helena da Cruz Coelho, Margarida Garcez, Ana Isabel Buescu, entre outros, na compreensão dos períodos históricos por nós abordados neste ponto da tese, como também, para um melhor entendimento do rei fundador e do rei refundador da nação portuguesa.

Neste capítulo, no tocante à figura de D. Afonso Henriques, procuramos descrever os pontos importantes de sua trajetória enquanto primeiro rei português. Assim, construímos nossas análises em torno dos seguintes fatos: das questões envolvendo a disputa de poder com sua mãe, D. Teresa (e o amante desta Fernão Peres de Trava); a batalha de São Mamede; a batalha de Ourique; e as diversas construções imagéticas em torno da figura régia contidas em algumas hagiografias. Acreditamos ter cumprido nosso intento.

No tópico em que abordamos a figura de D. João I, tentamos trazer a construção imagética de um (re)fundador nacional. Com o assassinato do conde Andeiro, a vitória sobre Castela, a aliança com a Inglaterra através do matrimônio com D. Filipa de Lancastre e o episódio da conquista de Ceuta (início da expansão ultramarina), pudemos perceber a necessidade que motivou Fernão Lopes na tentativa (bem-sucedida) de legitimar a dinastia de Avis. Não é à toa, como bem coloca Margarida Garcez, que o Mestre de Avis era visto como o ‘marido’ de Lisboa – afinal, toda a construção em torno de sua figura confluía para que os portugueses o vissem como o valoroso *messias de Lisboa*.

No capítulo segundo, intitulado “*Por Entre o Nevoeiro, Virá o Desejado: Sebastianismo e Quinto Império, o Futuro por Realizar-se*”, analisamos o mito criado em torno de D. Sebastião e a teoria do Padre Vieira de *Portugal Quinto Império*.

Com o desaparecimento do corpo de D. Sebastião na batalha de Alcácer Quibir e apoiados nas trovas do sapateiro de Trancoso, de nome Bandarra, surge o mito de que o rei português estaria encantado nas brumas do além-mar e que retornaria à Portugal no momento de maior aflição da sua gente.

As trovas de Bandarra deram mote para que outros monarcas portugueses fossem tidos como o *Encoberto*. Para alguns, esse rei da profecia bandárrica seria D. João III, para outros, como o Padre António Vieira, o monarca seria D. João IV – este último, o primeiro rei da dinastia de Bragança e que foi coroado após a Restauração Portuguesa de 1640.¹⁸

¹⁸ No tocante à reverberação do sebastianismo que chega ao Nordeste brasileiro, podemos dizer que tinha a figura de D. Sebastião como expoente central.

Essa identificação que Vieira faz do *Encoberto* com D. João IV justifica-se pela conjuntura vivenciada em Portugal. Afinal, o primeiro monarca da casa de Bragança era o símbolo da liberdade de Portugal em relação a Espanha e decretava o fim da União Ibérica. Nada mais justificável do que ver nele o monarca predito em profecia. Contudo, Vieira não teria parado por aqui, na verdade, para justificar sua teoria que colocava Portugal como o *Quinto Império* do mundo, ou seja, o futuro líder das nações, ele elevaria o Bandarra ao patamar de profeta.

Uma questão parece permear este capítulo: quando realizar-se-á o destino manifesto português? E, neste ponto vem-nos a questão da saudade. O saudosismo português – saudosismo não daquilo que *já foi* mas saudosismo *do que ainda será* – irá ser uma das grandes forças na sua construção identitária. A alma portuguesa parece ter sido preparada, desde o tempo de Afonso Henriques, para um destino glorioso e é desse destino que vive no *porvir* que Portugal sente saudade.

Bandarra, Vasco Fernandes de Lucena, João Lúcio de Azevedo, José von den Besselaar, Padre António Vieira, António Manuel Hespanha, José Pedro Paiva, foram alguns dos autores utilizados neste capítulo.

II.II – Segunda Parte

Napoleão Bonaparte ameaça a Europa com seu Bloqueio Continental contra a Inglaterra. A coroa portuguesa vê-se sobre a iminente invasão das tropas napoleônicas. O regente D. João toma então uma difícil decisão: transferir a corte para a sua colônia do Brasil. As transformações geradas por esse fato no pacto colonial, as reverberações causadas na metrópole pela elevação do Brasil a reino e a subsequente abertura de seus portos às ‘nações amigas’; o mundo ímpar e encantado do sertão Nordeste, seus símbolos e a resignificação dos signos medievos levados pelos colonizadores lusitanos. Estes, os pontos que permeiam essa segunda parte da tese que ora apresentamos.

O primeiro capítulo desta segunda parte, terceiro desta tese, intitula-se “*Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarve: Panorama Conjuntural da Primeira Metade do Século XIX*”.

Neste capítulo, abordamos a questão da mudança da família real portuguesa para o Brasil e sua chegada ao Rio de Janeiro em 1808.

No início do século XIX, Napoleão Bonaparte travava uma guerra na Europa. Com a instauração do Bloqueio Continental as nações europeias dividiram-se entre França e Inglaterra. E Portugal não ficaria isento em tal disputa.

Em 1807, o príncipe regente D. João viu-se numa situação difícil: por terra, vindo pelo território espanhol, as tropas napoleônicas; por mar, o suporte da marinha inglesa, amiga e aliada dos portugueses. A decisão que se impunha ao regente era permanecer a corte em Lisboa e submeter-se às demandas do exército francês e assim causar um conflito de proporções inimagináveis com a Inglaterra ou sair de Lisboa com o apoio da marinha inglesa e estabelecer a corte na sua maior colônia, o Brasil?

A decisão de D. João foi por partir para o Brasil e tal escolha traria mudanças significativas para a história portuguesa. Ao sair de Lisboa, o príncipe regente levaria consigo todo um corpo de burocratas e nobres, além da biblioteca régia e boa parte do tesouro nacional.

A chegada da corte no Rio de Janeiro, em 1808, transformaria também aquela cidade. Para que o Brasil pudesse ser o novo centro da governação portuguesa preciso se fazia mudar seu *status* de colônia, assim, D. João o eleva a reino – Reino Unido de Portugal, do Brasil e do Algarve. Seria, ao mesmo tempo, o começo do fim do monopólio colonial português sobre o Brasil.

Uma das primeiras medidas tomadas por D. João foi a abertura dos portos (1810) às nações amigas (em princípio, leia-se Inglaterra). Tal medida desagradaria sobremaneira aos comerciantes portugueses que ficaram na metrópole uma vez que representava o fim dos seus monopólios sobre os produtos brasileiros.

Com o fim da ocupação francesa e o propagar das ideias liberais, os portugueses iriam exigir a volta do monarca – o príncipe regente já era rei nessa altura, D. João VI – para Portugal. A insatisfação com as liberdades concedidas pelo monarca aos brasileiros gerou imenso descontentamento entre os que ficaram em Portugal – tal desgosto culminaria na Revolução de 1820.

Para além dessa questão da mudança da corte portuguesa para o Brasil – e suas consequentes reverberações -, também tratamos neste capítulo da questão da Independência do Brasil (1822). Independência mais no tocante à política do que independência plena – a nosso ver. Analisamos o papel de D. Pedro I (Pedro IV de Portugal) nesse processo como também sua renúncia ao posto de Imperador do Brasil em prol de seu filho D. Pedro II e sua volta para assumir o trono português.

Ademais, analisamos a situação dos portugueses que permaneceram no Brasil pós-independência. Uma vez que por todo o país eclodia uma onda de xenofobia – cujo alvo eram os portugueses -, por parte daqueles que queriam uma independência completa de Portugal e que o Brasil fosse finalmente *dos e para* os brasileiros.

Autores como Manuel de Oliveira Lima, Jorge Borges de Macedo, Roberto C. Simonsen, José Murilo de Carvalho, Rui Ramos e José Sacchetta Ramos Mendes, foram de suma importância para nossa compreensão da conjuntura sociopolítica que permeou a história luso-brasileira nessa primeira metade do século XIX.

Estes três primeiros capítulos de nossa tese nos foram basilares na construção estrutural do nosso objetivo central, catalisador de toda a nossa pesquisa e de nossas escolhas teórico-metodológicas: o sertão nordestino.

No segundo capítulo desta parte – quarto e último desta tese -, intitulado “*O Fantástico Mundo Sertanejo: Religiosidade, Violência e Poesia na Construção Sociocultural do Sertão Nordeste*”, nosso objetivo foi mostrar os resquícios dos signos oriundos do medievo português – tais vestígios teriam dado as bases socioculturais daquilo que viria a ser chamado de sertão nordestino.

Iniciamos o capítulo falando sobre os pontos da sociedade e cultura sertanejas em que tais ecos medievais estariam contidos. Passamos, em seguida, a discorrer sobre a construção da região Nordeste brasileira.

A criação do que se convencionou chamar Nordeste fez-se em duas vias: a geográfica e a sentimental. O Nordeste, antes de existir enquanto região geográfica brasileira, já existia como lugar afetivo.

Era o Nordeste delicado e doce do litoral açucareiro e o Nordeste árido e difícil do sertão pecuarista – ambos, lugar de memória e afetividade de suas gentes. As duas

feições nordestinas existiam desde o século XVI, mas, só receberia sua denominação oficial em 1940 quando o Instituto de Geografia e Estatística (IBGE) dividiria e classificaria o Brasil por regiões. Até então, as bases de sua identidade estavam assentadas na memória de sua população.

Como diremos ao longo do capítulo, os colonos que adentram o sertão trazem uma mentalidade ainda muito conectada com a medievalidade – é a cultura da oralidade, da religiosidade exacerbada, do medo do final dos tempos e da bravura de cavaleiros andantes e destemidos. Por mais que, historicamente, a modernidade já estivesse posta no tocante à política, à economia e aos ditames sociais, as mentalidades ainda estavam atreladas à tradição medieva.

Como é de comum saber entre os historiadores, a mentalidade leva um tempo mais longo para absorver a transição entre um e outro momento histórico. E, uma vez que a maior parte dos colonos que desembarcaram na *terra brasilis* era composta por camponeses, pequenos comerciantes e aventureiros (em sua quase totalidade analfabetos), não é de admirar que a cultura oral oriunda do medievo – do *saber de memória* – fosse a que estes colonos levara para a nova terra.

Tal oralidade pode ser encontrada na literatura de cordel, um dos tópicos do capítulo. Tal literatura exerceu papel importante na Ibéria ao popularizar obras eruditas. Sua linguagem fácil possibilitou que tais livretos fossem declamados nas feiras públicas e tal tradição chegaria ao sertão nordestino. O cordel é ponto importante na cultura sertaneja; o sertanejo tinha uma predileção pelas estórias de cavaleiros destemidos que combatiam seus inimigos com força e determinação, tanto que um dos cordéis mais apreciados era (talvez ainda o seja) o que traz a história de Carlos Magno e os Dozes Pares da França. Cordéis sobre D. Sebastião, sobre o bom proceder social e sobre estórias fantásticas também fizeram parte dos saraus familiares e das declamações nas feiras públicas.

Para além do cordel, outro ponto preponderante neste capítulo foi o concernente aos movimentos milenaristas ocorridos no Nordeste. O primeiro teria lugar em Pernambuco, no ano de 1817, e trazia o sebastianismo como uma de suas bases. O movimento de maior repercussão no Brasil, o movimento desencadeado em Canudos, também trouxe ares de sebastianismo. Seu líder, Antônio Conselheiro, proclamava que D. Sebastião haveria de voltar com seus cavaleiros, libertar os sertanejos do sertão Baiano

da opressão e instaurar uma espécie de monarquia paradisíaca naquele lugar. Essa tipologia de movimento ocorreu no Nordeste até o século XX, sendo o último (de que se acha documentação e notícia) o movimento liderado por Cícero José de Farias (o Meu Rei) cujo ocaso deu-se no ano de 1999.

Entre cordéis e milenarismos, outro ponto importante deste capítulo foi o movimento chamado Coronelismo. Havia algo de similitude entre o coronel e seu latifúndio com o senhor feudal e seu feudo. O coronel era a autoridade máxima da localidade em que vivia, sua palavra era a lei. Possuidor de uma propriedade com uma quantidade substancial de hectares, normalmente tinha sua riqueza na pecuária e na produção de algumas culturas agrícolas (feijão, algodão, etc.) e a seu serviço tinha todo um corpo de trabalhadores – em sua maioria esses trabalhadores eram vaqueiros¹⁹, alguns agricultores e contava ainda muitos jagunços²⁰.

Os trabalhadores do latifúndio do coronel viviam dentro de suas terras com suas famílias, ali poderiam fazer pequenas hortas e plantio para sua própria subsistência. Normalmente suas esposas trabalhavam na casa do coronel e sua família nos afazeres domésticos. Havia, nas terras do coronel, uma espécie de armazém de secos e molhados onde estes trabalhadores compravam aquilo de que necessitavam – ou seja, o salário recebido por esses trabalhadores voltava sempre para as mãos do coronel.

Aqueles que descumprissem as ordens do coronel seriam expulsos de suas terras e, mais das vezes, teriam que ir em direção de outra cidade, pois, dificilmente conseguiriam trabalho na localidade comandada pelo ex-patrão.

Em relação aos desafetos, bem, as questões de inimizades eram resolvidas na base da bala. Como força política local, os coronéis viviam em disputa entre si na tentativa de *manutenção* do poder ou de *usurpação* deste poder.

O ponto que fecha esse capítulo é o que tratamos dos cangaceiros. A figura do cangaceiro era vista por uma parte da população como a do cavaleiro andante medieval. Eram bravos e destemidos, justificavam os pobres e combatiam os ricos. Ao menos era assim que esses personagens foram eternizados na poesia popular e pelos cancioneiros do sertão.

¹⁹ Responsáveis pela lida com o gado.

²⁰ Espécie de segurança armada do coronel.

Nossa análise do cangaço focou-se em seu maior expoente: Virgulino Ferreira, o Lampião. Lampião representaria o protótipo máximo do que significava ser cangaceiro. Normalmente, havia duas escolhas ao sertanejo ofendido em sua honra: juntar-se à força policial ou enveredar pelo cangaço. Essa última foi a escolha de Lampião e seus irmãos.

Entre os anos de 1920 e 1938, Lampião reinaria absoluto no sertão nordestino. Conhecido como o 'Rei do Cangaço' e 'Flagelo do Cangaço', a história de Lampião seria mesclada por sangue, suor, violência, religiosidade e delicadeza.

Lampião e seu bando eram muito católicos e bordavam em suas vestes e em seus bornais símbolos religiosos, além de trazerem adornos como crucifixos e medalhinhas de Nossa Senhora. O Rei do Cangaço era amigo íntimo do Padre Cícero - santo popular nordestino.

Como toda a história permeada pela violência normal e inevitavelmente também terminada pela violência, a de Lampião e seu bando não seria exceção. No ano de 1938, no Estado de Sergipe, Lampião seria assassinado pela força policial volante.

Com a morte de Lampião, e *a posteriori* a de Corisco (ex-líder cangaceiro que há muito tinha deixado a vida do cangaço), encerrar-se-ia o movimento cangaceirista nordestino.

Neste capítulo, foram autores basilares, Gilberto Freyre, Manuel Correia de Andrade, Nina Rodrigues, Victor Nunes Leal, Maria Isaura Pereira de Queiroz, José Murilo de Carvalho, Ana Márcia Alves Siqueira, Flávio Cabral, entre outros.

* * *

A escrita desta tese, como dissemos no início desta introdução, não foi algo fácil. Não foi fácil, pois a mesma constituiu-se de momentos históricos diversos. Diferentes e longínquas foram as vozes aqui reproduzidas. Esperanças, desejos e lutas de povos distintos, mas ao mesmo tempo similares, quase unos em suas buscas.

Esperamos, contudo, que nosso propósito tenha sido cumprido. O de apontar a influência do mito identitário português na formação sociocultural do sertão nordestino.

Que aqueles que, até aqui nos leram, possam adentrar no mundo mágico da formação da identidade deste povo criador do vocábulo e do sentimento da saudade. Que a leitura desta tese seja prazerosa e possa mostrar que, por mais que não tenha havido

medievalidade no Brasil, isso não quer dizer que símbolos medievais não estejam contidos nas tradições e no cotidiano daqueles que fazem e compõem as plagas sertanejas.

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO I

FUNDAR E REFUNDAR UM REINO

O INÍCIO DA CONSTRUÇÃO DO MÍTICO DESTINO MANIFESTO PORTUGUÊS

A sacralização das “origens” faz parte da história dos povos como mitologia. Mas deve ser raro ter algum povo tomado tão à letra como Portugal essa inscrição, não apenas mítica, mas filial e já messiânica do seu destino, numa referência, ao mesmo tempo lendária e familiar num horizonte transcendente, à do próprio Cristo.²¹

* * *

A Península é o resultado de camadas de subconscientes muito variadas: nórdicos, celtas, árabes, com todas essas moiras encantadas (...) tem, por isso, um fundo mítico muito grande; e quando afirmo que não existem mitos portugueses faço-o, evidentemente, em sentido estrito, porque existem formas tipicamente portuguesas de mitos e é através do estudo dessas formas que podemos alcançar uma possibilidade séria de autoconhecimento.²²

Segundo Peter Berger, na vida humana entende-se uma realidade que, por não vir pronta da natureza, como a do mundo biológico dos animais, precisa ser construída pelos homens. Uma realidade peculiar, a qual o autor explica da seguinte forma: “*como os outros mamíferos, o homem está em um mundo que precede o seu aparecimento; mas à diferença dos outros mamíferos, este mundo não é simplesmente dado, pré-fabricado para ele; o homem precisa fazer um mundo para si*”²³. Mais adiante ele afirma que o homem “*biologicamente privado de um mundo do homem, constrói um mundo humano. Esse mundo, naturalmente, é a cultura*”.²⁴

Para Berger, o homem ao nascer é inserido no mundo onde irá começar a desenvolver-se biológica e culturalmente. O mesmo depende, pelo menos, de dois

²¹LOURENÇO, E, *Portugal como destino*. Lisboa: Gradiva, 1999, p. 12.

²²FREITAS, Lima de, *Porto do Graal*. Lisboa: Ésquilo, 2006, p. 77.

²³BERGER, Peter, *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 18.

²⁴*Idem, ibidem*, p. 19

ambientes para sobreviver: o natural, que é considerado o particular, o familiar, cujo espaço irá adquirir traços característicos de sua linhagem; e o segundo ambiente, que é o sociocultural, onde o indivíduo irá criar laços sociais, observando que será impossível viver isoladamente.

A análise da realidade, definida pelo autor, permite um acercamento do cotidiano, porque é na vida diária onde a imagem é mais visível e reconhecível. Diante disso, é passível o conhecimento de comportamentos humanos na dinâmica social, como também a verificação dos mecanismos de socialização que levam ao *equilíbrio* do cotidiano, determinado pelo sentido comum, que é a lei das relações sociais. O indivíduo aparece como produto de um espaço social que é construído dialeticamente, depurado pelo consenso de seus atores, culminando na identidade da estrutura social.

A base para a aceitação social objetivada encontra-se na legitimação, sobre a qual Berger nos diz que, “*se entende o ‘saber’ socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o “porquê” dos dispositivos institucionais*”.²⁵

Os discursos legitimadores ajudam a sustentar os mundos humanos. Contudo, a legitimação não garante a manutenção do mundo, estando ela só, é necessário que haja condições na estrutura da sociedade para que a mesma tenha efeito.

A legitimação só terá validade se houver uma estrutura de plausibilidade, ou seja, de aceitação social. Não basta que as respostas legitimadoras sejam repetidas indefinidamente. É preciso que a sociedade esteja estruturada para que essas respostas façam sentido. Quanto melhor a estrutura de plausibilidade da sociedade, mais explicações virão à tona acerca do mundo e, conseqüentemente, menos discursos legitimadores são necessários para a sua manutenção. Uma boa estrutura de plausibilidade resiste às anomias sociais, às guerras, enfim, aos problemas que norteiam o mundo.

Se um indivíduo se imagina um fundador de sociedades consciente de seu papel, algo como uma combinação entre Moisés e Maquiavel, poderia ser colocada a seguinte questão: como se poderia assegurar a conservação dessa ordem institucional, nesse momento estabelecida ex-nihilo? Em termos de poder existe uma resposta óbvia a essa questão. Mas se se imagina que todos os meios de poder tenham sido empregados, todos os opositores destruídos, todos os meios de coerção à nossa disposição tenham alcançado um resultado positivo e que tenham sido tomadas todas as medidas razoáveis para a transmissão de poder aos sucessores designados, ficará ainda

²⁵*Idem, ibidem*, p. 42

por resolver o problema de legitimação mais urgente, devido à novidade e à muito sabida precariedade da nova ordem.²⁶

Para além da análise de Peter Berger das plausibilidades e legitimidades de instituições e classes sociais, e as necessidades que as mesmas representam para a construção daquilo que ele designa “mundo humano”, procuramos trazer Pierre Bourdieu e sua visão de campo, mercado e capital na tentativa de ampliar o universo das abordagens que aqui faremos.

Em termos analíticos, um campo pode ser definido como uma rede ou uma configuração de relações objetivas entre posições. Essas posições são definidas objetivamente em suas existências e nas determinações que elas impõem aos seus ocupantes, agentes ou instituições, por sua situação atual e potencial na estrutura da distribuição das diferentes espécies de poder cuja posse comanda o acesso aos lucros específicos que estão em jogo no campo e, ao mesmo tempo, por suas relações objetivas com as outras posições (dominação, subordinação, homologia, etc.).²⁷

Ou seja, segundo Pierre Bourdieu, um campo pode se conceber como um mercado, com produtores e consumidores de bens. Os produtores, indivíduos dotados de capitais específicos, se enfrentam. A razão de tal luta é a acumulação da forma de capital que garante a dominação do campo. O capital aparece então, ao mesmo tempo, como meio e como fim.

Os campos não são espaços com fronteiras estritamente delimitadas, totalmente autônomos. Eles se articulam entre si. Por outro lado, a posição dos agentes sociais num campo é dependente da posição destes no espaço social: existe uma homologia entre a estrutura social e os campos sociais. Consequentemente, cada campo, embora possuindo a sua própria lógica e uma relativa autonomia, é atravessado por clivagens idênticas àquelas que opõem as diferentes classes.

Todo campo, enquanto produto histórico, gera o interesse que é a condição do seu funcionamento. Isto é verdade para o próprio campo econômico, que, enquanto espaço relativamente autônomo, obedecendo às suas leis próprias, dotado da sua axiomática específica, ligado a uma história original, produz uma forma particular de interesse, que é um caso particularista do universo das formas de interesse possíveis.

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 45 – 46.

²⁷ BOURDIEU, Pierre, *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p.45.

Dentro da teoria de Bourdieu de manutenção de um determinado mercado de bens simbólicos podemos inserir a construção mítico-memorialista das origens do reino português, pois, tal construção se torna possível a partir desse desejo de manutenção do mercado de bens simbólicos e suas subsequentes elaborações legitimadoras.

O mito, no mais das vezes, remete-nos a um momento cosmogônico de criação de mundos, nações, sociedades. Desde a construção mítica dos deuses gregos à construção teórica do surgimento do universo, os mitos fazem-nos pensar num tempo mágico onde a perfeição existia entre os homens e o meio em que estavam inseridos.

Alguns mitos trazem em si imbuído uma relação de luta constante entre o cosmos e o caos numa busca incessante pelo equilíbrio das coisas. Como bem coloca Norman Cohn²⁸, os mitos cosmogônicos encontram-se inseridos em praticamente todas as sociedades (da Antiguidade e das eras subsequentes) e, aparentemente, em todas elas essa luta entre a *paz* (cosmos) e a *desordem* (caos) está presente.

O mito seria o elemento justificador das construções societárias, através dele torna-se possível a elaboração da memória. Memória enquanto lembrança individual e memória enquanto edificação coletiva.

Em outras palavras, o mito remeteria o ser humano à memória de uma época longínqua onde supunha viver-se de forma mais feliz. O mito é a base saudosa da memória e raríssimo (diríamos mesmo impossível) será encontrar uma sociedade onde seus indivíduos não tenham em suas memórias a lembrança feliz e mágica do mito que lhes deu a identidade.

Para Mircea Eliade, o mito traria em si uma natureza cultural complexa que conteria uma multiplicidade de interpretações as quais se complementariam entre si.

(...) o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos. Noutros termos, o mito conta como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narração de uma criação: descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir. O mito só fala daquilo que realmente aconteceu, daquilo que se manifestou plenamente. As suas personagens são Seres Sobrenaturais, conhecidos sobretudo por aquilo que fizeram no tempo prestigioso dos primórdios. Os mitos revelam, pois, a sua

²⁸ COHN, Norman, *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: As Origens das crenças no Apocalipse*. Trad. Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

atividade criadora e mostram a sacralidade (ou, simplesmente, a sobrenaturalidade) das suas obras.²⁹

Ou seja, para o autor, o mito seria uma história sagrada que aludiria fidedignamente as realidades. A existência do aspecto sagrado era o que concederia ao fato histórico (cultural, social ou político) o seu caráter mítico. Preciso seria, desta forma, que na construção do mito, a sua conexão com o sagrado fosse inegável pois, apenas assim, legitimar-se-ia o nascimento do mesmo.

Victor Jabouille diz-nos que dentro do universo do que chamamos *mito*, encontrar-se-ia desde construções históricas até a criação de narrativas acerca da divindade. Na tentativa de definir o que seria o âmago conceitual de *mito*, o autor traz-nos uma visão multifacetada do mesmo:

Nesta segunda metade do século XX d.C., o mito é, mais que nunca, esse nada que é tudo, que não sabemos definir, porque é tão vasto que engloba quase tudo o que o Imaginário humano produziu ao longo dos séculos. Existe, ninguém duvida. Para o homem contemporâneo pode ser uma narrativa, uma ideia, uma imagem até; para o estudioso da mitologia antiga optaremos, sem dificuldade, por uma definição como narrativa dos feitos dos Deuses e dos heróis da antiguidade, considerando, pois, um sentido global, sem recorrer à distinção mito-lenda-conto popular, mais necessária para épocas posteriores. Se (...) existem limites formais para o MITO, os limites substanciais são difusos ou, mesmo, inexistentes. O mito, como diz R. Barthes, integra-se num sistema semiológico. Assim, nada que é tudo, o mito é código e, ao mesmo tempo, mensagem.³⁰

Contidas no mito estariam todas as construções imagéticas dos homens, dos mundos fantásticos e perfeitos aos desejos de sociedades e nações, o mito seria em si mesmo o veículo legitimador do sonho humano. Através da construção mitológica se poderia incutir esperança ou temor num povo; impulsionar os homens numa guerra fazendo-os acreditar que estariam dando suas vidas por algo sagrado; com o auxílio do mito seria possível dominar ou libertar nações.

Mais do que poder político ou econômico, seria o mito que impulsionaria as mudanças, pois, as construções míticas tocam a alma de um povo e constroem todo o arcabouço de uma nova mentalidade, na qual, a luz radiante do porvir é a recompensa por todos os sacrifícios e sofrimentos.

²⁹ ELIADE, Mircea, *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70, 1963, p. 12 – 13.

³⁰ JABOUILLE, Victor, *Iniciação à Ciência dos Mitos*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1986, p. 49.

1- O Caso Português

Podemos dizer que é ponto pacífico entre os historiadores e cientistas sociais que todas as nações tiveram nas bases de suas construções identitárias a figura de um mito fundador. Tal se observa também no que diz respeito a Portugal. A história portuguesa é permeada por símbolos identitários que nasceram e renasceram a partir de uma construção mítica sobre o destino da nação e de seu povo. A significação do *ser* português é múltipla e profunda, impossível seria pegar uma única estrada para abordar todas as construções simbólicas que revestem a alma portuguesa.

O que aqui nos propomos fazer é uma análise sobre essa construção mítica portuguesa, construção memorialista que traçaria o destino de Portugal como grandioso líder mundial, fundado sob os auspícios de Cristo como reino e futuro dominador dos mares. Mito este que inicia-se com o suposto milagre de Ourique e se reafirma com a ascensão da Dinastia de Avis, na figura de D. João I como o refundador nacional.

Em Portugal, a construção identitária está intimamente conectada com o mito fundador, oriundo do milagre de Ourique, que consolidou no povo português uma visão profética de si mesmo, com um destino manifesto no devir humano de caráter messiânico incontestado.

Tal fato serviu de inspiração para alguns poetas e religiosos, a exaltar em suas falas e escritos essa destinação portuguesa tornando-os quase que legitimadores desse passado mágico.

O Profetismo lusitano anuncia a esperança da regeneração da sociedade portuguesa, de uma idade de ouro, da chegada de um grande chefe, de um monarca que conduzirá Portugal e a Igreja Católica às glórias antigas e assegurará o seu triunfo no quadro mundial de acordo com o que se crê estar divinamente predestinado por Deus, quando da fundação do reino de Portugal. O Profetismo português surgiu, tanto quanto nos é dado conhecer pelos documentos, com o esforço de afirmação da autonomia do reino perante os outros estados europeus, estando, portanto, na sua origem e consolidação um Profetismo de cariz político que não hesitou em recorrer a elementos subsidiários de ordem religiosa e até de modelação mitogénica para legitimar e fundamentar, com condições de credibilidade, a sua mensagem profética.³¹

³¹FRANCO, José Eduardo, “Profetismo e a ideia de nação: modelação religiosa do destino de um povo”, in *Revista Religare*, vol. 7, nº 2, Paraíba, 2010, p. 155.

Ou seja, de acordo com Franco a construção profética do mito fundador português seria a base para a perpetuação na sua história dessa aura de predestinação divina. E essa predestinação vai estar presente em todas as elaborações sociais e políticas de Portugal ao longo dos séculos.

Ao falar em profetismo vem-nos à mente a questão da figura em si do profeta. Seja esse profeta um literato, um religioso ou um indivíduo oriundo das camadas mais simples da sociedade, o que a nós interessa perceber é como tal figura se constitui e a partir disso ter uma melhor compreensão do motivo por que tais indivíduos conseguiriam congregar em torno de si pessoas que tomavam suas palavras e/ou seus escritos como verdadeiras revelações divinas.

A maioria dos profetas que lideraram ou predisseram correntes místicas (quase messiânicas em sua essência) eram oriundos das camadas marginalizadas da sociedade, melhor dizendo, oriundos do povo – exceção feita para as figuras religiosas formalmente constituídas e legitimadas.

Como bem aponta Max Weber³², o surgimento de um profeta popular dá-se quando determinado indivíduo ao ser portador de carisma consegue construir em torno de si e a partir de si um discurso místico onde estariam contidos os símbolos de salvação e felicidade. Esse discurso nasceria e se propagaria entre um grupo restrito de indivíduos; na ótica weberiana esse grupo receptor seria composto por outros marginalizados do sistema.

O êxito do profeta permanece incompreensível enquanto a explicação estiver presa nos limites do campo religioso. A não ser que se invoque um poder miraculoso, ou seja, uma criação ex-nihilo de capital religioso, como faz Max Weber em algumas de suas formulações da teoria do carisma. Na verdade, assim como o sacerdote alia-se à ordem ordinária, o profeta é o homem das situações de crise quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto.³³

Para que sua construção seja legitimada é necessário que haja uma negação do sistema social constituído. Ao negar-se o sistema do qual são oriundos, as figuras desses profetas começariam a construir a ideia de um novo *modus vivendi*, com novas regras

³²WEBER, Max, *Economia e Sociedade*. vol. I. Brasília: UNB, 1982.

³³BOURDIEU, Pierre, *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 73 – 74.

sociais, culturais, econômicas e políticas. A possibilidade desse novo universo nasceria a partir do profeta.

Todavia, para que qualquer movimento social se legitime é preciso que seja crível, que possua uma estrutura que o torne plausível. Ou seja, para que o profeta se legitime enquanto fundador da possibilidade de um contexto social diferente daquele em que se encontra inserido, faz-se, contudo, necessário que o mesmo construa em seu discurso tons de verdade, que sua proposta para aqueles que seguem suas ideias, ou pensam em segui-las, tenha credibilidade suficiente para fazê-los acreditar nas promessas de um brilhante futuro.

A partir desse momento, o profeta passa a ser possuidor de um *mercado de bens simbólicos*, como explica-nos Pierre Bourdieu³⁴, e esse mercado fornece os bens necessários aos partícipes e com o passar do tempo transforma-se numa das principais engrenagens dessa nova sociedade.

Alguns profetas, ou figuras públicas³⁵, antes de serem imbuídos de um sentido nacionalista foram oriundos de construções particularistas ou marginais. Com a expansão de seus alcances e de sua ideologia, tornaram-se legitimadores de nações, sistemas políticos, econômicos, sociais e religiosos.

As construções de um único indivíduo ou grupo de indivíduos como símbolo de uma mística possuidora de uma esperança salvacionista ou de mudanças da realidade em vigor não se configura nem se consolida da noite para o dia, mas se faz de forma gradual e lentamente, pois, para além de reorganizar os alicerces do cotidiano, trazem consigo a mudança das mentalidades em torno do que antes era conhecido e legítimo, e essa mudança da mentalidade nunca se efetiva de maneira rápida.

³⁴ *Idem, ibidem.*

³⁵ Nas obras de autores como Jean Delumeau e Norman Cohn, encontramos citações a diversos personagens da história que foram imbuídos por auras nacionalistas, quase místicas, como por exemplo o homem que se fez passar pelo conde Balduino IX. Alguns deles foram vistos como profetas ou 'reencarnação' de reis ou nobres emblemáticos; normalmente tais personagens eram oriundos de camadas marginalizadas socialmente ou de origem bastante obscura e quase indetetável. Para maior aprofundamento sobre o assunto ver: DELUMEAU, Jean, *Mil Anos de Felicidade: Uma História do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; COHN, Norman, *Na Senda do Milênio: Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1980.

Porém, antes de consolidarem-se enquanto líderes/profetos/messias, preciso seria se apoiar numa teoria de criação do mundo e, de forma particular, uma teoria de criação de suas nações.

Diante disto, a memória de seu povo através da legitimação dos discursos políticos pela ideia de uma nação predestinada – como é o caso de Portugal – estará sempre presente, muitas vezes como algo vivo e pulsante e não como algo deveras distante das gentes e de seu tempo.

O tempo, aliás, é elemento presente e importante para essa construção identitária. O tempo breve do acontecimento é fugaz e nem sempre permite que os historiadores e os memorialistas consigam apreender de forma total todos os meandros do fato. A construção de uma narrativa do fato histórico no momento de seu acontecimento acaba por se mostrar mais imparcial e (de certa forma) falha em comparação com a narrativa do mesmo fato realizada por aqueles que no tempo se distanciam do momento do acontecimento.

A tendência das narrativas históricas cuja elaboração teve lugar no afã do acontecimento é a de não conseguir olhar o todo, mas observar apenas o acontecimento mediante o lugar de onde se fala. Por outro lado, quando narramos um fato histórico, que se distancia de nós no tempo, tendemos a procurar olhar o todo e a partir dessa visão global construir nosso ponto de vista acerca do que os documentos e relatos nos dizem ter acontecido.

Nas construções identitárias a partir dos mitos e da memória ocorre, via de regra, o mesmo. Porém, é preciso ter em conta, como observa Michel de Certeau³⁶, que nenhum dos que escrevem a *história* de um lugar, de uma sociedade, de uma nação ou de um indivíduo o fará sem paixão, sem estar (mesmo que busque a isenção científica) inserido no lugar social que lhe cabe.

Isto posto, podemos dizer que aqueles que tomaram para si a tarefa de construir através das narrativas (orais ou escritas) as bases da memória coletiva e dos mitos nacionais, o fizeram de dentro de seu lugar social e, mais das vezes, com a intenção

³⁶ CERTEAU, Michel, *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

(manifesta ou não) de legitimar sistemas, símbolos ou indivíduos que dentro da construção societária seriam de suma importância para a manutenção identitária.

Assim, ao longo do tempo, seria possível a reinvenção mítica da memória através da inserção de novos significados, adequando a coletividade memorialista ao momento vivenciado pela sociedade ou pela nação. É o que ocorre em Portugal. O mito criado em torno de Ourique se transforma e se recria através do devir histórico, legitimando sempre a destinação manifesta portuguesa enquanto reino criado sob as ordens da pretensa aparição de Cristo ao seu rei fundador.

Essa ressignificação mitológica da identidade portuguesa criaria em sua gente o sentimento da saudade. Saudade daquilo que foi e, mais ainda, saudade daquilo que poderá *vir a ser*. E é tendo como base essa perspectiva que analisaremos, neste capítulo, dois momentos da história de Portugal: a fundação do reino por D. Afonso Henriques e sua consagração enquanto predestinado através da narrativa do suposto milagre ocorrido em Ourique e a refundação do reino por D. João I, primeiro rei da Dinastia de Avis.

Esse primeiro capítulo de nossa tese traz em suas páginas a importância dessa construção mítico-memorialista enquanto solidificadora de identidade.

1.1- A Figura do Rei

Ao longo da história humana, a figura régia sempre esteve envolta em uma mística bem particular. O rei era visto como um ser composto por virtudes ímpares e certa dose de sacralidade. O corpo do rei fazia parte dessa mística que compunha a figura régia, era algo sacro. Em relação à população em geral, o rei era uma espécie de ser mítico, assim, não é de se surpreender que as descrições e narrativas cujo seu centro encontra-se na figura régia, sejam tão diversas entre si.

Algumas dessas narrativas colocavam o rei como figura mítica e com caracteres tão divinos que, para o homem comum, era extremamente difícil alcançar, numa existência pobre e humilde, quaisquer daquelas características de seu monarca. Outras narrativas mostravam os reis como homens bem humanos, cruéis e mundanos que através da violência da guerra abriam caminhos e conquistavam terras e riquezas – protótipo

perseguido, por vezes, pelos cavaleiros da corte como epítome máxima do guerreiro pleno.

Seja qual for o teor de construção da narrativa em torno da figura do rei, ao nosso ver, algo está sempre presente em todas elas: a simbologia de sacralidade régia. Seja como ser quase mitológico, seja como guerreiro terreno e com habilidades supostamente sobre-humanas, o rei, ao longo da história, sempre trouxe consigo uma aura de sacralidade, de ser inalcançável, aquele que havia sido escolhido por Deus, pelo destino ou simplesmente pelos seus pares (o que também seria visto, de certa forma, como movimento impulsionado pela Divina Providência) para reger os destinos de seu reino.

Sobre essa sacralização da figura régia, Marc Bloch em seu livro *Os Reis Taumaturgos*³⁷, nos diz que os reis germânicos traziam em sua figura um quê de sacralidade. A figura régia era vista, então, como possuidora de poderes sobre-humanos – desde curar enfermidades até garantir a abundância das colheitas – e, ademais, o rei só poderia ser eleito de entre aqueles que derivassem de linhagens específicas – tais linhagens trariam em seus genes essa capacidade ‘mágica’ de feitos ‘sobrenaturais’.

Segundo a lenda coligida no século XIII na Heimskringla [Esfera do mundo], o soberano norueguês Halfdan, o Negro, fora "de todos os reis o que tivera mais sorte nas colheitas". Quando ele morreu, seu cadáver, em vez de ser enterrado todo inteiro num só lugar, foi cortado em quatro, e cada pedaço foi sepultado sob um montículo de terra em cada um dos quatro principais distritos do país, pois "a posse do corpo" (ou de um de seus fragmentos) "parecia aos que a obtinham uma esperança de boas colheitas". No século XII, os dinamarqueses ainda acreditavam que um príncipe virtuoso pode, tocando as crianças e os cereais, proporcionar aos homens uma boa progenitura e boas safras. (...) Mestres dos anos de abundância, estendiam os reis germânicos seu poder também às doenças? A Heimskringla (que, como já mencionei, foi redigida apenas no século XIII, na Islândia, pelo padre Snorri Sturluson) atribui algumas curas ao rei Olavo, filho de Haraldo, que reinou na Noruega no começo do século XI. Mas Olavo, s. Olavo, era um santo do cristianismo; provavelmente, os milagres que a saga islandesa lhe atribui são apenas o eco de um tema hagiográfico.³⁸

Segundo Bloch, essa visão que foi construída em torno dos reis germânicos teria sido abolida da sociedade com a cristianização da mesma. Para ele, a inclusão da religião cristã trouxe o fim³⁹ dessa visão deificada do rei, uma vez que o monarca poderia até ser

³⁷ BLOCH, Marc, *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. 1ª ed. Trad. Júlia Mainardi. Pref. Jacques Le Goff. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. 72.

³⁹ Marc Bloch demonstra bem que essa cultura de deificação da figura régia é muito mais antiga do que a expressada pelos reis bárbaros, aponta que tais características já há muito se encontravam na história humana, sendo exemplo disso a Civilização Egípcia. Para além do demonstrado por Bloch, nós podemos dizer que o aspecto de sacralização do rei é visto no avançar da Idade Média, de forma mais amena que a

um emissário de Deus mas jamais seria possuidor dos poderes da divindade. Estava assim, de certa forma, abolida a visão da figura régia que tinha sido anteriormente construída pelo paganismo.

Uma revolução religiosa aplica um golpe terrível na antiga concepção de realeza sagrada, tal como esta florescera entre os germânicos. O advento do cristianismo privou-a de seu apoio natural: o paganismo nacional. Os reis subsistiram na qualidade apenas de chefes de Estado. Durante um momento após as invasões, seu poder político foi até mais forte que nunca; mas, pelo menos oficialmente, eles cessaram de ser tidos como personagens divinas. Sem dúvida, as velhas ideias não se esvaeceram de repente. É verossímil que continuassem a viver, mais ou menos secretamente, na consciência popular.⁴⁰

A partir de então, seria a Bíblia e não mais as lendas pagãs a base de construção da sacralidade régia.

Marc Bloch aponta que essa espécie de legitimação bíblica de certa sacralidade da figura régia teria trazido o velho espírito da realeza sagrada das idades antigas e estaria contida numa passagem do Livro do Gênesis:

(...) Foi a Bíblia o que enfim forneceu o meio de reintegrar na legalidade cristã a realeza sagrada das idades antigas. Antes de tudo, a Bíblia ofereceu comparações úteis. No capítulo 14 do Gênesis, lê-se de que modo Abrão recebeu o pão e o vinho das mãos de Melquisedec, rei de Salém e sacerdote do Deus Altíssimo – episódio misterioso que os exegetas ainda têm dificuldade para explicar. Os primeiros comentadores livraram-se do embaraço atribuindo-lhe sentido simbólico: Melquisedec é uma representação do Cristo; é como o vemos figurado em tantas catedrais. Mas tal aparição enigmática devia instigar também os apologistas da realeza. Esse sacerdote-rei fazia remontar a um passado prestigioso o ideal dos que reconheciam nos monarcas um caráter sobre-humano.⁴¹

Com a cristianização dos reinos germânicos (e demais reinos europeus), há uma perda significativa da antiga visão pagã da mística régia, contudo, esse misticismo em torno do rei não ter-se-ia diluído por inteiro, sobrevivendo ainda na mente dos povos, haja vista as lendas surgidas séculos depois em torno da vinda de um *Carlos Magno redivivo*.⁴²

existente em seu começo e, também, de forma um pouco mais acentuada e profunda com o advento do Absolutismo monárquico onde a figura régia passa a ter um controle absoluto dos poderes que constituem suas nações e sua figura se torna algo deveras mística, pois, apenas a sua corte poderia ter acesso a sua pessoa, o que teria levado a população do período a criar as mais diferentes descrições de seus monarcas.

⁴⁰ BLOCH, *op. cit.*, p. 73.

⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 75 – 76.

⁴² Carlos Magno, Imperador germânico, foi o monarca que restituiu o antigo esplendor do reino carolíngio através da cristianização do Império. Autores como Norman Cohn e Jean Delumeau dizem que alguns personagens do medievo foram vistos como possíveis *Carlos Magno redivivo* e tiveram em torno de si construída uma mística messiânica que permaneceria nas narrativas legendárias de suas nações – foi o caso de Frederico II e Balduíno IX. COHN, Norman, *Na Senda do Milênio: Milenaristas Revolucionários e*

No que concerne as narrativas acerca dos reis⁴³, claro também está para nós que interesses de grupos específicos encontravam-se contemplados e estes interesses seriam os direcionadores dessas construções identitárias da figura régia que se desejava retratar. Assim, as narrativas, seja nas crônicas seja em fontes documentais outras, trariam em suas linhas a exaltação daquele que governava o reino ou sua ‘condenação’ como péssimo governante, tudo dependeria do objetivo do grupo que as construiria e as paixões que os moviam.

Outro historiador francês que descreveu com maestria a sacralidade da figura régia foi Jacques Le Goff em sua obra “São Luís”⁴⁴ na qual constrói uma biografia histórica ímpar e que traz contida em suas páginas não só a figura do rei de França, mas, também, toda a conjuntura social, política, cultural e religiosa da época.

Le Goff sai do lugar-comum da descrição da figura régia como algo isolado e longe de tudo o mais que compõe seu tempo, ele vai além de uma descrição monótona e enfadonha centrada apenas na figura de Luís IX e seus feitos enquanto rei de França.

Na verdade, sua obra mostra o monarca francês como centro catalisador, e a partir de sua figura, Le Goff constrói o contexto da sociedade francesa do período, analisa as transformações sociais ocorridas em seu reinado e a partir daí a figura do rei se amplia e se agiganta, pois, antes de ser algo restrito se transforma, na verdade, em algo amplo donde tudo se origina.

Le Goff mostra-nos que Luís IX fomentaria uma reforma religiosa e moral da sociedade francesa, reforma essa que poderíamos classificar como *reforma política*. O que o autor procura demonstrar em sua obra é que a monarquia capetíngia tentava criar uma França real, cujo centro de governança e transformação estava em Paris.

No referente, especificamente, à construção da sacralidade de Luís IX, o historiador francês dá destaque às ordens mendicantes e mostra que elas tiveram papel fundamental nessa elaboração santificada do monarca francês – ademais, as ordens

Anarquistas Místicos da Idade Média. Lisboa: Presença, 1980; DELUMEAU, Jean, *Mil Anos de Felicidade: Uma História do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

⁴³ A esse respeito ver também: KANTOROWICZ, Ernst, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Versión española de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

⁴⁴ LE GOFF, Jacques, *São Luís – Biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

mendicantes, bastante apreciadas pelo monarca, tiveram também importante papel em sua reforma religiosa.

O perecimento do monarca durante a cruzada organizada por ele para libertação do Santo Sepulcro – agradecimento pela cura alcançada – teria reforçado essa mística em torno de sua figura, uma vez que no traslado de seu corpo para a França seus cruzados já nele identificavam a fama e o odor da santidade.

Por ter sido um rei cristão, obediente aos dogmas da Igreja e que soube utilizar a religião para consolidar a construção de uma França real e sólida, Luís IX viria a se tornar, em finais do século XIII, São Luís de França.

Todavia, a sacralidade da figura régia não se resumiu apenas aos casos tratados por Marc Bloch e Jacques Le Goff, nas obras por nós aqui citadas, mas, esteve presente em particularmente todos os reinos europeus, com maior ou menor força.

Em Portugal não seria diferente.

No reino ibérico, os monarcas tiveram na construção de suas identidades e memórias certo grau de sacralidade – alguns em grau mais significativo que outros. Três reis portugueses cuja aura mística se mostrou mais forte e duradoura na mentalidade dos portugueses estarão presentes nesta tese – D. Afonso Henriques, D. João I e D. Sebastião – os dois primeiros, objetos centrais deste capítulo.

D. Afonso Henriques, o rei fundador, que teria recebido o aval de Cristo no suposto milagre de Ourique para a fundação do Reino de Portugal; D. João I, o refundador nacional, que a Crônica de Fernão Lopes⁴⁵ exalta como o herdeiro predito em profecia. Sobre a construção dessas duas personagens históricas portuguesas, sua importância perante o destino manifesto português e a mística que as envolveu, falaremos no tópico que se segue.

⁴⁵ LOPES, Fernão, *Chronica del rei D. João I.* ed. Luciano Cordeiro. Lisboa: Biblioteca de Clássicos Portugueses, 1897 – 1898.

1.2- D. Afonso Henriques, as construções imagéticas do rei fundador

Na nossa análise da construção da imagética em torno de D. Afonso Henriques, utilizamos as hagiografias de Santa Cruz de Coimbra, São Vicente de Lisboa e São Rosendo, juntamente com a teoria da imagem tripartida do rei construída por José Mattoso.

1.2.1- A imagem de D. Afonso Henriques na Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra

Antes de começar a elencar a forma como Afonso Henriques se encontra retratado nas obras contidas na considerada hagiografia de Santa Cruz de Coimbra⁴⁶, faz-se necessário a compreensão do significado do termo hagiografia.

Segundo o *Dicionário de História Religiosa de Portugal*⁴⁷, utilizando-se das palavras de Michel de Certeau⁴⁸, a hagiografia seria a literatura devota que foi relegada a segundo plano por um discurso intelectualizante sobre a verdade. Ou seja, as hagiografias seriam discursos, que interligariam a devoção mística a um determinado personagem clerical tendo como o pano de fundo o contexto histórico do período que aborda em suas linhas, mesmo que essa contextualização seja imprecisa ou elaborada para legitimar o relato.

Temos, porém, que ter em perspectiva que a relação religião-sociedade, durante o período medieval, seja em Portugal, seja na Europa em geral, era representada tendo como centro a Igreja e dela partiriam as significações, os modelos e as construções

⁴⁶A obra traduzida por Aires A. Nascimento contém três livros: A Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio e Vida de Martinho Soure – nesta obra específica, os livros da Vida de D. Telo e o da Vida de D. Teotónio foram-nos basilares por, a nosso ver, constituírem os mais significativos em relação a figura do primeiro rei português, e cujos conteúdos mais se adequam ao que neste capítulo propomos analisar. Em relação às três obras, podemos dizer que fixam os tempos mais importantes para a legitimação dos modelos e referências de Santa Cruz de Coimbra, cada qual com intencionalidades próprias, mas, cujo ponto central girava sempre em torno da defesa do patrimônio de Santa Cruz, da afirmação do grupo em torno de seu primeiro prior e da definição de um modelo de vida pastoral – uma tentativa, como dissemos anteriormente, de legitimar-se num momento de afirmação política e avanço de reconquista.

⁴⁷ AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p.326 – 361.

⁴⁸ CERTEAU, op. cit.

socioculturais. Como bem colocou Maria de Lurdes Rosa, no seu artigo “Sagrado, devoções e religiosidade”, “(...) a existência de uma instituição representante do sagrado (a Igreja) (...) montou e geriu aquilo a que poderíamos chamar, de forma anacrônica, mas ilustrativa, uma visão do mundo exclusivamente confessional. Ou melhor, uma “confessionalidade” que lia o mundo”⁴⁹.

As hagiografias, para além de um compêndio devocional e legitimador, seja de personagens religiosos, seja de instituições eclesásticas, no que se refere à Idade Média, e aos primeiros séculos do reino que estava sendo construído, são uma das principais fontes sobre o cotidiano cultural da sociedade portuguesa daquele momento.

Numa sociedade onde a devoção e a guerra eram partes integrantes do seu quotidiano, as obras hagiográficas serviam, também, como difusoras da fé cristã (católica) e mostravam aos fiéis como deveriam ser humildes e crentes aqueles que pretendiam figurar entre o rebanho eleito de Cristo.

Ou seja, as obras de cunho hagiográfico foram elaboradas, ou ao menos as que aqui abordaremos, durante o contexto de dominação e controle quase que absolutos do mercado de bens salvacionistas pela Igreja de Roma. E a hagiografia de Santa Cruz de Coimbra⁵⁰ não foge à regra.

1.2.1.1- *Vida de D. Telo* e sua visão de Afonso Henriques

A obra sobre a vida de D. Telo, diferentemente da de D. Teotónio que também referimos, começará retratando um Afonso Henriques frágil e influenciável, como se fora um senhor imaturo demais quando destituiu sua mãe e o amante da governança de Portugal e assume para si o poder. Segundo o texto, ele teria uma ânsia muito grande em se tornar famoso e deixava-se influenciar por qualquer um da corte e isso o teria levado a ordenar bispo a D. Bernardo de Coimbra.

⁴⁹ ROSA, Maria de Lurdes, “Sagrado, devoções e religiosidade”, in MATTOSO, José (Dir.), *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Média*. Lisboa, Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2011, p. 376.

⁵⁰ NASCIMENTO, Aires A., *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*. (Obras Clássicas da Literatura Portuguesa; 8). Lisboa: Colibri, 1998.

O relato contido no livro da *Vida de D. Telo* sobre D. Afonso Henriques resume-se basicamente a apresentar o rei como o exposto acima e dizer que o mesmo apoiou as obras e os gastos na construção do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra reprimendo aqueles que eram contra – para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, Afonso Henriques teria sido um rei protetor.

1.2.1.2- *Vida de D. Teotónio* e a figura régia

A obra acerca de D. Teotónio e sua vida beatífica traz aos seus leitores um pequeno vislumbre da construção memorialista no medievo português. Nesse caso, poderíamos, quiçá, colocar as hagiografias como complementos aos livros de linhagens e às crônicas régias, ou seja, de naturezas diversas, estas três correntes de relatos escritos conservariam em si, e *per se*, resquícios do *modus vivendi* da sociedade medieval portuguesa. Eliminando delas, é claro, seus floreios e exageros legitimadores, teríamos nelas fontes ricas na reconstrução da memória dos primeiros séculos da história lusitana.

No início do livro sobre D. Teotónio, o narrador aponta o ano de 1132 como o início da vivência comunitária em Santa Cruz de Coimbra e fala de Afonso Henriques como o infante de Portugal, filho do Conde Henrique e da rainha Teresa. Ainda no relato desse primeiro momento comunal, diz-nos o narrador que aquele que antes era infante, com o aval e as bênçãos divinas, com o passar do tempo, torna-se o rei ilustre de quase toda a Lusitânia e de parte da Galiza.

Sobre a compaixão de D. Teotónio para com os infelizes e sua dedicação para com o próximo e a fé cristã, relata-nos o encontro de D. Teotónio com D. Afonso Henriques e seu exército: pediu-lhe em nome de Deus que libertasse os escravos moçárabes que fizera em sua luta contra os sarracenos nos arredores de Sevilha, conseguindo, depois de ameaçar a figura régia com a ira do Senhor, a libertação de todos aqueles escravos.

Neste ponto do relato hagiográfico, percebemos que D. Afonso Henriques é retratado como um rei valoroso e destemido, contudo um tanto quanto indisciplinado para com os significados da boa *práxis* cristã e é preciso ser admoestado por D. Teotónio sobre

o absurdo de se escravizar cristãos e sobre como tal atitude feriria os princípios da fé e da Igreja.

Afonso Henriques, aqui, era já um rei corajoso, contudo ainda imaturo e precisava de supervisão na construção do ideal monárquico que agradaria à Deus. D. Teotónio seria agraciado, também, com o dom divino da cura e, segundo o relato hagiográfico, teria curado D. Afonso Henriques, enquanto infante, de uma enfermidade que poderia ter sido fatal e que se externava através de febres altas e delírios.

Quando Teotónio derramou sobre a fronte do infante o óleo da divina exortação e tocou-lhe com a mão direita, a temperatura arrefeceu e o infante se recuperou. Aqui, Teotónio é mostrado não só como ‘médico sacro’, mas também como um tipo de pai preocupado com a saúde de seu dileto filho.

O poder sagrado atribuído ao D. Teotónio era de tal forma amplo e infundo que através de suas orações e pedidos à Deus, a rainha D. Mafalda (mulher de Afonso Henriques), que corria perigo de morte devido a dificuldades de parto, após receber a bênção do ilustre religioso pela virtude divina que o mesmo possuía, imediatamente deu à luz um filho a seus pés e logo depois se restabeleceu completamente de saúde.

Agora D. Teotónio era o ‘santo homem milagreiro’ que teria garantido, de certa forma, a sucessão e continuidade da linhagem do monarca português. Existem trechos do relato hagiográfico que servem para legitimar as doações feitas por Afonso Henriques à Santa Cruz de Coimbra, ademais, mostram o papel de ‘conselheiro’ régio de D. Teotónio, dizendo quase que de forma literal que o referido religioso era o homem de maior confiabilidade do monarca e que o monarca, antes de tratar qualquer negócio, ia ter com o religioso e seguia seus conselhos e opiniões acerca do mesmo.

Contudo, essa era uma via de mão dupla. Na mesma medida que o rei tinha apreço por Teotónio, o segundo tinha uma estima por Afonso Henriques acima de qualquer um outro do reino e era por isso que o corrigia e admoestava frequentemente, de forma paternal, para incutir, no monarca, o temor devido e necessário Naquele que entrona os governantes do mundo. E, se assim não fosse, não existiria distinção entre um rei e um chefe de salteadores.

Na última parte do livro sobre D. Teotónio, a batalha de Ourique toma novo significado. Teria o rei ido a D. Teotónio e anunciado o dia do ataque e suas táticas, no

dia referido o religioso junta todos os confrades de Santa Cruz e oram pela boa sorte do rei e esse ato teria levado à aparição de Jesus e a vitória contra os cinco reis infiéis.

Podemos dizer que na hagiografia de Santa Cruz de Coimbra o rei é retratado de, ao menos, três formas diferentes: um jovem rei imaturo, que precisa de guia para o bom caminho; um rei mui devoto e consciencioso dos conselhos de D. Teotónio na busca de ser um bom exemplo de monarca; e um rei guerreiro bravo e corajoso que busca num ‘pai’, Teotónio, proteção espiritual para si e seu exército, e conforto nas horas da doença e do infortúnio.

Pelo que até aqui expusemos acerca da figura do primeiro monarca português na hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, claro está que as construções da imagem régia de Afonso Henriques, em sua plenitude, são favoráveis à figura do primeiro rei português, afinal, por ser o patrono do Mosteiro e um de seus maiores protetores, necessário, então, fazia-se legitimar Santa Cruz e as benesses recebidas do monarca demonstrando a ligação íntima do rei com os clérigos do referido mosteiro.

1.2.2- Hagiografia de São Vicente (1173 – 1185), Afonso Henriques dá um Santo à Lisboa

Na obra *São Vicente de Lisboa e seus Milagres Medievais*⁵¹, os editores demonstram que as relíquias do referido santo despertam o interesse no rei fundador D. Afonso Henriques.

Ao longo de todo o texto introdutório da referida obra, os pesquisadores demonstram a importância de tal personagem sacra na tentativa de elevar Lisboa a um patamar, talvez, de “honradez”, e se tal intento fosse alcançado haveria a possibilidade de deixar a cidade apta a vir a se tornar a capital do novo reino que naquela conjuntura despontava.

Logo no começo do texto dos milagres vicentinos, Mestre Estêvão inicia seu relato de forma a colocar Afonso Henriques como um rei sábio que segue os desígnios divinos em louvor a Deus e seus obreiros. Que, em favor da Igreja, enfrentou diversas lutas e de

⁵¹ NASCIMENTO, Aires A.; GOMES, Saul António, *S. Vicente de Lisboa e seus Milagres Medievais*. Lisboa: Didaskalia, 1988.

forma amadurecida e sábia incutiu respeito tanto aos seus vizinhos como a outros reis e inimigos, que, segundo Mestre Estêvão, prefeririam ter com ele relação de paz do que confrontá-lo na guerra.

Para além desta questão da sabedoria de D. Afonso Henriques, Mestre Estêvão cogita a possibilidade de a graça divina ter sido derramada na figura do monarca, pois, o mesmo, nas regiões por onde passou reconquistando territórios, entregou-os ao culto divino e à vida religiosa, as amuralhou e nelas fez crescer o número de povoadores estabelecendo uma raiz que consolidaria o reino frente a seus inimigos. Os locais onde os infiéis foram derrotados, já seriam, a *priori*, recantos felizes nesse mundo comandado pelos homens através do beneplácito de Deus.

Mas, segundo o narrador, estaria aquém de suas forças, relatar na breve obra todos os feitos de mui digno rei nas terras que tiveram benefícios amplos através da mercê divina e que tais benefícios doados por Deus teriam contribuído para erguer Lisboa acima do que seria previsível.

Mais à frente no texto, é colocado que o rei Afonso vai ser guiado por São Vicente, pois sua ideia principal era depositar suas relíquias em Braga ou Coimbra, uma vez que Lisboa se encontrava nas mãos dos infiéis. Contudo, a vontade do santo era estabelecer em terra lisboeta seu culto.

Após a reconquista de Lisboa, e tendo sido inspirado pela providência divina, pensa que ali seria um bom lugar para a devoção do santo hispânico. Nesse ponto, aparecem na narrativa dois irmãos, homens de religião, que serviam ao santo mártir. Através deles, desvenda-se o local onde estaria o corpo de São Vicente. A partir daí, prepara-se uma expedição para resgatar tal relíquia e dela fazer ponto de devoção ao santo que elevaria Lisboa a tal patamar que a referida cidade estaria pronta para ser a capital do reino de Portugal.

No decorrer de toda a narrativa, no tocante a imagem de Afonso Henriques, ao mesmo tempo de forma similar e divergente, o relato da vida e dos milagres de São Vicente de Lisboa nos remete ao relato hagiográfico de Santa Cruz de Coimbra. Contudo, no lugar do rei que era como um filho para D. Teotónio, na obra do Mestre Estêvão o rei aparece como um bravo guerreiro que recebe de Deus a inspiração e graça para instaurar a devoção à São Vicente e, dessa forma, elevar o território antes habitado por infiéis da

fé cristã a um lugar devoto e digno de ser mais do que uma mera cidade costeira com saída para o misterioso Oceano.

Com a mudança da importância de Lisboa através da institucionalização da devoção a São Vicente, tornava-a, assim, em certa medida, honrada o suficiente para quiçá vir a ser merecedora da corte. Tal fato dificilmente teria agradado à nobreza nortenha que tinha na figura do primevo rei português uma espécie de usurpador, a referida nobreza deve ter-se voltado contra a figura afonsina quando surge a possibilidade da terra infestadas por moçárabes (Lisboa) ser mais do que deveria.

Como bem se sabe, contudo, nas construções históricas de um determinado personagem, há sempre versões divergentes, pois, como nos demonstra Certeau⁵², a escrita histórica dependerá do lugar social do historiador (ou memorialista, conforme dissemos anteriormente) e retratará sua visão de mundo e sua classe social. Portanto, no tópico que se segue mostraremos uma construção imagética da figura afonsina divergente das que até o momento aqui expusemos.

1.2.3- Hagiografia de São Rosendo – Afonso Henriques, um usurpador?

Na construção hagiográfica em torno da figura de São Rosendo⁵³, o mesmo é representado como um descendente de sangue régio e seus antepassados seriam possuidores do controle da região da Galiza e de Portucale. Ao longo dos preâmbulos de apresentação da diletíssima figura clerical é-nos mostrado a santidade de Rosendo desde sua mais tenra idade e que o mesmo nasceu predestinado com uma graça divina.

⁵² CERTEAU, op. cit.

⁵³ São Rosendo teria nascido em São Miguel do Couto, Santo Tirso, por volta do ano de 907. Foi fundador e abade do Mosteiro de San Salvador de Celanova, figura política e religiosa de destaque na Galiza. Nas palavras de Correia: “(...) Em 961, está em Lorvão, onde assinará uma doação de Inderquina Pala. Onze anos mais tarde, por 973, aí mesmo poderá ter regressado. E, de forma particular, recordo a presença do santo nas vizinhanças da terra de seu nascimento, a 20 quilómetros, ou menos, de S. Miguel do Couto. De facto, é já conhecida a sua intervenção na fundação do Mosteiro de Guimarães, pela sua parenta, a condessa Mumadona: S. Rosendo confirma em primeiro lugar o documento de 959, assinado no dia da sagração da igreja abacial, sem dúvida por ter sido o sagrante principal. De mais a mais, em toda a sua existência, na memória, se lhe ficaria gravada a paróquia de S. Miguel do Couto (...)”. CORREIA, Francisco Carvalho, “Algumas notas sobre S. Rosendo”, in LÓPEZ, Segundo Leonardo Pérez (Dir.), *Estudios Mindonienses: Anuario de Estudios Histórico-Teológicos de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol*. Cabildo de la Catedral. Mondoñedo Centro de Estudios de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol, Fundación Caixa Galicia, (23) 2007, p. 15.

Em relação ao monarca português, é construída uma imagem de usurpador das riquezas do Mosteiro de Celanova. Tendo Afonso Henriques cooptado alguns soldados descontentes com o rei Fernando de Leão, perpetrou a traição a esse mediante um pagamento. Deixando, estes soldados de obedecer às ordens do rei Fernando, saqueiam e infligem danos a algumas igrejas, inclusive ao referido Mosteiro.

Além disso, teria Afonso Henriques cercado o convento de Sandim e tomado posse de terras indevidamente, inclusive mandando construir um castelo abaixo do Mosteiro de Celanova.

A revolta dos religiosos, segundo a hagiografia, foi imediata. Afinal, o rei infame estava usurpando o legado de São Rosendo. Desta forma, através de orações e diversas visões, São Rosendo teria mandado sua ira sobre o rei de Portugal e profetizado que o mesmo cairia prisioneiro e tudo aquilo que tinha-lhes usurpado seria devolvido. Tal prédica teria sido concretizada com sua prisão em Badajoz.

(...) Da mesma forma, também um militar, de nome Gonçalo, segundo me foi afirmado, quando repousava com sua mulher, esta acordou e disse que fora advertida pelo citado e bem-aventurado prelado, de que ao fim de oito dias o rei de Portucale seria preso e a herança do seu convento reintegrada; o que depois se verificou. E assim sucedeu que, desde este tempo, em que o mencionado monarca tentou lesar o Mosteiro de Celanova, sempre em tudo houve mal. Na verdade, perdeu, ele mesmo em pessoa, uma cidade fortificada, de nome Cedofeita, que obtivera injustamente, e Deus Omnipotente, com faísca celeste, entregou-a ao rei Fernando. Além disso, quando atacava a cidade de Badajoz, veio sobre ele, ocultamente, o rei Fernando com uma legião de Sarracenos e o exército, e levou-o para longe desta cidade, bastante ferido com factura no osso do fêmur, por justa sentença de Deus. E teve-o sob prisão quase dois meses. Até que obteve dele todas as cidades fortificadas que obteve fraudulentamente, tanto de Limia como de Toronho. (...) Porém, esse rei, apesar de livre das cadeias, permaneceu inutilizado até o último dia, em que sua alma lhe saiu do corpo. (...) Em tudo é bendito o Senhor, que humilha os soberbos e livra todas as aflições dos que nele confiam.⁵⁴

Pelo que podemos perceber na hagiografia de São Rosendo, no tocante à figura de Afonso Henriques, o rei português é retratado como um usurpador, haja vista que a referida obra é construída por e pelos habitantes das terras da Galiza, que viam no filho do Conde Henrique e da rainha Dona Teresa um monarca ilegítimo das terras que antes pertenciam à eles.

⁵⁴ PEREIRA, Maria Helena da Rocha (Trad.), *Vida e Milagres de São Rosendo*. Porto: Junta Distrital, 1970, p. 77 – 79.

A obra “Ordoño de Celanova: vida y milagros de San Rosendo”⁵⁵, vem apenas corroborar o que aqui foi exposto, contudo, diferentemente da hagiografia por nós utilizada para a elaboração destas linhas, essa outra obra traz em destaque de forma pormenorizada os supostos milagres de São Rosendo, perfazendo daquele religioso um santo mui digno que nunca desampara os que a ele recorrem.

Seja através da morte súbita para aqueles que tentam espoliar os bens que ele deixou e construiu para seu mosteiro de Celanova, seja na cura das cegueiras, dos exorcismos, São Rosendo, é definitivamente erguido como um padroeiro que cuida com mercê e zelo dos seus filhos.

Assim, Ordoño também mostra Afonso Henriques como um usurpador e corruptor dos nobres que deveriam servir o verdadeiro rei, Fernando de Leão. Ademais, coloca de forma veemente e quase profética que as agruras que Afonso sofreu ao ser feito prisioneiro por Fernando de Leão e ser ferido em Badajoz teria sido o castigo dado por Deus pelo fato de o mesmo ter desrespeitado o legado de São Rosendo e ter desdenhado do poder de tal santidade.

O historiador medievalista José Mattoso, utiliza-se apenas⁵⁶ da hagiografia do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra para elaborar a sua visão tripartida do primevo rei português – D. Afonso Henriques – e apresenta suas análises no artigo intitulado “As três faces de Afonso Henriques”⁵⁷, publicado na Revista Penélope em 1992.

Cada um destes segmentos sociais abordados pelo autor (nobreza do norte, nobreza coimbrã e clérigos de Santa Cruz de Coimbra), retratarão o monarca de acordo com suas necessidades legitimadoras, seja de manutenção de seu *status quo*, seja na busca

⁵⁵ CELANOVA, Ordoño de, *Vida e Milagros de San Rosendo*. Trad. Manuel C. Díaz y Díaz, Maria Virtudes Pardo Gómez, Daría Vilaroños Pinto. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990.

⁵⁶ Nós resolvemos ir um pouco mais além e, como demonstrado, utilizamos obras outras para construir a imagem de Afonso Henriques, primeiro rei dos portugueses.

⁵⁷ MATTOSO, José, “As Três Faces de Afonso Henriques”, in *Revista Penélope: Fazer e Desfazer a História*, Coordenação de António Manuel Hespanha, nº 8, 1992.

de se sobrepor à ordem constituída, seja na necessidade de construção de uma nova perspectiva sociocultural.

O que nos importará perceber é que para cada um dos estamentos sociais a figura régia passeia de usurpador (para os nortenhos) ao guerreiro valoroso e predestinado divino (para os coimbrãos e clérigos de Santa Cruz, respectivamente) e tais construções nos farão questionar se as hagiografias serão as bases para tais elaborações ou derivarão de tais expectativas humanas que possibilitaram as legitimações, as consolidações e destituições que se seguem nos séculos subseqüentes da história de Portugal.

Para além das questões acima elencadas, é necessário lembrar que Portugal se encontrava, no século XII, sob forte ameaça almóada e, depois da vitória em Ourique, se reforça ainda mais, e de forma definitiva, o valor do primevo rei português enquanto um guerreiro aguerrido e cristão – e que, séculos depois, seria visto como o predestinado fundador do reino de Portugal. A missão de Afonso Henriques e seus sucessores seria consolidar Portugal como reino, ampliar suas fronteiras e propagar a fé cristã. Estava, então, dado o movimento inicial na construção mítica, e, talvez, demasiado deificada, do primeiro rei português.

Contudo, para a nobreza coimbrã, Afonso Henriques estava longe de ser tão “predestinado”. Ele era, antes de tudo, um guerreiro valoroso, destemido e dotado de estratégia ímpar. Para os nobres de Coimbra, o rei era o guerreiro ideal, aquele em que todos os cavaleiros deveriam se inspirar e o qual todos os súditos deveriam temer, pois, além de favorecido pelos céus, era algo mundano nas suas resoluções no que concernia na observação das condutas morais e sociais. Para os cônegos de Santa Cruz de Coimbra, Afonso Henriques era o rei ideal e mui cristão, patrono e defensor do Mosteiro, de caráter valoroso e observador dos conselhos (e admoestações) de D. Telo e D. Teotónio, dois dos seus membros.

José Mattoso nos chama a atenção para a relação do rei com Soeiro Mendes e os relatos da brutalidade do primeiro ao lidar com os clérigos, inclusive, chamando a si a prerrogativa de nomear um bispo, de pele negra, sem se reportar a nenhuma autoridade papal para tanto. Além de apontar que sua postura em relação à sua mãe seria um tanto quanto sacrílega, se se tomar por verídico o relato que ele nela teria batido.

De qualquer maneira, para os cavaleiros que tinham sucedido ao bando outrora comandado pelo rei, era evidentemente muito mais exaltante sublinhar as suas capacidades

militares, o seu aspecto humano, os seus excessos e a sua rude independência para com os poderes clericais do que sobre-humanas virtudes morais que não lhe conheciam e uma submissão ao clero que não podiam aceitar.⁵⁸

Em oposição às duas visões elogiosas do rei, a face construída pela nobreza senhorial do Norte de Portugal procura mostrar Afonso Henriques como um chefe impotente e passivo, tanto, que seria incapaz de castigar a cólera excessiva de um fidalgo, como se submeteria e cederia às suas exigências mais humilhantes.

Ou seja, segundo Mattoso, durante o século XII e início do XIII, os senhores nortenhos, descendentes da alta nobreza galega, teciam histórias e anedotas infames em relação ao rei e à mãe D. Teresa, numa tentativa de diminuir e ridicularizar a importância da figura afonsina para a construção do reino português⁵⁹.

Com essa análise, o autor mostra como foi construída a imagem real partindo das necessidades e percepções das três principais forças da sociedade medieval portuguesa entre os séculos XII e XIII, e tais construções imagéticas, como vimos anteriormente, irão se desdobrar nas construções hagiográficas e, conseguintemente, nas construções históricas modernas e contemporâneas acerca do primeiro monarca dos portugueses.

O que se pode compreender do que até aqui foi exposto é que, como já demonstramos anteriormente, as construções mentais acerca de determinadas figuras históricas perpassam as necessidades de legitimação ou negação da mesma personagem. E tais construções trazem em si o lugar social no qual foi pensada e elaborada sem, muitas vezes, ser possível a isenção das paixões e visões personalistas no que se refere ao objeto em questão.

Contudo, apesar das ambiguidades, as elaborações imagéticas de figuras régias como ‘santas’ ou ‘heréticas’, ‘legitimadoras’ ou ‘negadoras de ‘verdades’ construídas não se iniciariam nem se findariam na pessoa de Afonso Henriques, mas, podem ser

⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 35.

⁵⁹ Afonso VI ao conceder a administração da Galiza e do condado Portucalense a seus dois genros (D. Raimundes e D. Henrique, respectivamente) possibilitou que Henrique de Borgonha, pai do futuro Afonso Henriques, conseguisse implementar uma política administrativa no condado Portucalense que, de certa maneira, deixou o território sob seu domínio em relativa autonomia em relação à Galiza. Antes de tal concessão por parte do imperador de Leão e Castela, o condado Portucalense era parte integrante do território galego, assim, a atitude de tentar diminuir ou ridicularizar a figura de Afonso Henriques e de sua mãe Dona Teresa seria uma tentativa de minorar suas legitimidades e pretensões no que diria respeito ao controle administrativo do condado Portucalense.

encontradas em praticamente todos os relatos concernentes às figuras régias – ou de lideranças políticas, religiosas ou sociais – da história de praticamente todas as nações europeias.

Mas, importante também se faz, para nós, compreendermos essa elevação do primeiro monarca português ao patamar de um líder predestinado e valoroso do povo lusitano. Para tanto, traremos uma análise acerca da batalha de São Mamede e da de Ourique – esta última, ao nosso ver, legitimadora primordial da mítica em torno da figura afonsina.

1.3- De São Mamede a Ourique, a conjuntura de nascimento de um reino

(...) em 1096, Afonso VI concedeu a Henrique de Borgonha o Condado Portucalense, agrupando os antigos condados de Portugal e de Coimbra, assim destacados da Galiza. A concessão foi feita a título hereditário, com claras características de um contrato feudo-vassálico, em que era patente a influência das práticas seguidas além-Pirenéus, nomeadamente na Borgonha. Ficavam estipulados os deveres de D. Henrique, que devia governar o condado mantendo sempre o dever de fidelidade para com o rei de Leão e Castela, bem como um conjunto de outras obrigações vassálicas, entre as quais se destacava a do auxílio militar. Como que para selar o contrato, Henrique casou com Teresa, filha bastarda de Afonso VI. (...) A nova unidade política assim constituída ganhava margem para se afirmar, com uma relativa mas real autonomia no quadro da monarquia leoneso-castelhana. O sucesso revelado por D. Henrique na defesa de territórios que lhe foram confiados (...), o apoio que conferiu ao desenvolvimento de centros urbanos e às actividades comerciais, as boas relações que estabeleceu com a nobreza portucalense e, até, a ambição de que deu mostra conferiram-lhe uma imagem de valoroso chefe militar, mas também de chefe político determinado.⁶⁰

No final do século XI, Afonso VI, imperador de Leão e Castela, concedeu a administração da Galiza e do condado Portucalense a seus dois genros. O primeiro território ficaria ao cargo de Raimundo marido de sua legítima filha Urraca, enquanto o segundo estaria sob o comando de Henrique de Borgonha, marido de sua filha bastarda Teresa. Esse ato de Afonso VI seria o início da construção do futuro Portugal.

⁶⁰SOUSA, Bernardo Vasconcelos e, “Do Condado Portucalense à Monarquia Portuguesa (séculos XI-XII)”, in RAMOS, Rui (Coord.); SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo, *História de Portugal*. 7ª ed. Lisboa: Esfera dos Livros, 2012, p. 25.

Através da política de desenvolvimento do condado, orientada por D. Henrique, os nobres homens portugalenses veriam o desabrochar de novas oportunidades de conquista territorial e enriquecimento.

Quando das mortes de Raimundo (em 1107) e de seu sogro Afonso VI (em 1109), no concernente à disputa que diante destes acontecimentos teve início – entre Urraca, viúva de Raimundo e casada em segundas núpcias com Afonso I de Aragão, e os nobres galegos pelo controle da Galiza, cujo herdeiro era Afonso Raimundes (filho de Urraca e Raimundo) – a postura adotada por D. Henrique visava colocar-se sempre no lado vencedor, tal postura ter-lhe-ia permitido certa liberdade de ação e uma certa autonomia para seu condado.

A partir de 1109, D. Henrique teria deixado de cumprir com seus deveres feudais sem, contudo, se rebelar abertamente contra Leão. Com sua morte em 1112, sua viúva, D. Teresa, herdaria o governo do condado e, também, a forma de governança de seu marido, assim, teria conseguido manter certa independência condal – sem o sucesso de D. Henrique, por certo, pois, viu-se forçada a obedecer aos chamados de sua irmã Urraca para ir a Oviedo em 1115 e seis anos depois (1121) prestar-lhe-ia homenagem.

Todavia, apesar de todos esses percalços, não só conseguiu manter Portugal como acrescentou alguns pequenos feudos ao território português – tanto em terras como em rendas nos territórios da Galiza, de Leão e de Castela.

Após enviuvar, e na tentativa de legitimar seu direito sobre o território de seu pai Afonso VI, D. Teresa passaria a se intitular *rainha* por volta de 1116. Todavia, para manter o domínio sobre Portugal, construiria uma aliança com os irmãos Trava – Bermudo Peres de Trava e Fernão Peres de Trava.

A historiografia portuguesa nos diz que a mãe de Afonso Henriques teria mantido, em primeiro momento, uma relação afetiva breve com Bermudo e, depois, uma relação amorosa duradoura com seu irmão Fernão.

Com a instalação de Fernão Peres no condado em 1121 - momento em que teria começado a viver com D. Teresa e iniciado o exercício de funções governativas em Coimbra -, cria-se um mal-estar com a nobreza portugalense cuja postura é de ruptura com a viúva do conde Henrique e a incitação e apoio para que o infante Afonso Henriques assumisse o governo do condado.

Estaria, assim, criada a divisão entre D. Teresa e D. Afonso Henriques. Os dois, agora, lutariam entre si pelo controle do condado Portucalense, luta essa que culminaria na batalha de São Mamede.

Todavia, a adesão dos nobres ao partido do infante deve ter sido muito mais vasta. Recordemos que deve ter envolvido todos aqueles que tinham abandonado a corte em 1121 e em 1125, ou seja, primeiro as famílias de Sousa, de Ribadouro, da Maia e de Sancho Nunes de Barbosa; e depois as da Silva, de Lanhoso, da Palmeira, de Azevedo, assim como os Guedões, Ramirões e Velhos. Ou seja, a maioria dos nobres de primeira e de segunda categoria de Entre Douro e Minho, do vale do Douro e de Santa Maria. Fernão Peres de Trava tinha do seu lado apenas a família de Baião, a quem pertencia o mordomo-mor Egas Gosendes, seus dois filhos João e Pedro Viegas, e Gomes Nunes de Barbosa.⁶¹

Teria havido tentativas de conversação entre as partes para uma possível solução pacífica do conflito, contudo, as conversas não tiveram o resultado esperado e assim as duas frentes enfrentaram-se perto de Guimarães na batalha de São Mamede.

A batalha de São Mamede que, supostamente, teria ocorrido no dia 24 de junho de 1128 – data de cariz místico e auspicioso, uma vez que neste dia se celebravam as comemorações litúrgicas de São João Batista – parece ter recebido essa datação como forma de legitimar a contenda e a vitória afonsina como se tal batalha tivesse sobre si o aval e proteção do santo cristão.

No dia da batalha, as tropas de Fernão Peres de Trava e aqueles que eram fiéis a D. Teresa, provavelmente vindos de Coimbra e Viseu, teriam atravessado o Douro em direção a Guimarães onde, segundo Mattoso⁶², Afonso Henriques já deveria estar. Deu-se, então, a batalha campal.

De acordo com Maria Alegria Fernandes Marques e João Soalheiro:

(...) E a chamada *Gesta de D. Afonso Henriques* ao codificar com objectivos também de moralização o enfrentamento do infante com o que designa como «padrasto», o conde Fernão Peres, de Trava, põe na boca deste último a iniciativa de terminar as discussões através das armas. Elas seriam traçadas no campo de São Mamede, perto do castelo de Guimarães, segundo o analista do reinado de Afonso Henriques. Terá sido dura a batalha, por certo, pois para os contendores tudo estava em jogo, uma vez que o que estava em causa era o exercício do poder, o que a *Gesta* também soube expressar com rara acuidade, pois alguém, vencido, teria forçosamente de sair de Portugal. O biógrafo crúzio do arcediogo Telo, por sua vez, e não sem manifestação de espanto,

⁶¹ MATTOSO, José, *D. Afonso Henriques*. Coleção Reis de Portugal. Lisboa: Temas e Debates, 2011, p.

62.

⁶² *Idem, ibidem*.

deu-lhe todo um longo dia por duração, quando o normal, na época, era o desfecho rápido da peleja, uma vez chocadas as hostes.⁶³

Podemos dizer que a batalha de São Mamede foi a alavanca inicial para a construção do poder de Afonso Henriques à frente da administração do Condado Portucalense; embrião, talvez, do mito que nasceria em torno da figura do primeiro rei português.

Finda a batalha, Afonso Henriques sairia vencedor do embate e, a partir desse momento, o infante adotaria o título de príncipe⁶⁴ impondo-se como legítimo governante do condado. Com a derrota das intenções de D. Teresa e de Fernão Peres de Trava e o reavivar da autonomia portucalense, passava a ser definitiva a separação política entre a Galiza e o condado.

Na era de 1166 [ano de 1128], no mês de Junho, na festa de S. João Baptista, o ínclito infante D. Afonso, filho do conde Henrique e da rainha D. Teresa, neto do grande imperador da Hispânia D. Afonso, com o auxílio do Senhor e por clemência divina, e também graças ao seu esforço e persistência, mais do que à vontade ou ajuda dos parentes, apoderou-se com mão forte do reino de Portugal. Com efeito, tendo morrido seu pai, o conde D. Henrique, quando ele era ainda criança de dois ou três anos, certos [indivíduos] indignos e estrangeiros pretendiam [tomar conta] do reino de Portugal: sua mãe, a rainha D. Teresa, favorecia-os, porque queria, também, por soberba, reinar em vez de seu marido, e afastar o filho do governo do reino. Não querendo de modo algum suportar uma ofensa tão vergonhosa, pois era já então de maior idade e de bom carácter, tendo reunido os seus amigos e os mais nobres de Portugal, que preferiam, de longe, ser governados por ele, do que por sua mãe ou por [pessoas] indignas e estrangeiras. Acometeu-os numa batalha no campo de S. Mamede, que é perto do castelo de Guimarães e, tendo-os vencido e esmagado, fugiram diante deles e prendeu-os. [Foi então que] se apoderou do principado e da monarquia do reino de Portugal.⁶⁵

Com essa conquista e a mudança do polo político em seu favor, D. Afonso Henriques iria transferir o centro da governabilidade para a cidade de Coimbra. Mudança essa que, *a priori*, parecia ter um carácter político e militar uma vez que com a ida para a cidade do Mondego haveria maior possibilidade para o aumento territorial do condado em direção ao sul como, também, e principalmente, certa libertação de Afonso Henriques dos senhores do norte.

⁶³ MARQUES, Maria Alegria Fernandes; SOALHEIRO, João, *A Corte dos Primeiros Reis de Portugal: Afonso Henriques – Sancho I – Afonso II*. Gijón: TREA 2009, p. 28.

⁶⁴ SOUSA, *op. cit.*, p. 29 e seguintes.

⁶⁵ Utilizamos a tradução de José Mattoso – *Annales D. Alfonsi apud MATTOSO, op. cit.*, p. 64.

De acordo com Sousa⁶⁶, o apoio dado por Afonso Henriques à fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra teria sido de fundamental importância para a afirmação da futura monarquia portuguesa, haja vista que os religiosos de Santa Cruz foram responsáveis por uma das mais favoráveis construções imagéticas do primeiro rei português – conforme demonstramos em tópico anterior -, vindo a ser o primeiro panteão da monarquia portuguesa.



Túmulo de D. Afonso Henriques – Igreja de Santa Cruz de Coimbra. Acervo Pessoal

A escultura do túmulo de D. Afonso Henriques foi contruída no século XVI, ou seja, dista quatro séculos desde que o primeiro rei português governou estas terras. Na imagem acima percebemos bem a representatividade deste monarca como sendo um guerreiro valoroso, tal imagética – a nosso ver – seria importante para a construção mítica deste rei.

⁶⁶ SOUSA, op. cit.

Não apenas um rei, mas, acima de tudo, um guerreiro que teria lutado para a instauração de um reino onde antes era um condado e que teria dado aos portugueses as primeiras notas de um sentimento de pertencimento identitário e nacionalista. Acreditamos, ainda, que tal representatividade da imagem régia serviu para legitimar o destino místico que envolve a fundação do reino de Portugal, assim como, também, a legitimação dos monarcas da dinastia de Avis – nomeadamente seu fundador, D. João I, ele também visto como valoroso guerreiro que teria refundado o reino.

Diante de tudo o que aqui escrevemos e de tudo o que estudamos sobre a construção do reino português, parece-nos que “*o rei e a monarquia dos portugueses surgiram antes de se haver estabelecido um reino de Portugal perfeitamente delimitado e estabilizado*”⁶⁷.

Devemos lembrar que a maior parte do território ao sul de Coimbra encontrava-se em mãos dos mouros e que, apesar de ter conseguido assumir o controle do condado, Afonso Henriques não exerceria o governo de Portugal de forma tranquila. Seja em contendas com os mouros, seja em rixas com seu primo Afonso VII, o governo afonsino seria marcado por lutas, conquistas e derrotas na busca da estabilidade política e territorial.

Na visão de Mattoso, São Mamede seria mais do que qualquer outro ato, o acontecimento que definiria a independência do condado Portucalense como ente político, predecessor do que viria a ser o reino de Portugal.

(...) O sucesso da coligação contribuiu, sem dúvida, para consolidar os vínculos de solidariedade então postos em jogo. Os nobres, ligados já por elos de parentesco alargado e por relações de vassalagem, formavam um grupo bastante homogêneo, apesar das diferenças hierárquicas que faziam de uns ricos-homens e de outros infanções. Por isso se pode dizer que a batalha tem um significado *nacional*, na medida em que pode classificar como «nacional» um movimento que estará na própria origem da nação. São Mamede foi o primeiro acto de um movimento irreversível que explica, mais do que qualquer outro acontecimento ou intervenção pessoal, as razões imediatas da independência do Condado Portucalense, como entidade política que precedeu o reino de Portugal.⁶⁸

Tomando como base essa citação de Mattoso, poderíamos dizer, então, que a batalha de São Mamede como que seria o divisor de águas para a futura consolidação

⁶⁷ *Idem, ibidem*, p. 31

⁶⁸ MATTOSO, *op. cit.*, p. 65

efetiva de Portugal como reino, territorial e politicamente independente. Contudo, seria apenas com a vitória nos campos de Ourique que nasceria o mito em torno do rei fundador.

Consagrada como o ato que deu o primeiro rei aos portugueses ainda em meados do século XII, a batalha de Ourique adquiriria um caráter maravilhoso pelo qual o carisma de Afonso Henriques e sua vitória perante os reis mouros seria definitivamente consolidado com a lenda que nasceria em torno de tal fato. Assim, estariam lançadas as bases da elaboração da memória mítica acerca da origem da monarquia portuguesa e o destino transcendental e missionário de seu primeiro monarca.⁶⁹

De acordo ainda com José Mattoso e alguns outros autores, não haveria independência do condado Portucalense se não tivesse havido o apoio de parte da nobreza nortenha⁷⁰ ao infante. Ou seja, sem a nobreza portucalense Afonso Henriques não teria tido a menor chance de vitória sobre sua mãe e os de Trava, nem tampouco bases para a governabilidade.

A relação de Afonso Henriques com a nobreza evolui, assim, de uma situação tipicamente feudal, em que a sua autoridade se podia definir como a de um *primus inter pares*, para um efectivo exercício do poder político. Fã-lo, como os restantes reis da Hispânia, por intermédio das suas funções guerreiras. Não tanto na fronteira galega, onde (...) os seus combates revestem um carácter feudal, mas na frente muçulmana, onde conta com a importante colaboração de cavaleiros-vilãos e das ordens militares. Por outro lado, (...) o rei ir-se-á libertando da tutela dos ricos-homens nortenhos, para se apoiar numa nobreza mais fiel e dependente, sem tradições muito antigas, e que lhe deve a sua promoção. Os modelos desta nobreza são, por um lado, a família de Soverosa, oriunda, talvez, de um bastardo galego que ascende da categoria de alferes à de mordomo-mor; e, por outro lado, os governadores das terras da fronteira galega e os alcaides de castelos perto da fronteira meridional, geralmente membros de uma nobreza secundária, descendentes de filhos segundos ou filhos de ricos-homens em princípio de carreira.⁷¹

⁶⁹A esse respeito ver: *Livro de Aautos*. Ed. de Aires Nascimento. Lisboa, 1977, p. 258-259; NASCIMENTO, Aires, “O milagre de Ourique num texto latino-medieval de 1416”, in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 4ª série, nº2, 1978, p. 365-374; LINDLEY CINTRA, Luís Filipe, “Sobre a formação e a evolução da lenda de Ourique (até a Crónica de 1419)”, in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, XXIII, 3ª série, 1, 1957, p. 168-215; *Idem*, “A lenda de Afonso I, rei de Portugal”, in *Revista Icalp*, nº 16-17, junho-setembro de 1989, p. 64-78; BUESCU, Ana Isabel, “A profecia que nos deu pátria: o milagre de Ourique na cultura portuguesa (séculos XV-XVIII)”, in *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães. D. Afonso Henriques e sua época*, vol. 3 – *D. Afonso Henriques na História e na Arte*, Guimarães, 1997, p. 195-211; MAURÍCIO, Carlos Coelho, “Na manhã fértil – sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa”, in *Revista Ler História*, nº 16, 1989, p. 3-28.

⁷⁰E não só, afinal, Afonso Henriques teve outros apoios, como parte das gentes de Coimbra, conforme não aponta Mattoso; contudo, uma vez que os nobres do Norte de Portugal compunham as mais tradicionais casas nobiliárquicas do condado Portucalense, foi de suma importância o apoio recebido por Afonso Henriques de vários desses nobres, por isso destacamos, neste parágrafo, esse ponto específico.

⁷¹MATTOSO, *op. cit.*, p. 74.

Afonso Henriques teria conseguido a colaboração de todas as categorias aristocráticas, apesar de toda e qualquer disputa que poderia (e deveria) haver entre elas. Através de seus atos e carisma, conseguiu que os descendentes da nobreza galega (Norte de Portugal), os infanções do século XI, a nobreza de segunda e terceira categoria e os cavaleiros-vilãos estivessem ao seu lado apoiando e dando suporte a suas empresas na administração do condado.

O primeiro monarca português seria o exemplo do rei guerreiro que através de lutas territoriais e políticas e da concessão de mercês para seus colaboradores, conseguiria construir os alicerces de um reino próspero e independente. Textos como os dos *Annales* constroem a imagem do rei como um mítico e valoroso guerreiro, epítome máxima do enviado divino, do grande leão que, ao rugir, amedronta os inimigos. O primeiro rei português entraria, assim, para a história como uma espécie de ser sobre-humano.

O redactor pretendia apresentar o fundador do reino e do seu mosteiro como um verdadeiro instrumento de Deus. Recordando tudo quanto Ele tinha feito por seu intermédio, procurava demonstrar que Deus continuava a proteger os Portugueses, apesar da terrível ameaça que para eles constituía a invasão comandada pelo emir do Marrocos contra a cidade de Santarém. Em 1185, depois dessa destruidora invasão, o reino continuava sob ameaça. Para exortar os Portugueses ao combate e lhes incutir confiança, era preciso acentuar o carácter extraordinário, sobrenatural, das sucessivas vitórias afonsinas, penhor de uma indefectível protecção divina no futuro próximo. Os *Anais* não traçam, pois, um retrato do nosso primeiro rei – constroem um mito. Este, por sua vez, com o rolar dos anos e dos séculos, avolumar-se-ia sem cessar. O autor dos *Anais* transformou o rei e o chefe em herói. A tradição que sobre eles se construiu transformou-o em santo. Assim se esqueceu o homem. Seja como for, a imagem de Afonso Henriques como rei guerreiro, valoroso e firme permaneceu na memória dos historiógrafos peninsulares. Foi exaltada em breves mas significativas palavras por autores como Lucas de Tuy e Rodrigo Ximénez de Rada. O primeiro dizia em seu *Chonicon mundi* que Afonso «como foi combativo e valoroso nas armas, ampliou a sua terra, quer povoando-a de novo, quer matando os sarracenos». O segundo, que «foi valoroso [*strenuus*] e persistente [*pertinax*] nas suas ações».⁷²

Ou seja, a memória de Afonso Henriques enquanto homem dava lugar à construção mítica de sua pessoa. Como Mattoso bem coloca, *nasce o mito e esquece-se o homem*.

Todavia, tal mito só tornar-se-á possível, ao nosso ver, com a vitória da batalha de Ourique e as posteriores construções imagéticas e fantásticas acerca dos acontecimentos. Podemos, inclusive, arriscar dizer que se essas elaborações maravilhosas

⁷² *Idem, ibidem*, p. 78.

em torno desta batalha não houvessem existido, dificilmente a importância de Ourique para a compreensão do caráter milenarista do destino português seria emblemática.

Na era de 1177, a 8 das calendas de Agosto, na festa de S. Tiago, Apóstolo, a 11º ano do seu reino, o rei D. Afonso Henriques teve uma grande batalha com o rei dos sarracenos, de nome Esmar, no lugar chamado Ourique. Esse rei dos sarracenos, tendo conhecimento da força e da audácia do rei D. Afonso, e vendo que ele entrava frequentemente na terra dos sarracenos e depredava e destruía fortemente a sua região, pretendia, se pudesse, surpreendê-lo descuidado e desprevenido, para com ele combater, quando D. Afonso, de outra vez, entrasse com o seu exército pela terra dos sarracenos e estivesse no coração de sua terra. Esmar, juntamente com uma infinita multidão de sarracenos de além-mar, que trouxera consigo, e daqueles que moravam do lado de cá do mar, do termo de Sevilha e de Badajoz e de Elvas e de Évora e de Beja e de todos os castelos de Santarém, vieram ao seu encontro, para combaterem com ele, confiando na multidão da sua força e do seu exército, que era tão abundante, que incluía também mulheres de rito amazónico, tal como se provou, no fim, por causa das que se acharam mortas. Apesar de o rei D. Afonso ter com ele poucos [combatentes], e de estar acampado em certo promontório, cercado por todos os lados e rodeado de fossos [combateu] desde manhã até à tarde. Querendo romper e invadir o acampamento dos cristãos, os cavaleiros escolhidos caíram sobre eles, repeliram-nos com vigor, expulsaram-nos, mataram-nos fora do acampamento, e dividiram-nos. Ao ver isso, a saber, a força dos cristãos, e que estavam preparados para antes vencer ou morrer do que fugir, fugiu ele próprio, o rei Esmar, e todos os que com ele estavam. E toda aquela multidão de pagãos pereceu ou foi desbaratada, tendo uns sido mortos, e outros fugido. O rei deles, Esmar, escapou por meio da fuga, tendo sido preso aí certo primo e sobrinho do rei Ali, de nome Homar Atagor, e tendo, da sua parte, sido mortos homens sem conta; e assim o rei D. Afonso, sendo protegido pela graça de Deus, conseguiu um grande triunfo sobre os inimigos. Desde esse tempo, a força e a audácia dos sarracenos ficou muito abalada.⁷³

A introdução de personagens lendários, como as *mulheres de rito amazónico*, legitimavam o caráter extraordinário desta batalha. Para além dos *Annales*, na Vida de D. Teotónio, um dos textos da hagiografia de Santa Cruz, também há referência acerca de Ourique, e uma delas nos diz que,

não há dúvidas de que assim fez quando, no campo de Ourique, derrotou cinco reis dos infieis com incontável e bárbara multidão de gente sua, reunida daquém e d'além-mar para de todo o deitarem a perder; ao que se conta, isso deve-se ao auxílio divino que lhe foi prestado e ao patrocínio de S. Tiago cuja festa passava nesse dia.⁷⁴

Que a batalha de Ourique constitui fato histórico ninguém o contesta e, como tal, passaria a ser vista como um dos muitos fatores que constituiriam a história portuguesa sem, contudo, trazer em si embutido esse pretense caráter mitológico, mas vista à crua luz da ciência histórica.

⁷³ *Annles... op. cit.*, p. 159-154 *apud* MATTOSO, *op. cit.*, p. 162.

⁷⁴ NASCIMENTO, *Hagiografia... cit.*, p. 189.

De acordo com Maria Alegria Fernandes Marques e João Soalheiro, a acutilante presença muçulmana em terras ao sul de Coimbra impunha a necessidade de ação do primeiro rei português e tal ação dar-se-ia em Ourique.

Mesmo despojada dos adornos que a lenda lhe atribui, Ourique foi uma «lis magna», uma grande batalha, nas palavras do chamado *Chonicon Conimbricense*, uma das suas fontes mais antigas (c.1168). Ourique foi grande; grande de significado. Não o foi só pelo uso do título de rei por parte do chefe dos portugueses. Foi-o também pelo que significou de viragem nítida e irreversível na acção militar de Afonso Henriques. Doravante, o Sul era o caminho primordial para as suas tropas, no sentido do alargamento do território, essa face primeira da luta entre cristãos e muçulmanos. A conquista definitiva, em 1147, de Santarém e de Lisboa, as duas mais importantes praças até ao Tejo – importantes por si mesmas e pelas fortalezas e lugares secundários que faziam gravitar em seu turno – deixariam patenteado o seu esforço e o seu valor nessa luta.⁷⁵

Provavelmente a vitória, em certa medida surpreendente, de D. Afonso Henriques sobre os reis sarracenos – juntamente com os despojos que ele e seus guerreiros devem ter levado até Coimbra – tenha sido tida como uma espécie de milagre, haja vista a desvantagem dos portugueses perante o contingente dos inimigos da fé. Ourique, então, poderia constituir um sinal da divindade que, através da vitória improvável, contemplava seu povo com o vislumbre de um futuro majestoso e abençoado.

Para além disso, Ourique representa a base da construção identitária do povo português. Com a inclusão da aparição de Cristo, nos relatos posteriores⁷⁶ acerca da batalha, o destino manifesto português estaria para sempre ligado com o sobrenatural, como demonstra Brandão, ao introduzir os elementos da intervenção sobrenatural.

⁷⁵ MARQUES; SOALHEIRO, op. cit, p. 25.

⁷⁶“(…) Em Portugal, no prólogo à Crónica dos Reis de Portugal Reformadas (1600), se põe agora em causa a matéria lendária de D. Afonso que era devedora de uma não menor devoção tradicional. Duarte Nunes de Leão trata, nesse prólogo, como falso todo o reportório tradicional de “histórias inacreditáveis” que as fontes antigas atribuíam ao primeiro rei de Portugal. Curiosamente, chegando a surpreender-se pelo facto de D. Afonso Henriques não ter ainda sido canonizado, Duarte Nunes de Leão parece pôr tudo em causa... excepto o próprio feito milagroso que teria coroado a aparição de Ourique (...) Definitivamente, e até com curiosa ajuda do pré-racionalismo renascentista, a lenda de D. Afonso libertava-se, de vez, do seu carácter épico-aventuroso para se transformar no verdadeiro alicerce de um futuro mito. (...) Com efeito, esta potencial matriz mítica (criada entre os finais de quinhentos e 1632) preservar-se-á, enquanto memória volúvel e funcional, ao longo de mais dois séculos. Por isso mesmo se terá mitificado, ou seja, acedido ao estatuto de memória invisível e evidente, construtora da própria identidade. Não é por acaso que a desconstrução histórica do milagre de Ourique, protagonizada por Alexandre Herculano, gerou, na sua época, o escândalo que se conhece. Mais do que de factos, é, na realidade, a partir da complexidade do imaginário acumulado que as comunidades codificam o seu próprio agir no tempo”, in CARMELO, Luís “O Milagre de Ourique ou um mito nacional de sobrevivência”, Lisboa, p. 6–7, 1999, ver texto online: <http://bocc.ubi.pt/pag/carmelo-luis-Ourique.pdf>.

Senhor tende bom coração, vancereis, & não sereis vencido; sois amado do Senhor, porque sem dúvida pôs sobre vós, & sobre vossa geração depois de vossos dias os olhos de sua misericórdia, até a décima sexta descendência, na qual se diminuirá, a sucessão, mas nela assim diminuída ele tornará a pôr os olhos, & verá. Ele me manda dizer-vos que quando na seguinte noite ouvirdes a campainha de minha hermda, na qual vivo a sessenta & seis guardados no meio dos infiéis com o favor do mui Alto, saiais fora do Real sem nenhuns criados, porque vos quer mostrar sua grande piedade. (...) Não te apareci deste modo para acrescentar tua fé, mas para fortalecer teu coração neste conflito, & fundar os princípios do teu Reino sobre pedra firme. Confia Afonso, porque não só vencerás esta batalha, mas todas as outras em que pelejares contra os inimigos da minha Cruz. Acharás tua gente alegre, & esforçada para peleja, & te pedirá que entres na batalha com título de Rei. Não ponhas dúvida, mas tudo quanto te pedirem lhes concede facilmente. (...) Eu sou o fundador, & destruidor dos Reinos, & Impérios, & quero em ti, & em teus descendentes fundar para mim um Império, por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas. E para que teus descendentes conheçam quem lhe dá o Reino, comporás o escudo de tuas armas do preço com que eu remi o gênero humano, & daquele porque fui comprado dos Judeus, & ser-me-á Reino santificado, puro na fé, & amado por minha piedade.⁷⁷

Ou seja, Cristo teria aparecido para D. Afonso Henriques e no diálogo entre os dois a promessa de proteção e vitória contra os sarracenos teria ficado assente; para além dessa promessa, o beneplácito de Cristo para que Afonso fundasse um reino selaria o destino futuro de suas gentes.

De acordo com Luís Camelo,

(...) é quase três séculos depois da pretensa batalha de Ourique que o milagre da aparição de Cristo a D. Afonso se torna numa renovada dimensão da lenda heróica do fundador de Portugal. Além do mais, a Crónica de 1419 cita como fonte alguns documentos anteriores – nomeadamente uma enigmática história do rei "testemunhada por ele mesmo" (...) e guardada no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra – o que nos permite concluir que estamos, à partida, diante de um típico enunciado forjado ex-eventum, próprio, a todos os títulos, do gênero literário profético que, na época, é um claro "um signo dos tempos". (...) Quer pelo jogo retórico-literário, quer já pela própria práxis da lenda vivida, parece que assistimos decididamente a um momento de inflexão da lenda, o que quer dizer que o pretérito herói, anteriormente cantado por jograis ou fixado por escrito, começa agora, de modo lento, a passar testemunho a uma visão sobrenatural, afirmando-se como símbolo divino e espiritual das origens da nacionalidade (o que aliás não destoaria com as correntes proféticas dominantes na época).⁷⁸

A utilização de símbolos sacros – como a pretensa aparição de Cristo – era o recurso existente naquele período para legitimar dinastias e figuras específicas de poder. Uma vez que as mentalidades medievais, e também modernas, estavam ainda muito

⁷⁷ BRANDÃO, António, Fr., *Monarchia Lusitana. Parte Terceira*. (fac-símile) Lisboa: INCM, 1973, f. 128b – 129.

⁷⁸ CAMELO, Luís, "O Milagre de Ourique ou um mito nacional de sobrevivência", in *Acervo da Biblioteca Online de Ciências da Comunicação da Universidade da Beira Interior* (<http://www.bocc.ubi.pt>), s/d, p. 4 – 5.

conectadas com a simbologia cristã, necessário seria que houvesse uma aura mística ou profética em torno da personagem legitimadora. Pois, difícil seria contestar a autoridade concedida pela divindade (ou seus mensageiros) aos supostos *eleitos*.

De acordo com Camelo, seria normal e até compreensível, a ficcionalização dos fatos históricos como tentativa de legitimar esses enxertos proféticos. Segundo o autor, tal se daria suprir as carências políticas do período.

(...) é essencialmente o facto de a ficção em causa preservar um registo profético que vinha desde o século XV, apagando, embora, de vez, o cariz épico do primeiro rei de Portugal; por outro lado, o pendor retórico do diálogo em que D. Afonso e Cristo intervêm é associado, de forma clara, a um verosímil que se pretende credível e manifesto. Este efeito intencional de seriação temático-retórica é, de facto, o centro desta operação realizada durante a quadra filipina. Com efeito, esta potencial matriz mítica (criada entre os finais de quinhentos e 1632) preservar-se-á, enquanto memória volúvel e funcional, ao longo de mais dois séculos. Por isso mesmo se terá mitificado, ou seja, acedido ao estatuto de memória invisível e evidente, construtora da própria identidade. Não é por acaso que a desconstrução histórica do milagre de Ourique, protagonizada por Alexandre Herculano, gerou, na sua época, o escândalo que se conhece. Mais do que de factos, é, na realidade, a partir da complexidade do imaginário acumulado que as comunidades codificam o seu próprio agir no tempo.⁷⁹

Na visão de Ana Isabel Buescu,

O milagre de Ourique surge, pois, em primeiro lugar, na estratégia dos que o defendem, como um facto de cuja veracidade não é possível duvidar, em virtude de uma crença contínua e uniforme transmitida pelos séculos. Para além deste aspecto, porém, torna-se evidente que intervém um segundo factor que coexiste dialecticamente com o primeiro: a inverosimilhança como prova paradoxal da veracidade. Deste modo, a inverosimilhança e a veracidade histórica tornam-se prova e garantia de um destino extraordinário, e coexistem sem incompatibilidade no pensamento dos defensores de Ourique.⁸⁰

Ou seja, o milagre de Ourique – quer se acredite nele ou não – solidifica-se nas mentalidades no decorrer dos séculos e a partir dele, a fantástica destinação portuguesa ganha forma e fôlego; é como se o próprio mito se tornasse um ente vivo e pulsante para aqueles que defendiam o milagre – mesmo que a ciência histórica o colocasse em xeque.

O que podemos dizer do que até aqui foi exposto é que seja como guerreiro valoroso e fundador do reino de Portugal, seja como predestinado por vontade divina, Afonso Henriques seria transformado ao longo da história portuguesa em modelo a ser seguido e imitado pelos monarcas seguintes. O primeiro rei dos portugueses povoaria o

⁷⁹CAMELO, *op. cit.*, p. 7.

⁸⁰BUESCU, Ana Isabel Carvalhão. *O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano*. 1ª ed. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, p. 148.

imaginário das gentes como um ente sobre-humano que tinha em suas mãos a mercê de Cristo, sob a qual teria fundado o reino.

Esse mito em torno da figura afonsina seria mote para a tentativa de legitimação de D. João I, Mestre de Avis (sobre o qual falaremos no tópico seguinte) e refundador do reino, assim como, também, seria de certa forma retomada na corrente sebastianista do milenarismo português na espera da volta do *Desejado*, D. Sebastião – sobre o qual trataremos no capítulo segundo desta tese.

Assim podemos afirmar que o caráter saudosista e mítico que permeia, ainda hoje, a alma dos portugueses nasce com os feitos de Afonso Henriques os quais se solidificariam através da vitória de Ourique.

Sobre a refundação do reino português e o início da expansão ultramarina falaremos a seguir.

1.4- D. João I, o refundador do reino de Portugal

(...) sendo grande scisma e devisão entre os grandes e os pequenos povos, que se entonce assim ajuntavam chamavam n'aquelle tempo arraia meuda, os grandes escarnecendo dos pequenos chamando-lhe povo do *messias de Lisboa*⁸¹ que cuidavam que os haviam de remir da sujeição d'el-rei de Castella. Os pequenos aos grandes depois que cobraram coração, que se juntavam todos em um chamavam-lhe Traidores scismaticos que tinham da parte dos castellãos por darem o reino a cujo não era. E nenhum por grande que fosse era ousado de contradizer este nem falar por si nenhuma cousa, porque sabia que como falasse morte má tinha logo prestes, sem nenhum mais puder ser bom. E era maravilha de ver que tanto esforço dava Deus n'elles, e tanta cuvardice nos outros que os castellos que os antigos reis por tanto tempo, jazendo sobre elles com forças de armas, não podiam tomar, os povos meudos, mal armados e sem capitão, com os ventres ao sol, ante o meio dia os filhavam por força, entre os quais foi um Castello de Portalegre, de que era alcaide D. Pedralvares, priol do Espital, e da sua mão tinha voz para a rainha assim como os outros, que se juntaram os da Villa uma quinta feira pela manhã e começaram combater, e ante de meio dia, com ajuda de Deus, foi filhado.⁸²

Podemos dizer, acerca da *Chronica* escrita por Fernão Lopes, que a mesma se enquadraria da teoria de Le Goff⁸³ sobre documento e monumento. Uma vez que esse

⁸¹ Grifo nosso

⁸² LOPES, Fernão, *Chronica del rei D. João I*. ed. Luciano Cordeiro. Lisboa: Biblioteca de Clássicos Portugueses, 1897 – 1898, cap. I, p. 44.

⁸³ LE GOFF, Jacques, *História e Memória*. vol. II, Lisboa: Edições 70, 1982.

escrito é um *documento*, pois busca relatar e provar fatos que tem como protagonista a figura régia, e é um *monumento* porquanto busca, também, em suas páginas exaltar e fixar os feitos do rei como verdadeiros marcos da história portuguesa.

A obra de Fernão Lopes, a nosso ver, foi um dos epítomes máximos na legitimação da nova dinastia, trazendo em si os elementos necessário para tal intento, desde o relato e a tentativa de comprovação histórica dos fatos até a inserção de elementos incomuns, digamos assim, para dentro de sua narrativa.

Documento histórico com propósito prévio e destinatário certo, nem por isso perde seu valor ou credibilidade para que possamos compreender, mesmo que minimamente, esse período da história portuguesa e seus principais personagens.

Todavia, para que melhor entendamos o lugar de onde Fernão Lopes nos escreve e as personagens que ele legitima em suas linhas, *mister* faz-se que compreendamos o contexto sociopolítico no qual o Mestre de Avis será lançado para os holofotes do palco dos acontecimentos.

1.4.1- A crise do século XIV e a revolução de 1383

No século XIV uma crise grassa a Europa, e consequentemente também a Portugal. Com a epidemia da peste negra há uma baixa significativa da população e escassez de mão-de-obra no campo. Muitos daqueles que antes viviam e trabalhavam na agricultura migram para as cidades o que teria causado uma superlotação das mesmas. Para além disso, o grupo de artesãos e comerciantes começava a crescer e se destacar; era o nascimento da burguesia.

Para além da crise do século XIV, a política bélica do reinado de D. Fernando traria graves consequências para o país, como aponta Oliveira Marques:

A crise geral do século XIV atingiu, durante os anos de governo fernandino, o seu ponto mais agudo. As medidas controladoras de D. Afonso IV e de D. Pedro I, embora prosseguidas e reforçadas por D. Fernando, foram praticamente inutilizadas pela guerra, pela política monetária sua consequente e pelos desmandos da Nobreza, a quem o Rei parece ter dado rédea solta. Os maus anos agrícolas de 1371 e 1372 (...) e a peste de 1374 vieram ainda agravar a situação. E o impopular casamento do monarca agiu como primeiro detonador de uma formidável explosão interna. (...) A política belicista do reinado de D. Fernando tivera graves consequências para todo

o País. As reservas de ouro foram gastas na sua quase totalidade, tanto em despesas de armamento quanto por envio para Aragão. (...) Os preços subiram, em alguns casos em flecha. As destruições causadas pelo inimigo, sobretudo durante o segundo conflito, irritaram profundamente as populações atingidas, em especial os lisboetas cuja cidade fora em grande parte saqueada e incendiada. Nas Cortes de 1371 e 1372 exprimiram-se claramente os protestos do terceiro Estado. (...) Não admira, assim que, por todo o Reino, eclodissem motins, tumultos e até mesmo pequenas revoltas.⁸⁴

Esse era o cenário do reino português. Escassez de cereais, mortes por conta da peste negra, esgotamento dos cofres públicos com a manutenção das lutas contra Castela. Podemos dizer, assim, que o governo de D. Fernando não foi tão popular quanto o de seu pai D. Pedro I. Juntando-se a esse panorama socioeconómico, como fator de acirramento de ânimos, contava-se o seu casamento com Leonor Teles – casamento este que não seria bem aceito por boa parte da população portuguesa.

Segundo Marques, os últimos anos do reinado de D. Fernando decorreriam sob uma nova intervenção da Guerra dos Cem Anos, gerando nova contenda com o seu vizinho castelhano.

A expedição inglesa veio, efectivamente, para Portugal e a terceira guerra fernandina contra Castela iniciou-se em Maio de 1381. Durou pouco mais de um ano e saldou-se, se não por grandes desastres em terra, pelo menos por um fracasso total nos propósitos ofensivos. De novo o partido dos timoratos e dos partidários de um entendimento com o país vizinho convenceu D. Fernando a negociar a paz. Os desatinos da expedição inglesa, que se comportou quase como se estivesse em território inimigo, não ajudaram à continuação das hostilidades.⁸⁵

Para além dessas atribulações, Portugal viveria uma crise sucessória após a morte de Fernando I, em 22 de outubro de 1383. Com o Tratado de Salvaterra de Magos, que estabelecia a regência à sua viúva, Leonor Teles, até que sua filha e esposa do rei de Castela, Beatriz, fosse mãe de um filho varão de 14 anos, a governança ficava em mãos de uma rainha pouco amada de seu povo, fato que não agradou a boa parte dos nobres portugueses nem, tampouco, à população em geral.

⁸⁴MARQUES, A.H. de Oliveira, “Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV”, in, SERRÃO, Joel; MARQUES, A.H. de Oliveira, *Nova História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1987, p. 514-516.

⁸⁵*Idem, ibidem*, p. 520.

Ademais, a rainha Leonor tinha a seu lado o Conde Andeiro, outra *persona non grata* dos portugueses, que aparentemente seria seu amante ainda em vida de seu marido.⁸⁶

Era o início da Revolução de 1383⁸⁷, que seria antes de qualquer outra coisa uma revolução social. O povo e a pequena nobreza procurariam um líder que estivesse disposto à lutar contra seus dois maiores inimigos: Leonor Teles e Castela – e os poderes que eles significavam. Essa revolução teria tido o caráter nacional e popular, de acordo com Eduardo França, pois foi uma revolução contra Castela e contra, também, a grande nobreza. Seria, sobretudo, burguesa em suas bases.

A revolução vai ser uma crise orgânica, fruto do largo amadurecimento da burguesia que vinha adquirindo pelo enriquecimento nova importância no jogo das forças políticas. Treinada nas Cortes onde seus procuradores de tempos em tempos se faziam ouvir, ela ambicionava o poder para, ao pé do rei, dirigir a nação em novas bases mais favoráveis a seu desenvolvimento. Mais do que uma crise dinástica e de independência, a revolução de 1383 foi “uma crise de classes, uma revolução ou remodelação estrutural da intimidade de Portugal da Idade Média”, “o advento da burguesia cosmopolita e mercantil em busca de um novo equilíbrio social”⁸⁸. (...) É a burguesia que financia a revolução, que pensa a revolução e, sobretudo, que dá à revolução seu colorido social. São os burgueses que pagam a revolução, e eles não costumam fazer adiantamentos sem perspectivas de lucro.⁸⁹

Ou seja, de acordo com o autor, a burguesia iria ser o sustentáculo social e econômico da revolução de 1383. E o Mestre de Avis, o líder escolhido. O autor apontará ainda, em sua obra, os valores concedidos pela burguesia para a referida revolução e, nas Cortes de Évora (1436) enumerariam a D. Duarte seus contributos.

O historiador Oliveira Marques, em sua obra *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV*⁹⁰, traça a conjuntura da ascensão do Mestre de Avis ao trono e diz-nos que a mesma ocorreu especialmente por sua ativa e direta participação na tentativa de conter a

⁸⁶Ver: FRANÇA, Eduardo d'Oliveira, *O Poder Real em Portugal e as origens do absolutismo*. São Paulo: EDUSC, 2013; SOUSA, *op. cit.*; MARQUES, *op. cit.*; MATTOSO, José (Coord.), “A Monarquia Feudal”, in MATTOSO, José (Dir.), *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997.

⁸⁷Sobre a revolução de 1383 ver também: CORTESÃO, J., “Os fatores democráticos na formação de Portugal”, in MONTALVOR, *História do Regime Republicano em Portugal*. vol. I. Lisboa: s/ed, 1930; SERRÃO, Joel, *O Carácter Social da Revolução de 1383*. 2ª ed., Lisboa, 1976; COELHO, António Borges, *A Revolução de 1383. Tentativa de Caracterização*. 4ª ed. Lisboa, 1981; CUNHAL, Álvaro, *As Lutas de Classes em Portugal nos Fins da Idade Média*. 3ª ed. Lisboa, 1997.

⁸⁸TELLES, B., “Estudos históricos e económicos” Porto: Chardron, 1901. Biblioteca de Estudos Sociais, p. 17 e 19 *apud* FRANÇA, *op. cit.*, p. 360.

⁸⁹FRANÇA, *op. cit.*, p. 359-360.

⁹⁰MARQUES, A.H. de Oliveira, “Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV” in Oliveira; SERRÃO, Joel; MARQUES, A.H. de Oliveira, *Nova História de Portugal... cit.*

predominância de Castela sobre territórios lusitanos de modo a, lentamente, conquistar apoios tanto nos setores urbanos como na segunda nobreza.

D. João, Mestre de Avis, paulatinamente constrói uma imagem de defensor e regedor do reino. Tal construção inicia-se quando o mesmo vê-se, através tanto de uma obrigação moral – enquanto líder de importante milícia, a de Avis – quanto fraternal de proteger as fronteiras, a administração e a política portuguesa dos interesses de conquista castelhanos.

Assim, o Mestre de Avis passou a receber apoio das cidades de Coimbra, Évora e Porto, além de algumas vilas do Sul, Estremadura e Beira. No setor eclesiástico, foram seus aliados aqueles que estiveram ao lado do Papa Urbano VI, a respeito do Grande Cisma da Igreja (1378-1417), e as ordens militares, com exceção da do Hospital. Em relação à nobreza, os filhos segundos, bastardos e membros da segunda nobreza, na qual destacava-se Nuno Álvares Pereira, apoiaram D. João de modo a fortalecê-lo substancialmente na guerra e junto às cortes.

Porém, a atuação dos mesteirais lisboetas junto a D. João, em todo o seu percurso, possibilitou a emergência de Lisboa como importante região de poder, a princípio ao conquistar inúmeros benefícios, como, por exemplo, contar com dois representantes no Conselho Régio, a expansão considerável de seu termo, abarcando Torres Vedras, Alenquer, Mafra, Ericeira, Sintra e Colares, aproximando-se do seu tamanho atual.

Entre as concessões aos mesteirais, saliente-se a que foi feita aos de Lisboa (1 de abril de 1384): os dois representantes seus (homens-bons e letrados, note-se) entrassem para o Conselho Régio e para a Câmara da Cidade, com os mesmos direitos que os demais membros; que nenhuma postura, concessões de cargos e serviços ou eleições pudessem ser feitas em Lisboa sem a presença e a concordância de dois homens bons de cada mester; que as sisas e quaisquer impostos municipais pudessem ser abolidas se os representantes dos mesteres assim o entendessem; que as sisas e impostos municipais não fossem arrendados, a não ser em casos excepcionais e com o seu acordo; que todos os cargos camarários fossem eletivos; que em todos os impostos não houvesse isenções de pagamento, pagando cada um (incluindo os nobres) em funções de rendimento; etc. Em 4 de maio de 1384 foi concedida à cidade jurisdição cível e crime sobre os reguengos de Sacavém, Unhos, Frielas e Camarate. Mais tarde (6 de outubro de 1384), o mestre de Avis isentou Lisboa de quaisquer direitos de importação de mantimentos e de exportação, por gentes suas, de mercadorias, doando também à cidade as suas carniçarias, paços das fangas da farinha e paços do trigo. Dias depois, isentava-a de jugadas, relegos e outros direitos reais e senhoriais.⁹¹

⁹¹*Idem, ibidem*, p. 527 – 528.

Além disto, através da citada obra de Oliveira Marques, percebe-se que durante o contexto da denominada *Revolução de Avis* ocorreu a crescente influência do “mundo urbano” sobre decisões régias através de apoios políticos e financeiros.

Em termos externos, D. João buscou aliar-se com a Inglaterra aproveitando-se da rivalidade desta com Castela. Graças a esta aliança, a partir de 1384 conseguiu diversas vitórias: em 06 de Abril, em Atoleiros, através do exército liderado por Nuno Álvares Pereira; em Maio com a resistência da cidade do Porto frente ao ataque perpetrado pelo bispo de Santiago de Compostela. No final de Maio daquele ano, ao vencer o cerco que enfrentou na cidade de Lisboa através daquilo que os cronistas, como Fernão Lopes, apontaram como providência divina: a quase dizimação da tropa terrestre e da forte armada castelhana por uma peste, fazendo-as retornarem a Galiza.

Com estes sucessos, cresceu o apoio ao Mestre de Avis, como a adesão da ordem do Hospital, o que possibilitou uma maior aproximação à sua aclamação como Rei de Portugal.

Assim, entre 03 de Março e 10 de Abril de 1385, as cortes foram convocadas em Coimbra para decidir o nome do novo monarca. Nos debates, aventou-se a possibilidade de a coroa ser repassada a D. João, filho de D. Pedro com Inês de Castro, entretanto, a defesa do jurista João das Regras e de Nuno Álvares Pereira penderam a favor do Mestre de Avis e a ele foi dada, de fato, o título de protetor e regedor do reino.

Às Cortes de Coimbra, realizadas de 3-3 a 10-4-1385, assistiram procuradores do Clero – seis dos nove bispos portugueses e ainda o de Ciudad Rodrigo, faltando apenas os prelados de Viseu, Coimbra e Silves. Além de abades de mosteiros e de outros altos dignatários da nobreza – fidalgos incluindo de boas linhagens de todo o País, e do Povo – 31 cidades e vilas, sendo 1 de Entre-Douro-e-Minho, nenhuma de Trás-os-Montes, 4 da Beira, 10 da Estremadura, 15 do Alentejo e 1 do Algarve. Declarado o trono vago pela atitude bélica do rei de Castela (contrária aos acordos firmados) e pela “ilegitimidade” de D. Beatriz (filha de casamento tido por não válido), a assembleia hesitou entre a candidatura do infante D. João (filho de Inês de Castro) e a do Mestre de Avis, embora a maioria se inclinasse para a deste último. A atitude ameaçadora de Nuno Álvares Pereira e dos seus homens de armas acabou por fazer pender a decisão para a escolha do Mestre de Avis (6-4-1384). As Cortes votaram ainda um empréstimo nacional de 400.000 libras.⁹²

Agora como rei, amparado financeira e politicamente, D. João I obteve sua maior vitória sobre Castela: a Batalha de Aljubarrota, em 14 de Agosto de 1385. Nela, além da

⁹²MARQUES, *op. cit.*, p. 529 – 530.

perda substancial de seus exércitos, Castela fracassou em outros intentos bélicos reafirmando não apenas a imagem do Mestre de Avis como governante de Portugal, como impossibilitando a expansão para domínios portugueses. Além disto, a Batalha de Aljubarrota possibilitou a legitimidade que D. João I necessitava tanto interna quanto externamente.

A batalha travou-se em 14 de agosto de 1385, ao fim da tarde, e durou poucas horas. O exército castelhano achava-se cansado por vários dias de marcha e pelo calor próprio da estação, e o seu comando era deficiente, até pelo facto de o monarca castelhano se encontrar doente e precisar ser transportado. O exército português escolhera cuidadosamente a posição que mais lhe conviera, instalando-se num planalto com um único acesso fácil. Para dificultar este, construiu uma paliçada defensiva e abriu fossos e numerosas covas disfarçadas, tornando assim quase impossível o avanço rápido da cavalaria. Esta estratégia foi ainda reforçada pela experiência e precisão de tiro inglês. Nada disto diminui a capacidade de resistência e a bravura das forças portuguesas que souberam combater contra um inimigo duas vezes superior. A batalha travou-se assim, principalmente, entre a vanguarda dos castelhanos e a totalidade dos portugueses, visto que aqueles penetraram como uma cunha no exército de D. João I, ficando a breve trecho cercados. A sua derrota provocou o pânico nas restantes forças que debandaram e foram perseguidas e mortas em grande número.⁹³

A partir de Aljubarrota o reino português é refundado. Tal qual aconteceu com Ourique, Aljubarrota entraria para a história portuguesa como o momento decisivo da consolidação do reino e de sua independência, agora através de uma nova dinastia, além de outro ponto comum entre elas: em ambas os reis portugueses encontravam-se em desvantagem frente ao inimigo; mesmo assim, nos dois casos, a vitória portuguesa foi incontestada. Era mais uma confirmação do destino manifesto português, uma espécie de consolidação, quase mesmo que uma repetição, do feito afonsino ao fundar o reino no século XII.

Nas palavras de Mattoso,

Tal vitória, tão redonda e imprevista, foi logo tida por milagre. Sentença de Deus a confirmar a eleição de Coimbra e a dinastia que se iniciava; e, ao mesmo tempo, a punir os cismáticos de Castela. Deus, que sempre está pelo direito e nas batalhas reais premeia e castiga conforme o lado da razão, descera ao campo de Aljubarrota, como os deuses homéricos ao de Tróia, e decretou: João das Regras estava certo, o Mestre de Avis é o que era; D. João I será, e foi. (...) Depois da vitória de Aljubarrota, o rei de Castela foge, e o seu exército, desconjuntado e errante, é chacinado – até por padeiras, diz a lenda – e as cidades, vilas e praças que ainda lhe eram fiéis apressam-se a render-se ao português vencedor. Portugal ficava, outra vez inteiro, sob um rei seu. Mas a paz definitiva haveria de esperar longos anos.⁹⁴

⁹³ *Idem, ibidem*, p. 530.

⁹⁴ MATTOSO, José (Coord.), “A Monarquia Feudal”... cit., p. 417.

A batalha de Aljubarrota ganha ares de maravilhoso, de *milagre* e personagens improváveis aparecem na lenda que dela se constrói, como a *padeira de Aljubarrota*. Aqui também a similitude com o maravilhoso que foi contruído em torno de Ourique se faz presente.

Após a consagração em Aljubarrota, em 1391, o Papa Bonifácio IX dispensou os votos religiosos que o regente fez enquanto cavaleiro-monge e lhe concedeu a legitimação de seu nascimento, retirando o estigma de bastardo régio existente sobre D. João. No contexto internacional, reafirmou-se importante aliança com a Inglaterra, selada através do matrimônio de D. João com Filipa de Lencastre.

Entretanto, a conjuntura do governo do Mestre de Avis não foi apenas positiva. A política de concessão de mercês e de terras aos nobres e demais aliados da ascensão do monarca chegou a um ponto de esgotamento monetário e de desgaste social devido ao aumento de salários, de alimentos e do valor da prata, à presença da peste (negra) – a qual ceifou a vida de milhares – além de conflitos armados entre nobres que queriam afirmar poder. Esta crise aumentou a pressão por conquistas de novos territórios, não mais beligerando contra Castela (com a qual fez um tratado de paz em 1411), mas com os mouros de Granada ou do Norte da África.

Porém, dentre as possibilidades, foi o porto de Ceuta escolhido e no dia 22 de Agosto de 1415 foi conquistado iniciando através de tal feito um período de conquistas ultramarinas.

Compreende-se a respeito da conjuntura da atuação de D. João I que a Revolução de Avis não foi um marco de ruptura das estruturas até então vigentes, mas de redefinição dos atores sociais que contribuíram para esse momento chave, na participação do chamado “mundo urbano” e na viragem de Portugal gradualmente ao Atlântico e não apenas à Europa. Em outras palavras, a Revolução de Avis encontra-se na refundação do reino português nos pilares de uma nobreza bélica, cujas mercês, títulos e terras passam a ser concedidos por seus feitos e apoio político e não apenas pela consanguinidade, permitindo, assim, que a segunda nobreza atue ativamente como força militar no processo posterior de conquista do além-mar.

1.4.2- O mar é o caminho, a conquista de Ceuta

A governança do novo rei português não seria de todo fácil, tendo em vista o panorama existente no reino, mas, conseguiria debelar muitas das questões sociais, políticas e econômicas por, além de ser benquisto por seus apoiadores, ter se cercado, também, de hábeis ministros e conselheiros.

Com a vitória do Mestre de Avis surgiria uma nova nobreza composta em sua maior parte por filhos segundos, cujo máximo expoente teria sido Nuno Álvares Pereira – filho natural legitimado do Prior do Hospital. Feito condestável por D. João I, Nuno Álvares com sua nova posição dentro do reino era forte candidato a fazer frente ao monarca. Os desentendimentos entre ambos não tardariam. A resolução das questões entre o monarca e Nuno Álvares veio através dos laços matrimoniais. A filha deste, D. Beatriz, casou com o filho bastardo de D. João I, D. Afonso o qual receberia do sogro o condado de Barcelos.

Uma das reivindicações do povo, a periodicidade das cortes, foi um dos pontos atendidos por D. João I e, segundo Oliveira Marques, entre os anos de 1385 e 1418 houve por volta de 24 assembleias, o que seria algo digno de nota.

As Cortes joaninas distribuíram-se por todo o País, de Braga a Évora. Como sempre, porém, preferiram locais de maior acessibilidade a todos os convocados, como era o caso de Coimbra e de Lisboa. Até 1400 aquela cidade e outras do Norte receberam as preferências, sucedendo-lhes a capital e, de uma maneira geral, o Sul, numa época em que a burocratização e a centralização se achavam em nova fase de subida.⁹⁵

Contudo, nenhuma das ações do monarca pôde debelar a enorme crise pela qual o reino passava. Com a desvalorização monetária e o aumento de preços e salários, Portugal conheceu uma elevada inflação; de acordo com Oliveira Marques, teria sido *a maior inflação de sua história*⁹⁶.

Na tentativa de se reverter esse quadro,

fizeram-se os possíveis para animar o tráfico comercial, para atrair mercadores estrangeiros, para criar condições mais favoráveis aos homens de negócio portugueses e assim

⁹⁵MARQUES, *op. cit.*, p. 539.

⁹⁶*Idem, ibidem*, p. 540.

por diante. No mesmo contexto se procurou desenvolver o comércio interno. Um dos factores mais significativos de tal política foi a criação de novas feiras em todo o País e a concessão de renovados privilégios àquelas que já existiam. Também se procurou garantir a segurança física de pessoas e bens, quer pela construção e reparação de muralhas em muitos povoados, quer pela repressão do banditismo e da marginalidade.⁹⁷

Com essa crise econômica e social, era preciso buscar alternativas outras para além das supracitadas. Todavia, antes de se pensar em expansão, era preciso estabelecer a paz em termos sólidos com Castela. O tratado de 1411 poria fim ao longo conflito entre Portugal e aquele seu vizinho e inauguraria, por assim dizer, um segundo momento do reinado joanino, a fase expansionista de sua governança.

Numa política de expansão (a princípio de poder), D. João I associaria seu herdeiro, D. Duarte, ao trono, e daria postos de comando e fontes de renda a seus outros filhos, D. Pedro e D. Henrique, ambos inseridos na administração dos negócios externos do reino. Contudo, ainda era preciso pensar num plano de expansão territorial para Portugal, que provesse o reino de novas fontes econômicas (nomeadamente auríferas e de fornecimento de matérias-primas) e de novos portos fornecedores de cereais e outros bens alimentícios (devido a escassez desses produtos no reino, consequência das más fases agrícolas).

Tendo já suas fronteiras bem sedimentadas, e encontrando-se na ponta da Europa, de certa forma entalado entre os territórios castelhanos e o mar, e com o aumento da indústria pesqueira nas regiões algarvias, a possibilidade de se utilizar a arte de navegar como meio de angariar dividendos e riquezas para a Coroa – que se encontrava com seus cofres praticamente vazios devido às seguidas guerras contra Castela e dos subsídios concedidos por D. João I à nobreza – numa tentativa, quiçá, de fortalecer os laços desta com seu novo monarca e como, provavelmente, recompensa pelo apoio na revolução de 1383 –, a praça a atacar, pilhar e talvez ocupar foi escolhida. Era Ceuta, porto marroquino conhecido dos portugueses e de aparente fácil domínio.

De acordo com Antonio Farinha, “ao ocupar Ceuta, Portugal ia tão longe quanto possível na reserva de espaços ao seu ulterior projeto expansionista (...) era pois triunfo

⁹⁷*Idem, ibidem*, p. 540.

de grande valor a ser exibido perante Castela e aos olhos atentos dos restantes reinos cristãos e do papa”.⁹⁸

Seja qual tenha sido o real motivo⁹⁹ para a conquista de Ceuta, o que nos interessa perceber realmente é que, no ano de 1415, Portugal deu o passo inicial para sua expansão no ultramar. A chegada em Ceuta, sua tomada e ocupação abria as portas para a possibilidade de novas conquistas.

Apesar de Ceuta ter sido uma empresa bem-sucedida, não trouxe o sucesso futuro pretendido para a coroa portuguesa. Primeiro, não havia ouro em Ceuta e os comerciantes marroquinos mudariam suas rotas devido a ocupação portuguesa naquele porto; segundo, os cereais que a coroa tanto precisava seriam encontrados nos arredores de Ceuta, território perigoso para que os soldados portugueses adentrassem, pois corriam o risco de ataque dos mouros; terceiro, a nova possessão portuguesa dava mais despesas que lucro, precisando ser abastecida pela coroa de forma constante.

Num reino que ainda amargurava a crise deixada pelos conflitos com Castela – desde o reinado de D. Fernando –, pela escassez de cereais, pela desvalorização monetária, ter que sustentar e alimentar, financeira e belicamente, a ocupação de Ceuta não parecia ser dos melhores negócios.

Até a morte de D. João I, em 1433, nenhuma outra expedição com o tamanho e vulto da de Ceuta se repetiria. Apenas no reinado de seu filho, D. Duarte, ocorreria uma outra incursão pelo mar – a tentativa de conquista de Tânger.

Nas cortes de Évora de 1436, teria sido decidido o apoio a tal iniciativa. De acordo com Rui de Pina¹⁰⁰, os seus principais entusiastas seriam os irmãos do rei, D. Henrique e D. Fernando. Assim, em 1437 a expedição partia de Portugal rumo ao Marrocos.

⁹⁸FARINHA, Antonio Dias, *Os Portugueses em Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões, 1999, p. 4.

⁹⁹Alguns estudiosos portugueses afirmam que a questão da religião estava à frente de tal movimento, como Joaquim Bensaúde (BENSAÚDE, Joaquim, *A Cruzada do Infante D. Henrique*. Lisboa: [s.n], 1942.); outros afirmaram que a questão da conquista de Ceuta e posterior ampliação dessa expansão deveu-se à questões econômicas (escassez de cereais, necessidade de ouro – a mudança, enfim, do sistema econômico agrícola medieval para o nascente mercantilismo), tal qual António Sérgio (SÉRGIO, António, *Breve Interpretação da História de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa, 1972.); a visão de Jaime Cortesão acerca do assunto se divide em duas possibilidades: primeiro – a posição geográfica de Portugal favoreceria sua relação com o mar, ademais, os conhecimentos de pescaria, do corso e do comércio marítimo facilitariam essa empresa; segundo – a política do segredo em torno do destino da expansão dos portugueses ajudou a manter os concorrentes distantes do intento a que se empenhavam (CORTESÃO, Jaime, *A Expansão dos portugueses no período henriquino*. Lisboa: Portugália, 1965.).

¹⁰⁰PINA, Rui, *Crónica do Rei D. Duarte*. Lisboa: Presença, 1966.

Nas palavras de Adelino Calado,

Assente, por decisão régia, o ataque à praça marroquina após complexos trâmites que não importa aqui rever, o Infante e os que o acompanhavam (...) entraram a 25 de Julho no navio ancorado, em frente da cidade de Lisboa, o qual seguiu para o Restelo, voltando o Infante à capital para se despedir dos soberanos. Era uma quinta-feira, 22 de agosto, quando a armada partiu do Restelo, e, cinco dias mais tarde, estava em Ceuta. Em 9 de setembro foi repartido o contingente em duas frações, seguindo por terra a maior delas, apesar dos perigos que o caminho oferecia. Chegaram finalmente à vista de Tanger no dia 13.¹⁰¹

Tânger seria a segunda paragem dessa empresa ultramarina portuguesa. A luta contra os mouros duraria cerca de 37 dias, ao fim dos quais deu-se a derrota portuguesa. Diferentemente de Ceuta, a estratégia em torno da tentativa de conquista de Tânger não teria obedecido o mesmo sigilo que existiu em torno da primeira, e assim, ao chegar ali os portugueses, os inimigos estavam bem mais preparados do que os mouros de Ceuta.

Em 12 de outubro de 1437, D. Henrique – o chefe da expedição – decidir-se-ia pela rendição. De acordo com Hugo Moreira¹⁰², as exigências do acordo de rendição teriam sido as seguintes: os mouros deixariam ir livres os portugueses; todo material militar, incluindo-se os cavalos, seriam entregues aos mouros; a cidade de Ceuta seria desocupada pelos portugueses; seria necessário o estabelecimento da paz definitiva, por mar e por terra, com todos os mouros (incluindo-se os berberes); Sallah Ben Sallah daria seu filho como salvaguarda para o embarque dos portugueses; como garantia da entrega de Ceuta e de todos os seus cativos, o infante D. Fernando permaneceria refém na companhia de pequeno grupo.

O dilema entre a entrega de Ceuta e a volta do irmão D. Fernando atormentaria os últimos meses do reinado de D. Duarte. Como rei, seria impossível desistir de Ceuta, mas como irmão a sorte de D. Fernando deveria pesar-lhe. Em 1439 morreria D. Duarte, em Tomar, e as negociações relativas a situação de seu irmão não foram adiante por conta da crise sucessória do reino. Desta forma, D. Fernando esteve entregue a própria sorte e morreria em cativeiro no ano de 1443.

¹⁰¹CALADO, Adelino de Almeida, *Frei João Álvares - Obras. Edição crítica, cartas e traduções*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, p. 23.

¹⁰²MOREIRA, Hugo Daniel Rocha Gomes da Silva, *A campanha militar de Tânger (1433 – 1437)*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2009, p. 82-83.

A empresa expansionista iniciada do reinado de D. João I em 1415, apesar de todos os percalços ocorridos pós-Ceuta, iria proliferar e aumentar com o passar do tempo.

Com esse novo domínio sobre o ultramar, os portugueses chegariam, passados 85 anos de Ceuta, às terras do Brasil. Ali, o reverberar dos mitos portugueses, de suas mentalidades e costumes faria morada e seus ecos seriam ouvidos em diferentes localidades nos séculos vindouros.

De acordo com Rosa, “num período de pouco mais de cem anos, ou seja, entre 1415 e 1521, Portugal conquistou, ocupou e construiu no Norte da África um conjunto significativo de cidades e praças-fortes, mantendo aí uma presença ininterrupta, sobretudo de caráter militar.”¹⁰³

Ceuta teve uma importância muito maior do que apenas a ocupação do Norte da África. Ceuta teria sido o ponto de partida para uma expansão maior – do sucesso de sua conquista, mesmo diante do pouco retorno econômico que a mesma representou para Portugal, viria o impulso para o avançar na conquista do *grande mar Oceano*. A partir de Ceuta, o caminho estava aberto para que Portugal se tornasse uma das maiores potências da expansão ultramarina da história.

Afinal, como bem aponta Jorge Borges de Macedo,

(...) a possibilidade de intervenção marroquina na Península tinha um obstáculo considerável nas praças portuguesas no Marrocos. No conjunto, o Atlântico luso-africano passou a definir uma área estratégica fundamental para o equilíbrio europeu. Este, a partir desta altura, passou a estar condicionado pela hegemonia de três mares: a zona do Norte, o mar Mediterrâneo e o sudoeste atlântico. Foi este que Portugal tinha organizado em termos estratégico-políticos, face à continentalidade peninsular.¹⁰⁴

Ou seja, a conquista de Ceuta e seus desdobramentos foram importantes, também, para a manutenção do equilíbrio europeu, uma vez que constituía (juntamente com os outros domínios portugueses no norte d’África) obstáculo às tentativas de invasão marroquinas.

¹⁰³ROSA. Maria de Lourdes, “Do santo conde ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte- africana (1415-1521) ”, in *Deutsches Historisches Museum, Novos Mundos- Portugal à época dos descobrimentos*. Ciclo de conferências. Berlim, 2006, p. 1.

¹⁰⁴MACEDO, Jorge Borges de, *História Diplomática Portuguesa: Constantes e Linhas de Força*. Lisboa: Tribuna da História, 2008, p. 67.

Para além disso, Macedo mostra também que o aprendizado português em África foi fundamental para o descobrimento e domínio da América portuguesa, uma vez que os acertos e falhas contribuiriam para melhorar a empresa ultramarina portuguesa.

Cabe-nos aqui, no entanto, ir um pouco mais além do relato dos feitos históricos de D. João I e seus descendentes, afinal, para que a nova dinastia fosse legitimada preciso se fez que em torno da figura de seu fundador fosse construída uma aura mística, diríamos mesmo messiânica.

O tópico que se segue tratará dessa construção imagética da identidade joanina e teve como base principal as obras de Margarida Garcez Ventura e Maria Helena da Cruz Coelho sobre o primeiro rei da dinastia de Avis.

1.4.3- D. João I, um rei messiânico

Como bem sabemos, durante o medievo, Deus ocupava lugar quase central na vida dos homens, não só no foro pessoal, mas, também, na vida social e política. Não seria diferente no referente ao poder depositado na figura régia – era-se rei por vontade de Deus, pois, apenas a divindade poderia conceder essa prerrogativa. Reis eram legitimados tendo sobre si o selo inquestionável da vontade divina.

De acordo com Margarida Garcez Ventura, acerca da questão das legitimações do poder régio:

A questão da legitimidade do poder, na Idade Média, ganha sentido quando nos reportamos à sua origem, e à forma do seu exercício. Deus é a origem de todo o poder. Assim, quem o exerce, deverá possuí-lo com título legítimo – segundo as normas estabelecidas por Deus. Isto é, a legitimidade de título e de exercício adquirem-se pela sua adequação com os valores divinos. Assim, o conceito de legitimidade é tratado antiteticamente, através do «tirano» *quo ad titulum* e *quo ad regimen*. O poder chegaria ao rei por via «descendente», isto é, de Deus para a pessoa régia, quer mediamente, através do Papa, quer directamente. O poder também lhe poderia vir por via «ascendente», isto é, de Deus através do povo. Embora prevalecesse, nos começos da Idade Média, a concepção «descendente», manteve-se ao nível da pequena decisão a corrente subterrânea ascendente populista (da tradição romana republicana e germânica). Paralelamente, sendo o rei ao mesmo tempo pela graça de Deus e pela vontade dos seus feudatários directos, o sistema feudal – se bem que não possa ser considerado um sistema populista – facilitou a implantação das concepções ascendentes do poder. No final da Idade Média, assistimos à afirmação da concepção ascendente e populista, sobretudo depois do impacto do estudo de São Tomás de Aquino. O poder originário passou a residir, pelo menos em teoria, no conjunto dos

cidadãos. Todavia, estas duas concepções coexistirão ainda por muito tempo, prolongando-se mesmo pela Idade Moderna.¹⁰⁵

Ou seja, para que houvesse legitimidade do poder régio fazia-se necessário que tal poderio viesse de Deus, seja diretamente por “vontade do povo” seja por intermédio da figura papal. Assim sendo, impreterível foi criar em torno do Mestre de Avis uma aura de legitimação divina, o que, a nosso ver, teria levado à construção de uma figura régia quase *messiânica*.

A historiadora Maria Helena da Cruz Coelho¹⁰⁶ aborda em sua obra acerca do Mestre de Avis a visão messiânica que o envolvia. Na biografia de D. João I, a referida autora traz indicativos da construção de uma imagética joanina no sentido de predestinar tal bastardo como um enviado divino para reerguer o reino português que se encontrava nas mãos de uma rainha má, Dona Leonor Teles.

Conforme fica claro ao longo do livro, Coelho nos mostra que as ideias escatológicas de um fim do mundo próximo já eram conhecidas na Ibéria. Portanto, e como bem colocam Jean Delumeau¹⁰⁷ e Norman Cohn¹⁰⁸ em suas obras sobre as crenças apocalípticas, nada mais normal e significativo do que, na conjuntura que apresentamos nos tópicos anteriores, a figura que representasse as esperanças não só do povo lisboeta, mas de grande parte dos portugueses, fosse revestida de uma aura de profetismo. Afinal, como bem apontam os três autores aqui elencados, em tempos de crises e drásticas mudanças, as agitações messiânico-milenares se fazem mais latentes nos corações das gentes.

As teorias joaquimitas também terão sido forte influência para a quase deificação da figura do Mestre de Avis. Com a sua divisão do tempo histórico em três idades e, embasados pelas nossas leituras das obras que ora guiam as nossas linhas, é fácil perceber que a construção perpetrada por Fernão Lopes tenha sido uma pequena tentativa de

¹⁰⁵ VENTURA, Margarida Garcez, *O Messias de Lisboa: um estudo de mitologia política (1383 – 1415)*. Lisboa: Cosmos, 1992, p. 7 – 8.

¹⁰⁶ COELHO, Maria Helena da Cruz, *D. João I*. Lisboa: Temas & Debates, 2008. Coleção Reis de Portugal.

¹⁰⁷ DELUMEAU, Jean, *Mil Anos de Felicidade: Uma História do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁰⁸ COHN, Norman, *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: As Origens das Crenças no Apocalipse*. Trad. Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

legitimar a nova dinastia como se a mesma fora a terceira idade predita por Joaquim de Fiore.

Outro ponto importante foi a atuação dos franciscanos na criação dessa aura de ‘predestinação messiânica’ em torno da figura de D. João I. Tanto Margarida Garcez Ventura quanto Maria Helena da Cruz Coelho apontam a participação desta ordem eclesiástica na exaltação de uma sacralidade da figura régia.

Garcez Ventura vai mais além e mostra a ligação de duas correntes oriundas do tronco original franciscano com o joaquimismo. Ademais, mostrando-nos que ambas eram, em certa medida, as mais próximas – ou mais de acordo – com as intenções de São Francisco de Assis; eram os *Franciscanos Espirituais* e os *Fratricelli*.

Dentro da própria Igreja e em alguns círculos franciscanos, mesmo ortodoxos, prespassava um forte desejo de *renovatio Ecclesiae*. Todos quantos desejavam a renovação da Igreja vão instrumentalizar, com sucesso, o pensamento de Joaquim de Fiore. A sua obra foi um atractivo ponto de partida para a pregação da Época do Espírito Santo, não só pelos Franciscanos Espirituais, mas também por aqueles que não se separaram do tronco inicial. Sobretudo a partir de 1240, cosmovisão franciscana e pensamento joaquimitas tornam-se inseparáveis.¹⁰⁹

Segundo a autora, contudo, o joaquimismo não se identificaria de forma efetiva ao pensamento de Joaquim de Fiore uma vez que, ao longo do tempo, tal pensamento foi adquirindo novos significados e símbolos, ou seja, foi modificando-se e ficando mais englobante que a teoria original.

Acerca desse joaquimismo, Ventura nos diz que:

Afinal o que é o Joaquimismo? Podemos dizer numa primeira explicação, que é uma resposta ao problema do sentido da História, baseada na doutrina decorrente da actuação de Joaquim de Fiore. O problema do sentido da História, fundamental no pensamento medieval europeu é, aliás, um problema eterno. Ao manejar-se uma chave de interpretações da História, manejava-se automaticamente o sentido da acção individual e colectiva do homem no fluir dos acontecimentos, quantas vezes de significado bem difícil de discernir. O homem medieval acreditava num sentido da História, e acreditava no envolvimento de Deus na História. Acreditava também que os acontecimentos eram imagens de outros, passados ou futuros, naturais ou sobrenaturais. Talvez que a popularidade da doutrina de Joaquim se deva à perícia com que manejava o simbolismo bíblico, de modo a traduzir a História em *figurae*. Por outro lado, Joaquim apontara um sentido para a História que encontraria a sua plenitude e consumação no tempo histórico. A plenitude dos tempos situar-se-ia dentro da História e, como tal, era possível alcançá-la. (...) A divisão da História da humanidade em *Idades* tem larga tradição no Ocidente Cristão. Há muito que se tinham adoptado as contagens de Santo Agostinho e de Beda, o Venerável. Joaquim de Fiore formula uma teoria da evolução final da História oposta à de Santo Agostinho. Este dividia a história da humanidade em Sete Idades, decorrendo a sétima paralelamente à sexta.

¹⁰⁹ VENTURA, *op. cit.*, p. 35

Na Sexta Idade, Cristo teria alcançado a plenitude dos tempos, mas só na Sétima Idade esta seria definitivamente consumada; Joaquim quebrou este decorrer paralelo da Sexta e Sétima Idades, distinguindo, para isso, dois *status* perfeitamente diferenciados na economia neotestamentária: o do Filho e o do Espírito Santo. A consumação da plenitude dos tempos teria lugar no tempo histórico, sob a égide do Espírito Santo.¹¹⁰

Assim, o joaquimismo seria uma das doutrinas que traria ao homem medieval a explicação da história e de seu tempo tendo, claro está, a religião e Deus papéis preponderantes nesse devir histórico.

As transformações – ou adaptações – da teoria original de Joaquim de Fiore dariam as bases para aqueles que foram vistos como radicais dentro do franciscanismo¹¹¹ e, embasados nelas eles iriam propagar ideias escatológicas por boa parte da Europa. Em Portugal não seria diferente.

Mas, para além dos franciscanos mais radicais, Ventura nos diz que outros teólogos ortodoxos utilizaram-se também das metodologias e dos símbolos contidos na teoria de Joaquim de Fiore – como exemplo, ela nos aponta São Boaventura como um destes teólogos.

Ademais, a autora supracitada, aponta a significativa presença dos franciscanos no círculo mais íntimo de D. João I – o rei teria tido seis confessores franciscanos –, sendo um dos fatos mais significativos a nomeação do primeiro Bispo de Ceuta, Frei Aimaro, que era franciscano e, também, confessor de D. Filipa. Desde 1392 a presença dos Franciscanos Observantes ao lado de D. João I seria fato indubitável.¹¹²

De acordo com Maria Helena da Cruz Coelho:

Os ideais joaquimitas tiveram uma imediata aceitação e divulgação por parte dos Franciscanos, sendo ao longo dos séculos seguintes ampliados e reformulados, sofrendo mesmo evoluções contrárias, que iam desde a doutrina dos franciscanos espirituais, desembocando em movimentos antieclesiásticos e heréticos, até o seu aproveitamento num sentido abertamente secular, que dava cobertura a milenarismos revolucionários populares ou mitos de reis salvadores. Com maior ou menor ênfase, todos insistiam numa reforma espiritualizante da Igreja e num tempo de bonomia e felicidade que um salvador, um rei ou um imperador, podiam inaugurar.¹¹³

¹¹⁰ Ibidem, p. 37 – 38.

¹¹¹ Aqui referimo-nos a corrente franciscana dos *Espirituais*. Para maiores informações sobre os *Espirituais* ver: DELUMEAU, Jean, *Mil Anos de Felicidade... cit.*, COHN, Norman, *Na Senda do Milénio... cit.*, QUIRINO, Priscilla P. *Meus Rei e a Construção do Paraíso... cit.*

¹¹² *Idem, ibidem*, p. 40 – 42.

¹¹³ COELHO, *op. cit.*, p. 70.

D. João seria a representação de todas as esperanças salvíficas contra o Anticristo, aqui identificado pelo rei de Castela. Fica claro e incontestado que naquele filho natural do rei D. Pedro I estava contida toda a esperança – desde a da arraia-miúda, até aos homens-bons e nobres.

Era o momento de tirar uma rainha malquista por todos e colocar no trono alguém que descendia do rei fundador Afonso Henriques. E, tal qual esse seu antepassado, D. João entraria para a história como o rei, de cunho messiânico, que reergueu, ou reconstruiu, o reino ao sentido último das crises.

Com todas estas teorias e construções em torno da figura régia, é inaugurada uma nova idade em terras portuguesas. Não mais a de seu pai e irmão, nem tampouco a pretendida pelo rei de Castela, mas uma nova dinastia que – apesar de continuar algumas das antigas práxis – dá nova vida e roupagem à corte e a etiqueta cortesã.

(...) o aproveitamento político destas profecias foi uma constante na cronística medieval, carregando a figura de certos monarcas com os epítetos messiânicos da justiça, magnanimidade e realeza crística e descrevendo-os como vencedores dos inimigos (infiel ou outros) e inauguradores de uma Idade de Ouro, de abundância e prosperidade. Assim vai Fernão Lopes para sempre compor a memória do primeiro rei de Avis com os ideais apocalípticos, proféticos e messiânicos, que corriam entre o povo. Tornando-o um rei salvador e redentor, primeiro da arraia-miúda e depois de todo o reino, triunfador do inimigo castelhano, como depois do infiel, que, no final da sua vida, se elevava já politicamente ao mito e quase até a santidade, engrandecendo a galeria dos monarcas fundadores do reino de Portugal.¹¹⁴

Conforme nos demonstra Maria Helena da Cruz Coelho, o interesse de se construir essa aura divina em torno do rei, que era o fundador da nova dinastia, era de extrema importância para a legitimação e consolidação política da Casa de Avis. Ademais, podemos buscar nas teorias de Pierre Bourdieu¹¹⁵ as bases antropológicas para tais necessidades.

Quando Bourdieu vai construir sua teoria acerca de campo e mercado de bens simbólicos, entre outras instituições sociais como educação e língua, ele colocará a religião quase como um catalisador para a formação das estruturas políticas e burocráticas das sociedades nas quais se encontra inserida. Nessa perspectiva, ele nos diz que para se

¹¹⁴*Idem, ibidem*, p. 72.

¹¹⁵BOURDIEU, Pierre, *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

manter um mercado de bens simbólicos faz-se necessário a construção de diversos mecanismos, e um destes mecanismos ele vai buscar na teoria weberiana da religião através da análise da figura profética.

Quem seria o profeta? O profeta, para Bourdieu e Weber¹¹⁶, seria o indivíduo que está de certa forma à margem e quando arregimenta seguidores para sua causa disputa com a ordem constituída e a reverte em seu favor, a partir desse ponto, a nova ordem dita as regras, mantêm-se no controle de todas as transações e mercês desse campo, seja por qualquer dos tipos de capital.

A palavra aqui é controle. Controle, pois se fazia necessário aglomerar a arraia-miúda, os homens-bons e a nobreza à causa do Mestre de Avis; controle porque se fazia necessário resistir à investida de Castela; controle, pelo fato de que, naquela conjuntura e momento, o reino de Portugal necessitava de um herói nacional que unificasse o reino e trouxesse prosperidade e paz às suas gentes. E que meio melhor para se obter controle do que construir uma imagem de predestinação divina em torno daquele que era exaltado como líder de todo o movimento? Essa era a pedra filosofal da legitimação da nova dinastia.

Na biografia de D. João I, ao longo de toda a narrativa, percebemos que as entrelinhas mostram como esse controle foi feito. Seja na aliança com a baixa nobreza, a arraia-miúda ou os homens-bons; seja na aliança com a Inglaterra através do casamento com Filipa de Lencaster – que se estenderá durante vários séculos e levará Portugal a outros patamares; seja na construção de uma política expansionista que vai culminar com o reino português como um dos maiores colonizadores da história universal.

* * *

¹¹⁶WEBER, Max, *Economia e Sociedade*. vol. 1. Brasília: UNB, 1982.

A partir do que expusemos, podemos dizer que as construções míticas em torno do destino manifesto português, ao serviço da manutenção política, irão ganhar novo vulto com a expansão ultramarina. Suas reverberações estarão presentes no devir dos séculos e serão de uma importância ímpar na construção sociopolítica do Brasil, nomeadamente da Região Nordeste brasileira, ponto basilar desta tese.

Seja no século XVI com a reconfiguração desses mitos dos quais aqui nos ocupamos, através do surgimento da crença sebastianista, seja no século XVII com a construção da teoria do Quinto Império, de Vieira, seja na partida da Corte portuguesa no início dos Oitocentos, seja na imagética particularista das gentes do sertão nordestino, a herança destes dois reis portugueses – D. Afonso Henriques e D. João I – atingiram patamares nunca antes sonhados por nenhum de seus legitimadores, cronistas e apoiadores.

Os símbolos que nascem através dos relatos mítico-milenares em torno dos monarcas – fundador e refundador nacional - seriam as bases de construção identitária de seu povo, mas, também, arcabouço construtor da identidade das gentes daquela que foi sua maior colônia, o Brasil.

No capítulo que se segue, adentraremos no Portugal de D. Sebastião, o rei *Desejado*, e do Padre António Vieira com sua teoria de *Portugal, Quinto Império*.

CAPÍTULO II

POR ENTRE O NEVOEIRO, VIRÁ O *DESEJADO*.SEBASTIANISMO E QUINTO IMPÉRIO, O FUTURO POR
REALIZAR-SE.

*Nem rei nem lei, nem paz nem guerra/ Define com perfil e ser/ Este fulgor baço da terra/
Que é Portugal a entristecer – / Brilho sem luz e sem arder,/ Como o que o fogo-fátuo encerra./
Ninguém sabe que coisa quer./ Ninguém conhece que alma tem,/ Nem o que é mal nem o que é
bem./ (Que ânsia distante perto chora?) / Tudo é incerto e derradeiro./ Tudo é disperso, nada é
inteiro./ Ó Portugal, hoje és nevoeiro.../ É a hora!¹¹⁷*

* * *

*O tempo, como o mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o do passado,
outro inferior e invisível, que é o do futuro. No meio de um e de outro hemisfério ficam os
horizontes do tempo que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se
termina e o futuro começa. Desde este ponto toma princípio a nossa história, a qual nos irá
descobrir as novas regiões e os novos habitantes deste segundo hemisfério do tempo que são
os antípodas do passado. Oh, que coisas grandes e raras haverá que ver neste novo
descobrimento!¹¹⁸*

Já não estamos mais no Portugal medievo, onde o reino tomava forma e se consolidava, já há muito se fora o tempo de Afonso Henriques e as questões de legitimação da transformação do condado em reino, o Cristo de Ourique encontra-se de certa forma esmaecido na memória portuguesa, Portugal não *queria ser*, nos idos de 1500, Portugal *já o era*.

A Época Moderna traria mudanças insuspeitas para as gentes portuguesas. Seria um tempo de expectativa em torno de um rei *Desejado* que se perderia no além-mar e que, para muitos, por entre o nevoeiro haveria de regressar montando seu cavalo e cercado pelos seus cavaleiros; tempo da União Ibérica, que juntaria as coroas de Portugal e

¹¹⁷PESSOA, Fernando, *Mensagem*. Edição comentada por Jane Tutikian. Porto Alegre: L&PM, 2006, p. 58.

¹¹⁸BARBAS, Helena; CENTENO, Y. K., *Portugal: mitos revistados*. Lisboa: Salamandra, 1993, p.194.

Espanha num governo uno e que, pela história do povo português desde sua fundação como reino, não seria aceita de bom grado, tampouco sem luta; a modernidade seria o momento da eclosão de trovas populares que profetizavam o triunfo de Portugal, sua libertação e sua glória futura.

O Portugal quinhentista ainda era regido pela ideia de uma ordem universal (o cosmos) e a religiosidade – popular principalmente – daria as condições necessárias para o nascer de um novo mito, o qual perduraria – com menos força e outros significados – até finais do século XIX.

Um dos fatores mais interessantes diríamos mesmo importante, do mito português do Quinhentos, seria seu alcance além-mar. Diferentemente do que tratamos até o momento, onde a imagética em torno das figuras régias ficou restrita às fronteiras do reino que então nascia, a partir da segunda metade do século XVI, o mito que desabrochava em torno da figura do rei Desejado embarcaria nas naus rumo às novas terras portuguesas na América.

Era o sebastianismo, corrente de cunho messiânico-milenar que tinha na figura do rei D. Sebastião seu ponto central. O mito sebastianista viria alçar Portugal a um novo patamar: os portugueses passariam a ser o povo eleito para implementar no mundo o *Quinto Império* e, assim, cumprir o seu destino manifesto.

Esses – *sebastianismo* e *Quinto Império* – serão os tópicos principais deste capítulo. Procuraremos aqui aludir acerca da importância destes dois movimentos que levariam a visão do destino manifesto português a patamares muito mais elevados. Ademais, o sebastianismo será a base de movimentos milenares que ocorrerão no Brasil oitocentista o que faz dessa corrente mística de importância crucial para o que abordaremos no capítulo final de nossa tese.

2- A Monarquia Quinhentista Portuguesa – Uma Visão Conjuntural

No âmbito da Europa, a ideia de centralização monárquica tem sido utilizada para tentar explicar a evolução das unidades políticas nos primeiros tempos do século XVI. Contudo, o poder monárquico teria começado a expansão de seu poderio ainda no século

anterior, nas palavras de Alexandre Herculano, “no século XV, o elemento monárquico foi gradualmente anulando os elementos aristocráticos e democráticos, ou, para falar com mais propriedade, os elementos feudal e municipal”.¹¹⁹

De acordo com Max Weber¹²⁰, deveria se entender Estado como sendo um instituto político permeado por atividade continuada. Tomando o conceito weberiano como base, poderíamos dizer que no tocante a Portugal, mesmo com o crescente aumento do poder monárquico, não existia por parte do poder régio, no século XVI, um monopólio do controle da manutenção da ordem, uma vez que o rei convivía com outros poderes que eram dotados de jurisdição própria – nomeadamente a Igreja e suas diversas jurisdições eclesiásticas, os municípios e o poder senhorial.

O século XVI mostra-se como período de mudanças lentas na mentalidade da sociedade portuguesa, contudo, um aspecto importante permaneceria: a religião, tal como foi no medievo, continuaria a reger as vidas em suas mais diversas áreas; a Bíblia seria ainda o grande compêndio comportamental e a burocracia da Igreja, a base para a construção burocrática da política. O homem da modernidade queria ter os pés no chão, ser mais racional, contudo, seu coração e mente ainda estavam demasiado ligados aos céus.

Sobre isso, António Manuel Hespanha nos diz que:

A Época Moderna herda do período medieval a ideia de que existe uma ordem universal (cosmos), abrangendo os homens e as coisas, e fixando uns e outras a um curso quase tão forçoso e inevitável como a sequência das estações do ano ou o fluir dos acontecimentos naturais. Tratava-se, afinal, de uma sociedade de fortes raízes camponesas, habituada aos ritmos monótonos da vida natural; e, para além disso, de uma sociedade tradicionalista, onde a vida comunitária tinha hábitos longamente estabelecidos, cuja observância era tida como obrigatória. A própria Bíblia, que era lida tanto por católicos como por protestantes, parecia confirmar esta ideia de que tudo estava organizado desde a origem, ao relatar a Criação do Mundo e o modo como Deus teria ordenado as criaturas, animadas e inanimadas, umas para as outras e todas para a Sua glória. Também a organização da cidade (a “política”) tinha como fundamento esta ordem divina da Criação. Apesar de se reconhecer que os membros de cada comunidade podiam estabelecer algumas normas particulares de organização política, pensava-se que a generalidade das regras de vida em comum (a “constituição social”, digamos) estavam fixadas pela natureza. A sociedade - dizia-se então - era como corpo, em que a disposição dos órgãos e as suas funções estava definida pela natureza.¹²¹

¹¹⁹ HERCULANO, Alexandre, “Cartas sobre História de Portugal” (1842), in *Opúsculos*, ed. de J. Custódio e J. M. Garcia, vol. IV, Lisboa, 1985, p. 231.

¹²⁰ WEBER, Max, *Economia e Sociedade*. vol. 1. Brasília: UNB, 1982.

¹²¹ HESPANHA, António Manuel, “As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna”, in TENGARRINHA, José (Org.), *História de Portugal*. São Paulo: EDUSC-UNESP, 2001.

Na sociedade portuguesa do século XVI, onde o poder da religiosidade cristã (católica) era incontestado, ser súdito da coroa era quase sinônimo de ser cristão. Com isso não queremos dizer que a sociedade portuguesa era sacra, havia sim equívocos, erros e más ações – “pecados” – e por havê-los e reconhecê-los confirma-se a importância da religião na vida cotidiana de suas gentes.

A tarefa da figura régia portuguesa do século XVI seria a de buscar alternativas para aumentar as riquezas do reino e nesse caminho também promover a expansão da fé cristã. Tal desafio encontraria na expansão ultramarina a sua resposta. Portugal tornar-se-ia cabeça de uma empresa de cunho comercial e religioso nas distantes e inexploradas terras da América e, também, em suas colônias do oriente.

D. João III assumiria o trono português em 19 de dezembro de 1521, após a morte de seu pai D. Manuel I. O governo joanino seria lembrado por perdas significativas de territórios do ultramar, assim como, também, por algumas decisões concernentes à política nacional – nomeadamente em relação à Igreja e à Universidade de Coimbra.¹²²

De acordo com a Carta escrita por D. João III a Pedro de Mascarenhas, contida no *Monumenta Brasiliae*,

Porque o principal intento, [escreve d. João III em 1539 a Pedro de Mascarenhas sobre o convite a ser feito aos jesuítas para trabalharem em Portugal] como sabeys, asy meu como d’El-Rey meu senhor e padre, que santa glória aja, na impresa da Índia e em todas as outras conquistas que eu tenho, e se sempre manteveram com tantos perigos e trabalhos e despesas, foy sempre o acrecentamento de nossa santa fé catholica, e por este se sofre tudo de tam boa vontade, eu sempre trabalhey por haver letrados e homens de bem em todas as partes que senhoreo, que principalmente fação este officio, asy de pregação como de todo outro ensino necessario aos que novamente se convertem à fee. E graças a Nosso Senhor, ategora he nisto tanto aproveitado, e vay o bem em tanto crescimento, que, asy como me he muy craro sinal que a obra he aceita a Nosso Senhor, sem cuja graça espicial seria impossível fazer-se tamanho fruto, asy me parece que me obriga a nam somente a continuar com todo cuydado, mas ainda, asy como acrecentar no numero dos obreiros.¹²³

Ou seja, o rei português coloca-se como responsável principal pela divulgação da fé cristã (católica), não só entre as fronteiras do reino peninsular mas, também, em seus

¹²²Mas, como veremos, não só no ultramar o governo de D. João III se destacaria, havendo mudanças também na política metropolitana. Duas importantes medidas tomadas pelo rei português tiveram ligação direta com a religião: a instalação dos padres da Companhia de Jesus e a do Tribunal do Santo Ofício.

¹²³LEITE, Sefarim (Editor), *Monumenta Brasiliae*. vol. 4 Porto: Maranus, 1956, p. 102.

postos do além-mar. Era como se, se assim podemos dizer, a *práxis* da visão teológica de mundo estivesse incrustada nas bases societárias portuguesas.

Entre os anos de 1540 e 1557, os jesuítas adquiririam diversos colégios e seminários, além, é claro, do domínio das missões no Oriente e na América Portuguesa. Em relação a esta última, podemos dizer que grande foi o papel dos jesuítas entre os colonos e principalmente entre os indígenas; com suas missões no sertão e, também, na região amazônica, os jesuítas seriam os grandes responsáveis pelas primeiras catequeses indígenas nas terras do Brasil.

Em relação ao Tribunal do Santo Ofício, sua instalação traria mudanças significativas, uma vez que a Inquisição cresceria ao ponto de tornar-se uma espécie de estado dentro do próprio Estado e, como toda e qualquer instituição eclesiástica, tinha sua própria burocracia. Era composta por um inquisidor-mor, um Conselho Geral e contava com quatro tribunais – Lisboa, Évora, Coimbra e Goa – cada um possuindo organização própria. Ademais, toda cidade de certa importância tinha instituído comissários, possuidores de autoridade para prender, ouvir testemunhos acusatórios e interrogar suspeitos de atos heréticos. A Inquisição, desta forma, constituía-se como um *ente* político-administrativo dentro do Estado Português e para ela trabalhavam as mais diversas pessoas, ademais, através dela¹²⁴ a ordem religiosa seria mantida no reino.

José Maria de Paiva nos dirá que a fé religiosa faria com que as diversas camadas de uma sociedade se interligassem, pois, a religião os levaria a entender-se mutuamente tendo, que fique claro, a figura régia como representante de Deus entre os homens e a obediência ao rei e a suas determinações deveria ser encarada como se estivesse a ser prestada à própria divindade.

¹²⁴ Através dela e não só. De acordo com José Pedro de Matos Paiva, o Santo Ofício e o Episcopado português tiveram uma relação harmônica até 1745, e juntos mantiveram a observância da ortodoxia católica no Portugal da época moderna. Paiva demonstra que, apesar das áreas de incontestável colisão entre ambos – e claro, as complexidades que envolviam o processo de instalação do Santo Ofício em Portugal -, o ajustamento do episcopado à nova configuração jurisdicional teria se efetivado cedo. Uma vez que alguns bispos encontravam-se envolvidos de forma direta na fundação da Inquisição, além dos que foram inquisidores, somando-se, ainda, a estrutura vigente em todo o reino onde os bispos dispunham de agentes diversos – párocos, vigários, curas – e do dispositivo das visitas pastorais que permitiam-lhes reunir um caudal de informações cujo destinatário final seria a Inquisição (havendo, inclusive, sugestões acerca de temas e locais/questões em que esta última deveria intervir); ou seja, tais ajustamento entre ambas forças religiosas teria permitido (ou facilitado) uma ligação de “grande harmonia, estreita colaboração e profunda complementaridade”. PAIVA, José Pedro de Matos, *Baluartes da Fé e da Disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos de Portugal (1536 – 1759)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 140.

(...) rei, nobres, clero e povo falam a mesma linguagem religiosa e se comunicam mutuamente sem se estranharem. Trata-se, com efeito, de um entendimento que todos têm da própria realidade, fundado na explicitação teológica do mundo cristão: um mundo religioso, em que todos os aspectos ganham significado por sua referência a Deus, Deus ocupando todo o espaço da realidade; o rei O representando.

(...) O outro lado dos cuidados que o governante devia ter eram as práticas sociais, no quadro preestabelecido da justiça. Elas eram entendidas como explicitação da fé. A fé, segundo a tradição da Igreja e as tradições portuguesas, estabelecia a forma permitida das relações sociais. Os Mandamentos a orientavam. Uns pertenciam à honra de Deus. Outros, ao proveito do próximo: à organização da família, ao respeito à propriedade, ao direito à vida, ao respeito do outro. Distribuir a justiça se fazia concretamente, respeitando-se as partes do corpo social, seu agir modelado pela doutrina cristã e pela tradição portuguesa.¹²⁵

Enquanto *caput* da sociedade portuguesa, cabia ao rei o zelo pelo bem-estar de seus súditos e, principalmente, a aplicação correta da justiça humana e apoio incontestado na aplicação da justiça divina – sendo D. João III a figura régia, de momento, por nós abordada para melhor compreensão da conjuntura que envolveria o reinado de D. Sebastião, seu neto.

No âmbito educacional, D. João III criaria o Real Colégio das Artes e Humanidades de Coimbra e promoveria a renovação da Universidade de Coimbra – ambos estavam interligados. Preciso era dar novos estatutos à universidade e colocá-la ao serviço do reino através da formação de profissionais qualificados para o trabalho burocrático das instituições régias. Para tanto, D. João interferiria algumas vezes na direção da Universidade de Coimbra na tentativa de direcionar seus reitores e professores para as necessidades da coroa.¹²⁶

Para implementar as mudanças na Universidade de Coimbra, D. João III escreveria uma carta ao papa, em 1546, onde dava justificção para a anexação das rendas do priorado-mor do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra à referida universidade.

Meu Santíssimo (...) por que para a conservação e aumento da fé católica e bom governo espiritual e temporal em meus reinos e senhorios é necessário haver muitos letrados e pessoas doutas assim para o bom governo espiritual e temporal deles como para poderem ir e serem enviados as partes da Índia e de Goa e do Brasil e outros de meus senhorios e conquista a pregar e ensinar aos novamente convertidos a fé de nosso Senhor Jesus e assim pregar aos gentios e infiéis das ditas partes para que se converta a nossa Santa fé católica de que se seguira grande serviço de Deus ordenei fazer Universidade e Estudos Gerais na cidade de Coimbra para os quais

¹²⁵PAIVA, José Maria de, *Religiosidade e cultura brasileira: séculos XVI – XVII*. Maringá: Eduem, 2012, p. 53 e 63.

¹²⁶*Estatutos da Universidade De Coimbra (1559)* com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1963; BRANDÃO, Mário, *Actas dos Conselhos da Universidade de 1537 a 1557*. Vol. I. Coimbra: A. U. C., 1941.

fiz vir muitos de muitas partes de outras universidades e partes de fora de meus reinos mestres e doutores e (mestres em algumas ciências) em Teologia e Cânones em outras ciências e faculdades aos quais tenho ordenado salários e mantimentos para que hajam de ler e ensinar nos ditos estudos e por que a dita Universidade sendo coisa tão necessária e tão proveitosa e tão a serviço de Deus se não pode sustentar sem ter rendas convenientes para que pelos tempos em diante sejam pagos regentes lentes mestres e doutores que em ela leem é necessário convém muito ser dotada de rendas da dita renda do mosteiro de S. Cruz situado (...) na dita cidade de Coimbra (...) Pelo que peço a vosso Santíssimo por mercê que havendo respeito a essa obra ser de tão grande serviço de Deus e tão proveitosa para a Republica eclesiástica e secular desses reinos e senhorios me queira fazer mercê de anexar a Universidade as ditas rendas e direitos do dito priorado de Santa Cruz (...).¹²⁷

A Universidade de Coimbra seria reformada em 1536 e a partir de então começaria a servir como centro de formação dos quadros eclesiásticos visando as missões dos territórios portugueses do além-mar, no Oriente e, mais adiante, na América Portuguesa; ademais, a universidade também seria o centro formador do futuro corpo burocrático que seria responsável pela gerência da administração do reino.¹²⁸

No tocante ao Portugal do ultramar, D. João herdaria um vasto império, haja vista que a coroa portuguesa dominava territórios na Ásia, África e América. Administrar, portanto, tão amplo domínio à distância não se mostraria tarefa fácil.

Nos domínios do Oriente, turcos e árabes eram uma ameaça constante; em África, os postos marroquinos sofriam também ataques, agora eram os mouros que ameaçavam as praças portuguesas – preciso era, então, o envio de homens e armas na tentativa de se conseguir manter os territórios sob a égide de Portugal – esses reforços causaram despesas vultuosas sem contudo obterem retorno correspondente.

Diante desse panorama, as praças de Safim, Azamor, Alcácer Ceguer e Arzila, no norte de África, seriam abandonadas pela coroa portuguesa. Chegara o momento de voltar os olhos para o Brasil.

O governo joanino, então, realiza a primeira tentativa de povoamento da *terra brasilis*. Instituinto a divisão do território brasileiro em capitâneas hereditárias, entregadas a donatários que, munidos de mercês e benesses reais, singrariam os mares para tomar posse de seus novos domínios. D. João III nomearia, ainda, o primeiro governador-geral

¹²⁷BRANDÃO, Mário, *Documentos de D. João III*. vol. II. Coimbra, 1938, p. 229 – 230.

¹²⁸DIAS, José Sebastião da Silva, *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1969.

do Brasil, Tomé de Sousa que ao aportar nas terras da Bahia, em 1549, funda a cidade de Salvador – primeira sede do governo colonial.

Dentro do contexto da expansão ultramarina, as capitanias hereditárias faziam parte do conjunto da política régia para a colonização efetiva dos territórios conquistados – tinham como meta principal a ocupação territorial e a montagem de estruturas produtivas naquelas áreas por explorar. No caso do Brasil, D. João III (por volta de 1532) dividiria o território da colônia em 15 capitanias hereditárias – hereditárias pelo fato de que, com a morte do donatário original, automaticamente a posse da capitania passaria a um seu descendente -, todavia, o sistema de capitanias não daria muito certo na América portuguesa. Devido a grande diversidade de tamanho das mesmas e dos recursos necessários para sua manutenção, exploração e ocupação plena do território; além das investidas de corsários (predominantemente franceses) e dos indígenas, fatores que levaram com que 13, das 15 capitanias, fracassassem.

Apenas duas capitanias obtiveram êxito: São Vicente e Pernambuco. A primeira, localizada no sul, cujo donatário foi Martim Afonso de Sousa, a capitania contava já com a vila de São Vicente e, com a boa administração do padre Gonçalo Monteiro mais o sucesso da criação de gado e cultivo de cana-de-açúcar fizeram desta uma capitania bem-sucedida – em pouco tempo haveria a expansão de povoamento do território de São Vicente com a fundação de outras vilas: Santos, Santo André, São Paulo, etc. A segunda, localizada no norte, teve como donatário Duarte Coelho e configurou-se como a capitania hereditária mais bem-sucedida da colônia. Duarte Coelho conseguiria implementar a empresa açucareira em Pernambuco – devido ao tipo de solo (massapê), a concessão de terras aos colonos para o cultivo da cana-de-açúcar, ao investimento do donatário para fundação de vilas (tais como Igarçu e Olinda) e a pacificação dos índios tabajara (a princípio) fez com que Pernambuco prosperasse e, durante os próximos três séculos, a capitania Duarteina tornar-se-ia o polo econômico da colônia e da região norte – posto esse que seria perdido no século XIX devido ao declínio da empresa açucareira e ao emergir da empresa cafeeira. Ademais, poderíamos dizer que a prosperidade de Pernambuco também foi favorecida pela sua localização geográfica, uma vez que a distância entre Pernambuco e Portugal era bem menor do que de muitas outras capitanias (até mesmo São Vicente) e, tal localidade contava também com uma quantidade abundante de pau-brasil na sua costa.

A nosso ver, as atitudes de D. João III em relação a administração do reino foi o reflexo da necessidade de centralização do poder régio, contudo, para que isso fosse possível preciso era que o monarca tivesse apoio dos principais estamentos da sociedade portuguesa, e ele o teve.

Assim, esse era o panorama do Portugal do século XVI. E foi em meio a todas essas mudanças que nasceu o décimo sexto monarca português, o infante há muito *desejado*, D. Sebastião.

2.1- D. Sebastião, as Trovas de Bandarra e o Sebastianismo

Com o falecimento de D. João III, em 1557, ficaria seu neto, na época contando três anos, como sucessor da coroa portuguesa. Seu reinado duraria vinte anos, não deixaria herdeiros e, ao perecer no Marrocos, relegaria Portugal ao controle da Espanha.

Devido a pouca idade do infante, foi preciso a organização de regências: D. Catarina, sua avó, seria a regente de 1557 a 1562; seu tio-avô, D. Henrique¹²⁹, que era cardeal-arcebispo de Lisboa e inquisidor-mor do Santo Ofício, regeria o reino de 1562 a 1568.

As regências e o próprio reinado de D. Sebastião foram tempos de estabilidade, não havendo mudanças estruturais nem reformas essenciais, teria, assim, terminado a era de expansão e mudanças que caracterizaram a primeira metade do século XVI. Era imprescindível, porém, a manutenção e o fortalecimento da ordem existente defendendo-a de todo e qualquer perigo – interno ou externo.

¹²⁹De acordo com Maria do Rosário Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz, a regência a cargo do Cardeal D. Henrique teria acontecido num contexto denso devido as responsabilidades políticas em torno das questões internacionais. Nas palavras da autora, “As relações externas no tempo de D. Henrique forma norteadas pela vontade de alargamento e afirmação. Com respeito a Roma, promoveu-se uma actuação ao mesmo tempo caracterizada pelo protesto da mais fiel e renovada catolicidade, ao estilo do Concílio de Trento, e pela defesa da prerrogativa política com que o reino de Portugal se devia salientar entre outros os reinos que se empenhavam em reconhecer ainda à Santa Sé um papel ordenador e garante de valores dentro da Europa cristã”, in CRUZ, Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo, *As regências na menoridade de D. Sebastião*. Vol. II, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Coleção Temas Portugueses, 1992, p. 189.

D. Sebastião assumiria o governo aos 14 anos de idade e parecia se importar mais com os sonhos de conquista e expansão da fé cristã do que com os assuntos da governança. Conquistar Marrocos seria o seu principal objetivo. Para muitos, o jovem rei era ousado em demasia, descuidando-se de um planejamento aprimorado no concernente à estratégia de seu intento de campanha no norte da África.

Aparentemente, a falta de recursos da coroa para cumprir seu intento da conquista marroquina refreou-lhe as ambições. O rei, então, iria à Igreja em busca de fundos e tributaria os portugueses com mais alguns impostos; ademais, teria contraído um empréstimo vultoso com comerciantes alemães.

Sua primeira ida ao Marrocos ocorre no ano de 1574 e, ao regressar a Portugal, teria dado início aos preparativos para uma nova expedição. No seu afã, tenta convencer seu tio, Filipe II, a dar-lhe auxílio em sua empresa, contudo não obteve sucesso.

Com a morte de D. Sebastião, realizar-se-ia a União Ibérica¹³⁰ com a ascensão de Filipe II como o novo monarca português, subordinando Portugal ao governo espanhol. Esse período de união das duas coroas só findaria em 1640 com a Restauração Portuguesa.

¹³⁰ Após a morte de D. Sebastião em Alcácer Quibir (1578), seu tio-avô o Cardeal D. Henrique assumiria o trono português - de agosto de 1578 a janeiro de 1580 - e, nas palavras de Nuno Gonçalo Monteiro, “um dos traços que parecem indiscutíveis da acção do cardeal-rei parece ter sido a depuração de boa parte do pessoal político associado ao reinado anterior, bem como a revogação de diversos expedientes a que se recorrera para financiar a malograda expedição (Alcácer Quibir), entre os quais o famoso acordo de isenção do confisco aos cristãos-novos. No mais, a sua acção na administração central parece ter-se pautado pela consolidação da jurisdição dos vários conselhos e pelo recurso frequente ao Conselho de Estado, embora com uma composição variável de acordo com as matérias. Mas as duas questões mais candentes desse curto reinado de menos de ano e meio foram, por um lado, o resgate dos cativos de Alcácer Quibir e, por outro, a incontornável questão sucessória”, in MONTEIRO, Nuno Gonçalo, “Um Destino Peninsular: Portugal e Castela (1557 – 1580), in RAMOS, Rui (Coordenador); SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo, *História de Portugal*. 7ª ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2012, p. 267.



D. Sebastião. Óleo sobre tela, autoria atribuída a Cristóvão de Morais;
Fonte: Acervo do Museu Nacional de Arte Antiga, disponível em:
<http://www.museudearteantiga.pt/colecoes/pintura-portuguesa/retrato-de-d-sebastiao>

A morte do jovem rei e o desaparecimento de seu corpo deram ensejo para que as mais diversas teorias surgissem a seu respeito.

Muitos foram aqueles que viram D. Sebastião como o líder descrito e profetizado nas trovas de um sapateiro da vila de Trancoso. O fato de que o corpo do rei nunca foi recuperado, levou a que as mentalidades ficassem em ebulição a imaginar as mais fantásticas hipóteses.

Tal qual aconteceu com impostores que disseram ser figuras importantes do medievo – Frederico II, Balduino IX, etc. – que teriam ressurgido depois de se acreditar terem perecido em embates cruzadísticos, alguns homens teriam aparecido dizendo-se ser o rei português que tinha perecido no Marrocos – parece ter havido relatos de certo religioso espanhol dizendo ter-se encontrado com o verdadeiro D. Sebastião¹³¹, contudo, se esse relato realmente existiu, seu registro físico não teria alcançado nosso tempo.

¹³¹DELUMEAU, Jean, *Mil Anos de Felicidade... cit*; COHN, Norman, *Na Senda do Milénio... cit*.

Aparece, então, a ideia de que o rei português estaria *encantado* e deveria regressar no momento de maior aflição do povo português para o libertar e fazer cumprir seu destino manifesto. Mas com o domínio espanhol do governo português uma dúvida devia pairar na mente daqueles que acreditavam nesse *encantamento* sebástico – se o rei retornasse, a Espanha permitiria que o mesmo voltasse a reinar? -, pergunta hipotética, claro, mas, a nosso ver, dificilmente os espanhóis abririam mão do controle sobre Portugal e, por conseguinte, de seus domínios do além-mar.

Por tudo o que abordamos no capítulo anterior acerca dos mitos e da construção identitária portuguesa poderíamos dizer que ao longo de sua construção histórica enquanto povo, parece-nos que os portugueses alimentaram suas mentes com grandes esperanças no porvir – esperanças essas nem sempre concretizadas.

Vimos que na transição do medievo para a modernidade, Portugal foi pioneiro na conquista ultramarina, constituir-se-ia numa nação líder no domínio dos mares e ampliaria seus domínios por terras distantes e, algumas, totalmente desconhecidas e inexploradas; todavia, como expusemos no início deste capítulo, o homem português moderno, por mais que buscasse se adequar a uma sociedade europeia mais racional, ainda trazia em sua mente a presença forte da religiosidade cristã – era ainda bastante afeito a crer em profecias, em possibilidades milagrosas para a solução de seus mais diversos problemas, tanto mais quanto mais difíceis eles se apresentassem. E a morte de D. Sebastião seria um momento propício ao desencadear de um fenômeno desse tipo.

Nesse contexto e tendo as Trovas do Bandarra¹³² como legitimadoras de sua *verdade*, nasce o que chamamos de *sebastianismo*.

O termo sebastianismo significaria, de forma literal, a crença na volta de D. Sebastião. A lenda no retorno do rei teve como base fundamental o fato de seu corpo nunca ter sido encontrado nos despojos do campo de batalha de Alcácer Quibir. Assim sendo, acreditava-se que o rei haveria de voltar para instauração de um reino milenar de felicidade e riqueza para o povo português, levando-os desta forma às glórias passadas.

De acordo com António Machado Pires, o sebastianismo seria “o nome genérico dado ao messianismo português relativo a D. Sebastião e, por transposição, a outros

¹³² Falaremos mais adiante acerca deste personagem.

chefes”¹³³. Podemos dizer, então que tal mito messiânico teria como ponto central a espera de um rei salvador que poderia não ser necessariamente D. Sebastião. Pires divide o sebastianismo em três momentos distintos: pré-sebastianismo, que seria assinalado pelas Trovas do Bandarra; sebastianismo de fato, que constituir-se-ia pela exaltação do jovem rei desejado; e, por fim, o sebastianismo eminentemente profético, surgido com força durante o período da União Ibérica levando a uma nova interpretação das Trovas em direção a um *retorno* de D. Sebastião e uma possível identificação do *encoberto* com D. João IV a partir de 1640 com a Restauração Portuguesa.

A literatura acerca do sebastianismo parece concordar que o maior divulgador e ‘apóstolo’ da esperança sebástica foi D. João de Castro. Ele seria neto do homônimo vice-rei da Índia e ao tomar conhecimento das trovas do Bandarra teria visto nelas que o *rei encoberto* predito pelo sapateiro não poderia ser outro que não D. Sebastião. Teria escrito, em Paris, o livro “*De quinta et ultima monarchia futura com muitas outras cousas admiraveis do nosso tempo*”, no qual elabora um tratado sobre as profecias de Bandarra, traçando inclusive uma linhagem profética que vai desde as sibilinas cristãs até o sapateiro de Trancoso.

(...) O veneravel Abbade Joachim que há mais de quatrocentos annos que floreceu, varão sancto, dotado de copioso dom de prophecia, ou espirito de intelligencia como elle de si affirma, prophetisou infinitas cousas de todas as naçoens do mundo; ou mais propriamente declarou o que está na sagrada escriptura escurissimamente prophetisada, tendo-se cumprido muitas e mui admiraveis cousas por elle ditas (...) Outro servo de quem se Deos serviu para revelar os derradeiros tempos foi San Methodico martir, bispo da cidade de Tyre, que padeceu no anno de duzentos e cincoenta e cinco. Foy elleita para o mesmo Sancta Brigida, com muitas outras que por breuidade não nomeo. Ha o liuro de Cyrillo Abbade do Monte Carmello, que contem dez escurissimos capitulos, ao qual estando celebrando Missa appareceo hũ Anjo, que lho apresentou da parte de Deos, escriptos nũas tavoas de prata como se pode ver na sua lenda, o qual foi contemporaneo do Abbade Joachim. (...) A colleição das Prophecias de todos os pouos por Thelephoro heremita de Cresentia. Ha tambem as Sibyllas em verso e em prosa, sendo todas muito antes da vinda de Christo. (...) Floreceu na era de 1570 um plebeo mechanico, çapateiro, mas mui illustre por virtudes e nobreza da alma, estimado por cima da sua qualidade dos principes, senhores, prelados e personagês de muitas letras e religião, o qual alem de sua sanctidade teve dom de prophecia, com outras graças, prophetizando infindas cousas áquelle Reino, de que muitas ao dainte como as passarã lhe vierã sendo viuas hoje ã dia muitas testemunhas de vista e conversação, em cujas mãos se conseruão e guardão as suas prophecias. (...) O principal de todos que mais prophetizou deixando suas prophecias ã escripto foy hũ homẽ de baxa sorte, çapateiro de Trancoso, villa de Portugal, ensinandonos Deos por estas suas eleições quanto se lembra sempre de pequenos pera confusão do costume do mundo, não se desprezando por taes meos manifestarlhe suas grandezas, como se elle corre e despreza crerlhe por esses taes. Floreceo avera cincoenta ou sesenta annos pouco mais ou menos deixando grandes misterios prophetizados, a que todos cõmumente chamã as trouas do Bandarra, por esta ser a sua alcunha, e elle prophetizar

¹³³ PIRES, António Machado, *D. Sebastião e o Encoberto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, p. 27 – 31.

em certo genero de uerso portugues, que propriamente se chama troua. Não sabia ler nem escrever, o qual compoz estas trouas tam bẽ feitas ẽ seu genero que nenhũ famoso poeta portugues querendo metter noutros algũas prophcias sagradas ou quaesquer se lhe podera na perfeição dellas se igualhar, porque não tem palaura que sobeje nẽ fora de seu lugar, ou consoante que se sinta: sendo muy fãceis e correntes de muy excellente linguagẽ, muy cortesaãmente dita, ornada de mil figuras de eloquencia, sendo a parte donde era e onde moraua das mais impolidas do reino pera se bem falar: de modo que em semelhante sogeito e metro só o Espirito que por elle as fez e não outrẽ as podera quando quiser fazer. Foram muy tresladadas e espalhadas de mão por todo o Portugal, com serẽ as mais dellas escurissimas e entenderem muito poucos muito pouco dellas¹³⁴.

O autor das trovas, Gonçalo Annes, o Bandarra, teria nascido por volta do ano de 1500, na vila de Trancoso. De acordo com Besselaar, haveria provas de que o sapateiro de Trancoso não teria sido analfabeto e de que teria mantido “correspondência com várias pessoas do reino”¹³⁵, apesar disso saber-se-ia muito pouco acerca da vida de Bandarra, se ele tinha família ou, até mesmo, os detalhes de suas características físicas.

Talvez esse *não saber* pormenores sobre a vida cotidiana e a pessoa do autor das trovas que ensejaram o mito sebastianista, o ajude a entrar para a categoria de mistério que ao longo da história envolveu algumas personagens proféticas.¹³⁶

A reputação de profeta teria chamado a atenção da Inquisição fazendo com que a mesma abrisse um inquérito referente à sua obra, o que teria acontecido entre os anos de 1540 e 1541. Aparentemente, o ponto de maior relevo no inquérito foi a fama que Bandarra parecia possuir entre os cristãos-novos. Apesar das supostas profecias contidas nas trovas e de sua boa relação com os recém-convertidos, teria recebido uma pena relativamente leve.¹³⁷

As trovas se difundiram de uma forma mais vigorosa após o falecimento de seu escritor, nomeadamente na região da Beira, mesmo estes escritos estando na lista dos livros proibidos pelo Santo Ofício.

¹³⁴Transcrição de João Lúcio de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Presença, s/d, p. 45-50. Ver também o texto no original: CASTRO, J., “De quinta e ultima monarchia futura com muitas cousas admiraveis do nosso tempo”, BNP, Reservados, Cod. 4371.

¹³⁵ BESSELAAR, José van den, “As Trovas de Bandarra”, in *Revista ICALP*, vol. 4, Lisboa, 1986, p. 1-2.

¹³⁶De acordo com autores como Max Weber, figuras de cunho profético tinham sempre um quê de obscurantismos acerca de seu passado como uma espécie de tentativa de mistificar a aura em torno de sua figura; esse segredo em torno de alguns fatos da vida dessas personagens seria, de acordo com aquilo que compreendemos da teoria weberiana, característica quase *sine qua non* de toda figura profética – constituída ou em construção. WEBER, Max, *Economia e Sociedade*, cit...

¹³⁷*Idem, ibidem*, p. 2-3.

Realizavam-se leituras das trovas entre parte da população, sem importarem-se com as possíveis punições. Parecia haver uma necessidade de manter viva a esperança de salvação nacional e isso suplantaria o medo da Inquisição.

Versos como “já o Leão é experto/mui alerta/já acordou, anda a caminho/ tirará cedo do ninho/ o porco, e é mui certo/ fugirá para o deserto/ do Leão, e seu bramido/ demonstra que vai ferido/ desse bom Rei Encoberto”¹³⁸, trariam alento para as almas dos portugueses. *O rei ferido já acordou e anda a caminho/ é o leão que chegará para afugentar o porco*¹³⁹ (fatores que causariam dissabores e dificuldades ao povo português, em nossa livre interpretação) e, assim, restauraria a perdida ordem em Portugal.

Temos que recordar que no momento de maior proliferação das trovas do Bandarra, Portugal encontrava-se sem rei que fosse seu e era governado pelo monarca espanhol. Assim, a esperança de que isso se revertesse a favor dos portugueses era a força motriz por trás da elevação dos versos do sapateiro de Trancoso para o patamar de profecias.

Na organização das trovas, após a introdução, o texto divide-se em sonhos. Estes sonhos abordariam desde profecias apocalípticas, visões de combates entre Portugal e seus inimigos, a questões como *Quinto Império* e o surgimento de um rei messiânico de cariz salvacionista.

Nas palavras de Leandro Henrique Magalhães,

O primeiro elemento a ser destacado é a aproximação das Trovas com o Antigo Testamento, com destaque para três profetas bíblicos: Daniel, Isaías e Jeremias, retomando a tradição apocalíptica messiânica judaica e aliando-a à cristã, ibérica e portuguesa. Esta tradição floresceu entre os anos 200 a. C. e 200 d. C., e interpretava sonhos e visões do combate entre Israel e seus inimigos, no fim dos tempos, e o triunfo do povo de Deus. A partir daí, são abordados temas como o Quinto Império, a vinda do Messias e herdeiro do trono de David, chamado de Emmanuel, o retorno das tribos perdidas de Israel e a conversão universal. É em Daniel que encontramos referências mais claras sobre a constituição de um Império Universal, que substituiria os anteriores, partindo do sonho de Nabucodonosor com a estátua de quatro metais e da alegoria dos quatro animais, descritas a partir de figuras como o leão, a águia e o dragão, cujo significado seria explicado pelo próprio profeta, por um anjo ou por Deus. As constantes críticas

¹³⁸BANDARRA, “Profecias” do Bandarra, *sapateiro de Trancoso*. Sonho Primeiro, estrofe 75. Lisboa: Veja, s/d

¹³⁹A utilização da figura do *porco* como símbolo das dificuldades pelas quais Portugal estaria passando quando da chegada do rei *Encoberto* chama-nos a atenção, afinal, em um dos milagres de Cristo, descrito no Evangelho, o qual relata que ao livrar um rapaz de demônios que o atacavam, Jesus os teria enviado para os corpos de alguns porcos que ali se encontravam e esses animais ter-se-iam jogado de um penhasco. Ademais, para o judaísmo (e o islamismo) a carne de porco era impura e existiam proibições acerca de seu consumo. O leão e o porco representariam, a nosso ver, a luta entre o *cosmos* e o *caos*, a luz contra a sombra, o bem contra o mal.

sociais presentes nas Trovas de Bandarra, em especial na introdução da obra, aproximam-na do primeiro capítulo de Isaías, que, assim como o sapateiro, questiona os eclesiásticos, o tribunal, a nobreza, o governo e as mulheres. Bandarra prevê o aparecimento de um rei que iria estabelecer o direito e a justiça através de um Império Universal Cristão, o Quinto Império, levando à conversão universal e ao aparecimento das tribos de Israel. O sapateiro identifica-se com os profetas bíblicos, o que justifica o título de sua introdução: Sente Bandarra as Maldades do Mundo e Particularmente as de Portugal. Apesar de dividir as Trovas em sonhos, em uma referência a Daniel, na introdução encontramos aproximações com Isaías, que se coloca na posição de profeta da justiça, e proclama o castigo e a destruição de Israel pelos pagãos. Bandarra realiza críticas contra o que ele chama de “damas pretensiosas” e “magistrados injustos”, além de afirmar que só seria nobre aquele que o merecesse. Assim, como Isaías, Bandarra traçou um quadro da situação social de Portugal e da incapacidade de seus líderes, criticando a banalização e mercantilização dos títulos de nobreza. Refere-se ainda à igreja, aos oficiais e às mulheres, chamando a atenção para a necessidade de um líder português, de um rei para estabelecer a ordem, indicando, já na introdução, suas aspirações messiânicas.¹⁴⁰

No *Sonho Primeiro*, escolhemos as estrofes 17, 25, 44, 45 e 54 para exemplificar a alusão que Bandarra faz a alguns reis portugueses.

17

Vejo, vejo, direi, vejo
Agora que estou sonhando,
Semente d’El-Rei Fernando
Fazer um grande despejo.

25

Virá o Grande Pastor,
Que se erguerá primeiro
E Fernando tangedor,
E Pedro bom bailador,
E João bom ovelheiro.

44

João, o bom Ovelheiro,
Sempre foi nobre Pastor,
Pois é igual ao primeiro,
Este baile com Leonor.

45

Sempre foi bom guardador
Do gado que lhe entregaram,
Mui grande acometedor,
E mui grande corredor
Dos lobos, que o acoassaram.

54

Os bailos são acabados,
Senhor, vamos a jantar,
Que os trabalhos passados
Muito há aqui desmaiados,

¹⁴⁰ MAGALHÃES, Leandro Henrique, *Poder e Sociedade no Reino de Portugal do Século XVI: As Trovas de Bandarra*. Curitiba: UFPR, 2004, p. 53-55.

Que convém repousar.¹⁴¹

Escolhemos essas estrofes específicas, não somente pela citação de três figuras régias portuguesas – D. Fernando, D. Pedro e D. João – mas, sobretudo, por conta deste último. A qual *D. João* Bandarra estaria a referir-se? D. João I, refundador nacional e primevo monarca da dinastia de Avis? Ou seria D. João IV¹⁴², que seria *igual ao primeiro*?¹⁴³

Na continuação de nossa análise das trovas, percebemos que as estrofes 68 a 70 trazem uma exaltação a respeito da força, do valor e do significado de Portugal perante os outros reinos, considerados *mulheres*.¹⁴⁴

68

Forte nome é Portugal,
Um nome tão excelente,
É rei cabo poente,
Sobre todos principal.
Não se acha vosso igual
Rei de tal merecimento.
Não se acha, seguem sento,
Do Poente ao Oriental.

69

Portugal é nome inteiro,
Nome de macho, se queres;
Os outros Reinos mulheres,
Como ferro sem azeiro.
E senão olha primeiro,
Portugal tem a fronteira,
Todos mudam a carreira
Com medo do seu rafeiro.

¹⁴¹ BANDARRA, op. cit.

¹⁴²Tal qual D. João I, D. João IV teria, em certa medida, “refundado” o reino português. Uma vez que ele foi o primeiro monarca da dinastia de Bragança, chegando ao poder após a Restauração Portuguesa de 1640 – movimento que findou o período da União Ibérica - tendo, assim, sido reinserida a coroa de Portugal nas mãos de um rei português. (Nota da Autora)

¹⁴³ Se tais versos diziam respeito a D. João IV, como acreditava o Padre António Vieira, então tal fato colaboraria para comprovar o caráter profético das trovas de Bandarra uma vez que o sapateiro de Trancoso teria ‘sonhado’ com aquilo que deveria *vir a concretizar-se*. (Nota da Autora)

¹⁴⁴Lembremo-nos que no período aqui abordado, as mulheres ainda eram consideradas indivíduos secundários na sociedade com papéis de pouca importância ou voltados para os trabalhos exclusivos do lar; poucas foram aquelas que tiveram real destaque social, exceção feita às rainhas e a algumas princesas ou nobres. (Nota da Autora)

70

Portugal tem a bandeira¹⁴⁵
 Com cinco Quinas no meio,
 E segundo vejo, e creio,
 Este é a cabeceira,
 E porá sua cimeira,
 Que em calvário lhe foi dada,
 E será Rei de manada
 Que vem de longa carreira.¹⁴⁶

Nestas três estrofes podemos dizer que o destino manifesto de Portugal encontra-se bem descrito. Portugal era, dentre os reinos europeu, aquele que lideraria (*macho*) enquanto todos os outros segui-lo-iam (*mulheres*); era um reino a se temer, tamanha sua grandiosidade; “*que em calvário lhe foi dada*”, aqui acreditamos que Bandarra estaria a referir-se a suposta aparição de Cristo a Afonso Henriques na batalha de Ourique e a exortação daí advinda para a fundação do reino e as diretrizes para a concepção do brasão português.

Há nas trovas, também, uma pretensa tentativa de as legitimar como profecias, e não como meras quadras populares, a partir do momento que Bandarra cita na estrofe 108, *Sonho Segundo*, os nomes de alguns profetas que aparecem nas escrituras Vétero Testamentárias – Daniel, Jeremias e Esdras. Talvez, ao incluir o nome de profetas em seus escritos, o simples sapateiro tentasse, de certa forma, sacralizar seus versos; ou pode

¹⁴⁵Nunca, até a República, verde e vermelho tinham constituído a base da bandeira portuguesa. Em toda a sua história, até o 5 de Outubro, apenas uma vez, e de forma marginal, verde e vermelho apareceriam em conjunto: na bandeira de D. João I. Feito rei, o Mestre de Avis quis inscrever, na simbologia da bandeira, a sua intervenção na independência de Portugal e fez acrescentar, ao escudo do reino, a cruz da Ordem de Avis, sobre a qual colocou as quinas. E assim, quatro pontas da cruz, de flor-de-lis verdes, veriam assentar sobre a bordadura vermelha. Mas, mais do que a efêmera bandeira da dinastia de Avis, uma genealogia breve do cromatismo verde e rubro na história das bandeiras portuguesas mostra que, ao longo de séculos, a combinação cromática verde e encarnada figurou em várias insígnias. (...) Era verde e vermelho (com a imagem de Nossa Senhora da Conceição no centro), dizem alguns historiadores, o pendão da Ala dos Namorados que D. Nuno Álvares Pereira teria arvorado na Batalha de Aljubarrota. Era verde e vermelha (...) uma das bandeiras do comércio marítimo, que se tornou símbolo dos Descobrimentos. E, igualmente, verde e vermelha (...) era a bandeira empunhada em várias revoltas populares contra o domínio filipino, que se transformaria, ela própria, na bandeira da revolução de 1º de Dezembro, que restaurou a independência, em 1640. Significa isto que, sem nunca ter constituído a bandeira de Portugal, o cromatismo verde e rubro esteve, no entanto, simbolicamente, associado a alguns dos momentos mais significativos da História portuguesa. Em particular, à luta pela independência nacional e à epopeia dos Descobrimentos. TEIXEIRA, Nuno Severiano, *Heróis do mar: história dos símbolos nacionais*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015, p. 20 – 23.

¹⁴⁶BANDARRA, op. cit.

apenas tê-lo feito por ter sido um homem de fé; o motivo verdadeiro de tais inclusões, dificilmente o saberemos.

No *Sonho Terceiro*, o autor das trovas se coloca nas estrofes, aponta que um “*velho mui honrado*” o havia interrogado sobre esses sonhos que ele descrevia em versos.

109

Oh! Quem puder dizer
Os sonhos que o homem sonha!
Mas eu hei grão vergonha
De mos não quererem crer¹⁴⁷.

(...)

117

Eu por mais me afirmar
E ver se estava acordado,
Vi um velho mui honrado
Que me vinha a perguntar.

118

Diz-me, tu és de Agar,
Ou como falas Cananeu?
Ou és porventura Hebreu?
Dos que nós vimos buscar?

119

Tudo o que me perguntais
(Respondi assim dormente)
Senhor, nou sou dessa gente
Nem conheço esses tais.¹⁴⁸

Quem seria esse *velho mui honrado* que aborda e questiona Bandarra? Seria um dos comissários do Tribunal do Santo Ofício que chegava a sua casa de surpresa, a meio da noite, para interrogá-lo acerca de alguma denúncia recebida de que o referido sapateiro poderia fazer parte da sociedade judia portuguesa? Isso é o que esses versos nos levam a pensar e questionar. Mas, como sabê-lo sem a menor sombra de dúvida? Poderia ser que esse *velho* que lhe indagara fosse uma revelação metafísica do processo inquisitorial no qual seria réu? Tentar responder a essas questões é tarefa inglória uma vez que Bandarra, para além das trovas em si, não nos legou muito mais documentos ou subsídios de sua memória que nos auxiliem a jogar um pouco mais de luz sobre esta e outras estrofes de seus versos.

¹⁴⁷ Podemos perceber aqui que o autor das trovas tem a consciência de que alguns não o acreditavam. (Nota da Autora)

¹⁴⁸ BANDARRA, op. cit.

Contudo, observando os dois últimos versos da estrofe 119, outra possibilidade nos apresenta: poderia que o interlocutor de Bandarra fosse alguém que lhe permitisse afirmar a sua condição de cristão, sem qualquer laivo de judaísmo? Essa questão tampouco podemos responder afirmativa ou negativamente pelo motivo apresentado acima – falta-nos mais subsídios documentais acerca do autor das trovas para iluminar as indagações que seus versos trazem a nossa mente (como acreditamos também trouxe à mente de todos os outros pesquisadores que analisaram seus versos).

Se, como dissemos no começo deste tópico, nosso tempo não consegue nem mesmo desvendar se ele tinha família – se a tinha, quem eram eles? –, como ele era, sua altura, cor de pele, suas feições. Esse, a nosso ver, o problema que o historiador enfrenta ao lidar com personagens históricas que tiveram uma aura de profeta construída em torno de sua figura, pois, tal construção obscurece o verdadeiro homem que dá vida e forma ao personagem que as mentes humanas criam, cultivam e propagam pelo devir do tempo.

Já perto do fim do *Sonho Terceiro*, a trova traz-nos a descrição de uma espécie de ‘fim dos tempos’ (ou do momento de prosperidade e aparente expansão que Portugal vivenciava?) e mais uma vez as personagens do Antigo Testamento aparecem para, talvez, corroborar o que ali está sendo dito.

138

Acho em as Profecias
Que a terra tremerá
E como abóbada soará
Quando faz harmonias.

139

Dizem que nos últimos dias,
Que aquestas cousas serão
A vinte e quatro acharão
Este dito de Isaías.

(...)

142

Vejo o mundo em perigo,
Vejo gentes contra gentes.
Já a terra não dá sementes,
Senão favacas por trigo.

(...)

158

Tudo quanto aqui se diz,
Olhem bem as Profecias
De Daniel e Jeremias,
Poderem-nas de raiz.

159

Acharão que nestes dias
Serão grandes novidades,
Novas leis e variedades,
Mil contendas e porfias.¹⁴⁹

Quando Bandarra nos diz que *acha em as profecias*, acreditamos que o mesmo estaria a referir-se ao *Livro de Daniel* e ao *Livro do Apocalipse*, pois, em ambos encontramos a descrição do fim do tempo, da vinda de um redentor e da instauração de um reino de ares sacros que teria a duração de mil anos e traria para os homens felicidade e tesouros indizíveis.

Mas, qual seria o perigo que Bandarra via no mundo – e aqui percebamos que o mundo de Bandarra era Portugal. Quem eram essas pessoas que estavam virando-se umas contra as outras? Poderiam ser as mudanças oriundas da instauração dos jesuítas e da Inquisição em terras portuguesas? Era esse o perigo que fazia o autor das trovas temer? As *gentes contra gentes* que ele via seriam os denunciadores e denunciados do Santo Ofício? Eram esses seus temores? O aumento da propagação da religião cristã e das medidas duras da Contra Reforma que, por certo, estavam levando a expulsão dos judeus das terras ibéricas? Acreditamos que sim.

Interpretar todas as estrofes das trovas seria trabalho para uma tese inteira, por isso, optamos por trazer-lhes essas estrofes específicas cujos versos, em certa medida, corroboram o que até o momento dissemos nestas páginas. E, como toda obra de cunho poético, os caminhos para sua interpretação são múltiplos fazendo com que sua significação mude de acordo com o olhar de quem as lê e, também, de acordo com o lugar social – para usarmos Certeau – em que tal obra está sendo lida.

Na obra de Besselaar e Magalhães, os autores apontam que Bandarra teria sim considerado D. João III como o possível *Encoberto*, mas que depois do acontecimento de Alcácer Quibir, D. Sebastião teria assumido esse lugar (com a colaboração ativa dos

¹⁴⁹ BANDARRA, op. cit.

sebastianistas) e, com o movimento da Restauração (1640), a figura do *Encoberto* passaria para D. João IV.¹⁵⁰

As trovas possuíam signos de três correntes religiosas distintas, como nos diz Jacqueline Hermann, “características judaicas, cristãs e pagãs, mais especificamente no que diz respeito aos escritos talmúdicos e do Antigo Testamento e à tradição milenarista/medieval cristã – nomeadamente as lendas arturianas e de Merlim”.¹⁵¹

Teriam ocorrido algumas revoltas, a partir de 1637, em terras do Alentejo e do Algarve e nelas foram vistas algumas das profecias de Bandarra o qual predisse que antes de chegar a concretização de quarenta (supostamente 1640) iria surgir uma grande tormenta. Concomitantemente, se processou a divulgação através dos jesuítas de diversas profecias que anunciariam a redenção do povo português. O Duque de Bragança, que seria coroado rei sob o nome de D. João IV, foi visto como o monarca do qual as trovas falavam e com a sua ascensão ao trono, Portugal estaria pronto para finalmente cumprir o seu destino como líder dos reinos europeus.

Construía-se, então, um novo significado para o sebastianismo. Não mais a espera pela volta de D. Sebastião das brumas do além-mar, mas sim, como a corrente que traria em si embutida a legitimação de um Portugal glorioso e livre.

2.2- Padre António Vieira e a ideia de Portugal Quinto Império

(...) reunindo numa só visão as profecias do sapateiro Bandarra, êmulo de Nostradamus, as esperanças no regresso de D. Sebastião, refundador não só do reino perdido, mas de um novo reino, [o Padre António Vieira] erguerá a sua utopia de um Quinto Império.¹⁵²

¹⁵⁰*Idem, ibidem*, p. 10; MAGALHÃES, Leandro Henrique, “Estudo Genealógico e Messianismo Português: O Rei para Bandarra”, in *Revista Fênix de História e Estudos Culturais*, vol. 6, nº 3, jul/agos/set, Uberlândia, 2009, p. 3.

¹⁵¹HERMANN, Jacqueline, *No Reino do Desejado: A construção do sebastianismo em Portugal*. São Paulo: Companhia das Letras. 1998, p. 233.

¹⁵²LOURENÇO, Eduardo, *Portugal como destino seguido de Mitologia da saudade*. 3ª ed. Lisboa: Gradiva, 2001, p. 22.

O Padre António Vieira nasceu em Lisboa no ano de 1608, filho primogênito de um modesto casal burguês. Por volta de 1614 seguiria para a Bahia junto com toda sua família.

No Brasil viveu e estudou, entrando em 1623 para o noviciado da Companhia de Jesus, com a anuência dos pais e contando apenas 15 anos. Ordenar-se-ia sacerdote em 1634. E, em 1641 retornaria à Portugal onde deixaria de ser apenas uma figura provinciana para alcançar o patamar de figura nacional graças aos seus sermões nos púlpitos das igrejas lisboetas.

Aos 33 anos, Vieira daria início a um de seus mais importantes papéis: o de construtor da teoria do *Quinto Império*, nova página no mítico destino da nação portuguesa, nascida no século XVII, e que parecia vir sacramentar a mítica aparição de Cristo nos campos de Ourique, episódio considerado como fundador de Portugal enquanto reino predestinado pela divindade.

Pouco tempo depois da sua chegada a Lisboa, Vieira foi apresentado a D. João IV, a quem agradou, desde o primeiro encontro, «a lábia» do jesuíta. Entre os dois foi crescendo uma sincera amizade que nunca perigou. O monarca não tardou em convidá-lo a pregar na capela real, onde ele proferiu o seu primeiro sermão no dia 1 de Janeiro de 1642. Dois anos depois foi nomeado pregador régio. Nos numerosos sermões deste período da sua vida, Vieira não se cansava de animar o auditório a perseverar na luta desigual com Castela, exortando-o a não poupar sacrifícios e prometendo um futuro glorioso ao Reino. Não recuava em propor medidas concretas para a solução dos problemas, inclusive algumas de ordem económica. Além de o estimar como pregador, o rei consultava-o em diversos assuntos, sobretudo em questões relacionadas com o Brasil, e defendia-o de vários ataques.¹⁵³

A amizade desenvolvida entre Vieira e D. João IV justificaria, em certa medida, a identificação desse último com o *Encoberto* nas obras do jesuíta, ademais, a projeção de Vieira na metrópole deve muito a esse vínculo.

Em relação a atuação eclesiástica, teria professado seus votos definitivos em 1644, em Lisboa, e por conta de suas viagens ao encargo da coroa e dos hábitos ‘mundanos’ adquiridos, sofreu a possibilidade de ser expulso da Companhia, tendo o rei como seu aliado e defensor para que nela permanecesse.

O seu noviciado não podia correr normalmente: o jesuíta devia estar oscilando entre o convento e o mundo. Não é de estranhar que o novo professo, ocupando uma posição excepcional entre os seus confrades, lhes causasse escândalo e até inveja, sobretudo depois das suas viagens

¹⁵³BESSELAAR, José van den, *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Biblioteca Breve, vol. 58, 1ªed. Lisboa: Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1981, p. 17.

ao estrangeiro, onde trocava a roupeta de jesuíta pela grã de fidalgo. Por esses e outros motivos Vieira via-se ameaçado, em 1649, de vir a ser expulso da Companhia, sério risco de que o queria salvar o rei, oferecendo-lhe uma mitra. Vieira recusou-a, escrevendo ao Secretário de Estado: «Que não tinha Sua Majestade tantas mitras em toda a sua monarquia, pelas quais ele houvesse de trocar a pobre roupeta da Companhia de Jesus; e que, se chegasse a ser tão grande a sua desgraça que a Companhia o despedisse, da parte de fora de suas portas se não apartaria jamais, perseverando em pedir ser outra vez admitido nela, senão para religioso, ao menos para servo dos que o eram¹⁵⁴».

O Portugal que Vieira encontra, ao chegar à metrópole, era uma terra cujos ares estavam impregnados por exaltações sebastianistas. Tanto jesuítas, quanto populares, estavam com os espíritos imbuídos de esperança sebástica, tantas eram as dificuldades em que se via a tarefa da restauração do reino.

Mas, naquele ponto da história portuguesa, não era mais o sebastianismo original que tinha suas bases na volta do monarca ‘encantado’ nos campos de Alcácer Quibir. O sebastianismo da Restauração sofreria mudanças, sendo a mais emblemática a substituição do personagem que seria o detentor real do título de o *Encoberto*.

Muitas foram as profecias e os profetas consumidos pela população portuguesa, mas, nenhum com tanto prestígio e notoriedade quanto Bandarra e suas trovas. Acreditava-se, inclusive, que o sapateiro de Trancoso teria acertado o ano exato da libertação de Portugal pelo *rei predestinado*.

Já o tempo desejado
É chegado,
Segundo firmal assenta.
Já se cerram os quarenta
Desta era que se ementa (...)

O rei novo é levantado,
Já dá brado,
Já assoma sua bandeira (...)
Saia, saia esse Infante
Bem andante!
O seu nome é Dom João¹⁵⁵

¹⁵⁴BARROS, André de (SJ), “Vida do Apostólico Padre António Vieira: Pensador, Estrategista e Educador. Humanista, Missionário e Orador” *apud* BESSELAAR, *op. cit.*, p. 17-18.

¹⁵⁵*Idem*, “António Vieira, História do Futuro (Livro Antepimeiro)”. Edição crítica, prefaciada e comentada. vol. I, in *Humanitas* vol. 29-30. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos, 1977/1978, p. 164-178.

E, tendo nos jesuítas um dos grupos responsáveis pela propagação das trovas de Bandarra no período da Restauração, fácil é-nos imaginar que Vieira com elas também teve contato.

O Padre António Vieira iria construir em cima das trovas e do sebastianismo¹⁵⁶ as bases para a sua teoria do *Quinto Império* que trazia forte coloração nacionalista, uma vez que foi fervoroso defensor da Restauração e responsável por identificar D. João IV como o *Encoberto* bandárrico.

O Bandarra é verdadeiro profeta. O Bandarra profetizou que el-Rei D. João IV há-de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando. Logo, el-Rei D. João IV há-de ressuscitar.

(...) bem se colhe que por nenhũa ciência nem humana nem diabólica nem angélica podia conjecturar Bandarra a mínima parte do que disse, quanto mais afirmá-lo com tanta certeza, escrevê-lo com tanta verdade e individuá-lo com tanta miudeza. (...) Foi logo lume sobrenatural, profético e divino o que alumiou o entendimento deste homem idiota e humilde (...).¹⁵⁷

Ou seja, para Vieira não havia dúvidas de que o *João* das trovas de Bandarra era D. João IV e não D. João III e, daquilo que estudamos acerca das obras do referido padre jesuíta, em nenhum momento ele coloca D. Sebastião como centro da corrente que dele receberia o nome. Parecia ser incontestável para António Vieira que, durante todo o tempo, Bandarra referia-se a D. João IV, ele o verdadeiro rei das ‘profecias’ bandárricas.

Vieira dedicaria alguns textos ao *Desejado*, como o “Sermão de São Sebastião” e o “Sermão dos Bons Anos”. No primeiro, estaria contida uma exaltação às qualidades daqueles que sofrem e esperam de forma resignada a vinda do reino do *Encoberto*, São Sebastião estaria morto, abatido a mando do tirano imperador Diocleciano¹⁵⁸; no segundo, Vieira trazia a defesa de D. João IV como encarnação do *rei-mito* do sebastianismo e sob o qual se fundaria o *Quinto Império*.

¹⁵⁶Segundo Miguel Real, o sebastianismo do Padre António Vieira era, na verdade, *joanismo*. Uma vez que para o jesuíta o rei predito pelas trovas teria sempre sido D. João IV, in REAL, Miguel, “Padre António Vieira e a arquitectónica do Quinto Império na carta *Esperanças de Portugal* (1659)” in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VII, 2008/ n. 13/14.

¹⁵⁷VIEIRA, Padre António, *Obras Escolhidas*. vol. VI, Colecção Clássicos Sá da Costa. Lisboa: Sá da Costa, s/d, p. 2 e 17.

¹⁵⁸Vieira, contudo, diz que essa certeza da morte do referido santo não passaria de um engano, já que o mesmo teria sido encontrado com vida e cuidado, vivendo mais alguns anos a defender a palavra de Deus antes da condenação quando viria, realmente, a ser morto. VIEIRA, *op. cit.*, vol. VI.

De acordo com Miguel Real, a obra de Vieira estaria assente em três tipos de ‘absolutismo’ que predominavam em Portugal:

Assim, a obra de Pe. António Vieira coexiste com uma evidente frágil real situação política nacional (de novo ameaçada de perda de independência por parte de Espanha e de mutilação de partes do território ultramarino pela Holanda) sublimada por uma forte consciência nacional. Desta contradição nascerá o quadro mental fundado nos três absolutismos que estatuem, cada um a seu modo, no tempo de Pe. António Vieira, a concepção do estatuto de Portugal como nação superior: Proselitismo Ortodoxo: purificação de Portugal pela fé católica (a Inquisição); Sebastianismo/Joanismo: purificação de Portugal pelo nacionalismo; Quinto Imperialismo: purificação de Portugal pela assunção do seu papel messiânico no advento da nova sociedade justa e santa do Quinto Império. Estes três absolutismos constitutivos da mentalidade cultural de meados do século XVII estatuem-se como expressão directa da crise dinástica levantada pela morte de D. Sebastião em 1578 e pela perda da independência de Portugal em 1580, da crise económica que desde os princípios do século afectava Portugal, da consciência da impossibilidade financeira e administrativa de se continuar a manter um tão extenso império, do isolamento internacional a que estávamos votados desde 1640.¹⁵⁹

Ou seja, a obra de Vieira traz não só uma expectativa de glória futura para os portugueses, mas, de acordo com Real, encontrar-se-ia imersa na conjuntura sociocultural da época em que o padre a escrevia.

Vieira não escrevia para os que viriam no futuro distante; na verdade, Vieira escrevia para aqueles do seu tempo. Era ali, no Portugal do século XVII – recém-liberto de Espanha e imerso numa crise financeira e administrativa, como nos relembra Real – que as esperanças precisavam ser reavivadas, que as gentes portuguesas precisavam ter algo – contido de certo teor sobrenatural, místico – em que acreditar, precisavam da certeza de que havia um destino glorioso a se cumprir em Portugal.

Aparentemente, contudo, parece ter sido o texto de sua carta “*Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo*”¹⁶⁰ – carta esta que Vieira teria enviado ao Bispo Eleito do Japão, André Fernandes, em 1659 – aquele que teria suscitado maior discussão e se afiguraria como base desencadeadora do seu processo inquisitorial. Na carta, a figura de Bandarra era elevada ao patamar de verdadeiro profeta que fora mal interpretado no século anterior.

Nas palavras de Vieira, “*o Bandarra é verdadeiro profeta. O Bandarra profetizou que el-Rei D. João IV há-de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar*

¹⁵⁹REAL, *op. cit.*, p. 111.

¹⁶⁰VIEIRA, Padre António, “*Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo*” in *Obras Escolhidas*. Prefácio e Notas de António Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, s/d.

senão ressuscitando. Logo, el-Rei D. João IV há-de ressuscitar”¹⁶¹. Perante a Inquisição, o texto de Vieira continha carácter herético tendo em vista o grande teor bandarrista contido no mesmo. Foi atacado por uns e defendido por outros e, afinal, terminou recolhido sob custódia do Santo Ofício, na cidade de Coimbra.

De acordo com João Adolfo Hansen,

(...) quando vai pela primeira vez a Portugal levando o apoio do estado do Brasil a D. João IV na guerra contra a Espanha, Vieira passa a afirmar que é a vontade de todos os indivíduos dos três estados do império, nobreza, clero e plebe, como reto desejo do Bem, e a liberdade de todos, como escolha voluntária da servidão no pacto de sujeição, que devem ser conduzidas necessariamente por um rei de Bragança, que vai realizar o reino de Cristo na Terra. Segundo Vieira, Portugal é o agente eficaz para realizar a eficiência divina, pois, desde Tubal e Luso há evidências proféticas que confirmam a destinação salvífica da sua pátria. Tem a missão de cristianizar o planeta, incluindo as populações gentias das suas conquistas americanas, africanas e asiáticas, que deverão receber a Palavra de Deus integrando-se com soberania ao grémio da Cristandade num reino de paz governado por um futuro imperador e um futuro Papa, depois do segundo advento de Cristo, até a vinda do Anticristo, os mil anos da anarquia subsequente e o Juízo Final.¹⁶²

Ou seja, para Vieira parecia não haver dúvidas de que Portugal seria o centro do futuro reino prometido, o líder desse *Quinto* (e último) *Império*. Para o jesuíta, Deus seria partícipe de todos os aspectos e acontecimentos da vida terrena e, de forma metafísica, utilizar-se-ia de seres reais e históricos para dar seguimento a Seus desígnios por entre os homens. Assim, o papel dos reis portugueses era o de levar o povo à liderança do mundo, esse o propósito máximo do *Quinto Império* vieiriano tão sonhado.

Ou, nas palavras de Real:

O Quinto Império consiste no estado perfeito e realizado ou consumado do Reino de Cristo em todo o mundo; é o reino em que todos os Príncipes e nações e povos viverão em paz segurança, cessarão todas as guerras, as comunidades serão boas observantes da lei divina, sendo Cristo adorado e obedecido por todos; pressupõe-se que a justiça seja universal, o bem-estar pleno e todas as qualidades humanas negativas desaparecerão.¹⁶³

Podemos dizer, então, que o Quinto Império teorizado por Vieira era idêntico aos relatos milenaristas medievais¹⁶⁴, onde a espera da *parusia* foi base para algumas

¹⁶¹BESSELAAR, *Sebastianismo...* cit., p. 117.

¹⁶²HANSEN, João Adolfo, “Prefácio”, in VIEIRA, António. *A Chave dos Profetas – livros primeiro, segundo e terceiro*. 1ª ed. Lisboa: Temas e Debates, 2015, p. 44-45.

¹⁶³REAL, op, cit, p. 107.

¹⁶⁴DELUMEAU, Jean, *Mil Anos de Felicidade...* cit; COHN, Norman, *Na Senda do Milénio...* cit.

agitações em torno de profetas e suas promessas para o *fim do mundo próximo*. Em todos esses movimentos, e momentos históricos, essa promessa de um mundo de convivência pacífica entre os homens, com a universalização da justiça e dos direitos e, acima de tudo, a instauração de um *Paraíso Terreal* que teria um *líder valoroso* (no mais das vezes identificado na figura de um rei ou príncipe), eram suas principais bases. A única diferença que a teoria de Vieira acerca do *Quinto Império* trazia era o fato de que o líder absoluto e incontestado das nações seria Portugal.

Vieira buscou justificar e esclarecer sua posição quanto ao milenarismo e, em carta escrita para sua defesa perante a Inquisição, disse:

Nem cuide acaso alguém que, por aprovarmos este sentido, incorremos na censura dos quiliastas ou milenários. Porque, ainda que destes mil anos se lhe deu o nome, não é porque a inteligência do dito número de mil anos fosse alguma hora notado por erro, mas porque nesses anos assim contados introduziam algumas felicidades pertencentes mais ao corpo, que ao espírito, e não decentes nem dignas do Reino de Cristo.¹⁶⁵

Aqui fica exposta a condenação de Vieira das expectativas milenaristas da vinda de um Paraíso que traria uma vida de riqueza e fartura materiais. Para Vieira, esse *reino milenar* deveria ser esperado como tempo de comunhão e fraternidade entre os homens, tal qual se acreditava que deveria ser no *céu*, ou seja, antes de ser tempo de abundância material o *reino milenar* de Vieira seria uma cópia da vida celestial, própria do reino de Cristo.

Através da criação da teoria do *Quinto Império*, Vieira seria o responsável pela elevação da figura de Bandarra a categoria de profeta. Acreditamos, inclusive, que se Vieira não se tivesse baseado nas trovas para provar sua teoria, aquilo que chamou-se *sebastianismo* dificilmente perduraria na mentalidade das gentes portuguesas até o século XIX – tornando-se de alcance tão longínquo quanto o pretense milagre de Ourique.

O sebastianismo foi, realmente, a corrente milenar mais longeva da história portuguesa, afinal, teve seu início no século XVI e encontraria seu ocaso somente no século XIX. Nenhum outro movimento de cunho milenarista (ou messiânico) teria uma duração tão longa como ele, em Portugal.

¹⁶⁵“Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício”, in VIEIRA, António. *Obras Completas do Padre António Vieira*. t. III, vol. II. Porto: Lello, 2014, p. 522.

Apesar de todos os movimentos milenares e messiânicos estarem inseridos naquilo que Braudel¹⁶⁶ intitulou *tempo de longa duração*, nenhum desses movimentos foram iguais uns aos outros.

A crença na volta de um messias (ou profeta) e, através dele, a instauração de um Paraíso terreal foi o ponto comum dos movimentos de cunho messiânico-milenares ao longo da história – desde a Antiguidade judaico-cristã até a Idade Contemporânea.

No caso do sebastianismo, mesmo com a mudança das personagens centrais de suas esperanças milenares, manteve suas bases originais nas quais as esperanças salvíficas que o Paraíso Terrestre traria em si inseridas estavam destinadas a cumprirem-se *em e por* Portugal. Por trezentos anos, a esperança sebastianista viveria momentos de exaltação e retração entre os portugueses.

Na ótica de João Lúcio de Azevedo, a crença sebastianista teve como principal característica a longevidade que, com exceção dos hebreus, não houve outra igual na história. Deixa claro ainda que com o passar do tempo ninguém acreditava num possível ressuscitar de D. Sebastião, contudo não estava convencido que o sebastianismo teria de todo desaparecido. Para ele, o sebastianismo havia nascido da dor, nutrindo-se da esperança, ele é na história o que é na poesia a saudade, uma afeição inseparável da alma portuguesa.¹⁶⁷

De acordo com Azevedo, após a tragédia ocorrida em África, a crença popular foi de que o rei nascido do milagre¹⁶⁸ não poderia ter sucumbido dessa maneira. Havia de ainda estar vivo e salvo, no aguardo do melhor momento para retornar à terra natal.

* * *

As esperanças dos portugueses de verem a teoria vieiriana de *Quinto Império* concretizar-se foram frustradas. Parece que o destino português estava cada vez mais

¹⁶⁶BRAUDEL, Fernand, “A longa duração”, in *Idem, História e Ciências Sociais*. Lisboa: Presença, 1990.

¹⁶⁷AZEVEDO, João Lúcio de, *A Evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Presença, s/d.

¹⁶⁸A concepção e o nascimento de D. Sebastião foram tidas como um milagre haja vista a dificuldade encontrada pela esposa do Infante João Manuel em gerar um herdeiro. Ademais, o nascimento de D. Sebastião deu-se três semanas após o falecimento de seu pai. Tais circunstâncias lhe teriam angariado a alcunha de *o Desejado*.

distante de acontecer. Esse sentimento de um Portugal *ainda por ser* foi bem retratado por Fernando Pessoa que pareceu tê-lo eternizado em sua poesia.

Com a guerra entre franceses e ingleses, no século XIX, parece que toda e qualquer esperança que pudesse ser acalentada pelos poucos que ainda se diziam sebastianistas cairia por terra com a invasão de Portugal pelas tropas de Napoleão.

Tal invasão impunha uma escolha à coroa portuguesa: ficar em Lisboa ou partir para o Brasil?

Acerca de tais fatos e de suas consequências, falaremos no capítulo que se segue.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III

REINO UNIDO DE PORTUGAL, BRASIL E ALGARVE

PANORAMA CONJUNTURAL DA PRIMEIRA METADE

DO SÉCULO XIX.

Em nenhuma outra região se mostra o céu mais sereno, nem madrugada mais bela a aurora; o sol em nenhum outro hemisfério tem raios tão dourados, nem os reflexos noturnos tão brilhantes; as estrelas são mais benignas e se mostram sempre alegres; os horizontes, ou nasça o sol, ou se sepulte, estão sempre claros; as águas, ou se tomem nas fontes pelos campos, ou dentro das povoações nos aquedutos, são as mais puras; é enfim o Brasil Terreal Paraíso descoberto, onde tem nascimento e curso os maiores rios; domina salutar clima; influem benignos astros e respiram auras suavíssimas, que o fazem fértil e povoado de inumeráveis habitantes.¹⁶⁹

* * *

Portugal e Brasil, quaisquer que sejam as vicissitudes que o destino lhes reserve, estarão sempre irmanados, defendendo, em bendito entrelaçamento, altos ideais. Um e outro, no sentimento colectivo do povo, de além e aquém Atlântico, tem para assegurar a amizade que indissolivelmente os liga, a unidade de raça, a mesma língua, a identidade de religião e de costumes. Os laços de sangue, como de uma feita eu já o disse, são elos de uma cadeia abençoada por Deus.¹⁷⁰

A procura dos homens pelo *Paraíso* povoou a literatura, as lendas e as mentes desde o princípio do tempo, assim, não é de se estranhar que o português que aporta no Brasil nos idos de 1500 visse a nova terra como esse *Paraíso*, ou ao menos a possibilidade de vir a sê-lo.

Do momento do aportar em terra firme até a ida da família real para a colônia brasileira, três séculos decorreram e, nesse intervalo de tempo, a terra antes inexplorada

¹⁶⁹PITA, Sebastião da Rocha, “História da América Portuguesa desde o anno de mil e quinhentos, do seu descobrimento, até o de mil e setecentos e vinte e quatro”. Lisboa Occidental, Officina de Joseph Antônio da Silva, 1730, p. 3-4 *apud* CARVALHO, José Murilo de, “O Motivo Edênico no Imaginário Social Brasileiro”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, nº 38, São Paulo, outubro/1998.

¹⁷⁰Declaração de José Bonifácio de Andrada e Silva, in MENDES, José Sacchetta Ramos, *Laços de Sangue: Privilégios e Intolerâncias à Imigração Portuguesa no Brasil*. Porto: Fronteira do Caos, 2010, s/p.

ganhou cidades, governadores provinciais, novas economias e tecnologias. Não eram mais as ocas dos índios que povoavam os caminhos, agora casas coloniais suntuosas, edifícios de quatro, cinco andares mudavam a paisagem urbana daquela *shagri-la* quinhentista.

Mas não fora apenas a paisagem urbana que mudou, regras sociais foram instituídas, novas etnias chegavam das praias d'África para o trabalho pesado na lavoura da cana-de-açúcar, os índios antes donos da terra se viram capturados por bandeirantes paulistas para realizarem trabalhos forçados nas terras daqueles que detinham o poder econômico. Sim, o panorama da *terra brasilis* mudou drasticamente no decorrer de trezentos anos e, com a chegada da família real, tais mudanças evoluiriam ainda mais, notadamente na capital da colônia, o Rio de Janeiro. O desdobramento dessas transformações e o novo *status* da colônia com a chegada da Corte, assinalariam, de forma insuspeita naquele momento, o começo do fim da dominação colonial portuguesa sobre o Brasil.

Ao longo dos séculos de colonização, com a concessão de sesmarias, divisão do território em capitanias hereditárias e a implementação das culturas agrícolas (nomeadamente o açúcar) para ocupação do território, começou a surgir no Brasil toda uma máquina sociopolítica responsável pela manutenção do pacto colonial com Portugal e pela administração dos interesses da coroa em sua colônia americana.

Todavia, nenhum fato foi mais emblemático para a construção do Brasil atual, do que a ida da Família Real Portuguesa para o Rio de Janeiro. O capítulo que aqui se apresenta irá falar um pouco sobre esse episódio da história comum de Portugal e Brasil e as suas consequências.

3- O Inverno de 1807 – De Lisboa para o Rio de Janeiro

No início do século XIX, Napoleão Bonaparte movia uma guerra pela Europa contra a Inglaterra e essa contenda afetaria, inegavelmente, a coroa portuguesa. Após as tropas napoleônicas ocuparem e controlarem a Espanha, seria a vez de Portugal ser anexado ao controle francês.

Em 1807, o exército francês atravessaria a fronteira entre os dois países e marcharia rumo a Lisboa. De um lado, a invasão pelos franceses, de outro, a possibilidade de ter a Inglaterra como inimiga. Os primeiros dominavam, por terra, os territórios continentais da Europa ocidental; os segundos eram, podemos dizer, os reis dos mares, possuidores da mais eficiente marinha mercante europeia.

A situação era difícil para o príncipe regente, D. João, que assumira a governação do reino em 1792, depois que sua mãe, D. Maria I, fora declarada louca. Ficar em Lisboa ou evadir-se para o Brasil?

A opção de D. João foi pela transferência da Corte para sua colônia brasileira. Entre os dias 25 e 27 de novembro de 1807, cerca de 15 mil pessoas embarcariam em navios portugueses rumo ao Brasil, sob a proteção da frota inglesa que algum tempo antes tinha aportado em Lisboa. Junto ao regente foi todo um aparelho burocrático – ministros, conselheiros, juízes da Corte Suprema, funcionários do Tesouro, patentes do exército e da marinha, membros do alto clero. Além disso, o tesouro real, os arquivos do governo e a Biblioteca Real foram levados para a nova sede da coroa, o Brasil.

Parece ser ponto pacífico na historiografia que essa decisão de D. João, de mudar a Corte para o Brasil, representou o começo do fim das obrigações coloniais entre ambas as nações (a partir da elevação da segunda a reino) e culminaria com a Independência brasileira.

Nas palavras de Rui Ramos,

Em 1808, com Lisboa ocupada por tempo que terá parecido indefinido, o príncipe regente não teve escolha senão transformar o Brasil num Estado autónomo, económica e politicamente. Os brasileiros passaram a poder comerciar directamente com o estrangeiro e a dedicar-se a indústrias até aí reservadas a Portugal. O Rio de Janeiro adquiriu as instituições próprias da capital de uma monarquia.¹⁷¹

Ou seja, a conjuntura político-social de Portugal, com Lisboa ocupada pelas tropas francesas, obrigou a mudança da sede do governo, como aqui colocado, transformando aquela que até então tinha sido a metrópole a se ver reduzida ao papel de ‘colônia’. Com a chegada da Corte ao Rio de Janeiro, era necessário empreender um conjunto de atos e

¹⁷¹RAMOS, Rui, “Invasões Francesas, Tutela Inglesa e Monarquia Brasileira (1807 – 1820)”, in RAMOS, Rui (Coordenador); SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *História de Portugal*. 7ª ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2012, p. 447.

medidas na tentativa de construir um processo civilizador que transformasse a colônia em solo digno da nova posição.

Abertura dos portos, embelezamento urbano, criação de biblioteca e distribuição de cargos públicos entre a elite (fluminense principalmente), foram algumas das medidas do governo português na construção do Rio de Janeiro como nova sede da monarquia.

3.1- 1808, a Corte Portuguesa no Brasil

Um dos atos mais importantes da coroa portuguesa, ao chegar ao Brasil, foi a abertura dos portos ao livre comércio. Tal ato é apontado como o ponto real de viragem no que se refere ao fim do monopólio comercial português em terras brasileiras.

Desde que, em 1666, a renovação da exigência de que o comércio externo brasileiro deveria ser feito através de Portugal, esse último gozava de toda a exclusividade sobre os produtos oriundos da colônia. Contudo, com a abertura dos portos, ato a nosso ver inevitável, em 1808 essa exclusividade deixaria de existir, passando, daquele momento em diante, o Brasil a negociar com outras nações (no primeiro momento com a Inglaterra) sem mais a intermediação metropolitana portuguesa.

De acordo com Simonsen,

Estando em vigor o bloqueio continental contra a Inglaterra e sendo esta senhora dos mares, era de fato a Grã-Bretanha a grande nação estrangeira beneficiada com tal ato. A braços com a guerra contra Napoleão, não pôde, nos dois primeiros anos, fazer afluir grande número de seus navios aos portos brasileiros. Tendo-se em vista, porém, as condições em que se processava todo o comércio exterior do país, compreende-se o grande avanço que representou, para a nossa autonomia econômica, tal ato, que em muito ia também facilitar a decretação de nossa independência política. Como se ateria o país, sem esquadra e sem representação próprias, para evitar que se partissem de chofre as ligações internacionais de comércio, numa guerra de independência contra sua antiga metrópole, se não houvessem sido estabelecidos esses elos econômicos com a cooperação do próprio Portugal? Mas no momento não podia o Príncipe Regente deixar de tomar tal iniciativa, sob pena de levar à ruína o império que ia fundar e de não obter recursos para a sua própria manutenção, sabido que as rendas principais do Real Erário provinham das tarifas aduaneiras.¹⁷²

¹⁷²SIMONSEN, Roberto C., *História Econômica do Brasil, 1500 – 1820*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, vol. 4, 2005, p. 503.

Ou seja, a inevitabilidade de abrir os portos brasileiros ao livre comércio das nações amigas não ensejou apenas as bases econômicas da nova sede da coroa nem tampouco a sua manutenção, mas, sobretudo, deu início a diversas mudanças sociopolíticas e econômicas irreversíveis, no longo prazo. Como afirma Rui Ramos, “a monarquia, concebida até então como espaço de religião, tornava-se agora um espaço de comércio”¹⁷³.

Em 1810, a 19 de fevereiro, dois anos após a abertura dos portos, é assinado um tratado comercial entre Portugal e Inglaterra, no qual ficava acordado que as mercadorias e os comerciantes ingleses estariam submetidos ao pagamento de impostos de importação e constrangimentos bem inferiores aos pagos pelas outras nações. Segundo Jorge Borges de Macedo¹⁷⁴, o tratado teria feito quadruplicar as importações inglesas pelos portugueses.

(...) os direitos aduaneiros sobre as mercadorias inglesas eram reduzidos a 15%; 1% menos do que os que incidiam sobre os próprios artigos portugueses. Foi instituído, em benefício dos negociantes ingleses, o juízo conservador, para dirimir, no país, as questões em que se encontrassem envolvidos os súditos britânicos. Não obstante o caráter de reciprocidade de que se dizia revestir-se a letra desses tratados, idênticas condições não foram outorgadas aos súditos portugueses na Grã-Bretanha. Aos navios ingleses era concedido, nos portos do Brasil, o mesmo tratamento que aos portugueses. Favor igual deveria ser outorgado, nos portos ingleses, aos navios portugueses.¹⁷⁵

Porém, essa suposta igualdade de tratamento aos navios portugueses em portos ingleses, teria existido apenas no discurso mas não na prática, como aponta Oliveira Lima¹⁷⁶, ao dizer que a reciprocidade era meramente aparente, uma vez que a esquadra inglesa era deveras muito mais bem aparelhada que a portuguesa, fazendo com que essa não tivesse os meios de enfrentar igualmente a concorrência com a marinha britânica.

O livre comércio estava instaurado na colônia, o monopólio comercial português sobre os produtos brasileiros chegava a seu fim e, nessa conjuntura, só podemos imaginar o descontentamento dos comerciantes que em Portugal permaneceram, ao verem-se

¹⁷³RAMOS, *op. cit.*, p. 448.

¹⁷⁴MACEDO, Jorge Borges de, *O Bloqueio Continental. Economia e Guerra Peninsular*. Lisboa: Gradiva, 1990.

¹⁷⁵SIMONSEN, *op. cit.*, p. 504.

¹⁷⁶LIMA, Manuel de Oliveira, *Dom João VI no Brasil, 1808 – 1820*. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1908.

alijados de suas seculares vantagens econômicas, até então asseguradas pelo sistema mercantil colonial.

O tratado de 1810 trouxe para o Brasil um deficit em sua balança comercial. Afinal, suas exportações para a Inglaterra eram insuficientes para cobrir os gastos com as importações dos produtos ingleses, uma vez que, para essa última, os únicos produtos que poderiam entrar em seus portos, oriundos do Brasil, eram madeira de tinturaria, algodão, vinho e azeite, ficando de fora os dois principais produtos brasileiros: o açúcar e o café. O açúcar e o café estavam proibidos de entrar na Inglaterra, pois o consumo interno desses produtos era abastecido pela produção vinda das colônias inglesas, nomeadamente as da América Central.

Ademais, esse tratado aniquilaria a nascente manufatura brasileira, que tinha tido início no país em 1808 quando da revogação do decreto de D. Maria I que proibia a criação de indústrias no Brasil. Dessa forma, o Brasil, apesar de todas essas mudanças econômicas, via-se ainda reduzido a fornecedor de produtos tropicais para o mercado europeu e, naquele momento, com um deficit em sua balança comercial, cuja quitação parecia estar longe de se concretizar.

Sobre a situação comercial do Brasil, Simonsen nos diz que:

Considerada isoladamente da de Portugal, a situação comercial do Brasil lucraria com qualquer acordo mercantil que se tornasse o complemento da profícua abertura dos seus portos ao tráfico estrangeiro. À colônia egoisticamente tanto importava que com tal tráfico enriquecessem ingleses como portugueses da Metrópole, e estes eram os que verdadeiramente sofriam com a perda do antigo monopólio, cuja conservação razoavelmente consideravam vital.¹⁷⁷

É importante salientar que todas essas mudanças no panorama econômico brasileiro causariam dissabores nos portugueses que haviam permanecido na Europa. Uma vez que havia naquele momento uma liberdade de comércio para além do que tacitamente era estabelecido pelo pacto colonial, há uma perda gradual e profunda de dividendos monetários para os portugueses, que até então tinham sido os detentores da comercialização dos produtos oriundos do Brasil dentro do mercado europeu.

Rui Ramos bem ilustra essa situação ao afirmar que,

¹⁷⁷SIMONSEN, *op. cit.*, p. 514.

Agora, todos esses empreendedores se viram com produtos depreciados e sem saída. Não era de «liberdade» e do fim do «feudalismo», mas de «proteção» que negociantes, industriais e lavradores queriam ouvir falar – e em primeiro lugar, da «proteção» do seu comércio com o Brasil.¹⁷⁸

Segundo o mesmo autor, o Conselho de Regência de Lisboa já teria avisado diversas vezes, ao Rio de Janeiro, sobre os descontentamentos em Portugal, agravados sobretudo pelas dificuldades financeiras do Estado. Essa insatisfação culminaria na Revolução Liberal de 1820, sobre a qual falaremos mais à frente.

Para além das questões econômicas, a instalação da Família Real Portuguesa no Brasil trouxe melhorias e inovações socioculturais e políticas à sociedade colonial.

Na tentativa de tornar o Rio de Janeiro um centro cultural e educacional, foi criada a Real Academia Militar onde se ministravam cursos de engenharia, física e ciências; a Escola Anatômica, Cirúrgica e Médica; a Real Biblioteca (hoje Biblioteca Nacional) aberta ao público em outubro de 1810; o Teatro Real de São João e o Jardim Botânico.

Com a permanência da Corte, a paisagem do Rio foi se modificando, no tocante a arquitetura e ao urbanismo. Prédios públicos e palácios foram construídos e, a partir deles, palacetes e residências de luxo foram erguidas onde viviam os nobres, os altos burocratas e os comerciantes abastados.

Por ser a principal e mais importante cidade brasileira da época, o Rio de Janeiro cresceu exponencialmente em importância política e em tamanho, tornando-se, assim, cosmopolita. Tendo recebido em si o impacto das mudanças que ocorriam na colônia desde a chegada da Corte (econômicas, sociais e culturais), o Rio era, portanto, o palco principal dos acontecimentos.¹⁷⁹

Entretanto, não podemos dizer que as mudanças operadas no Rio de Janeiro foram estendidas para todas as demais regiões brasileiras.

¹⁷⁸RAMOS, *op. cit.*, p. 451.

¹⁷⁹MALERBA, Jurandir, *A Corte no Exílio: Civilização e Poder no Brasil às Vésperas da Independência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; WILCKEN, Patrick, *Império à Deriva. A Corte Portuguesa no Rio de Janeiro. 1808-1821*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005; CAVALCANTI, Nireu, “Cidade aos Pedacos”, in *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, vol 3, n. 28 (janeiro de 2008); MANCHESTER, Alan K., “A Transferência da Corte Portuguesa para o Rio de Janeiro”, in KEITH, H. H.; EDWARDS, S.F. (Orgs.), *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira. Ensaio*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

Levando em conta a extensão territorial brasileira, a diferença entre a sociedade, a política e a cultura das suas regiões (Norte/Nordeste e Sul/Sudeste), somando-se ainda a um sistema de comunicação precário, não é difícil imaginar que muitos locais da colônia não foram beneficiados pelas transformações que ocorriam na cidade do Rio de Janeiro – sede provisória da coroa Portuguesa.

Nas longínquas paragens interioranas, a vida seguia regida e atrelada aos poderes locais e essa realidade será vivenciada, principalmente no sertão nordestino, até mais da primeira metade do século XX.

Em 1815, teria sido dado o passo definitivo para o Brasil sair de sua condição de colônia: a elevação do mesmo a reino. Criava-se, naquele ano, o *Reino Unido de Portugal, do Brasil e Algarve*, com igualdade de direitos e deveres entre as três regiões do novo reino.

A transferência da sede da monarquia portuguesa de Lisboa para o Rio de Janeiro implicou, sem dúvida, na formação definitiva de um novo Estado que mesmo possuindo certa unidade como nação e alguma maturidade política não ficou imune às ideias liberais que chegavam da Europa. Ideias como republicanismo e federalismo tornar-se-iam conceitos em moda e, em várias partes do Brasil chegariam através dos estudantes que retornavam da Universidade de Coimbra¹⁸⁰ onde iam estudar e serviriam de suporte para alguns movimentos¹⁸¹ de cunho separatista.

¹⁸⁰Um dos dados interessantes desse período (século XIX) é o crescente número de brasileiros abastados que foram estudar na Universidade de Coimbra. Na verdade, o fluxo de estudantes oriundos da colônia para aquela Universidade verifica-se como algo constante, haja vista que no Brasil não existiam ainda faculdades, ir para Portugal era a forma que os filhos das famílias abastadas tinham para se bacharelarem em Direito (num primeiro momento) e, *a posteriori*, em Medicina. Muitos nomes importantes da história política brasileira fizeram parte das fileiras estudantis da Universidade de Coimbra, como no caso de José Bonifácio de Andrada e Silva - um dos expoentes do movimento de Independência do Brasil. Como é de conhecimento comum, o meio universitário é o universo em que ideias transformadoras costumam surgir e não foi diferente entre os estudantes brasileiros em Coimbra. Com a eclosão das ideias liberais, nascidas do Iluminismo na Europa e absorvidas por parte dos universitários, começariam a desembarcar no Brasil, as ideias de federalismo e republicanismo. (Nota da Autora)

¹⁸¹ Aqui destacaremos a Revolução Pernambucana de 1817, conhecida também como Revolução dos Padres pela participação efetiva dos eclesiásticos no movimento. Dentre todos os movimentos separatistas ocorridos no Brasil do século XIX, esta Revolução foi o único que conseguiu sair da fase de conspiração e atingir o processo revolucionário de tomada de poder. As causas principais da Revolução de 1817 foram: presença maciça de portugueses na liderança do governo e na administração pública; criação de novos impostos por D. João VI; a crescente fome e miséria decorridas da grande seca de 1816 que afetou drasticamente as produções de açúcar e de algodão (bases da economia pernambucana) o que ocasionou perda nos ganhos econômicos haja vista a concorrência do algodão norte-americano e do açúcar jamaicano; influência dos ideais liberais; a questão da diminuição do tráfico de escravos que era a mão-de-obra base da produção agrícola pernambucana. O movimento queria a instauração de uma república em Pernambuco

Todavia, tais reverberações liberais tiveram impacto não só no Brasil, mas, também em Portugal. Seria o ideário liberal acrescido ao descontentamento daqueles que ficaram na metrópole a base da Revolução Liberal de 1820.

3.2- A Revolução Liberal de 1820 e suas consequências

Foi assim que, no dia 24 de Agosto [de 1820] (...) ao som dos clarins e da artilharia, os regimentos do Porto se juntaram no Campo de Santo Ovídio, misturados com imenso povo. Após uma missa, ouviram os chefes militares exigir a convocação de Cortes para prepararem uma Constituição, cuja falta é a origem de nossos males. (...) A regência, em Lisboa, tomou conhecimento do ocorrido a 26 de Agosto (...) a fim de desarmar politicamente os rebeldes, lembrou-se de convocar Cortes (2 de Setembro). Era uma ousadia tão grande como a dos rebeldes do Porto (só o rei podia convocar Cortes), que apenas confirmou a fraqueza de legitimidade que a regência sempre sentira desde o princípio. (...) os exércitos mandados avançar pela regência acabaram por passar-se para a Junta do Porto. A 15 de Setembro foi a vez da guarnição de Lisboa. (...) Dias depois, estabeleceu-se na capital uma nova Junta Provisional de Governo, integrando os membros do Porto.¹⁸²

Somente em 17 de Outubro de 1820 o Rio de Janeiro tomaria conhecimento do que em Portugal acontecia. A reação de D. João VI foi parecida com a da regência de Lisboa autorizando, pelas mesmas razões, a convocação das Cortes.

Em Novembro do mesmo ano, chegaria a notícia da queda da regência lisboeta, notícia esta que dividiu o governo. De um lado, aqueles que eram de opinião de que, sem Portugal, não seria possível se manter o Brasil; de outro, aqueles que acreditavam que, sem o Brasil e, principalmente, sem nenhuma das figuras dinásticas portuguesas, o

e sua total independência de Portugal e em 06 de março de 1817 ocupa Recife. O movimento foi liderado por Domingos José Martins e teve o apoio e a participação do Padre João Ribeiro, Padre Miguelinho, Padre Roma, Vigário Tenório, Frei Caneca, Antônio Carlos de Andrada e Silva (irmão de José Bonifácio de Andrada e Silva), José de Barros Lima, Domingos Teotônio, Cruz Cabugá, entre outros; a repressão do governo do Rio de Janeiro não tardou a vir e diversos revoltosos foram enforcados, arcabuzados e esquartejados. A República pernambucana teria a duração de quase três meses. Para além da Revolução Pernambucana de 1817, podemos ainda destacar os seguintes movimentos de revolta ocorridos no Brasil na primeira metade do século XIX: a Confederação do Equador (1823 – 1824), a Revolução Praieira (1848 – 1850), Cabanada (1832 – 1835), Cabanagem (1835 – 1840), Revolta dos Malês (1835), Sabinada (1837 – 1838), Balaiada (1838 – 1841), Revolução Farroupilha (1835 – 1845), entre outras. (Nota da Autora)

¹⁸²RAMOS, *op. cit.*, p. 455.

Governo instaurado em Lisboa não conseguiria se sustentar na conjuntura de uma Europa hostil.

Era preciso dar uma Constituição a Portugal, mas, para isso, fazia-se necessário o regresso de D. João VI. A princípio, a decisão do monarca foi enviar seu filho, o Príncipe D. Pedro, para presidir as Cortes, mas diante da reação das tropas portuguesas aquarteladas no Rio de Janeiro e mediante as pressões, D. João VI ver-se-ia forçado a reconhecer o novo Governo de Lisboa como sendo o Governo de toda a monarquia portuguesa, preparando, dessa forma, seu regresso a Portugal.

A respeito das resoluções das Cortes, Ramos nos diz que:

(...) Ao reduzir o poder do rei, ao negar representação política aos «Grandes do reino», e ao permitir o debate livre da religião, os deputados transformaram a ideia da monarquia. A Constituição, em vigor a 23 de Setembro de 1822, veio confirmar este caminho. O poder legislativo cabia à Câmara dos Deputados (as Cortes), o executivo ao rei, que designava os ministros, e o judicial aos tribunais, com juizes nomeados pelo executivo. (...) O rei não tinha competência para suspender ou dissolver as Cortes, as quais podiam pedir contas aos ministros e até, em momentos de «perigo para a liberdade da nação», nomear os comandantes do exército. O parlamento era assim mais do que um órgão legislativo: exercia a direcção política do Estado, que outrora pertencera ao rei.¹⁸³

Havia ainda outra questão que mereceu atenção especial das Cortes: a relação entre Portugal e Brasil.

Em 1821, D. João VI teria proposto, às Cortes, que o Brasil fosse regido por uma Constituição diferenciada da que se aplicaria a Portugal, proposta essa veementemente recusada pelas Cortes que alegavam que haveria apenas uma Constituição a reger toda a nação portuguesa. Diante disso, os 65 deputados brasileiros presentes nas Cortes começaram a ver as conquistas brasileiras, dos treze anos como sede da coroa, serem perdidas uma por uma.

A intolerância das Cortes, em aceitar as conquistas brasileiras, e o fato de as mesmas terem deixado claro que ali o que se pretendia era a retomada do monopólio colonial, gerou uma forte e inequívoca resistência brasileira às Cortes de Lisboa.

A burguesia portuguesa teria dominado as Cortes de Lisboa deixando claro que via a autonomia do Brasil enquanto reino como a consolidação de perdas significativas

¹⁸³*Idem, ibidem*, p. 459.

nos proventos do comércio e da indústria, algo inaceitável para si. Desde o começo, a tendência das Cortes foi a de anular os privilégios concedidos por D. João VI ao Brasil, na tentativa de fazer com que este retornasse a sua condição primeira de mera colônia.

Em janeiro de 1822, com a extinção dos tribunais do Rio de Janeiro, iniciava-se, em Lisboa, uma intensa campanha contra o Brasil. A campanha teve como base a ridicularização das aspirações sociais e políticas brasileiras e de seus costumes – tal ato tornaria ainda mais difícil a concretização de um acordo entre Portugal e Brasil.

Além disso, as Cortes deram ordem para a volta do príncipe D. Pedro para a Europa, com o propósito de complementar sua educação. Para os deputados brasileiros, essa última medida era inaceitável e, por outro lado, tampouco agradou a D. Pedro cujo conselho recebido de seu pai foi o de não abandonar o Brasil sob nenhuma circunstância. D. Pedro, como era de se esperar, decide-se por permanecer no Rio de Janeiro contra a vontade das Cortes em Lisboa¹⁸⁴.

Estavam preparados, desta feita, as bases para a separação entre Portugal e Brasil. A 7 de Setembro de 1822, às margens do Ipiranga, D. Pedro decretaria a Independência brasileira, cortando os últimos laços entre metrópole e colônia, e iniciando o Império Brasileiro. Aclamado como Imperador do Brasil, passaria a ser chamado então de D. Pedro I.

3.3- O Brasil para os Brasileiros: A situação dos portugueses residentes no Brasil, pós Independência.

Antes de tratarmos da situação dos portugueses residentes no Brasil no período posterior à Independência, achamos importante responder a seguinte questão: o Brasil realmente ficou independente em 1822?

Quando pensamos no vocábulo *independência*, rapidamente a ideia de estar-se liberto de quaisquer amarras vem-nos logo a mente. Sejam essas amarras físicas ou simbólicas, o que nos interessa perceber é que a significação de ver-se *independente* é

¹⁸⁴Essa posição de D. Pedro ficou conhecida no Brasil como *Dia do Fico*.

ampla e profunda, e nessa significação está contida a noção, mui cara para todo o ser humano, de liberdade.

Então, tendo isto em conta, dificilmente poderíamos dizer que em 1822 o Brasil se tornou de fato independente. Uma vez que, ao proclamar a Independência às margens do Ipiranga, o que D. Pedro I fez, em realidade, foi dar início a uma maior autonomia econômica ao Brasil, mas em relação à política e aos costumes socioculturais a presença de Portugal, mesmo que simbólica, era inda demasiado forte para pensarmos em um Brasil independente de fato.

Como José Sacchetta Ramos Mendes¹⁸⁵ bem coloca em sua obra, a postura de D. Pedro I pareceu ser sempre uma postura protecionista no que se referia aos portugueses residentes em terras brasileiras. Segundo D. Pedro I, havia uma irmandade entre portugueses e brasileiros, em vista das relações existentes entre essas duas nações. No Brasil ainda se seguia o calendário de feriados portugueses e as relações diplomáticas entre estes últimos e os brasileiros eram conduzidas de forma um tanto quanto fraternal demais, de acordo com o autor supracitado.

Para além de tudo isso, há de se levar em consideração que o primeiro Imperador do Brasil era português nato, herdeiro legítimo da coroa portuguesa e por mais apreço que o mesmo pudesse nutrir pelo Brasil e suas gentes, para muitos políticos brasileiros, D. Pedro I representaria, ainda, os ecos da dependência colonial. Ora, naquele momento o que se tentava construir era a imagem do que anos depois viria a ser a *nação brasileira*. Era, pois, imprescindível que quaisquer possibilidades de permanência de antigos privilégios para com os portugueses fossem definitivamente extintas, dessa forma, a postura protecionista do Imperador não foi bem vista pelos liberais brasileiros.

Para Mendes, os políticos brasileiros – a classe responsável pelo direcionamento social e econômico do Brasil – só considerariam o Brasil realmente independente a partir de 1840, durante o Segundo Reinado. A partir de 1840, o Brasil seria governado por um Imperador nascido no Brasil, assim, de certa forma, a sombra de Portugal deixaria de pairar sobre a vida dos brasileiros. D. Pedro II seria, então, o principal símbolo da jovem nação nascente.

¹⁸⁵MENDES, José Sacchetta Ramos, *Laços de Sangue. Privilégios e Intolerância à Imigração Portuguesa no Brasil*. Lisboa: Fronteira do Caos, 2010. Coleção Os Portugueses no Mundo.

E a situação dos portugueses residentes no Brasil, como ficaria após o 7 de setembro de 1822?

De acordo com Mendes, o Brasil representaria um caso único, em relação às ex-colônias americanas, uma vez que o mesmo teria atraído em torno de 90% de imigrantes que seriam oriundos de sua antiga metrópole.

Os portugueses constituíram o grupo europeu mais numeroso que se destinou ao Brasil independente, perfazendo um total estimado em cerca de 1,9 milhão de pessoas aportadas entre 1822 e 1945. Tiveram também a mais ampla difusão geográfica, entre os estrangeiros fixados no país. Num tempo em que se ofereciam subsídios para imigrantes, os portugueses detiveram a menor proporção de passagens subvencionadas pelo poder público ou por particulares, perfazendo o caso mais significativo de imigração espontânea no Brasil. Formaram, ainda, a corrente imigratória mais longa em ocorrência. A sua vinda, pequena nas primeiras décadas após a Independência, avolumou-se durante o Império e atingiu o apogeu na Primeira República, integrando a maciça transferência de europeus para a América ocorrida na época. Motivações económicas dos dois lados do Atlântico contribuíram para este quadro, relacionado com uma era de expansão de capitais e oportunidades.¹⁸⁶

Ou seja, mesmo com esse novo panorama de ex-colônia independente, o Brasil continuou a exercer certo fascínio entre um relevante contingente de portugueses. A *terra brasilis* ainda era vista como a terra das oportunidades, local onde os sonhos de melhoria de vida, novas chances e enriquecimento pessoal poderiam concretizar-se.

De acordo com Eulália Maria Lahmeyer Lobo¹⁸⁷, o Brasil era visto, no imaginário português do Oitocentos, como uma terra de abundância onde seria possível enriquecer. O que seria, na visão da autora, um fator inegável de atração para a imigração de um contingente populacional que, em Portugal, não tinha a menor possibilidade de mudar seu *status* socioeconómico.

Após um mês de declarada a Independência, D. Pedro I extinguiria os cargos, ofícios, graças e mercês das pessoas residentes em Portugal e que eram pagas pelo Tesouro do Brasil. Para além disso, o Imperador também exoneraria os funcionários públicos que se haviam mudado para Portugal.

A reacção de D. Pedro I, de exonerar os funcionários públicos que se mudaram para Portugal, deu-se em paralelo com a medida análoga do Governo português e reforçou a ruptura administrativa entre os dois Reinos, ainda que neste caso o passo “quebrantador” de direitos tenha sido dado por Lisboa. Além disso, o acto do imperador justificava-se pela disseminação de

¹⁸⁶MENDES, *op. cit.*, p. 21.

¹⁸⁷LOBO, Eulália Maria Lahmeyer, *Imigração portuguesa no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Instituto Camões, 2001.

confrontos antiportugueses em várias províncias, com o agravamento da crise militar, resistência conservadora, acastelamento de tropas pró-coloniais e luta efectiva na Baía, no Pará, Maranhão, Piauí, Ceará e Cisplatina.¹⁸⁸

Havia no Brasil, naquele momento, um sentimento exacerbado de anti lusitanismo. E com o recrudescimento das medidas oriundas de Lisboa, os ânimos ficaram cada vez mais acirrados entre brasileiros e portugueses. Uma guerra com Portugal parecia algo iminente e inevitável, uma vez que muitos militares portugueses que permaneceram no Brasil, após a volta de D. João VI para Portugal, se mostraram verdadeiramente comprometidos na defesa dos interesses de Lisboa e a soma desses diversos fatores arruinaria sobremaneira a relação desses dois países. Tais atos não ficaram sem resposta do Imperador, que decretaria:

Que se ponham em efectivos sequestros:

1º todas as mercadorias existentes nas alfândegas deste Império e pertencentes aos súbditos do Reino de Portugal;

2º todas as mercadorias, ou a sua importância, que existirem em poder de negociantes deste Império;

3º todos os prédios rústicos e urbanos que estiverem nas mesmas circunstâncias;

4º finalmente, as embarcações, ou parte delas, que pertencerem a negociantes daquele Reino.¹⁸⁹

Mendes ainda nos diz que:

(...) A determinação deveria atingir negociantes de Portugal e não portugueses domiciliados no Brasil. (...) O aprofundamento da inimizade mostrava-se incontornável. Com o seu acto, D. Pedro I oficializou o fim dos feriados portugueses no país. Manteve apenas as comemorações de nascimento de D. João VI e da rainha, os soberanos do Reino europeu de quem o Brasil acabara de se separar.¹⁹⁰

Ou seja, a tentativa de Lisboa em restabelecer o sistema de domínio colonial sobre o Brasil fez, na verdade, aumentar o afastamento que se iniciaria com o processo de independência, tornando, assim, difíceis as relações diplomáticas entre ambas as nações e levando a uma maior efervescência do sentimento antiportuguês da população brasileira (aqueles que descendiam dos primeiros colonizadores portugueses que chegaram ao Brasil entre os séculos XVI e XVII).

¹⁸⁸MENDES, *op. cit.*, p. 53.

¹⁸⁹*Idem, ibidem*, p. 56.

¹⁹⁰*Idem, ibidem*, p. 56 – 57.

Seriam construídas, a partir de então, uma série de leis e normas no tocante à questão dos imigrantes. Era preciso regulamentar a entrada e permanência nas terras brasileiras uma vez que, de forma muito rudimentar ainda, começava-se a elaborar os conceitos de *nação* e *cidadania brasileira*.

Em janeiro de 1823 a primeira lei brasileira de imigração determinaria que:

1º Que d'ora em diante todo e qualquer súbdito de Portugal que chegar a algum dos portos do Império com o intuito de residir nele temporariamente, não possa ser admitido sem prestar previamente fiança idónea do seu comportamento perante o juiz territorial; ficando então reputado súbdito do Império, durante a sua residência, mas sem gozar dos foros de cidadão brasileiro;

2º Que se acaso vier com intenção de se estabelecer pacificamente neste país, deverá à sua chegada em qualquer porto apresentar-se na Câmara respectiva, e prestar solene juramento de fidelidade à causa do Brasil e ao seu imperador, sem o Que não será admitido a residir, nem gozará dos foros de cidadão do Império.¹⁹¹

Poderíamos dizer, então, que mediante juramento de fidelidade ao Império do Brasil e chegando de forma pacífica para residir naquele país, seria concedido aos portugueses que se enquadrassem nesta categoria *foro de cidadão*. Podemos perceber, com isso, que neste momento ainda havia certa diferenciação no trato com os portugueses, trato este que não agradaria à algumas camadas da população brasileira.

As forças brasileiras viram-se divididas entre a questão da expulsão do colonizador das terras da ex-colônia, divisão esta que pareceu mais acentuada, num primeiro momento, no estado da Bahia. Sobre esse ponto, o historiador Luís Henrique Dias Tavares¹⁹² diz que dentro do campo político baiano, três forças encontravam-se em plena atuação: senhores de engenho, detentores de empregos públicos e escravos e negros forros.

Cada um desses grupos tinham interesses diversos entre si. Os primeiros construíram suas fortunas na exploração do trabalho escravo; os segundos se mostravam partidários de uma monarquia centralizada, ou seja, davam apoio ao Rio de Janeiro que era a sede do Império; e os terceiros, eram impulsionados pelo anseio de liberdade plena. Contudo, apesar das diferenças aqui elencadas, segundo o autor, esses três grupos tinham um ponto de convergência: a aversão ao português.

¹⁹¹MENDES, *op. cit.*, p. 57 – 58.

¹⁹²TAVARES, Luis Henrique Dias, *Independência do Brasil na Bahia*. 3ª ed. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2006.

Essa aversão, todavia, não se circunscreveu apenas aos baianos, mas, esteve presente em diversas localidades brasileiras. Conflitos surgiram em Pernambuco, Maranhão, Pará, entre outros estados da ex-colônia, em que os ânimos encontravam-se exaltados e o desejo pela expulsão dos portugueses do Brasil era a tônica dos discursos e mola propulsora das revoltas.¹⁹³

Era preciso fazer algo para amainar os ânimos. Com a dissolução da Constituinte pelo Imperador, em 1823, e a outorga de uma Constituição que beneficiava a centralização do poder nas mãos de D. Pedro I e favorecia os portugueses encastelados junto a Corte brasileira, em 1824, preciso se fazia o aparo das arestas deixadas por esses acontecimentos que, juntamente com o descontentamento popular acerca da permanência dos portugueses no Brasil pós independência, serviu para transformar o território brasileiro numa espécie de enorme caldeirão prestes a explodir.

Alguns políticos, e parte da população, começavam a recordar que o Imperador não era brasileiro nato e essa lembrança poderia causar sérios problemas à manutenção do poder de D. Pedro I, assim como, também, a permanência do regime imperial brasileiro. Posto isso, *mister* fazia-se a definição oficial das diretrizes da nacionalidade brasileira.

De acordo com Mendes,

A outorga da Constituição Política do Império, em 11 de Dezembro de 1823, e o início de sua vigência, em 25 de Março de 1824, adoptaram o entendimento de que os homens livres que habitavam o Brasil até a declaração de Independência eram todos indistintamente portugueses, com excepção dos residentes estrangeiros de outras nacionalidades. Após a emancipação do país, aqueles portugueses tornaram-se cidadãos brasileiros, de forma imparcial e perfeita, independente do lugar de nascimento, nos limites do antigo Reino português: Brasil, Portugal Continental, ilhas dos Açores e da Madeira, Angola, Guiné-Bissau, Moçambique, Zanzibar, Goa, Diu, Macau, Malaca e Timor. Nesse sentido, o artigo 6º, inciso IV, do primeiro texto constitucional determinou:

São cidadãos brasileiros:

(...)

Todos os nascidos em Portugal e suas possessões que, sendo já residentes no Brasil na época em que se proclamou a Independência nas províncias onde habitavam, aderiram a esta expressa, ou tacitamente, pela continuação de sua residência.¹⁹⁴

¹⁹³Algumas já mencionadas em nota de rodapé na página 112.

¹⁹⁴MENDES, op: cit., p. 81.

Essa medida do Imperador, na procura de definir a nacionalidade brasileira, não teria surtido muito efeito no concernente ao amainar do sentimento antiportuguês presente na sociedade brasileira da época e os atritos entre brasileiros e portugueses persistiriam nos anos seguintes. Mendes nos diz que os conflitos foram disseminados por todo o país durante o Primeiro Reinado (1822 a 1831) o que teria evidenciado o caráter relativo da norma que igualava portugueses residentes com os brasileiros natos no tocante ao direito de nacionalidade. Porém, ainda de acordo com o autor, verificou-se um fluxo migratório ininterrupto de portugueses no Brasil, mesmo com a mudança do estatuto jurídico após a Independência. Tal fluxo teve como principal característica sua longa continuidade.¹⁹⁵

A renúncia de D. Pedro I a favor de seu filho, futuro D. Pedro II, parece ter arrefecido os ânimos sociais em torno da disputa entre brasileiros e portugueses. Ao optar por afastar-se do governo do Brasil e voltar à Portugal para assumir o trono como D. Pedro IV, o até então Imperador do Brasil dava aos seus súditos aquilo que desejavam: um governante legitimamente brasileiro.

Não nos façamos ilusões. O conflito tornou-se nacional. Os nascidos no Brasil congregaram-se contra mim no Campo da Aclamação. Não querem mais saber de mim porque sou português. Estão dispostos a desfazer-se de mim por não importa que meio. De há muito esperava isso, e anunciei-o após a minha viagem a Minas. O meu filho tem sobre mim a vantagem de ser brasileiro. Os brasileiros prezam-no. Governará sem dificuldade e a Constituição garante-lhe os seus direitos. Renuncio à coroa com a glória de acabar conforme comecei – constitucionalmente.¹⁹⁶

Do dia 7 de Abril de 1831 começou a nossa existência nacional, o Brasil será dos brasileiros (...) Concidadãos! Já temos pátria, temos um monarca, símbolo da nossa união e da integridade do Império, que, educado entre nós, receba quase no berço as primeiras lições da liberdade americana, e aprenda a amar o Brasil que o viu nascer.¹⁹⁷

A nacionalidade do novo Imperador era alardeada pelo país e constituiu-se em ponto de coesão nacional. Agora, o Brasil era governado *por* um brasileiro e *para* os brasileiros.

A historiadora Miriam Halpern Pereira¹⁹⁸ fala-nos que houve uma insistência entre a população portuguesa do campo, no século XIX, da propagação da mítica visão em

¹⁹⁵A diferenciação concreta entre brasileiros natos e estrangeiros residentes, no tocante à obtenção do *status* de nacionalidade, seria apenas definida na Constituição de 1934, já sob o governo de Getúlio Vargas.

¹⁹⁶Declaração de D. Pedro I em 06 de Abril de 1831, *apud* MENDES, *op. cit.*, p. 96.

¹⁹⁷Proclamação dos Representantes da Nação a 07 de Abril de 1831, *apud* MENDES, *op. cit.*, p. 97.

¹⁹⁸PEREIRA, Miriam Halpern, *A política portuguesa de emigração*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1981.

torno do Brasil – terra de enriquecimento fácil e do retorno à terra de origem portando imensa fortuna. Como dissemos no começo deste capítulo, tal visão seria oriunda do princípio da colonização portuguesa do Brasil, ainda no século XVI.

Diante de tudo o que expusemos acerca da situação dos portugueses no Brasil independente, poderíamos dizer que muito do que teria impulsionado o português a singrar os mares e ir residir na ex-colônia teria sido justamente devido ao fator levantado por Pereira: o sonho de uma vida melhor e de uma condição de existência mais digna.

Mesmo passados quase quatro séculos desde o aportar dos primeiros navegadores portugueses, parece que o Brasil continuaria a exercer, até mesmo na primeira metade do século XX, um papel inequívoco na mentalidade portuguesa: Brasil, terra da promessa, lugar do *Paraíso Terreal*, onde os sonhos mais ambiciosos, ou os mais singelos, poderiam tornar-se realidade.

Por outro lado, enquanto alguns portugueses, no século XIX, se encaminham para o Brasil com o pensamento envolto no mito da *terra prometida* – lugar onde conseguiriam a felicidade e a fortuna -, em Portugal tomava lugar uma polêmica em torno do milagre de Ourique.

Alexandre Herculano¹⁹⁹ colocava em xeque o milagre de Ourique assinalando-o como uma criação de Fernão Lopes e não como o ‘fato incontestado’ que alguns intelectuais portugueses afirmavam.

O corpo intelectual da época se divide entre os que apoiam a visão de Alexandre Herculano e aqueles que acham inconcebível questionar Ourique e, conseqüentemente, seu significado para a construção identitária portuguesa.

Mencionamos aqui este fato, pois, é interessante perceber que enquanto alguns portugueses saem de sua terra natal rumo ao Brasil em busca do mito de um suposto paraíso terreal, outros estão questionando o mito fundador de Portugal. Há aqui algo bastante significativo: na contracorrente dos mitos fundadores e de mundos perfeitos (ou paraísos) que, ao longo da história humana, construíram a identidade das nações, um

¹⁹⁹ BUESCU, Ana Isabel, *O milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano: uma polémica oitocentista*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

grupo de intelectuais, encabeçados por Alexandre Herculano, tentam tirar da história portuguesa o *colorido do mito* e trazê-la para a análise racional dos fatos. A polêmica gerada foi intensa e prolongada, mas, para nós o que importa enfatizar é que – de forma racional ou romantizada – a presença do *maravilhoso* na história portuguesa teve inquestionável importância na construção da tradição, da história, da sociedade e da cultura do Brasil e, principalmente, na região Nordeste brasileira – assunto do nosso próximo capítulo

* * *

Pelo que até aqui expusemos, podemos dizer que a ida da coroa portuguesa para o Brasil, em 1808, foi o marco histórico que deu início a todo o processo que culminaria com a independência da antiga colônia portuguesa.

Como os autores aqui citados demonstram em suas obras, diferentemente dos movimentos ocorridos nas ex-colônias americanas da Espanha, o processo brasileiro de independência deu-se com muito menos conflito e derramamento de sangue que naquelas primeiras. E, diferentemente do que Portugal poderia supor, o Brasil não se fragmentou como a América espanhola, mas manteve sua unidade apesar de toda a pluralidade de suas gentes e da vastidão de seu território.

No Brasil oitocentista, a questão de uma identidade nacional ou de nação não estava de todo pensada e muito menos consolidada, haja vista as diferenças basilares entre as diversas regiões brasileiras. Não havia, naquele momento, como falar de um Brasil nação tal qual o entendemos hoje, tampouco se poderia pensar esse conceito sem levar-se em conta as construções locais e particulares de cada uma das províncias acerca de si mesmas.

Por isso, o que a seguir tentaremos fazer é demonstrar a construção acerca do que seria (ou viria a ser) o Nordeste brasileiro, um dos pontos centrais de nossa tese, chamando a atenção para os diversos caminhos de construção da identidade, seja ela de uma sociedade, seja de um indivíduo ou de um movimento. Para além dos conceitos de sociedade, política, cultura e economia, é através do capital simbólico e da afetividade

que a construção identitária se consolida dando as bases plausíveis a um *habitus*, muitas vezes multifacetado.

O Nordeste que apresentaremos nesta tese é o Nordeste que traz em seus interstícios as reverberações de uma mentalidade medievalista na sua formação sociopolítica e cultural. O nordeste dos beatos, dos coronéis, dos cangaceiros e da literatura de cordel, uma terra de contrastes, aridez e beleza, cujo doce da cana-de-açúcar litorânea não foi suficiente para amainar os desafios do imenso sertão.

CAPÍTULO IV

O FANTÁSTICO MUNDO SERTANEJO

RELIGIOSIDADE, VIOLÊNCIA E POESIA NA CONSTRUÇÃO
SOCIOCULTURAL DO SERTÃO NORDESTINO

Por isso, o Mundo não me parecia mais como um animal doente e leproso, como um lugar sarnento e pardo, nascido do Acaso, mas sim como um Sertão glorioso, fundado na Pedra, ao mesmo tempo harmonioso e ardente. Do mesmo modo, a parte deste Mundo que me fora – o Sertão – não era mais somente o “sertão” que tanta gente via, mas o Reino com o qual eu sonhava, cheio de cavalos e Cavaleiros, de frutas vermelhas de Mandacaru reluzentes como as estrelas de metal ostentadas nos estandartes das Cavalhadas ou nos chapéus de couro usadas pelos Tangerinos, Vaqueiros e Cangaceiros, os Fidalgos da minha Casa Real, com suas coroas de couro de Barão. O próprio Deus não era mais aquele sopro tênue das outras religiões: aparecia-me como a Santíssima Trindade Sertaneja, um sol ardente e glorioso, formado por cinco animais num só. Era a Onça Malhada do Divino, integrada por cinco bichos: a Onça-vermelha, a Onça Negra, a Corça Branca e o Gavião de Ouro, ou seja, o Pai, o Encourado, o Filho, a Compadecida e o Espírito Santo.²⁰⁰

* * *

Raça forte e antiga, de caracteres definidos e imutáveis mesmo nas maiores crises — quando a roupa de couro do vaqueiro se faz a armadura flexível do jagunço — oriunda de elementos convergentes de todos os pontos, porém diversa das demais deste país, ela é inegavelmente um expressivo exemplo do quanto importam as reações do meio. Expandindo-se pelos sertões limítrofes ou próximos, de Goiás, Piauí, Maranhão, Ceará e Pernambuco, tem um caráter de originalidade completa expresso mesmo nas fundações que erigiu.²⁰¹

4- O Fantástico Mundo Sertanejo – singelos resquícios do medievo português

Antes de entrarmos de forma efetiva no tema deste capítulo, acreditamos ser necessário explicar a escolha do termo *medievo* contido no título deste tópico.

Pode parecer um caso de anacronismo colocar na mesma sentença *medievo* e *sertanejo*, afinal, todos nós sabemos que no Brasil não houve medievalidade. Então, qual

²⁰⁰SUASSUNA, Ariano, *Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007, p. 561.

²⁰¹CUNHA, Euclides da, *Os Sertões*. Porto Alegre: L&PM, 2016, p. 161.

a ligação? Qual o intuito de tal terminologia num capítulo que trata de uma região brasileira?

Bem, é verdade e correto dizermos que não houve Idade Média no Brasil, afinal, as terras brasileiras, tal qual hoje conhecemos (ou como a Europa conheceu no início das grandes navegações), só passariam a existir a partir de 1500. O que na verdade houve foi uma transposição dos sonhos europeus para as terras do Brasil através dos exploradores que ali chegaram.

Nesse momento, a medievalidade, na Europa, estava sendo substituída pela Época Moderna, assim, porque não colocar no título algo que aludisse a modernidade? Porque a modernidade era a época nascente na política, na sociedade, na religião, mas, não podemos esquecer que o tempo de mudança das mentalidades é muito mais lento e dificilmente acompanhará, em sua totalidade, a mudança conjuntural de um momento histórico ou de uma sociedade específica.

Isso posto, nossa escolha por incluir o vocábulo *medievo* no título deste tópico não faz parte de uma tentativa de construção histórica de um pretenso Brasil medieval; nossa escolha baseou-se na observância de resquícios oriundos do medievo português encontrado, principalmente (ou de forma mais evidente), no Nordeste brasileiro – esse o único motivo.

Porém, agora, poderia ser posta outra questão: que expressões existiriam no Nordeste brasileiro que poderiam ser oriundas do longínquo medievo lusitano?

Vejamos. Em primeiro lugar, destacaríamos os movimentos de cunho messiânico-milenares, que por mais que tenham suas bases nos ecos do sebastianismo, suas origens são medievais. Recordemo-nos que o sebastianismo não foi a primeira corrente de cunho milenar portuguesa; a primeira corrente milenar portuguesa nasceu com a lenda do milagre de Ourique. Nesse ponto específico – correntes e movimentos de cunho messiânico-milenares – vale a pena salientar que, tais correntes/movimentos desenvolvem-se de forma mais ampla, violenta e profunda na Idade Média²⁰², mesmo que suas origens sejam bem mais antigas.

Em segundo lugar, o sistema coronelista. O coronelismo baseava-se numa relação de obrigação e lealdade dos agricultores e vaqueiros para com o *coronel* (proprietário da

²⁰²DELUMEAU, Jean, *Mil Anos de Felicidade... cit*; COHN, Norman, *Na Senda do Milénio... cit*.

terra) e, em contrapartida, o coronel garantia moradia e proteção para seus empregados. A terra do coronel ficou conhecida como latifúndio e, dentro do latifúndio a estrutura era a seguinte: existia a casa principal e maior dentro do latifúndio onde residiam o coronel e sua família, a casa dos trabalhadores do latifúndio (agricultores e vaqueiros viviam com suas famílias dentro das terras do coronel), uma pequena escola para os filhos desses trabalhadores e, também, um pequeno armazém de secos e molhados onde os trabalhadores compravam os proventos para a manutenção de suas famílias e casas. Ir contra as ordens do coronel era ver-se desempregado e tendo que emigrar com toda sua família para uma região distante daquela, pois, dificilmente os outros coronéis da área empregaria a seu serviço. Para além disso, o coronel era também o líder político do município em que tinha suas terras e sua palavra era a lei.²⁰³

Acerca do coronelismo, podemos dizer, salvaguardada as devidas proporções, que o latifúndio seria exemplo de uma espécie de “*feudo*” no sertão nordestino tendo a figura do coronel comportamentos de “*senhor feudal*”; além disso, a produção de suas terras estava assentada na monocultura e na criação de gado – os trabalhadores dos latifúndios eram os responsáveis pelo cultivo e manutenção do plantio para além do pastoreio das diversas reses do rebanho do coronel; alguns ainda tinham a possibilidade de plantar pequena horta e cultivar feijão, milho e palma (planta do sertão utilizada para alimentar os animais, um tipo de cacto) nas terras concedidas pelo coronel. A organização socioeconômica surge, pois, mais ligada ao modo de produção feudal que capitalista.

O terceiro ponto para nossa escolha pelo termo *medieval*, baseou-se na questão da importância da *honra*. A defesa da honra para o nordestino, nomeadamente o nordestino do sertão, era algo muito sério. Movimentos como o cangaço tiveram essa defesa da honra como ponto de início – a contenda entre famílias que duraram gerações, a vingança por

²⁰³VILAÇA, Marcos Vinícius; ALBUQUERQUE, Roberto C. de, *Coronel, Coronéis*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965; CARVALHO, José Murilo de, “Coronelismo”, in *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro, 1930 – 1983*. Rio de Janeiro: Cpdoc/Fundação Getúlio Vargas, Forense Universitária, 1980^a, p. 932 – 934; Idem, “Barbacena: A Família, a Política e uma Hipótese”, in *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n° 20, p. 153 – 194, 1966; FAORO, Raymundo, *Os Donos do Poder. Formação do Patronato Político Brasileiro*. Porto Alegre: Globo, 1958; LEAL, Victor Nunes, *Coronelismo, Enxada e Voto*. Rio de Janeiro: Forense, 1948; idem, “O Coronelismo e o Coronelismo de Cada Um”, in *Dados*, vol. 23, n° 1, p. 11 – 14, 1980; LEWIN, Linda, *Política e Parentela na Paraíba. Um Estudo de Caso da Oligarquia de Base Familiar*. Rio de Janeiro: Record, 1993; PRADO JR., Caio, *A Revolução Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1966; QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, “O Mandonismo Local na Vida Política Brasileira”, in *Anhembi*, n° 24/26, 1956/57; Idem, “O Coronelismo numa Interpretação Sociológica”, in FAUTO, Boris (Org.), *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, vol. 1, São Paulo: Difel, 1975; SÁ, M. Auxiliadora F. de, *Dos Velhos aos Novos Coronéis*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1974.

ofensas vistas como *imperdoáveis* era o que impulsionava esses homens. Tal qual “*cavaleiros andantes*”, eles enveredavam pelas trilhas do sertão em luta por suas causas particulares ou em defesa de algum *coronel* que os contratasse como uma espécie de “*exército particular*”.

E o quarto e último ponto, está contido na cultura. No Nordeste, a cultura “*trovadoresca*” sobreviveria até os nossos dias. Nas feiras de rua do interior nordestino é comum encontrar duas coisas: livretos de literatura de cordel e cantadores populares. O Nordeste conserva a tradição da poesia popular difundida e publicada em pequeninos livros, de constituição simples e que em tempos pretéritos eram vendidos pendurados em um cordão cuja denominação era *cordel*; atualmente, estes livretos não são mais vendidos dessa forma, mas em cima de tabuleiros nas feiras populares e dificilmente um nordestino não teve contato com essa literatura desde a mais tenra infância.

Para além dessas poesias populares impressas, ainda existem cantadores (“*trovadores*”) que recitam esses versos em forma de canção. Normalmente se fazem acompanhar de um violão e com seus acordes cantam os versos populares; outras vezes, pedem um *mote* a alguém que esteja por perto e de uma palavra específica constroem toda uma canção de puro improviso, e não só. Para além dos motes fornecidos por aqueles que os ouve, muitos dos cantadores populares entoam versos ligados às novenas e às datas religiosas (nomeadamente às celebradas pela Igreja Católica), fazendo também parte do seu universo a religiosidade das gentes do sertão.

Sim, no Brasil não houve medievalidade, mas isso não impediu que seus ecos fossem lá ouvidos. E é o desdobrar desses ecos que este capítulo procura trazer, mostrando que os mesmos foram assimilados e ressignificados para melhor expressarem as particularidades desse lugar que tão longe podia escutar o murmurar de uma medievalidade em extinção mas repleta de significados.

4.1. Geografia e Sentimento, a Construção do Nordeste Brasileiro

Em 2012, na primeira aula da disciplina de História do Nordeste, no curso de Licenciatura em História, fizemos a seguinte pergunta aos alunos: “*Para você, o que é o Nordeste?*”. As respostas individuais foram as mais diversas. Alguns disseram que o

Nordeste era “*a região dos engenhos de cana-de-açúcar*”, outros que era “*o local do cangaço*”, muitos outros citaram como sinônimo de Nordeste o “*coronelismo*”. Desde “*Lampião*”, “*Luiz Gonzaga*”, “*farró*”, “*São João*”, “*praias*”, “*sertão*”, “*Antônio Conselheiro e Canudos*”, “*literatura de cordel*”, “*repentistas*”, etc., as respostas foram as mais diversas, e mesmo assim, todas traziam, em si, características da região e alguns de seus personagens mais emblemáticos.

As regiões Nordeste e Norte do Brasil são aquelas que mais reverberam, de forma acentuada e profunda, os ecos dos símbolos trazidos pelos colonizadores portugueses e as tradições milenares dos indígenas – os habitantes nativos da *terra brasilis*. Por isso, ambas são difíceis de conceituar e explicar através de um único viés, visto que em suas construções identitárias há uma miscelânea de signos que não devem ser vistos separadamente uma vez que conectam-se entre si para formar o seu todo legitimador.

Ao longo dos nossos anos de estudo e de docência, muito foi lido, refletido, ensinado e escrito sobre algumas das peculiaridades nordestinas e seus reflexos no *modus vivendi* de sua população. Desde a construção cultural de um determinado lugar, até os entrelaces políticos e sociais, assim como também a questão da religiosidade popular que impulsionou o surgimento dos movimentos milenares.

Mas, antes de tudo, há que tentar traçar um breve panorama de como deu-se a construção daquilo que hoje denominamos Nordeste.

Entre os séculos XVI e XIX, todo o território nacional que ficava acima do Rio de Janeiro (segunda capital da colônia) era considerado ‘Norte’. Não havia ainda a distinção entre ‘Norte’ e ‘Nordeste’, tal diferenciação ocorreria apenas, de forma oficial, na primeira metade do século XX (precisamente em 1940) quando o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) classificaria as regiões brasileiras pelas suas condições e características geográficas e socioculturais.

Contudo, a construção do que chamamos Nordeste, enquanto espaço de memória e características singulares, dá-se muito anteriormente a década assinalada acima. O Nordeste enquanto espaço geográfico, começa a tomar forma ainda durante os séculos XVI e XVII com a indústria da cana-de-açúcar e, posteriormente, com a implementação da pecuária para suprir a força motriz da economia açucareira.

Quando se pensa no Nordeste, a imagem do *sertão* é uma das mais fortes que se nos impõe. Uma das construções simbólicas em torno dessa região é a aridez sertaneja que traria consigo a miséria, fome, seca e uma extraordinária resiliência de seus habitantes. E foi justamente o sertão, o local que mais preservou os ecos que vieram das terras de além-mar, dando roupagens novas e adaptando-os às realidades locais.

Para entendermos bem o Nordeste, é preciso ter em mente que esse lugar nasce de uma construção sociocultural, antes mesmo de ser oficialmente designado como tal.

Segundo Durval Muniz de Albuquerque Jr,

O termo “Nordeste” foi inicialmente usado para designar a área de atuação da primeira e mais antiga autarquia federal funcionando no País, a Inspeção de Obras Contra as Secas (IOCS) criada em 1909. A autarquia foi transformada em Inspeção Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS), em 1919; e mudou para Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS) em 1945. No começo do século XX, neste discurso institucional, o Nordeste surge como a parte do norte do Brasil sujeita às estiagens e, por essa razão, merecedora de especial atenção do poder público federal.²⁰⁴

Porém, não só dos aspectos físicos é construído um lugar. Para além da construção geográfica, existe uma construção imaterial e identitária que traz em si símbolos e cultura. De acordo com Cícero Pércles de Oliveira Carvalho,

A identidade regional, além da definição de seu território e economia, exige também a construção simbólica e cultural para qual contribui fortemente os intelectuais. A construção da ideia de Nordeste, em suas bases geográficas e naturais, ficou marcada quando Euclides da Cunha publicou *Os Sertões*, em 1902, descrevendo a área semiárida nordestina. Partindo de uma visão determinista geográfica e racial, ele explica o atraso regional como consequência do ambiente hostil, isolado e de população mestiça. Estudos posteriores do próprio Euclides da Cunha sobre a Amazônia (*Contrastes e Confrontos* em 1907, e *A Margem da História*, em 1909) caracterizaram a outra parte do “Norte” do Brasil, ajudando na diferenciação do Nordeste. Na década de 1920, as antigas concepções baseadas no determinismo naturalista vão sendo substituídas pelas análises da sociologia culturalista, cujo principal pensador é Gilberto Freyre. A região passa então a ser objeto de nova definição espacial, social e cultural, centrada no Nordeste açucareiro, que se estende de Alagoas ao Rio Grande do Norte, desenhada como a área de formação do Brasil.²⁰⁵

Carvalho nos traz duas visões distintas acerca da região Nordeste. A primeira foi construída por Euclides da Cunha em seu livro *‘Os Sertões’*, que narra a saga da Guerra

²⁰⁴ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz, *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 81

²⁰⁵CARVALHO, Cícero Pércles de Oliveira, “Manuel Correia de Andrade e a Economia Política do Nordeste”, in *Revista Econômica do Nordeste*, Fortaleza, vol. 45, nº 2, abril/jun., 2014, p. 7 – 8.

de Canudos e pormenoriza as condições físicas do lugar e, também, as dificuldades e carências do cotidiano do homem sertanejo; em segundo lugar, a visão de Gilberto Freyre, de um Nordeste litorâneo e açucareiro, que carrega em si as marcas do latifúndio e da mão-de-obra escravocrata e que constituiria as bases do que ele intitulou ‘sistema patriarcalista açucareiro’. Abordaremos aqui, de momento, a visão de Freyre.

Gilberto Freyre foi um dos primeiros cientistas sociais a escrever sobre o Nordeste e, através de seus escritos, ele conseguiu erigir em torno da região uma importância até então imperceptível. Freyre coloca o Nordeste como base e principal local de sucesso e expansão do sistema colonial português no Brasil.

Devemos, porém, ter em mente que Freyre era oriundo desse sistema açucareiro. Filho de senhor de engenho, foi nascido e criado entre os meandros da casa-grande e é de lá que ele nos fala e nos escreve.

De acordo com Freyre,

A palavra “nordeste” é hoje uma palavra desfigurada pela expressão “obras do Nordeste” que quer dizer: “obras contra as secas”. E quase não sugere senão as secas. Os sertões de areia seca rangendo debaixo dos pés. Os sertões de paisagens duras doendo nos olhos. Os mandacarus. Os bois e os cavalos angulosos. As sombras leves como umas almas do outro mundo com medo do sol. Mas esse Nordeste de figuras de homens e de bichos se alongando quase em figuras de El Greco é apenas um lado do Nordeste. O outro Nordeste, mais velho que ele é o Nordeste de árvores gordas, de sombras profundas, de bois pachorrentos, de gente vagarosa e às vezes arredondada quase em sanchos-panças pelo mel de engenho, pelo peixe cozido com pirão, pelo trabalho parado e sempre o mesmo, pela opilação, pela aguardente, pela garapa de cana, pelo feijão de coco, pelos vermes, pela erisipela, pelo ócio, pelas doenças que fazem a pessoa inchar, pelo próprio mal de comer terra.²⁰⁶

Freyre, ao pensar a região, não o fez como se a mesma fosse determinada apenas pelos elementos físicos que a constituem, ao contrário, pensou-a como um espaço social. Na sua obra *Casa Grande & Senzala*²⁰⁷, deixa bastante claro que o espaço social foi ocupado pelo sistema patriarcal da indústria açucareira. Para o autor, o litoral (região açucareira) foi onde melhor se expressou o sistema colonial português no Brasil, que era representado pela *casa grande* e pelo seu contraponto, a *senzala*.

Segundo Rejane Calazans,

²⁰⁶FREYRE, Gilberto, *Nordeste*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1989, p. 41.

²⁰⁷*Idem*, *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2006.

Freyre generaliza essa ideia, no sentido de que daí se formou todo um sistema econômico, social e político. Em outras palavras, foi em torno dos senhores de engenho que se construiu o tipo de civilização mais estável da América Hispânica. Assim, a casa-grande, embora associada particularmente ao engenho da cana-de-açúcar e ao patriarcalismo nordestino, não deveria ser considerada exclusiva da economia açucareira, uma vez que o sistema patriarcal se estendeu a toda monocultura escravista e latifundiária, tornando-se a tradução mais profícua do caráter social brasileiro.²⁰⁸

Ou seja, para Freyre, a principal base da colonização portuguesa estava centrada na monocultura escravista e latifundiária onde a casa grande e o engenho de açúcar eram os personagens iniciais dessa empreitada.

A partir desse *patriarcalismo nordestino*, ter-se-ia constituído o modelo que serviria para a posterior indústria cafeeicultora que proliferaria, principalmente, na região Sudeste. A cultura do açúcar teria sido o exemplo mais emblemático do período colonial.

Calazans ainda nos diz que

O Nordeste que Gilberto Freyre abordou em sua obra não era apenas um recorte naturalista da região, mas um espaço social. Era um ethos, cuja base foi a civilização açucareira e seu ponto de maior intensidade, Pernambuco. Os valores culturais que se desenvolveram a partir desse centro se espalharam por todo o Brasil e não se restringiram cronologicamente a um determinado período de nossa história. É importante frisar que Gilberto Freyre não era apenas um pesquisador do modo de viver nordestino, mas se apresentava como portador desse ethos, alguém que tinha legitimidade suficiente para clamar para um revigoramento dos valores da região, como o fez no Manifesto regionalista. Ao tentar tornar o ethos nordestino algo vivo, ele fabricou imagens de Nordeste que se confundiam à sua própria imagem, o que fica evidente com a publicação do seu diário, em que a vivência e a memória do autor são apresentadas ao público. Dessa forma, Freyre tornou-se o principal idealizador do discurso sobre a brasilidade nordestina, que erigiu a região como uma marca da originalidade brasileira.²⁰⁹

A visão de Freyre acerca do Nordeste, de acordo com o que Calazans nos apresenta, não pode ser tida como algo desassociado de afetividade, haja vista que o referido autor era fruto dessa empresa açucareira e a ela se conecta através de suas memórias e vivências, as quais mostra de forma clara em suas obras.

Ao fazer de Pernambuco o ponto de maior intensidade dessa indústria do açúcar, Freyre leva-nos a um ponto importante no tocante a produção e exportação açucareira. A indústria açucareira implementada e desenvolvida em terras pernambucanas foi uma das

²⁰⁸CALAZANS, Rejane, “Ambivalências: o Nordeste nas obras de Gilberto Freyre e Celso Furtado”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 22, nº 64, p. 77.

²⁰⁹*Idem, ibidem*, p. 77.

mais rentáveis entre os séculos XVI e primeiras décadas do XIX, e é a partir do sucesso dessa indústria que faz-se necessária a expansão territorial para o interior da Capitania na busca de desenvolver a atividade pecuária que serviria de força motriz para os engenhos.

De acordo com Manuel Correia de Andrade, o sertão teria sido povoado desde o século XVI, em função à caça ao índio e da necessidade de conquista dos campos para a pecuária. Contudo, a intensificação desse povoamento só se daria a partir do século XVIII com o estímulo ao desenvolvimento da cultura do algodão, oriundo da demanda da Revolução Industrial. Agora, não só a cana-de-açúcar era produto de exportação, o algodão entrava no cenário da economia colonial como nova monocultura a ser explorada nas regiões mais semiáridas do Nordeste.²¹⁰

Na esteira do algodão e da pecuária, culturas que serviam como meio de subsistência para esses povoadores do sertão e de ração para seu gado começam a despontar – como é o caso do cultivo do feijão e do milho.

Segundo Correia de Andrade, essa expansão e introdução de novas culturas teve um alto preço ao relevo nativo da região. Às novas atividades seguiram o desmatamento da flora original que compunham os brejos e as serras, o que teria provocado o empobrecimento do solo e da vegetação, além da dizimação de uma grande parte da fauna nativa e do desperdício da água (recurso escasso naquela região). Na análise do autor, todos esses fatores ajudaram no aumento de intensidade e frequência das secas, haja visto o aumento populacional ocorrido nessa área devido a grande demanda pelo algodão e pelo gado.

Todas essas mudanças econômicas trazem consigo uma espécie de mudança social ao sertão. Lugares onde antes apenas as tribos indígenas habitavam, agora encontravam-se invadidos pelo colonizador. Desse movimento migratório rumo ao interior do Nordeste começam a surgir as primeiras vilas e, com o passar das décadas, vão aparecendo as características que constituem o que hoje dizemos ser o sertão.

Segundo Custódia Selma Sena

a etimologia da palavra sertão – sartaão, certão – usada pelos navegantes portugueses para designar o interior da África e do Brasil, em oposição ao mar e ao litoral, aponta para um lugar

²¹⁰ANDRADE, Manuel Correia de, “Sertão ou Sertões: uma homenagem a Euclides da Cunha”, in SILVA, José Borzacchiello *et al*, *Litoral e Sertão: natureza e sociedade no nordeste brasileiro*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2006, p. 13 – 22.

distante, vazio, isolado, inóspito, desconhecido, e subsequentemente, rude, atrasado, decadente e inferior. A essa desvalorização simbólica dos espaços do sertão, viria se juntar, ainda nos primeiros momentos do processo de construção do território brasileiro, a dimensão positiva de vazio a ser conquistado e ocupado, referente de grandeza de nosso patrimônio geográfico.²¹¹

Ou seja, o sertão, para os colonizadores portugueses, seria um território vazio e vasto que deveria ser conquistado para ampliação territorial da empresa colonizadora gerando, assim, novas oportunidades de enriquecimento pessoal através da exploração agrícola e pecuarista e, ademais, gerando mais dividendos para a coroa portuguesa através da concessão de sesmarias e os subsequentes impostos sobre a terra e as mercês concedidas a esses pequenos exploradores dos novos espaços.

Ao lado dessa gente em busca de lugar e fortuna, por ele vagueavam outros, como afirma Queiroz, “o interior do Nordeste era então percorrido por missionários itinerantes que iam de lugarejo em lugarejo evangelizando, acompanhados por uma turba de penitentes e romeiros”²¹².

O sertão brasileiro, ao longo dos últimos dois séculos, foi estudado de forma exaustiva e serviu como pano de fundo ou tema principal para obras da literatura brasileira. A literatura auxiliou na fomentação de tipos oriundos do sertão e a eles prestou homenagem ao tirá-los do lugar-comum e colocá-los como heróis e líderes desse povo sertanejo.²¹³

Pelo que até aqui expusemos, pode-se dizer que a região Nordeste, a princípio, tem duas faces distintas: o litoral açucareiro e o sertão das secas, da pecuária e do algodão. Para o que aqui nos propusemos tratar nesta tese, o sertão será a parte do Nordeste que exploraremos mais a fundo, pois foi ali, nas terras sertanejas, que as reverberações do sebastianismo se fizeram mais sentir.

²¹¹SENA, Custódia Selma, *Interpretações Dualistas do Brasil*. Goiânia: UFG, 2003, p. 117.

²¹²QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *Messianismo no Brasil e no Mundo*. 3ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2003, p. 225.

²¹³Personagens como os jagunços, os cangaceiros, as beatas, os vaqueiros, os repentistas (‘trovadores populares’), entre outros, foram eternizados nas obras de autores como Ariano Suassuna – *Romance D’A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue Vai-E-Volta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007 e *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014; ou como Guimarães Rosa com seu livro *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

4.2. Os movimentos messiânico-milenares nordestinos, ecos do sebastianismo

A crença na volta do rei português D. Sebastião, tão alardeada em Portugal através das trovas do Bandarra, como dissemos em capítulo anterior, encontra adeptos no sertão nordestino.

Nos recônditos dessa paragem inóspita, a crença em torno do fim do mundo, do povo eleito e da volta de um ‘messias’ para libertar aqueles que sofriam privações e explorações se alastrou de forma rápida e fecunda.

No século XIX, há uma proliferação de movimentos milenaristas no Nordeste cuja esperança na volta de D. Sebastião e seus cavaleiros das brumas do além-mar, era a base do discurso utilizado por alguns dos líderes desses movimentos para convencer a população mais humilde e crédula de que era necessário segui-los, para assim, entrarem nas fileiras do *povo escolhido de Deus* e viverem os mil anos felizes do *Paraíso na Terra*.

O último movimento milenarista de que se tem documentação e notícia, ocorreu no sertão pernambucano, no século XX, e foi o objeto de estudo de nossa dissertação de mestrado. Tal movimento ficou conhecido como *Fazenda Porto Seguro*, cujo líder era chamado de *Meu Rei*.

Porém, muitos outros houve, nesse Nordeste brasileiro, de que falaremos a seguir.

4.2.1. 1817, o ano em que tudo começou – as agitações milenaristas no Nordeste brasileiro.

Segundo Jean Delumeau,

O milenarismo, espera de um reino deste mundo, reino que seria uma espécie de paraíso terrestre reencontrado, está, por definição mesma, estreitamente ligado à noção de uma idade de ouro desaparecida. Assim ele existiu sobretudo entre povos e nas religiões que afirmaram a existência de um “mundo auroral e perfeito tal como existia antes que o tempo o corresse e a história o aviltasse”. (...) Os atores dos movimentos escatológicos são frequentemente

marginalizados, desenraizados ou colonizados que aspiram a um mundo de igualdade e de comunidade.²¹⁴

Ou seja, a crença milenarista traz em si a esperança de um retorno ao *paraíso*. É o desejo de que a Terra se transforme num reflexo perfeito daquilo que se entende por *céu*, onde haveria uma irmandade real entre os seres humanos, paz e abundância.

O milenarismo, como já dissemos, serviu não apenas como força motriz de movimentos religiosos, mas também como discurso legitimador de uma nação ou conjuntura político-social. O discurso messiânico-milenarista foi utilizado como ferramenta de legitimação da monarquia portuguesa e do seu papel no devir do mundo.

Acreditamos que um dos agentes da chegada da expectativa milenar sebastianista, em terras brasileiras, tenham sido os jesuítas – recordemos que, como dito em capítulo anterior, os padres jesuítas foram um dos principais grupos propagadores do sebastianismo, em Portugal. Muitos foram os jesuítas que partiram em missão ao Brasil e, a partir do século XVI, entre os que por lá desembarcaram traziam também o reavivar das crenças sebásticas em sua bagagem.

Para além dos jesuítas, importante é lembrar que com a ocupação efetiva do território do Brasil a partir da década de 1530, muitos foram os portugueses que àquelas terras foram em busca de riqueza – muitos viam o Brasil como o protótipo de *paraíso*, já o afirmamos – e consigo levavam não só a determinação de enriquecimento, mas suas crenças e seus sonhos.

Portanto, com o nascimento da mística sebástica na segunda metade do século XVI, podemos dizer que seus ecos começariam também a chegar na América Portuguesa e, uma vez que o sebastianismo sobreviveria, com algumas modificações como já dissemos no capítulo terceiro desta tese, até o século XIX, assim, podemos supor que ao longo de três séculos muitos foram os que desembarcaram nas terras brasileiras levando consigo a crença nesta corrente milenarista.

Além disso, a distância entre essa crença e o desejo de sua realização nesse espaço somados à decepção que a dureza da vida cotidiana lhes apresentava, pode ter servido

²¹⁴DELUMEAU, Jean, *Mil Anos de Felicidade: Uma História do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 17.

para alimentar ainda mais essa esperança de um reino milenar e também do mito sebástico.

No Nordeste, o discurso milenarista e seus símbolos tiveram nas expectativas sebastianistas o mote necessário para sua proliferação e seu desenvolvimento. No final da primeira década de Oitocentos, os movimentos desse gênero foram recorrentes e muitos tiveram fim trágico e violento.

Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz²¹⁵, os dois primeiros movimentos de cunho milenarista ocorridos no Brasil - Cidade do Paraíso Terrestre e Pedra Bonita – deram-se fora dos dois estados onde os adeptos do sebastianismo eram assinalados. Ademais, ela aponta que há uma mudança de significado entre a crença sebástica que proliferou em Portugal e a sua versão brasileira.

Pouco antes tinham tido lugar dois movimentos baseados na lenda da volta de D. Sebastião: o da Cidade do Paraíso Terrestre e o da Pedra Bonita; curioso é que ambos se deram em Pernambuco, enquanto os sebastianistas eram assinalados principalmente no Rio de Janeiro e em Minas Gerais. Note-se também a transformação que sofrera o mito no Brasil. *Na Metrópole, a decadência da nação, a princípio, e mais especialmente a invasão napoleônica no século XIX, desenvolveram a imagem de um Enviado que seria um grande Príncipe, destinado a arrancar Portugal das garras do opressor e, ainda mais, a transformá-lo em cabeça das nações, concentrando o herói todos os caracteres do Rei dos Últimos Dias*²¹⁶. No Brasil, pelo que referem os viajantes e outros testemunhos, D. Sebastião é um grande rei que distribuirá entre seus adeptos imensas riquezas e cargos honoríficos, instalando no mundo o paraíso terrestre. País onde os europeus vinham ávidos de enriquecer, a deturpação da lenda é significativa. Nos tempos de Antônio Vieira, a identidade do país com a Metrópole é tal que as polêmicas de lá e daqui em torno da lendária personagem são idênticas. Em princípio do século XIX, não tinha mais sentido para os brasileiros a recondução de Portugal à liderança entre as nações; o que importava era o enriquecimento individual e a ascensão social, anseio supremo dos que vinham “fazer América”. A figura de S. Sebastião é, pois, a de um monarca de magnificência oriental, a distribuir bens às mancheias.²¹⁷

Como nos mostra Queiroz, a figura de D. Sebastião deixa de ser, no Brasil oitocentista, o libertador e redentor da nação Portuguesa tão alardeado nas trovas do

²¹⁵QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. 3ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2003.

²¹⁶Resolvemos colocar em destaque este trecho da citação, pois acreditamos que a descrição que Maria Isaura Pereira de Queiroz traz-nos diz respeito, não à expectativa sebástica do século XIX, mas, na verdade, ao sebastianismo do século XVII (conforme descrevemos em capítulo anterior). Para além de acreditarmos que tais características fazem parte da conjuntura do Portugal do século XVII, diríamos mais, que tal descrição seria a do que Miguel Real chamou de *joanismo de Vieira*, ou seja, da colocação feita pelo Padre Antônio Vieira da figura de D. João IV como o rei predito por Bandarra (no lugar de D. Sebastião) e tal elaboração estaria no centro de sua teoria do Portugal Quinto Império. (Nota da Autora)

²¹⁷QUEIROZ, *op. cit.*, p. 219 – 220.

Bandarra, para se tornar o Rei que traria as riquezas do paraíso terrestre para àqueles que por ele esperavam. E, no ano de 1817, tivemos o primeiro movimento de que se tem documentação e cujas bases estão fincadas nesse ‘novo’ sebastianismo. Foi o movimento da Pedra do Rodeador.

4.2.2. Pedra do Rodeador, a Cidade do Paraíso Terrestre

O movimento da Pedra do Rodeador teve lugar na cidade de Bonito, interior de Pernambuco, no ano de 1817. Seu líder chamava-se Silvestre José dos Santos, também denominado mestre Quiou entre seus seguidores, e, já nessa data, contava com cerca de quatrocentos seguidores.

Segundo René Ribeiro, Silvestre era ex-soldado do Décimo Segundo Batalhão de Milícias e teria ido parar em Pernambuco depois de peregrinar pelo estado de Alagoas de onde teria sido expulso pelas autoridades “*por causa das profecias que fazia e de certas doutrinas religiosas que misturava-lhes*”.²¹⁸

De acordo com alguns autores²¹⁹, Silvestre seria analfabeto mas traria consigo alguns conhecimentos religiosos. Na Serra do Rodeador, constrói uma capela junto a uma laje²²⁰ que era tida como encantada e na qual viveria uma Santa.

Segundo F. P. do Amaral, inspirados pela Santa, profetizariam que, “*de dentro da pedra do lugar onde está uma Cruz a El-Rei D. Sebastião, ele virá com o seu exército, transformando os dois líderes em príncipes; os pobres em ricos; e aumentando a riqueza dos afortunados*”²²¹. Para Amaral, Silvestre “*havia feito das profecias do Bandarra o seu principal meio de vida, o seu Potosi*”²²². Como dissemos anteriormente, a crença sebástica no Brasil tomou, verdadeiramente, um novo rumo. D. Sebastião ali não era mais

²¹⁸RIBEIRO, René, “O episódio da Serra do Rodeador (1817 – 1820): um movimento milenar e sebastianista”, in. *Revista de Antropologia*, vol. 8, nº 2, dezembro de 1960, p. 134.

²¹⁹Ver: AMARAL, F.P., *Escavações, fatos da história de Pernambuco*. Tipografia do Jornal de Recife, 1884; VALENTE, op. cit.; RIBEIRO, op. cit.; QUEIROZ, op. cit.; CABRAL, Flavio José Gomes, *Paraíso Terreal: a rebelião sebastianista na Serra do Rodeador, Pernambuco 1820*. São Paulo: Annablume, 2004.

²²⁰Laje ou Lajedo – uma espécie de pedra grande e lisa, comum no relevo nordestino. (Nota da Autora).

²²¹AMARAL, op. cit., p.155

²²²Idem, *ibidem*, p. 155.

o salvador nacional dos portugueses, mas, sim, aquele que traria tesouros e riquezas para os que se encontravam a sua espera.

Queiroz nos relata um pouco da organização social da comunidade da Serra do Rodeador:

O grupo formava uma “confraria” ou “irmandade” e todos os membros se tratavam como “irmãos”; tinha organização religiosa, comandada por Silvestre e seu lugar-tenente, os quais dominavam todos os setores da vida coletiva; abaixo deles, doze principais eram conhecidos como “os sabidos”; com determinadas funções no ritual. O restante da irmandade era conhecido como “os ensinados”, e, quando somassem mil, D. Sebastião surgiria e todos sairiam a libertar os Santos Lugares, realizando-se o paraíso na terra inteira. Diariamente tinha lugar uma reza vespertina em comum, havia cerimônias em datas determinadas, destacando-se a de ingresso na “confraria” para nela se tornar “irmão”. Confessava-se o neófito primeiramente à Santa da Pedra, sendo competente penitência e absolvição dadas pela filha de um dos “sabidos”. Dois fiéis de espadas desembainhadas levavam-no diante de um altar e aí, solenemente, jurava guardar segredo e morrer na defesa de Nosso Senhor Jesus e de El-Rei D. Sebastião. As mulheres, porém, eram mantidas afastadas destas cerimônias, pois o segredo não era para elas.²²³

Podemos perceber, através da citação acima, que a comunidade era bem estruturada e seguia uma hierarquia definida, todos e cada um tinham um papel a desempenhar no dia-a-dia coletivo. Como Ribeiro nos chama atenção, “intensidade religiosa, estruturação militar e grande austeridade eram características salientes desse grupo de obscuros cruzados do interior de Pernambuco”²²⁴, quais “cavaleiros” de um rei cristão, ainda e sempre Senhor a seguir.

Segundo Waldemar Valente, a Pedra do Rodeador foi,

o primeiro surto coletivo do sebastianismo. (...) Os sebastianistas porventura existentes no Brasil, antes da manifestação coletiva de Pernambuco, *formavam apenas uma minoria*²²⁵. Não há tradição nem documento escrito que provem terem os sebastianistas brasileiros, antes de 1819, se organizado em seita.²²⁶

²²³QUEIROZ, *op. cit.*, p. 221.

²²⁴RIBEIRO, *op. cit.*, p. 138.

²²⁵Cabe-nos aqui chamar atenção para o fato, demonstrado por Maria Isaura Pereira de Queiroz, de que os que no Brasil se declaravam *sebastianistas* concentravam-se no eixo Rio de Janeiro – Minas Gerais e sua percentagem perante a população em geral eram, digamos, insignificante. Tais dados podem ser encontrados nos censos brasileiros do século XIX que encontram-se no Arquivo Nacional – Rio de Janeiro. QUEIROZ, Maria Isaura Pedreira de, *Messianismo no Brasil e no Mundo... cit.*

²²⁶VALENTE, *op. cit.*, p. 49-50.

Contudo, de acordo com Flavio José Gomes Cabral, Silvestre e seu cunhado, Manoel Gomes das Virgens, teriam aportado nas terras do Rodeador entre os anos de 1811 e 1812.

Silvestre e seu cunhado Manoel Gomes das Virgens, desertores das milícias, foram os primeiros a chegar naquelas terras fazendo alguns acertos com o senhor daquelas sesmarias. Os forasteiros chegaram por ali entre os anos de 1811 e 1812. Os novos moradores, pelo uso da terra pagavam-lhes foro. Depois, com o adensamento de povo que para lá afluía desejoso de encontrar a felicidade plena, resolveram não mais pagar coisa alguma, alegando que aquelas terras eram realengas.²²⁷ O sesmeiro sentiu receio de reclamar tal compromisso, porque ali em seus domínios havia muita gente em derredor de uma capela, dito Oratório da Pedra, construído em substituição a um outro de menores dimensões e tinha esse nome porque “ficava em pouca distância no princípio da serra, e para ali mudaram algumas imagens que tinham, o que aconteceu há menos de um ano [1819].²²⁸

Através do depoimento acima, podemos constatar que o líder do movimento da Serra do Rodeador se instala naquelas paragens bem antes do movimento ganhar vulto, o que só ocorreria a partir do ano de 1817.

Então,

O povo concentrado na referida cidade provinha de vários lugares. Do próprio Povoado de Bonito (sítios Bananeira, Pau d’Arco, Gengibre e Sítio do Meio), da Ribeira do Rio Una, do Rio Capibaribe, São José dos Bezerras, Santo Antônio de Tracunhaém e dos sertões dos Cariris Velhos, no Ceará. Em sua maioria, consistiam em pessoas livres que variavam entre 20 a 60 anos, casadas, analfabetas, mulatas e trabalhadoras braçais desempregadas. Constituíam um conjunto numeroso e móvel. Todo esse contingente era no início do século XIX uma população bastante expressiva no Brasil. Essa constante mobilidade não obedecia a instintos de nomadismos, mas à miséria em que se encontravam. Mediante grande estado de tensão, esses pobres viviam em constante movimentação, aninhando-se em uma ou outra fazenda. Era uma constante procura de trabalho ou de outro padrinho que lhes oferecesse vantagens. Mas também porque muitas vezes eram expulsos da terra, ocorrendo vinganças desastrosas para ambos os lados.²²⁹

Entretanto, não foi apenas o povo pobre e analfabeto que se juntou ao movimento:

(...) Certa feita, ao enviar àquela localidade escolta de dezesseis homens para recuperar um desertor, houve choque entre os soldados e os familiares do prisioneiro que ali viviam, saindo machucado um dos seus comandados. O tenente Antônio Ribeiro Freire, do mesmo batalhão, introduzido na comunidade sebástica no serviço de espionagem, comunicou aos seus superiores

²²⁷Depoimento de Manoel Pereira da Silva, pai do sesmeiro João Francisco da Silva. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Devassa, p. 68-69 *apud* CABRAL, Flavio José Gomes, *Desertores, Desempregados e Outros Elementos Perigosos na “Cidade do Paraíso Terreal”*. A Rebelião Sebastianista na Serra do Rodeador (Pernambuco, Primeira Metade do Século XIX), in *Revista História & Perspectiva*, Uberlândia, (29 e 30): 7-31 Jul./Dez. 2003/Jan./Jun. 2004, p. 11.

²²⁸Devassa, p. 57 *apud* CABRAL, *op. cit.*, p. 11.

²²⁹CABRAL, *op. cit.*, p. 12.

haver ali cerca de 30 a 40 fugitivos do recrutamento, homens moços e solteiros, originários de vários rincões da capitania, inclusive do seu batalhão.²³⁰

Ou seja, de acordo com Cabral, o movimento do Rodeador não era composto apenas por pessoas simples oriundas das camadas mais pobres da região circunvizinha, mas também por desertores milicianos cansados da vida que levavam.

De acordo com a teoria weberiana, não é incomum entre aqueles que se encontram às margens da ordem social vigente se agregarem a uma nova forma de vida comunal. Essa *nova vida* giraria, geralmente, em torno de uma figura carismática vista como um *profeta* que traria para seus seguidores uma existência rica e plena, livre de toda e qualquer opressão. Esses líderes, segundo Weber, eram absolutos, raramente deixando substituto à seu posto e, para se ser contemplado com a felicidade de o seguir, era preciso, antes de qualquer coisa, abdicar de todo o resquício da antiga vida – numa espécie de negação sociocultural do lugar de origem – para abraçar completamente a nova ordem social construída.²³¹

Em 1820, o movimento da Serra do Rodeador chegou ao fim mediante ação de alguns destacamentos enviados pelo então Governador de Pernambuco, Luís do Rêgo Barreto, pois o mesmo temia que tal movimento fosse um tipo de conspiração contra seu governo. Assim, a 25 de outubro de 1820, a comunidade é invadida e sofre um verdadeiro massacre de seus membros. Silvestre teria conseguido fugir ao cerco e aqueles que não pereceram na luta foram presos, submetidos a processo e, algum tempo depois, soltos.²³²

Apenas dezesseis anos depois do movimento da Serra do Rodeador, o segundo movimento milenarista brasileiro teve início, e ficou conhecido como O Reino Encantado da Pedra Bonita.

²³⁰*Idem, ibidem*, p. 14.

²³¹WEBER, *op. cit.*

²³²Um dos iniciados do movimento, preso na ação do Governo de Pernambuco, disse em seu depoimento que ali (na Serra do Rodeador) se tinham reunido porque “ *a vida era muito cara, que quem não tinha dinheiro não se podia enterrar nas igrejas e que as milícias deviam acabar*”, in RIBEIRO, *op. cit.*, p. 137.

4.2.3. O Reino Encantado da Pedra Bonita

Acerca do movimento da Pedra Bonita, ou *Reino Encantado*, Antônio Attico de Sousa Leite²³³ no diz que, no ano de 1836, um homem religioso e astucioso, de nome João Antônio dos Santos, apareceu na cidade de São José do Belmonte trazendo consigo umas pedrinhas brilhantes, dizendo serem diamantes da melhor qualidade

João Antônio teria encontrado as referidas pedras numa lagoa encantada, junto a duas grandes pedras que ficavam próximas daquela localidade. Ademais, contava que havia tido uma visão com D. Sebastião, o qual lhe teria revelado que aquelas pedras eram as torres de uma catedral que se encontrava encantada.

Assim, munido de um folheto, contava ao povo que encontrava no caminho a história da vida e morte do antigo rei português, seu misterioso desaparecimento na batalha de Alcácer Quibir e sua esperada volta dos mortos.

João Antônio percorreria as cidades de Flores, Piancó, Cariri, Riacho do Navio e algumas outras localidades às margens do rio São Francisco, em peregrinação, começando, assim, a criar, em torno das duas pedras, um tipo de movimento religioso e político, o que deixaria as autoridades locais inquietas haja vista o número de seguidores que ele tinha sido capaz de granjear com as “estórias” que contava. O padre Francisco José Correia de Albuquerque teria sido enviado para tentar convencer João Antônio a deixar a localidade, empreitada na qual foi bem-sucedido.

De acordo com Leite²³⁴, dois anos após a partida de João Antônio, um de seus cunhados, João Ferreira, que havia permanecido em Pernambuco, retomaria as pregações com mais intensidade e se autoproclamará rei.

João Ferreira era possuidor de uma personalidade violenta e tal temperamento levaria, durante o seu ‘reinado’, aos trágicos acontecimentos que tiveram lugar na Pedra Bonita.

²³³LEITE, Antônio Attico de Sousa, “Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado”, in *Revista do Instituto Archeologico e Geographico de Pernambuco*, vol. XI, 1903 – 1904.

²³⁴LEITE, op. cit.

Ao prometer imortalidade e fortuna, João Ferreira consegue reunir inúmeros seguidores a sua volta – vaqueiros, agricultores e moradores de toda a região antes percorrida por João Antônio – e, em conjunto, eles formaram um pequeno povoado no entorno das pedras e chamavam o local de Pedra do Reino ou Reino Encantado da Pedra Bonita.

Foi criada uma hierarquia na comunidade, que beneficiava, de forma direta, toda a família de João Ferreira, como nos diz Queiroz:

Uma hierarquia se estabelecera a partir do rei João Ferreira: abaixo dele, os pais de João Antônio dos Santos e de João Ferreira eram maiores; em seguida vinha Josefa, mulher de João Ferreira, que era a Rainha; abaixo dela, estavam Pedro e Isabel, seus irmãos e Frei Simão²³⁵, nome que adotara um Manuel Vieira que dirigia cerimônias religiosas; seguia-se toda família Ferreira em geral.²³⁶

De acordo com Nina Rodrigues²³⁷, no povoado, os adeptos mal comiam, ingeriam em demasia bebidas estimulantes, dançavam e aguardavam com crescente excitação o grande acontecimento e, antes de serem admitidos no movimento, não era permitido nenhum cuidado pessoal incluindo aí os asseios básicos da higiene corporal.

Segundo Queiroz,

Além das prédicas e orações, havia constantes festas de casamento, cada homem podendo casar-se com várias mulheres. A cerimônia era realizada por Frei Simão, gozando o Rei João Ferreira do privilégio de “dispensar” a noiva: recebia-a na noite de núpcias e entregava-a no dia seguinte ao marido. Em certos dias, o grupo se reunia na Casa Santa para beber um vinho encantado fabricado pelo Rei com mistura de jurema e manacá muito usadas pelos selvagens e pelos curandeiros de feitiços e de mordedura de cobra: tem a propriedade do álcool e do ópio ao mesmo tempo. A ingestão da bebida fazia-os ver os tesouros almejados e D. Sebastião com sua corte.²³⁸

Em um desses momentos de alucinação induzida pelo *vinho encantado*, João Ferreira teria recebido uma revelação de D. Sebastião que dizia que, para terem o reino

²³⁵“Frei Simão fora um frade português franciscano, que residira inúmeros anos no distrito de Serra Talhada, conhecidíssimo em toda a comarca de Flores pelos seus costumes dissolutos; falecera em avançada idade deixando descendência. Manuel Vieira provavelmente pretendia reencarná-lo”, in QUEIROZ, *op. cit.*, p. 223.

²³⁶*Idem, ibidem*, p. 223.

²³⁷RODRIGUES, Nina, *As Coletividades Anormais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939, p. 137.

²³⁸QUEIROZ, *op. cit.*, p. 223-224.

prometido, preciso seria lavar as pedras com muito sangue, pois, somente assim o reino finalmente se desencantaria.

Com tal revelação, começava a tomar forma a ideia de ensejar um sacrifício coletivo e, assim, nefasto acontecimento teria lugar na Pedra Bonita. E, então, foi escolhido o dia 14 de maio de 1838 para o início da lavagem das pedras com sangue e, desta forma, eles acreditavam que possuiriam o *reino prometido*.

(...) seu próprio pai foi o primeiro que correu a se oferecer a Carlos Vieira, que, com um facão afiado, lhe cortou cerce a cabeça. Começou um morticínio inenarrável, que prosseguiu nos dias 15 e 16, com a turba em estado de grande exaltação. No fim do terceiro dia, as bases das duas torres tinham sido regadas com sangue de trinta crianças, doze homens, onze mulheres e catorze cães. Na manhã do dia 17, foi sacrificado o próprio Rei, tomando seu lugar o cunhado Pedro Antônio; e como no local o ar se tornara irrespirável, dada a decomposição dos cadáveres que por ali jaziam, o novo chefe ordenou a transferência do acampamento para mais longe. Partiram todos em procissão dançante, *seminus*, com o Rei à frente cingindo grande coroa de cipós.²³⁹

Durante a *procissão dançante* para mudança de lugar do povoado, os participantes do movimento se depararam com um forte contingente armado que vinha em direção a Pedra Bonita, depois de haver notícia sobre a matança ali ocorrida, e durante aproximadamente uma hora de confronto, um total de vinte e duas pessoas foram mortas, tendo, entre as baixas, componentes de ambos os lados.

Alguns adeptos que sobreviveram ao embate fugiram, outros foram aprisionados, as mulheres foram soltas e as crianças órfãs dadas a quem as quisesse criar. E dessa forma trágica e sangrenta, findava o movimento milenarista da Pedra Bonita, o qual é considerado um dos mais violentos, dentre os movimentos desse tipo ocorridos no Brasil.

Contudo, o movimento milenarista brasileiro mais conhecido e estudado é o movimento de Canudos. Sobre ele, falaremos no tópico que se segue.

4.2.4. Canudos de Antônio Conselheiro, o império de Belo Monte

Quem quiser remédio santo
Lenitivo para tudo
Procure o Conselheiro
Que está lá em Canudos.

Santo Antônio Conselheiro

²³⁹*Idem, ibidem*, p. 224.

Era um velho endiabrado;
Fêz trincheira na Igreja
Sem ser visto nem notado.²⁴⁰

Antônio Vicente Mendes Maciel, mais conhecido por Antônio Conselheiro, era natural do Ceará. Teria tido uma infância e adolescência conturbada devido a luta entre duas famílias rivais, Maciel (a sua) e os Araújo. Seu pai o teria destinado à vida eclesiástica, contudo Antônio não conseguiu cumprir seu destino, mas, o fato de não ter entrado no seminário não o impediu de dedicar sua vida à religião, em princípio como beato e, depois, como líder de um dos mais estudados e conhecidos movimentos milenaristas brasileiros, o movimento de Canudos.

(...) Antônio Vicente Mendes Maciel foi a princípio um romeiro, sendo provável que então tenha atravessado o Ceará, em direção à Bahia. Nesse período de sua vida, que vai de 1867 a 1873, as notícias escasseiam; em 1873 aparece em Itapicuru, no norte da Bahia, já agora missionário por conta própria, na figura inconfundível que Euclides da Cunha immortalizou: e surgia na Bahia o anacoreta sombrio, cabelos crescidos até os ombros, barba inculta e longa; face escaveirada, olhar fulgurante.²⁴¹

Além das pregações, Antônio Conselheiro realizava novenas, procissões, construía capelas, ajudava na reparação de muros de cemitérios e queimava em autos-de-fé tudo aquilo que, para ele, não condizia com o verdadeiro sentimento religioso. Com sua vida itinerante, indo de um povoado a outro e realizando todas essas atividades em cada um desses lugares, sua fama foi crescendo e ganhando vulto, muitos iam ter com ele para vê-lo, ouvi-lo e consultá-lo. A princípio, chamavam-no de “Irmão Antônio” o que indicava, de momento, ser ele alguém que auxiliava e socorria a quem dele necessitava.

De acordo com Calazans, o Conselheiro manifestava dons terapêuticos e teria realizado curas espetaculares: “um fio de sua barba, um fragmento de unha possuíam extraordinárias virtudes contra vários males”²⁴². Não tardaria para que as notícias dessas

²⁴⁰CALAZANS, José, *O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro*. Bahia: Tipografia Beneditina Ltda, 1950, p. 95 – 97.

²⁴¹QUEIROZ, *op. cit.*, p. 225. Ver Também: CUNHA, *op.cit.*, p. 162; MONTENEGRO, Abelardo, *Antônio Conselheiro*. Fortaleza: A. Batista Fontenele, 1954, p. 13.

²⁴²CALAZANS, *op. cit.*, p. 35-36.

curas e de alguns milagres²⁴³ a ele atribuídos aumentassem sobremaneira a sua fama no sertão nordestino.

A proclamação da República, 15 de novembro de 1889, teria sido um divisor de águas na vida do Conselheiro; ele a via como prenúncio do fim dos tempos e identificava o governo republicano como sendo o governo do Anticristo. Nesse momento, ele enveredaria pelo sertão baiano a fora, em busca de um lugar propício para a construção da Nova Jerusalém onde os privilegiados que a ele se juntassem poderiam esperar, tranquilamente, o Juízo Final.

Para o líder milenarista, D. Sebastião introduziria o paraíso terrestre no mundo e Canudos seria a nova terra de Canaã. Euclides da Cunha reproduz um trecho de um dos sermões do Conselheiro, onde o repúdio à República e a espera por D. Sebastião estão presentes:

Em verdade vos digo, quando as nações brigam com as nações, o Brasil briga com o Brasil, a Inglaterra briga com a Inglaterra, a Prússia briga com a Prússia, das ondas do mar D. Sebastião sairá com todo o seu exército. Desde o princípio do mundo que encantou com todo seu exército e o restitui em guerra. E quando encantou-se afincou a espada na pedra, ela foi até os copos e ele disse: Adeus mundo! Até mil anos e tantos a dois mil anos não chegarás! Neste dia quando sair com o seu exército tira a todos no fio da espada deste papel da República. O fim desta guerra se acabará na Santa Casa de Roma e o sangue há-de ir até a junta grossa (...).²⁴⁴

Como já se notou, nessas comunidades milenaristas existiam regras e normas sociais, religiosas e morais a serem observadas pelos adeptos. Em Canudos não seria diferente.

Para quem adentrasse no movimento, era preciso esquecer toda e qualquer noção de vaidade pessoal, de toda riqueza e luxo, dos próprios desejos, deveriam ser castos, humildes, se abster de todo e qualquer vício e praticar penitências. Ou seja, para fazer parte de Canudos era preciso uma reforma íntima, um certo melhoramento moral, tornando-se assim apto a trilhar a estrada da perfeição, pois, perfeitos seriam os escolhidos de Deus para vivenciar o Paraíso Terrestre e, ao que parecia, esse Paraíso seria em Belo Monte – a Nova Jerusalém.

²⁴³Quando rezava, a Virgem chorava lágrimas de sangue; madeiros pesadíssimos eram erguidos apenas por dois homens como se fossem plumas, à sua ordem; em determinada hora do dia, entrava em êxtase, para se comunicar com o próprio Deus. In QUEIROZ, p. 226.

²⁴⁴CUNHA, *op. cit.*, p. 172.

Os fiéis identificavam Antônio Conselheiro com diversas entidades sagradas. Primeiro o teriam visto como Santo Antônio Aparecido, depois ele foi chamado de Bom Jesus Conselheiro e, por fim, seus seguidores chegaram a afirmar que ele era a encarnação do Espírito Santo. De acordo com as análises de Montenegro e de Calazans, Antônio Conselheiro não identificava, em si mesmo, nenhum aspecto de qualquer das figuras sagradas que seus seguidores lhe queriam impor, dizendo-se ser apenas pequeno representante de Deus na terra.²⁴⁵

No arraial de Canudos viviam pessoas dos mais diversos lugares e de condições econômicas variadas. Ali afluíam homens e mulheres, grande número de famílias inteiras, oriundos de Alagoas, Ceará, Piauí, Pernambuco, de Sergipe, de Minas Gerais e de São Paulo. Estima-se que no seu apogeu, Canudos chegou a ter cerca de oito mil habitantes.²⁴⁶

Maria Isaura Pereira de Queiroz nos diz que nem todos conseguiam ser admitidos no arraial sendo dada a permanência no mesmo apenas àqueles que ganhassem a confiança do Conselheiro. Isso mostra-nos que diferentemente do discurso do Conselheiro, havia uma seleção dos que poderiam integrar-se ao seu ‘rebanho’ e sua palavra era ‘lei’ incontestada no que a isso dizia respeito.

Excluía-se os que lhe²⁴⁷ tinham merecido a desconfiança, por republicanos, ladrões ou bêbados; também as meretrizes; e quem negasse a divindade do chefe teria seus bens confiscados e seria morto, ou pelo menos corria o risco de ver repentinamente seus bens tomados pela Companhia do Bom Jesus. Tipos físicos os mais diversos; raros os brancos puros, os negros puros; em grande maioria, toda sorte de mestiços.²⁴⁸

Com a chegada de cada vez mais pessoas no arraial, Canudos começa a se transformar em um efervescente centro comercial naquela parte do sertão baiano. Para além disso, muitos trabalhadores dos latifúndios sertanejos estavam abandonando seus trabalhos para irem com suas famílias viver na cidade do Conselheiro. A escassez de mão-

²⁴⁵CALAZANS, *op. cit.*, p. 34; MONTENEGRO, *op. cit.*, p. 32.

²⁴⁶A maioria dos partícipes do movimento liderado por Antônio Conselheiro era oriunda dos latifúndios do sertão baiano – vaqueiros e suas famílias, pequenos lavradores, pequenos comerciantes, desertores de grupos de milícia ou do cangaço. Difícil é fazer uma apuração profunda acerca deste adepto haja vista a escassez da documentação sobre suas reais identidades e, conseqüentemente, suas vidas pregressas. O que podemos dizer é que eram analfabetos, em sua maioria, oriundos dos diferentes credos cristãos (acreditamos que católicos perfaziam o maior contingente) e sertanejos – da Bahia e de estados próximos como Pernambuco, Alagoas e Sergipe. Provavelmente cresceram ouvindo as pregações sobre o fim dos tempos (o apocalipse) nas igrejas e templos e, em certa medida, teriam identificado no Conselheiro o ‘pastor’ ou líder designado pela divindade para guiá-los rumo ao paraíso milenar. (Nota da Autora)

²⁴⁷Referência ao Conselheiro.

²⁴⁸QUEIROZ, *op. cit.*, p. 229.

de-obra, devido a evasão dos trabalhadores para Canudos e o forte desenvolvimento econômico daquele lugar começou a gerar denúncias acerca do movimento às autoridades estaduais, pois, os coronéis não estavam satisfeitos de perderem seus trabalhadores e, conseqüentemente, prestígio e poder.

Pelo que nos diz Queiroz, os atritos com o Conselheiro e seu arraial não ficaram apenas no âmbito dos fazendeiros da região, mas ocorreram também com a administração pública.

Durante o Império, as autoridades admitiram com benevolência o Conselheiro e seu bando, pois prestavam serviços à região, com as obras que empreendiam. Com a proclamação da República, esta situação chegou ao fim; o Conselheiro, que era contrário a toda e qualquer novidade, não podia admitir a coleção de modificações trazidas pelo novo governo: expulsão do velho Imperador, separação entre a Igreja e o Estado, impostos em muito maior quantidade, recenseamento. A condenação da República não tinha como ponto de partida princípios políticos, mas sim a consideração de que era o governo do Anticristo, o partido do demônio. O único regime legítimo era a Monarquia, em que se mantinham unidos Igreja e Estado e em que o governo estava nas mãos do Rei, representante de Deus na terra.²⁴⁹



Angelo Agostini – Antônio Conselheiro rechaça a República, in *Revista Ilustrada*, 1896.
Disponível em: <http://www.historia.seed.pr.gov.br/modules/galeria/detalhe.php?foto=985&evento=5>

Para o Conselheiro, as mudanças trazidas pelo republicanismo – a constituição do casamento civil como o legalmente válido e a estatização dos cemitérios, além das que

²⁴⁹*Idem, ibidem*, p. 237-238.

acima foram elencadas – extinguiriam o poder que até então a Igreja exercia sobre a vida cotidiana. Como consequência de tais atos republicanos, que iam de encontro à religiosidade construída no sertão brasileiro – onde toda a vida deveria ser regida pelos preceitos da igreja –, o Conselheiro começa a construir o mito da volta de D. Sebastião com os seus cavaleiros entre seus seguidores.

O mito, ali, se reconfiguraria e o D. Sebastião não mais viria em socorro dos portugueses, mas sim dos sertanejos que sofriam a opressão desse novo regime governamental: a República. O rei português, há muito encantado em terras do Marrocos, viria do mar com todo seu exército e libertaria a todos aqueles que sofriam. Consigo traria riquezas e felicidade à toda gente num período em que ‘os montes seriam de cuscuz de milho e os rios de leite’ no momento em que o ‘mar viraria sertão e o sertão, então, viraria mar’. Tal discurso fez com que confluíssem mais pessoas para as cercanias de Canudos, contribuindo para que o prestígio do Conselheiro fosse alargado.

Com o aumento do seu prestígio, o Conselheiro passaria a ser visto como uma ameaça também para a hierarquia eclesiástica; dessa forma a Igreja passaria a admoestá-lo e o acusaria de subversivo contra a religião e ordem pública e o republicanismo. Juntando-se às queixas e denúncias dos fazendeiros da região com aquelas proferidas por diversos setores da Igreja, começa a tomar forma, no Rio de Janeiro, uma ofensiva contra Canudos, cujo objetivo era o fim do movimento.

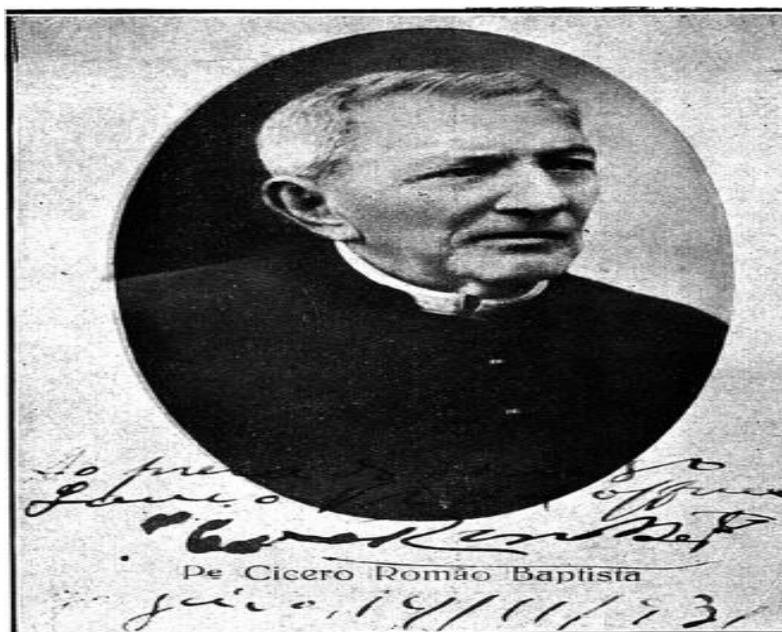
No dia 5 de outubro de 1897 terminaria a Guerra de Canudos, como ficou conhecido o conflito entre o exército brasileiro e os habitantes do arraial conselheirista. A guerra teve início em 1896 e, após a derrota de três expedições militares contra Canudos, a destruição total do arraial parece ter sido a prioridade do governo republicano. Na quarta expedição, com um contingente de dez mil soldados do exército, deu-se o massacre de quase vinte mil sertanejos – mulheres, crianças, idosos, ninguém foi poupado –, além de cinco mil militares. A guerra chegaria, então, a seu fim, com a destruição total de Canudos, a degola da maioria dos prisioneiros e o incêndio de todas as casas do arraial.²⁵⁰

Um contemporâneo do Conselheiro despontaria como líder milenarista no sertão do Ceará e sua fama se espalharia por todo o Nordeste, vindo a ser considerado, até a

²⁵⁰A esse respeito ver: CUNHA, *op. cit.*

atualidade, um santo nordestino. No tópicos que se segue falaremos um pouco sobre o Padre Cícero.

4.2.5. Padre Cícero – Juazeiro, a Cidade Santa



Fotografia autografada do Padre Cícero Romão Baptista, in REIS VIDAL, *Padre Cícero – Joazeiro visto de perto, o Padre Cícero Romão Baptista sua vida e sua obra*. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas de 'A Noite', 1936

O domínio do Padre Cícero sobre seus adeptos durou até o dia 20 de julho de 1934, ano de sua morte. Contudo, ainda nos dias de hoje ele é louvado como uma espécie de santo popular e, em Juazeiro, sua influência ainda se faz sentir. O 'Padim Ciço', como é popularmente conhecido, é considerado o maior santo nordestino.

O Padre Cícero ter-se-ia instalado em Juazeiro por volta do ano de 1872, e ali havia encontrado um “antro de ladrões de cavalos, ébrios e desordeiros”, amancebados que viviam nas ruas ou em sítios das redondezas, fazendo com que a reputação do lugar fosse tão má que os viajantes desviavam-se dele.²⁵¹

²⁵¹QUEIROZ, *op. cit.*

Queiroz nos diz que:

De 1872 a 1890, dedicou-se o Padre Cícero inteiramente à catequese, à recuperação religiosa da população. Sua existência era quase nômade; maltratado, a batina em remendos, cabelos e barbas crescidos, apoiado a um cajado, andava em peregrinação de sítio em sítio, de casa em casa, em constantes missões, pregando, apaziguando brigas, organizando terços, novenas e procissões, procurando remediar o abandono em que vivia aquele povo. Instituíra o culto a Nossa Senhora das Dores, dando-lhe grande ênfase. E, no povoado, procurava organizar pomposas festas, com o fito de atrair para a Igreja populações indiferentes. Alcançou, assim, renome de varão piedoso, de padre dedicadíssimo às ovelhas, de pai dos pobres, de conselheiro e protetor dos desvalidos, que o envolvia numa auréola de quase-santidade. Sua castidade, num meio em que era normal vigários e capelães formarem família numerosa; seu desprendimento e abnegação, quando pela redondeza havia párocos preocupados antes de mais nada em acumular fortuna e prestígio, em se tornar chefes políticos – aumentavam o respeito que lhe era dedicado e a fama de homem extraordinário, de homem à parte.²⁵²

Ou seja, diante de um panorama de vida desregrada apresentado pelo povoado de Juazeiro, o Padre Cícero traz, consigo, para o meio daquela turba, um comportamento moral ilibado, o que era o oposto do que ali comumente se praticava.

Porém, o Padre Cícero só começaria a ser considerado santo após relatos de alguns milagres a ele atribuídos. Entre março de 1889 até 1891, segundo Dinis²⁵³, ocorreram os tais milagres, cuja protagonista foi uma beata de nome Maria de Araújo. De acordo com relatos, ao receber a comunhão das mãos do ‘Padim Ciço’, a beata sentiu na boca a hóstia sagrada transformar-se em sangue.

Após o milagre da transmutação da hóstia sagrada, o Padre Cícero deixaria de ser apenas um *homem extraordinário* para se tornar *santo*. Sua fama se alastra pelo sertão nordestino a fora e cada vez mais pessoas afluem a Juazeiro em busca de conselhos, curas e da possibilidade de conseguir um pedaço de terra e viver naquela cidade ‘mística’ onde habitava um homem santo.

Com a fama de santo milagreiro veio o prestígio, e através das peregrinações para Juazeiro, os donativos aumentaram de tal monta que a abundância começou a reinar naquela localidade. A reação da Igreja a esse pretensão milagre não tardou, o Padre Cícero encontrava-se proibido de realizar quaisquer cerimônias religiosas.

Padre Cícero obedeceu a todas as imposições da Igreja; apenas não admitiu que o exilassem de Juazeiro, pois não consentia em abandonar o seu povo; viveu suspenso de ordens

²⁵²*Idem, ibidem*, p. 254.

²⁵³DINIZ, Manoel, *Mistérios de Juazeiro*. Juazeiro do Norte, Ceará, 1935, p. 59-60.

praticamente a partir do tempo dos milagres. Se a Igreja não exigiu que se cumprisse a ordem de ele abandonar Juazeiro, foi porque sabia que provavelmente os romeiros não a deixariam executar sem luta; acedeu, pois, o bispo do Ceará a que o Padrinho permanecesse na sua cidade. Mantendo-se obediente, Padre Cícero proclamava sua adesão à Igreja e impossibilitava que o considerassem cismático.²⁵⁴

Apesar de todos esses dissabores, a fama e o prestígio do Padre Cícero só aumentava, já não era mais considerado apenas um homem, mas sim, por vezes confundido com o próprio Deus ou com um dos partícipes da Santíssima Trindade. Os cantadores populares faziam versos a seu respeito e lendas e estórias extraordinárias convergiam para ele e com ele eram identificadas. O imaginário popular assim transformava o Padre em um novo ser, um ser divinizado, santo e a quem se devia prestar homenagem²⁵⁵.

O Padre Cícero teve uma ligação íntima com a política a partir de 1907 quando, junto ao Dr. Floro Bartolomeu da Costa, começou a direcionar seus seguidores aos candidatos que apoiava. Em 1911, com a ajuda de Floro, conseguiria elevar Juazeiro a categoria de município, o que daria a sua cidade autonomia em relação ao Crato.

De acordo com Reis Vidal, o Padre Cícero teria tomado a iniciativa do convênio entre os chefes políticos cearenses, cuja proposta central era colocar um fim à luta de rivalidades políticas que manchava de sangue o sertão. O pacto teria sido concluído visando “que os movimentos armados, que sempre tinham por finalidade a deposição de um prefeito, fossem relegados ao esquecimento e pudesse a paz trazer o progresso e o sossego ao seio da família cearense”.²⁵⁶

Tal pacto convocado e presidido pelo Padre Cícero o teria consagrado como chefe incontestado da política do interior cearense e, a maior prova disso, foi sua eleição para vice-presidente do Ceará.

Com o domínio sobre o Estado, alcançou projeção nacional e conseguiu eleger Floro Bartolomeu deputado federal, tendo, assim, um porta-voz na capital da República.

²⁵⁴QUEIROZ, *op. cit.*, p. 256 – 257.

²⁵⁵ Poderíamos dizer, então, que o mito do rei enquanto ser detentor de qualidades sacras e extraordinárias foi ressignificado para fazer-se de um chefe local a figura central de um desejo de libertação e bem-aventurança, onde a promessa redentora de um paraíso encontrava-se presente no imaginário dos seguidores do Padre Cícero. Já não era mais o rei quem ‘abriria’ as portas de um novo dia glorioso, mas sim o Padre do sertão do Ceará que tornou-se líder político da cidade de Juazeiro.

²⁵⁶REIS VIDAL. *op. cit.*, p. 44.

Juazeiro se transformaria, então, numa espécie de *capital política* estadual onde os romeiros do Padre Cícero decidiam as eleições. Esses mesmos romeiros vinham de longe para votar com o ‘Padrinho’ na cidade deste, muitos oriundos de outros Estados – Piauí, Maranhão, Alagoas, Sergipe, etc. – e formavam, assim, “a maior força eleitoral do Estado, à revelia da qual nada se poderá fazer, decidir ou construir (...)”²⁵⁷

A partir de 1926, com o falecimento de Floro Bartolomeu e o envelhecimento do Padre Cícero, sua atuação na política se restringiu a declarar seu apoio e prestígio ao candidato que mais lhe aprouvesse.

A visão geral acerca do Patriarca de Juazeiro é de um homem santo, um ser divino que habitava entre os homens auxiliando-os em sua melhoria íntima, econômica e social, mas, nem todos os autores o retrataram dessa maneira.

Um líder messiânico, como Padre Cícero de Juazeiro do Norte, Ceará (1870-1934), uma região que produziu muitos jagunços, tornou-se célebre sobre os camponeses pobres e sobre os jagunços e cangaceiros. Foi ele quem tentou armar Lampião para lançá-lo contra a Coluna Prestes. Ao contrário, porém, de outros líderes messiânicos e de outros rebeldes, a rebeldia do Padre Cícero circunscreveu-se ao interior da Igreja, suspenso de ordens. Fora dela, juntou jagunços e coronéis, tornando-se ele próprio um poderoso coronel sertanejo que chegou até depor o governador do Ceará.²⁵⁸

Na visão de Della Cava²⁵⁹, o Padre Cícero não seria santo nem herói, mas apenas um devoto humilde e simples como tantos outros que povoaram o sertão brasileiro no século XIX²⁶⁰. Para ele, Cícero ter-se-ia transformado na figura mais controversa da história do Brasil pelas circunstâncias. Defensor involuntário de um “milagre”, o Padre foi denunciado pela Igreja como impostor; os coronéis, chefes políticos da região, o viam como perigoso agitador das massas uma vez que o mesmo era aclamado pelos romeiros como santo e, para esses últimos, o ‘Padim-Ciço’ era capaz de libertar os pobres e enfermos de todas as suas aflições.

Com o falecimento de Padre Cícero, a 20 de julho de 1934, seria de se esperar que a confluência de romeiros à cidade de Juazeiro, diminuísse. Contudo, até os dias atuais,

²⁵⁷LOURENÇO FILHO, *Juazeiro do Padre Cícero*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, s/d, p. 213.

²⁵⁸MARTINS, José de Souza, *Os Camponeses e a Política no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 61.

²⁵⁹DELLA CAVA, Ralph, *Milagre em Juazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

²⁶⁰Della Cava restringe sua análise a temporalidade do século XIX no que concerne a essa tipologia de movimento, contudo, o século XX também haveria de ter registrado movimentos messiânico-milenaes.

milhares de romeiros se dirigem até aquela localidade para pagar promessas, agradecer uma graça alcançada e pedir ao ‘Padim Ciço’ auxílio em suas questões.

Diferentemente de qualquer um dos movimentos de cunho messiânico-milenar que neste capítulo trataremos, o movimento que teve lugar em Juazeiro foi o único liderado por um membro do clero. Em todos os demais, os líderes eram oriundos das camadas mais populares da sociedade e o seu contato com a Igreja Católica era o fato de terem sido criados dentro de seus costumes.

Não sabemos de nenhum outro movimento deste gênero, ocorrido no Nordeste, que tenha tido um pároco como seu líder. Assim, ao nosso ver, essa sua principal característica.

No tópico a seguir falaremos um pouco acerca do movimento do *Beato do Caldeirão*, o qual teve ligação direta com o Padre Cícero e a cidade de Juazeiro.

4.2.6. O Beato do Caldeirão

O Beato do Caldeirão, ou Beato José Lourenço, era afilhado do Padre Cícero, e nele se pretendeu reconhecer, após a morte do Padrinho, uma possível reencarnação deste último ou, ao menos, a possibilidade de ser um enviado para o substituir.

José Lourenço era oriundo de Alagoas e sua família se muda para Juazeiro por ser devota do ‘Padim Ciço’; arrendam um pedaço de terra na localidade conhecida como Baixa d’Anta onde alcançaria prosperidade. Lourenço era negro e fizera voto de ‘beato’, ou seja, de se dedicar completamente à religião. Acolhia, em sua terra, várias famílias pobres e órfãos, ganhando a fama de homem caridoso.

Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz,

O Patriarca mostrava distingui-lo e várias vezes o visitou no sítio, entregando-lhe, como sinal de apreço, o tratamento de um zebu que recebera de presente. A beleza do animal despertou a admiração dos tabaréus; em breve se espalhou a notícia de que o boi era “divino”, que aparas de seus chifres e unhas, que sua urina e excrementos realizavam curas maravilhosas. O animal recebeu cuidados extraordinários, vivia engalanado de flores, era alimentado com todo carinho, seu estábulo atraía romarias de devotos que se ajoelhavam diante dele. Em 1926, temerosos de que estes fatos e ainda as ocorrências denunciadas nas reuniões das “cortes celestes”, trouxessem aborrecimentos ao Juazeiro, o braço direito do Padrinho, Dr. Floro Bartolomeu, mandou

violentamente acabar com as reuniões no Horto e matar o boi, prendendo o beato e seus asseclas.²⁶¹

O Beato José Lourenço ficaria pouquíssimo tempo preso, tendo o Padrinho intervindo a favor de sua libertação. Ao ser solto, é enviado pelo Padre Cícero para uma de suas fazendas, num ponto retirado da Serra do Araripe, chamada Caldeirão. Essa atitude ajudaria, também, a resolver a questão da afluência de um número cada vez maior de romeiros a cidade de Juazeiro, construindo, no Araripe, um novo centro de congregação para os mesmos.

Tal atitude do Padre Cícero parece demonstrar sua confiança em José Lourenço, além de ser, acreditamos, uma forma de reconhecimento pelo sucesso obtido no aglomerado de famílias que se reuniram, anteriormente, no sítio Baixa d'Anta. Em pouco tempo, após a chegada no Caldeirão, formou-se um arraial²⁶².

Com a morte do Padre Cícero, José Lourenço teria sido o único beato a permanecer conhecido e atuante naquela região e isso fez com que os romeiros que iam até Juazeiro fossem, em seguida, ao Caldeirão, com o intuito de conhecer aquele beato e com ele se aconselhar e, alguns desses, decidiam ali se instalar de forma definitiva.

A população do Caldeirão constituía uma espécie de trabalhadores rudes, fanáticos do Padre Cícero, guiados por José Lourenço. Todos trabalhavam, inclusive o beato. O produto da lavoura era depositado em armazéns e distribuído de acordo com as necessidades de cada um. Havia em Caldeirão cerca de cinco mil almas. Jamais houve crime no povoado. Autores de defloração eram presos e encaminhados para Juazeiro, cujas autoridades resolviam os casos. O beato tinha ascendência moral absoluta sobre o povo. Não havia armas entre os fanáticos, nem mesmo faca de ponta. Não funcionavam cortes celestes, nem ordem de penitentes. Havia novenários com cânticos, benditos e orações.²⁶³

O grupo que formava o arraial do Caldeirão considerava-se uma irmandade e como 'irmãos' construíram ali uma forma de trabalho baseada na cooperação mútua, o que facilitava o trabalho naquela vasta e árida região, mas, graças a esse sistema de trabalho comum o lugar teria sido transformado, como nos conta Duarte:

²⁶¹QUEIROZ, *op. cit.*, p. 283.

²⁶² Os movimentos religiosos aqui elencados, em sua maioria, foram responsáveis pelo povoamento efetivo das localidades em que se instalaram, tal como demonstra esse parágrafo no tocante ao movimento do Caldeirão. (Nota da Autora)

²⁶³*Idem, ibidem*, p. 284.

As dificuldades de água foram sanadas graças a um sistema próprio de barragens, poços e cisternas que permitiam a reserva do líquido; o solo dantes considerado imprestável, foi adubado e as plantações vicejaram. A criação de gado contribuiu para melhorar a vida coletiva. E, fabricando eles mesmos seus instrumentos de trabalho, tecendo as mulheres em seus teares o pano de que se vestiam, livravam-se da necessidade de recorrer às feiras para aquisição de artefatos, vivendo em total auto-suficiência.²⁶⁴

Para se ingressar na comunidade era necessária a entrega de todos os bens - vacas, cabras, galinhas e alguns objetos de uso pessoal – pois, ali, nada era de ninguém e tudo era de todos. Não havia circulação de dinheiro dentro do arraial e aquele que era trazido pelos recém-admitidos logo era convertido em produtos necessários ao coletivo comunal. A distribuição dos bens de consumo e dos instrumentos de trabalho era feita de forma equânime por José Lourenço.

No Caldeirão, para além das orações, o trabalho constituía um dos meios de se conseguir a salvação das almas, realizando, dessa forma, o céu neste mundo.

O progresso local era sensível, mas problemas com a vizinhança começava a surgir. O clero, não podia deixar de ser, se pronunciou atacando o novo núcleo religioso, alertando as autoridades para o perigo que constituía. Por outro lado, como para lá se deslocavam grandes contingentes de fiéis dos municípios vizinhos, notadamente do Crato, verificava-se escassez de braços para os engenhos e fazendas. Surgiam, então, o despeito e a inveja por parte de alguns proprietários de sítios. Corriam boatos de que ali as relações de produção e consumo tendiam, francamente, para o comunismo. José Lourenço era um marxista prático. Para os celeiros convergiam todos os produtos da comuna, com o seu *ferro* e o seu sinal eram marcadas todas as reses da fazenda, todos os cavalos. Mas, explicava modesto e desprendido, aqui nada me pertence, é patrimônio de todos que vivem nesta irmandade e recorrem à nossa proteção.²⁶⁵

Tal qual os movimentos descritos por nós, até o momento, os interesses do clero e a questão econômica que afetava a produção da fazenda foram pontos de tensão que deram início ao desmembrar destes movimentos e, no Caldeirão, não foi diferente.

Numa tentativa de debelar, de forma pacífica, o movimento, a polícia teria ido ao Caldeirão, em 1935, e, numa espécie de aconselhamento, deixou claro que cada um daqueles que ali viviam deveriam voltar para seus lugares de origem levando consigo seus pertences, haja vista que o Estado não poderia permitir a existência de um agrupamento que, quiçá, se transformaria em algo perigoso. O prazo dado pela polícia

²⁶⁴DUARTE, Raimundo, “O Movimento Messiânico de Pau de Colher, na Bahia”, in 4º *Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Salvador, 1960, p. 4-5; Ver também: *Idem*, *O Movimento Messiânico de Pau de Colher: notas preliminares*. Salvador: UFBA, 1969.

²⁶⁵MONTENEGRO, *op. cit.*, p. 61-63; QUEIROZ, *op. cit.*, p. 288.

para a evasão foi de cinco dias, para as famílias, e, de três dias, para os solteiros. O que a força policial percebeu foi que, em sua maioria, a população do Caldeirão era composta por muito mais pessoas oriundas de outros Estados que do próprio Ceará²⁶⁶. Isso demonstra bem a força deste tipo de movimentos em atrair gentes a uma ideia de algo diferente, em que a busca da felicidade há-de concretizar-se no acesso aos bens mais comuns.

Porém, os iniciados do Caldeirão recusaram as passagens gratuitas que o Governo do Ceará forneceria e todos declararam que não possuíam bens, uma vez que o que havia na comunidade era de todos.

(...) Como dividir o que havia? Outra dificuldade que se antolhou à força policial foi a propriedade representada pelas quatrocentas casas existentes, assim como o gado: como reparti-los de maneira justa entre os habitantes? A conclusão a que chegaram os oficiais de polícia foi a de que só havia uma saída: destruir as casas e entregar os bens ao município, pois o caso requeria uma medida drástica e radical, de modo a não ser mais possível a sua reconstituição, mediante a afluência de romeiros que, de longe, vinham atraídos pela santidade do preto sagaz.²⁶⁷

Dentre as denúncias contra a comunidade, a de que na mesma existia um arsenal escondido, fez com que os presos fossem ameaçados de morte pela polícia, tivessem armas apontadas para suas cabeças e levassem tapas e pontapés para que indicassem, através da coerção, o local onde as pretensas armas estariam escondidas. Todavia, só os instrumentos de trabalho foram encontrados na comunidade.

Após essa demonstração de força, pela polícia, teve lugar a destruição das casas e os animais, utensílios e produtos agrícolas foram colocados a venda, em leilão, e os habitantes sumariamente obrigados a mudarem-se para lugares distantes. Segundo o tenente que comandara a ação, “aliás, faça-se justiça, o espetáculo de organização e rendimento de trabalho, com que deparamos ali, era verdadeiramente edificante”.²⁶⁸

José Lourenço partiria, assim, para um lugar mais afastado na Serra do Araripe e muitos adeptos o terão seguido para esse pouso. Juntos construíram cabanas simples e escondidas entre o mato, com medo de nova repressão policial.

²⁶⁶De acordo com Queiroz, “setenta e cinco por cento dos que ali viviam provinham do Rio Grande do Norte, vinte por cento de Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Maranhão e Piauí, e cinco por cento apenas eram cearenses natos”, in *op. cit.*, p. 288.

²⁶⁷*Idem, ibidem*, p. 289.

²⁶⁸MONTEIRO, *op. cit.*, p. 62.

Um prosélito de Lourenço, chamado Severino, inconformado com a expulsão do Caldeirão e tomando para si a liderança do movimento, uma vez que Lourenço havia optado pela permanência no novo local e por uma postura mais pacificadora, traçou um plano para atacar o Crato²⁶⁹.

O delegado de polícia, ao ser alertado desse plano, enviaria uma força policial para o novo arraial, o primeiro ataque sendo infrutífero, com alguns policiais mortos, um contingente muito maior rumaria em seguida para aquela localidade e destruiria, totalmente, o novo povoado apoiados, inclusive, com bombardeios aéreos²⁷⁰.

Alguns adeptos conseguiram escapar, dentre eles José Lourenço que, de acordo com os autores aqui citados, já há muito tinha fugido para o território pernambucano, vindo a falecer em 1946 na fazenda União, pedaço de terra que adquiriu naquele Estado. E assim, se findaria o movimento do Caldeirão.

Perto do final do século XX, precisamente na década de 1980, tem lugar mais um movimento milenarista. A cidade era Campina Grande, na Paraíba, e o movimento, Os Borboletas Azuis.

4.2.7. Os Borboletas Azuis – a espera da grande inundação

Os Borboletas Azuis acreditavam que haveria um dilúvio, fixaram inclusive uma data para tal acontecimento, após o qual ocorreria a restauração do mundo tal qual existiu no mítico passado judaico-cristão. Seria uma reatualização do paraíso. Eles frequentavam o Centro Espírita Casa da Caridade Jesus no Horto e acreditaram na suposta profecia de Roldão Mangueira de Figueiredo – tudo acabaria por meio da água.

De acordo com Josildeth Consorte e Lísias Negrão, as primeiras notícias acerca do movimento teriam aparecido por volta do ano de 1978, quando os participantes da

²⁶⁹O Crato é um município localizado no Sertão do Cariri, Estado do Ceará; faz fronteira com os estados de Pernambuco, Piauí e Paraíba e dista aproximadamente 529km da cidade de Fortaleza, capital do Ceará. No século XIX a cidade do Crato parece ter sofrido influência pernambucana, uma vez que suas famílias enviavam os filhos para estudarem nas faculdades da capital de Pernambuco, Recife. Em relação a Juazeiro, o Crato dista pouco mais de 12,4km o que, a nosso ver, poderia ter sido o motivo da escolha do Beato do Caldeirão – a proximidade da terra do Padre Cícero. (Nota da Autora)

²⁷⁰Ver: MONTEIRO, *op. cit.*, p. 64-65; DUARTE, *op. cit.*, p. 5-6.

Casa de Caridade Jesus no Horto²⁷¹ haviam anunciado uma profecia recebida do próprio Jesus: um dilúvio ocorreria no dia 13 de maio de 1980.²⁷²

Mas o movimento não se inicia com a profecia. A Casa de Caridade Jesus no Horto teria sido fundada em 1961 por Roldão Mangueira de Figueiredo com a finalidade de colocar em atividade uma casa espírita. Roldão teria nascido em Conceição do Piancó (Paraíba) e migrado, na década de 1930, para Campina Grande onde viria a tornar-se próspero comerciante de algodão, agave e mamona.

De acordo com Consorte e Negrão, depois de divulgada a profecia dos Borboletas Azuis, há uma grande efervescência na cidade chegando ao ponto de o movimento ganhar notoriedade nacional. Por conta da profecia, no dia 13 de cada mês, os membros do grupo passaram a fazer caminhadas de peregrinação pelas principais ruas da cidade, anunciando o dilúvio e conclamando as pessoas a irem à Casa de Caridade Jesus no Horto e assim voltariam a se conectar com Jesus e teriam a possibilidade de salvarem-se dessa catástrofe.

A indumentária dos partícipes consistiam em grandes túnicas azuis e brancas, alguns caminhavam pela cidade descalços e outros com sandálias finas de couro e, por isso, a população da cidade os denominou de Borboletas Azuis.

A tentativa de incutir certo pânico nos habitantes da cidade com a promessa desse *fim do mundo* através de um dilúvio, levaria a população de Campina Grande a desenvolver certo grau de intolerância aos Borboletas Azuis e isso fez com que o grupo fosse alvo de insultos e, algumas vezes, de agressões durante essas caminhadas de peregrinação.

Preocupados com a reação da comunidade campinense em relação aos “Borboletas Azuis”, professores, rotarianos e cursilhistas formaram uma comissão para discutir a questão. Temia-se que, se levados ao ridículo, os participantes do grupo pudessem chegar ao desespero. “A zombaria pode se tornar a causa de um desastre em Campina Grande”²⁷³, diziam eles. A preocupação com uma provável tragédia que poderia suceder no dia 13 de maio – caso o dilúvio não acontecesse – sobreveio, principalmente, devido às comparações que começaram a ser feitas entre Roldão Mangueira e Jim Jones. O episódio do suicídio em massa provocado pelo pastor

²⁷¹Estabelecimento considerado espírita que tinha como substrato a doutrina católica. (Nota da Autora).

²⁷²NEGRÃO, L. N.; CONSORTE, J. G., “Os Borboletas Azuis de Campina Grande: um movimento messiânico malgrado”, in NEGRÃO, L. N.; CONSORTE, J. G.(Orgs.), *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo: FFLCH-USP/CER, 1984, p. 303-428. (Coleção Religião e Sociedade Brasileira).

²⁷³“Borboletas Azuis não devem ser hostilizados”, in: Diário da Borborema, Campina Grande, 08 maio de 1980^a *apud* QUIRINO, Priscilla P., *Meu Rei e a Construção do Paraíso*. Dissertação (Mestrado). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, 2011, p. 81

norte-americano, ocorrido cerca de um ano antes, ainda se encontrava muito fresco na lembrança das pessoas e muitos temeram que um fato assim viesse a ocorrer em Campina Grande.²⁷⁴

De acordo com Consorte e Negrão, o movimento teria profetizado 120 dias em que a terra estaria inundada, mas tal fato não aconteceu. Ao contrário do dilúvio esperado, 13 de maio de 1980 foi um radiante dia de sol.²⁷⁵

No dia 24 de julho de 1980 faleceria Roldão Manguiera, ficando a direção do movimento a cargo de Antonio França que possuía, até então, o papel de braço direito de Roldão na Casa de Caridade. Dona Helena Fernandes assumiria a missão após o falecimento de Antonio, já com um reduzido número de adeptos.

Ela seria, então, a principal responsável para dar seguimento à missão, que, mesmo após o não cumprimento da profecia apocalíptica, não teve seu fim definitivo. O movimento continuaria vivo para alguns poucos adeptos que ainda acreditavam e aguardavam o agir divino e a concretização do que foi profetizado, fazendo com que este movimento estivesse em constante ressignificação.

O que nos chama atenção em relação ao movimento dos Borboletas Azuis é que, diferentemente dos outros movimentos até aqui descritos, este se construiu no coletivo e não em torno de um líder. Podemos dizer, inclusive, que se houve um líder esse foi a *profecia* acerca do dilúvio, pois, foi a partir dela que o grupo se organiza e se constitui enquanto movimento milenarista.

O último²⁷⁶ movimento milenarista a ter lugar no Nordeste foi o movimento de Meu Rei, ocorrido no sertão pernambucano entre os anos de 1976 e 1999.

²⁷⁴QUIRINO, *op. cit.*, p. 81-82.

²⁷⁵CONSORTE; NEGRÃO, *op. cit.*

²⁷⁶Assim aqui o classificamos por ser esse movimento o último, dessa modalidade, a ter sido noticiado e documentado. Acreditamos, porém, que muitos outros movimentos dessa natureza possam continuar proliferando pelo sertão nordestino de forma anônima. (Nota da Autora.)

4.2.8. Meu Rei e a Fazenda Porto Seguro



Cícero José de Farias – o Meu Rei.
Acervo Pessoal da Sra. Maria Monteiro, gentilmente cedido

A história de Cícero José de Farias, o Meu Rei, começa em 1932 na cidade de Arcoverde, sertão pernambucano. No início daquele ano, ao ir até o quintal verificar uma mercadoria que havia sido entregue para venda em seu armazém de secos e molhados, Cícero olha para o céu e se depara com uma estrela que se destaca de todas as outras, pois, vai aumentando de tamanho e pousa num monte ali perto se transfigurando na pessoa do Cristo. Jesus, então, teria falado com ele, telepaticamente, e lhe dito que ele tinha missão a cumprir.²⁷⁷

Aconteceu que, mês de janeiro, eu às 11 horas da noite já tinha dormido um sono; me acordei, fui olhar uma mercadoria que tinha no telhado debaixo do muro. Aconteceu que quando saí fora do muro, olhando o ar, o alto, a Via Láctea das estrelas, entre as estrelas mirim, uma brilhava mais que as outras. Eu fiquei admirado com aquele planeta e achei que aquele planeta, ele tava crescendo, porque em proporção que eu admirava o planeta, o planeta foi crescendo. Eu senti que a irradiação do planeta tocou no meu eu. Eu tive medo, quis voltar para dentro de casa, não pude, fiquei estado; também não estava sentindo nenhuma coisa mal e observei que o planeta vei baixando, vei baixando. Quando se foi assim como o tamanho da lua cheia ou uma laranja

²⁷⁷Carlos Buenos Aires, ao transcrever as entrevistas com Meu Rei, optou por não corrigir a questão gramatical de sua fala e, no intuito de ser o mais fidedigno possível com os hábitos de linguagem de seu interlocutor os publicou tal qual os recebeu. Essa foi também nossa opção neste trabalho, deixar tal e qual a fala de um homem simples do interior pernambucano. (Nota da Autora)

grande, transformou-se no rosto de Jesus. Quando transformou-se no rosto de Jesus, a cidade, o claro da cidade ficou de maneira um claro alvo-azulado, que o claro desapareceu, a luz elétrica desapareceu. Bem, desceu aquela entidade corpo celeste, puramente Jesus. E desceu solto. Então, quando aproximou-se de mim, em cima de um monte – eu estava na cidade e o monte assim vizinho ao lado nascente da cidade. Ele desceu em cima do monte (...) então aconteceu que eu falei com Jesus; Ele falou comigo. Antes que eu falasse com Ele, Ele foi quem falou comigo (...) Era em forma telepática. Aquilo vinha direto. A fala Dele entrava no meu eu, no meu pensamento e minha fala também para Ele não era com a boca aberta. Eu transmitia em forma telepática a sistema de perguntas que eu Lhe fiz pelo tombem ao que Ele me propôs uma missão:

- Tens missão a cumprir. Não nasceste para ser romano – disse Jesus.

- Senhor, que missão? - indagou Cícero.

- Você tem missão dada por Mim. É a missão da cura – respondeu Cristo.

- Senhor, eu não sou farmacêutico, não sei curar, não conheço essas coisas. Eu trato de comércio – retrucou Cícero.

- Cristo, por sua vez, replicou: Cura em meu nome.²⁷⁸

A partir desse momento, Cícero sairia em peregrinação pelo Nordeste e, vinte anos depois, quando se encontrava na cidade de Teixeira, sertão paraibano, teria recebido instruções de Cristo para que subisse a Serra da Borborema e lá construísse dois círculos, um dentro do outro, com aberturas opostas, e, no centro destes, uma cabana com teto de palha para que pudesse se abrigar, pois, iria chover. Seria o próprio Deus quem falaria com Cícero dessa vez, mas o mesmo não poderia vê-lo como tinha visto ao Cristo.

Depois de três dias de espera, Cícero finalmente teve seu encontro com Deus-Pai:

- De agora em diante teu nome não é mais Cícero José de Farias e sim Israel. E tens missão a cumprir. E a tua missão é para preparar um povo para guardar pra entrada do terceiro milênio um começo de civilização. Um povo que não jogue, que não beba, que não brinque carnaval; um povo que não mate gente; um povo que não jogue jogo de espécie nenhuma; um povo que guarde respeito pelos animais, que não sacrifique o carneiro, o boi, o caprino, etc. É essa sua missão.

- Senhor, e essa, esse pessoal, como fica, aonde vou guardar? É fora, é no campo, é em cidade, onde é? - pergunta Cícero.

- É dentro de uma pedra – responde-lhe Jeová.

- Bem, Senhor, como é que eu abro essa pedra pra guardar esse povo? – volta à carga Cícero.

²⁷⁸Depoimento de Cícero José de Farias, Meu Rei, concedido ao Carlos Buenos Ayres, in BUENOS AYRES, Carlos, *Breus, serra onde Deus habita, berço de uma nova civilização: um movimento messiânico-milênar em gestão no Nordeste – (Buíque – PE)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE, 1994, p. 22-24.

- Esse local, esse lugar, essa fonte, ela já está aberta. Falta você encontrar que é dentro de uma caverna na serra; tirar o entupimento de areia e você vai ficar para tratar de guardar esse povo – respondeu Jeová.

- Senhor, e quanto ao caso da missão, tem sucessor? – pergunta Cícero José de Farias.

- Não! A missão que lhe dou não tem sucessor. É por todos os seus dias. – responde Jeová, pondo termo ao diálogo.²⁷⁹

Para o bom cumprimento dessa nova missão, Cícero agora rebatizado como Israel, deveria parar de exercer o carisma da cura, pois o enviado de Deus-Pai não deveria ser visto como uma espécie de curandeiro.

Israel, então, volta a peregrinar em busca dessa fumaça para guardar esse *povo eleito*. Desde seus prodígios de cura que Israel tinha amalhado junto a si um certo número de seguidores e, com essa nova missão, esse número começaria a aumentar.

O primeiro ponto de paragem de Israel foi em Juazeiro, terra do Padre Cícero, sua atuação naquela localidade chamaria a atenção do clero e geraria um movimento de expulsão dele e de seus pouco mais de vinte e quatro seguidores.

Saindo de Juazeiro, chegam a outra cidade paraibana, Livramento. Lá, ele abriria um escritório de arqueologia para procurar a caverna prometida por Deus-Pai. Ficariam naquela localidade por cerca de cinco anos até começarem a sofrer perseguição, dessa vez de um latifundiário de nome Argemiro Cândido. Ao saírem de Livramento, Israel e seus seguidores seguiriam em direção a Campina Grande, também na Paraíba.

Israel e seus seguidores se fixariam, então, na cidade de Campina Grande, num sítio denominado Puxinanã. Lá fundariam a primeira comunidade. De acordo com Buenos Ayres, apesar da expulsão de Livramento, lá Israel manteve ativo seu escritório de arqueologia e, frequentemente, ele e seu grupo iam de Puxinanã para Campina Grande em busca de angariar donativos para continuarem as explorações do escritório de arqueologia. Sobre essas idas e vindas para Campina Grande, Buenos Ayres nos diz que:

As locomoções de Israel, entre Puxinanã e Campina Grande, culminaram com a maior das perseguições já sofridas pelo grupo em sua “caminhada”, nesta última localidade, por volta de 1966. Seus componentes foram presos pela polícia “ (...) sob a acusação de estarem iludindo a boa-fé de pessoas do povo despojando-se de seus haveres, a fim de custear as escavações em

²⁷⁹Idem, *ibidem*, p. 26-27.

Livramento”. Tais denúncias foram feitas por parentes de alguns adeptos, revoltados com a adesão dos mesmos ao movimento.²⁸⁰

Eles teriam sido libertados pelo advogado Raimundo Afora. Tudo isso resultaria na saída do grupo das terras paraibanas. Israel e seus seguidores migrariam, dessa feita, para Pernambuco, precisamente para o Vale do Catimbau, no município de Buíque.

O primeiro lugar a ser cogitado para sede da nova comunidade teria sido a Vila do Catimbau, mas uma vez mais sofreriam ali perseguição do clero católico. Israel, todavia, continuaria suas andanças pela área e se depararia com a Serra dos Bréus, local onde finalmente teria encontrado a caverna predita por Deus-Pai.

O líder compraria ali um pedaço de terra e começaria a construir o que viria ser a Fazenda Porto Seguro. A princípio, tudo o que lá ergueram foi uma grande palhoça onde todos viviam, uma espécie de oca indígena, podemos dizer.²⁸¹

Depois de erguida a casa, o trabalho de tornar a Serra dos Bréus habitável teve início. Os Bréus parecia mesmo o lugar ideal para a instalação definitiva da comunidade, pois, além do difícil acesso ao local, possuía diversas trilhas e visão privilegiada para o Vale do Catimbau, e o ponto definidor, era ali, naquelas terras, que a caverna prometida estava localizada. Dessa forma, em 1976, é fundada a Fazenda Porto Seguro.²⁸²

A primeira atividade econômica da Fazenda foi o plantio da mandioca para feitura de farinha. A produção da casa de farinha, que era de propriedade de Israel, destinava-se prioritariamente ao comércio externo.

²⁸⁰BUENOS AYRES, *op. cit.*, p. 31.

²⁸¹ Em nossas pesquisas para o mestrado, cuja temática foi o movimento de Meu Rei, ficou-nos claro que a escolha do nome do local definitivo – Fazenda Porto Seguro – demonstraria que finalmente Meu Rei e seus seguidores tinham encontrado o local no qual estariam livres das perseguições e ali, naquela serra, poderiam cumprir os desígnios de Deus-Pai. (Nota da Autora)

²⁸² Em 2010 estivemos a viver na comunidade durante quarenta dias, uma vez que esse movimento foi o nosso objeto de estudo no Mestrado, foi-nos basilar a pesquisa etnográfica junto aos remanescentes da Fazendas Porto Seguro. Durante esse período que lá permanecemos, fomos levados até o local onde se encontra a caverna. Pudemos constatar, naquele momento, o quão íngreme e difícil era o caminho para lá chegar. Foi necessária uma caminhada de aproximadamente uma hora dentro da mata para lá chegarmos. Não fomos até a boca de entrada da caverna, uma vez que, para lá chegar era necessário andar por um estreito parapeito natural, encravado na encosta da serra, tendo no lado oposto um imenso precipício e, por não estarmos munidos dos equipamentos de segurança necessários, nos limitamos a fotografar o local e a ouvir o relato de D. Carminha, uma das mais próximas e antigas seguidoras de Israel, que nos relatou que dentro da caverna cabiam folgadoamente cerca de cinquenta pessoas. (Nota de Autora)

A Porto Seguro possui cerca de setecentos hectares e percorrê-los completamente pode ser impraticável, mas os lugares aos quais fomos eram compostos por trilhas e caminhos de tirar o fôlego devido a beleza natural ali existente. O clima é seco de dia e frio e húmido a noite. A Serra dos Bréus localiza-se a 800m acima do nível do mar e isso contribui para que o ar seja um tanto quanto rarefeito.

Na comunidade há uma praça central e nela está posto, em lugar de destaque, um busto de Israel que foi um presente dado por maçons alagoanos que frequentavam a Fazenda, na ocasião do seu 103º aniversário. Para além da praça, há ainda diversas casas – algumas em completo abandono e outras inacabadas -, ruas bem demarcadas, e a mais importante construção: o Palácio de Deus ou Palácio de Pau. Havia ainda, na comunidade, oficina mecânica, loja de roupa, lanchonete e sorveteria – todos esses pontos comerciais encontravam-se fora de funcionamento quando de nossa estadia.

O Palácio, local onde Israel habitava, era o coração da Fazenda Porto Seguro. Segundo relatos dos remanescentes, o Palácio teria sido construído sem concreto armado, apenas com madeira e tijolos e, as demarcações dos cômodos, Israel as fazia ao traçar linhas no chão com o seu cajado.

De acordo com os documentos produzidos pelo líder da Porto Seguro, a construção do Palácio teria seguido uma ordem direta de Deus:

(...) Tu homem de Deus, toma aos teus ombros o peso e a responsabilidade da missão que Te dei de Rei de paz, conserve a minha paz, guarda os meus mandamentos e faz o que Te autorizo fazer para nós, um palácio na Serra dos Bréus como residência de um soberano que governa a sua nação. Esse palácio que Te autorizo fazer não é uma igreja, é um palácio de residência de um governador, e Eu como Deus pelo espírito presente que sou, personificado na tua pessoa falando na tua boca.²⁸³

Desse momento em diante, Israel ficaria a ser conhecido e chamado de *Meu Rei*, pois tinha sido alçado por Deus a categoria de Rei de Paz.

Ao se caminhar pela comunidade, logo se percebe que o edifício que se destaca, e pode ser visto de qualquer ponto da Fazenda, é o Palácio de Deus com seus sete andares.

²⁸³FARIAS, Cícero José de, *Testamento: a palavra de Deus. Aqui está claro a palavra de Deus falando a Israel*. Fazenda Porto Seguro, Buíque, novembro de 1993.

O Palácio é uma construção repleta de bifurcações e passagens e, devido a seu tamanho, dificilmente se conseguirá percorrê-lo todo em um único dia.²⁸⁴

O Palácio representava o centro social e religioso da comunidade de Meu Rei, lá aconteciam as reuniões dominicais que serviam para o líder repassar para seus iniciados as instruções que Deus-Pai lhe havia confiado; também aconteciam, naquele espaço, festas e a recepção de convidados.

Nos terraços do Palácio, Meu Rei costumava receber os visitantes que provinham de diversas localidades, com eles debatia questões de filosofia e teologia; recebia, muitas vezes, maçons vindos de Maceió (capital do Estado de Alagoas) e, também, figuras da cena política. Ademais, Meu Rei passou a receber romeiros que iam até a Fazenda por terem ouvido falar que ali ‘vivia um homem que conversava com Deus’ e que tinha o poder da cura.²⁸⁵

Existia na comunidade uma água especial denominada *Água Abstratosa* ou *Água da Vida*²⁸⁶. De acordo com os iniciados, essa água curaria todas as doenças e prolongaria a vida. Os visitantes podiam comprar garrafas dessa água e levá-la com eles para casa.

Foi no Palácio que a moeda “talento” foi criada. Segundo Meu Rei, o “talento” seria a moeda do reino divino e iria prevalecer no Brasil, na chegada do Terceiro Milênio e com a concordância do governo republicano. Porém, o “talento” terminou, mesmo, a transformar-se numa espécie de *souvenir* da comunidade para os que ali iam.

²⁸⁴Durante nossa estadia na comunidade, em 2010, levamos três dias para percorrer todo o Palácio e conhecer seus pormenores. (Nota da Autora)

²⁸⁵Quando estivemos na comunidade em nossas pesquisas de campo, no mês de outubro de 2010, chegou uma van com romeiros oriundos do interior de Alagoas. Esses romeiros tinham ido à Porto Seguro, cerca de 40 anos atrás, e chegaram lá em busca do “meu amiguinho”, do “velhinho” e se decepcionaram ao saber que Meu Rei não se encontrava mais entre os vivos. (Nota da Autora)

²⁸⁶Água da Vida ou Água Abstratosa era uma água que Meu Rei preparava e dizia conter o abstrato (ou substrato) de Deus-Pai, tal água prolongaria a vida e acabaria com todas as doenças. Para seus seguidores, a Água da Vida seria um tipo de “água benta” da Igreja Católica ou “água fluidificada” do Espiritismo. (Nota da Autora)



VER ESTE CASO

Cédulas da moeda “talento” – Acervo Pessoal

Meu Rei construiu rito e proibições na Fazenda Porto Seguro para garantia e consolidação da ordenação do espaço social, onde ele era o líder incontestado.

Aos domingos, ocorriam as Reuniões Dominicais ou Ciclos Litúrgicos Semanais, nesses encontros era reforçado o espírito de solidariedade mútua, o estímulo da fé na Aliança com Deus-Pai e o reavivamento da crença, comum a todos, na parusia e, com ela, no Reino de Deus na terra. As festividades que tomavam lugar na comunidade ocorriam três vezes ao ano e faziam parte do ciclo litúrgico dos ‘não-israelitas’, denominadas de Festas de Natividade.

No concernente às proibições, Meu Rei elencaria dez pontos principais: o diabolismo, a idolatria, a feitiçaria, os sequestros, os assaltos, os roubos, matar, uso de entorpecentes, o jogo, as festas de intervenção²⁸⁷.

A proibição do diabolismo, da idolatria e da feitiçaria tinha como objetivo a viabilização da fé e da livre fidelidade a Jeová e Nova Aliança, por parte dos iniciados. Em relação aos sequestros, assaltos e roubos, eram proibidos, como também a existência de pessoas que os praticassem, pois, essas perpetrções concorreriam negativamente contra a vida comunal. No referente a matar, os seguidores de Meu Rei dizem que a comunidade era o Reino da Vida e que lá não se mata homem, nem mulher, nem boi, nem ovelha, nem caprinos. Na Porto Seguro era proibido matar qualquer ser vivo, pois a faculdade de tirar vidas pertencia apenas à Deus, o que teria tornado os iniciados vegetarianos. No documento intitulado Revelação nº 4, está escrito que

²⁸⁷Eram consideradas *festas de intervenção* toda e qualquer festividade de caráter ‘mundano’ – carnaval, São João, etc. (Nota da Autora)

“não há salvação para quem usa maconha, cocaína e outros entorpecentes, que tira o homem do domínio de si próprio”. Esta proibição preveniria a tentativa de adoção de soluções artificiais sobre os problemas humanos. No que versa sobre a prática do Jogo, era total e definitivamente proibida. Tal proibição manifestaria uma preocupação de caráter moral e também traduzia a incompatibilidade de universos ontológicos auto-excludentes. A proibição das ditas ‘Festas de Intervenção’ se referia à ação sacrificial e ao folião de carnaval. A interdição da prática sacrificial e carnavalesca na Serra dos Bréus baseava-se no fato de não haver salvação à custa de carne e sangue sacrificado; em relação ao folião de carnaval, a justificativa de sua proibição alicerçava-se no fato de o carnaval ser o momento de transgressão das proibições sociais, intervindo na ordem social e causando confusão das formas o que se tornaria a subversão das ordens divinas.²⁸⁸

Para além dos aspectos sócio simbólicos construídos na Porto Seguro, Meu Rei criaria um código ético-religioso, composto por diversos documentos como instrumento de legitimar seu papel enquanto enviado de Deus-Pai e, também, como reforço à dominação do imaginário coletivo. Em alguns desses documentos, Meu Rei se colocaria no papel de *Segundo Adão*²⁸⁹, ocupando, assim, o lugar que seria de Jesus.

Esse código regia a vida da comunidade e, em certa altura, teria suplantado a Bíblia, pois, Meu Rei dizia a seus iniciados, que os imortais (os partícipes da comunidade) se guiavam por aquele código e os mortais (todas as outras pessoas), pela Bíblia²⁹⁰.

A missão de Meu Rei foi além. A partir da década de 1980 ele não seria apenas mais um líder de uma comunidade milenarista, um confidente da divindade com o dom da cura, ele agora seria o primeiro *homem imortal* da terra.

Em 1987, segundo relato de alguns de seus iniciados, Deus-Pai teria enviado três partículas energéticas de sua própria essência para o corpo de Meu Rei, um homem de 104 anos naquela altura. Por telepatia, teria dito a Meu Rei que estava precisando voltar a terra e para isso era necessário um corpo e esse corpo seria o do líder da Porto Seguro. E, em 1996, essas partículas teriam maturado e expulsado a alma de Meu Rei. Naquele ano, nasceria na Serra dos Bréus o primeiro homem imortal da terra, partícipe da

²⁸⁸QUIRINO, *op. cit.*, p. 112.

²⁸⁹Essa expressão é utilizada por alguns exegetas cristãos para explicar que assim como o pecado entrou no mundo por um único homem (Adão), a redenção da humanidade também se relaciona à obra de uma única pessoa (Cristo). Num das perícopes do capítulo cinco da Epístola Paulina aos Romanos, o apóstolo põe em contraste as consequências do pecado de Adão e o resultado da obra redentora de Cristo. In: SHEDD, Russell, *Escatologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, s/d.

²⁹⁰ Aqui teríamos a separação definitiva dos iniciados da Porto Seguro em relação a todos aqueles que não faziam parte dos *eleitos*. A citação acerca da imortalidade, acreditamos, estava diretamente ligada ao pressuposto papel que a comunidade teria na chegada do Terceiro Milênio: repovoar a Terra depois da hecatombe do Juízo Final. (Nota da Autora)

Trindade, cujo nome seria Sadabe. Não mais Cícero (seu nome de batismo), nem mais Israel (o nome que recebe pela segunda missão), mas, Sadabe Alexandre de Farias Rei.

(...) A tua missão até 1976 ainda não estava completa, porém, agora em 1993 nesse código se encontra completa a tua missão dada por Deus. (...) Disse o senhor: Eu sou Deus Jeová o pai de Jesus Cristo, Eu vim a terra aqui estou para criar o novo mundo. (...) se vê claro a missão dada por Deus à Israel, cujo homem confidente com Deus recebeu missão de segundo Adão, pai da civilização que vai prevalecer na entrada do terceiro milênio. (...) Deus confiou a Israel o destino da humanidade que vai habitar com Deus no terceiro milênio. Assim como está revelado a missão de Israel, Deus lhe deu o título de Rei de Paz e representante de Deus com a luz dos conhecimentos para ligar o céu com a terra, com a escada de Jacó. (...) O espírito de Deus desceu dos céus à terra e se personificou em Israel para criar mais uma obra entre as que já estão criadas. Estas palavras são semeios vivificantes para criar o mundo que Deus veio morar com os homens. Deus é o criador incriado que não tem princípio nem fim. (...) Assim entre o progresso, desenvolvimento e evolução dos povos, ao desenrolar do tempo no ciclo de Aquário se descortinará a imortalidade no homem. (...) De Adão até a nossa era não foi possível a imortalidade no Homem, porém a Deus tudo é possível. Disse o senhor: Eu preciso de um homem na terra capaz de ser instrumento do sopro do meu espírito, que de boa vontade esse homem se disponha a aceitar essa missão dada por Deus, cujo o homem é Israel, a quem dei tão profunda missão de ser ele um representante de Deus na terra. Eu nele, me personifico para prepará-lo no cumprimento da sua missão. (...) Deus estará personificado no homem que escolheu para ser seu representante em um ciclo de felicidade eterna. (...) De que maneira, o homem pode receber vida eterna se não for o homem um instrumento do sopro do espírito de Deus? Assim, é claro que sem uma metamorfose para perfeição do homem, longe dele ser um filho de Deus. (...) Levantei Noé e ele prevaleceu na sua missão. Levantei Moisés e ele prevaleceu na sua missão. Agora levantei Israel e Eu nele estou e Ele está em Mim e Eu nele manifesto o meu espírito e habito nele dia e noite, trabalho com Ele, como com Ele, durmo com Ele, porque nele está Deus pelo espírito personificado em Israel. (...) Assim disse o Senhor: Pôr pedido de Deus-Pai e Deus-Filho deve ser levado ao público que pôr força e poder das leis divinas, na Fazenda Porto Seguro as 3:00 horas da madrugada do dia 13 de maio de 1996, nasceu o primeiro homem imortal na terra. “SADABE ALEXANDRE DE FARIAS REI” com coroa real no Brasil, filho de CORSADABE DEUS-PAI. Como Israel viveu 113 anos e oito meses, como imortal hoje seu nome é SADABE.²⁹¹

Passados três anos da mudança de Meu Rei para *homem imortal*, o mesmo vem a falecer e deixa, assim, seus iniciados desprotegidos para enfrentarem a chegada do *Apocalipse*.

Com o falecimento de Meu Rei, em 1999, os partícipes do movimento abandonam a comunidade. Nas terras da Porto Seguro, apenas uma única família continuaria a lá viver – a família da Dona Carminha, que segundo os depoimentos que nos concederam, estava nas terras da Fazenda desde o início; essa família teria ajudado

²⁹¹FARIAS, Cícero José de, *A Palavra de Deus: Código da longa vida para aqueles que estão em caminho a procura de Deus, criando o reino da vida*. Buíque: Fazenda Porto Seguro, 1993.

Meu Rei a construir a sede da comunidade. Por isso, o movimento chegaria a seu fim, de forma natural.

O movimento da Serra dos Bréus, até onde sabemos, seria o último movimento de cunho milenarista, documentado, no Nordeste brasileiro.

* * *

Todos os movimentos aqui elencados (em maior ou menor grau) trazem em sua gênese os símbolos dos milenarismos ocorridos no medievo europeu. A esperança na instauração de um *paraíso terrestre*, o desejo de ser o povo escolhido, o medo do *fim dos tempos*. A crença que seus líderes eram *enviados* da divindade – sejam eles reis, príncipes ou homens simples do povo. Representem, eles (os líderes), o *ressurgimento* de um rei mítico ou apenas um homem ‘*comum*’ que, através de seu poder carismático, faz-se notar enquanto possuidor de uma mística invulgar, algo de sobrenatural.

Podemos perceber, através de todos os relatos deste tópico, que a maioria dos movimentos milenaristas ocorridos no Nordeste brasileiro têm pontos em comum: a crença inabalável de que o final dos tempos está próximo; uma fé forte e inegável na divindade de seus líderes; preceitos que buscavam o melhoramento das condições materiais e morais de seus partícipes; e, principalmente, a crença de que todos e cada um desses núcleos comunais eram compostos pelos *eleitos* de Deus para repovoar a terra e habitar o Paraíso terrestre.

Não importa se esses personagens surgiriam através de brumas ou se seriam oriundos de lugares tão prosaicos quanto o sertão nordestino. O que nos interessa perceber é que, seja qual for a adaptação que os líderes e seus seguidores deem para tais movimentos, todos eles possuem raízes muito antigas.

Os movimentos messiânico-milenares existem desde a antiguidade iraniana, cujo seu primeiro relato (ou concepção, de acordo com Norman Cohn²⁹²) surge através da religião criada por Zoroastro – seria ele quem pela primeira vez falaria de um deus uno, que dividiria as forças que regem o universo entre “*céu*” (cosmos) e “*inferno*” (caos),

²⁹²COHN, Norman, *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá... cit.*

também seria ele o primeiro a falar sobre a vinda de um *messias*, um redentor das gentes, – muito antes de que os hebreus se apropriassem dessa concepção de mundo zoroastriana e a adaptasse a suas expressões socioculturais. Viriam, depois, os cristãos a se apropriar da concepção hebraica de messianismo e a partir dela criar uma nova tipologia, o milenarismo²⁹³.

Por conta da influência da religiosidade cristã, na Europa, o milenarismo será a base dos movimentos ocorridos em diferentes localidades durante o medievo europeu.²⁹⁴

Mas, se esse tipo de movimento surge na Antiguidade, porque dizemos que os movimentos ocorridos no sertão nordestino têm suas origens no medievo português?

Para responder bem a essa questão, importante faz-se levantarmos uma outra: que Brasil existiria se não tivesse sido colonizado pelos portugueses? Aquele país americano se chamaria mesmo Brasil se na sua construção histórica não existisse o português? E o mais importante, se qualquer outro país europeu o tivesse colonizado, ao invés de Portugal, teria existido esse tipo de movimento?

Não podemos aqui dizer que Brasil existiria se o mesmo não tivesse sido colonizado pelos portugueses, tampouco saberíamos responder qual outro nome ele poderia ter hoje. E, sendo colonizado por qualquer outro país europeu, dificilmente o Brasil traria em si essa religiosidade popular, de cunho católico, tão evidente.

E aqui está o ponto central da resposta de nossa questão primeira. Só foi possível o desenvolvimento de tais movimentos no sertão nordestino pelo fato de o Brasil ser um país predominantemente católico e, ele só o é, porque foi colonizado por Portugal.

Mas ser católico não basta para responder a questão. Afinal, a Espanha também era um país fervorosamente católico, no século XVI, e, ainda assim, se fosse espanhola nossa colonização, cremos que dificilmente o sertão nordestino teria visto um proliferar tão significativo de movimentos de cunho messiânico-milenares.

Nem os espanhóis, nem tampouco qualquer outro país europeu é possuidor dos dois elementos que compõem a identidade portuguesa: misticismo e saudade.

²⁹³A diferença básica entre *messianismo* e *milenarismo* é que para os adeptos do primeiro tipo o *messias* ainda não surgiu; enquanto para os adeptos do segundo, o que lhes acalenta é a espera pela *volta* do *messias*.

²⁹⁴Acerca desses movimentos ver: COHN, Norman, *Na Senda do Milénio... cit*; DELUEMAU, Jean, *Mil Anos de Felicidade... cit*; QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *Messianismo no Brasil e no Mundo... cit*.

Conforme dissemos no primeiro capítulo desta tese, a identidade portuguesa foi construída em cima de um mito, ou melhor, de uma visão mística em torno de seu *destino manifesto*. Essa concepção da identidade portuguesa levaria suas gentes a construir um sentimento chamado *saudade*. Mas, essa *saudade* não era a falta daquilo que *se foi*, mas, daquilo que *se viria a ser*. Ou como tão bem colocaria Fernando Pessoa, era *saudade* do Portugal que espera por realizar-se.

Isto posto, não poderíamos jamais dizer que os movimentos de cunho messiânico-milenares ocorridos no sertão do Nordeste teriam suas origens na Antiguidade. Isso seria um erro. O Brasil, como hoje o conhecemos, herdou de Portugal suas raízes messiânico-milenares. E tais raízes, em Portugal, tomam vida a partir da mística do milagre de Ourique, a alma portuguesa traz em si latente esse misticismo milenar. É ele que constitui sua identidade, seu destino manifesto, a *saudade* que as gentes portuguesas sentem de tudo o que *ainda não foi*.

Essa *saudade*, esse misticismo, essa visão um tanto quanto sacralizada de seu destino, atravessou o Atlântico e foi ter às praias da *terra brasilis*. O milenarismo do sertão nordestino não foi, por nós brasileiros, criado, mas herdado – o herdamos de todos aqueles que chegaram às nossas terras levando pouquíssimos bens na bagagem material, mas a alma repleta de sonhos e esperanças de, quiçá, encontrar na nova terra o tão esperado *paraíso terreal*.

* * *

Porém, os movimentos de cunho messiânico-milenares não foram os únicos ecos desse medievo português a reverberarem nas terras do sertão nordestino. Houve resquícios, também, em pontos da cultura, da política e da sociedade e, sobre eles, falaremos nos tópicos que seguem.

4.3. Ecos do Além-mar: os outros símbolos do remoto medievo português em terras nordestinas

Depois de definirmos o que seria o Nordeste brasileiro e suas diversas características formativas e de abordarmos a questão dos movimentos messiânico-milenares que tiveram lugar no sertão, iremos agora adentrar no universo de três movimentos que também trazem em si caracteres da medievalidade lusitana, são eles: a Literatura de Cordel, o Coronelismo e o Cangaço.

4.3.1. Literatura de Cordel, resquícios dos romances medievais

Começo por lembrar que os romances são poemas épico-líricos breves que, a partir da tradição oral preexistente, foram documentados na Península Ibérica dos séculos XIV e XV até à segunda metade do século XVII. A partir de então, passaram a ser depreciados pela estética neoclássica e relegados à oralidade. Sob os ímpetus democrático-nacionalistas do Romantismo, ressurgiram com força no século XIX em coletâneas, como, para só citarmos um exemplo, o *Romanceiro*, de Almeida Garrett, em Portugal.²⁹⁵

De acordo com Maleval, os romances que teriam povoado o imaginário português e ibérico reviveriam, de certa forma, no Brasil, através da literatura de cordel, dos cantadores populares e dos poetas nordestinos. Tendo sido trazidos através dos colonizadores portugueses, muitos desses romances ganharam roupagem novas e serviam, alguns, como verdadeiros manuais do bem-viver, das boas maneiras e do reto comportamento social.

No Brasil, especificamente no Nordeste, os personagens dessa tradição literária oriunda do medievo sofrem uma transculturação. Alguns perdem seu significado original e recebem toda uma nova ressignificação simbólica e comportamental, mais condizente com o novo meio no qual é inserido.

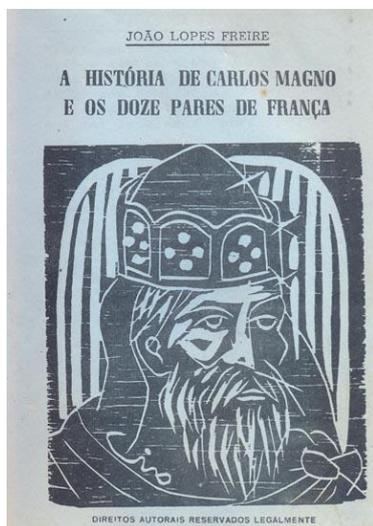
Por exemplo, através dos cordéis e dos cantadores, as figuras dos cavaleiros medievais são substituídas pelos cangaceiros que são retratados, ora como os heróis do

²⁹⁵MALEVAL, Maria do Amparo Tavares, “Atualizações do medievo no romanceiro nordestino e no Auto da Compadecida de Ariano Suassuna”, in *Revista Graphos*, Paraíba, vol. 17, nº 2, 2015, p. 17.

sertão, ora como vilões assustadores e violentos. Podemos dizer que, nesse último caso, os cangaceiros ocupariam o papel dos mouros invasores das terras ibéricas.

Na literatura de cordel, como nos racontos da memória popular (...) sobressaem o tom poético e a estrutura épica das histórias revividas como sagas. O imaginário sertanejo deu formato de epopéia às narrativas dos confrontos entre valentes, mitologizados como símbolos da coragem do homem sertanejo.²⁹⁶

Algumas das histórias que se popularizaram pelo sertão a fora tornar-se-iam leitura obrigatória a todos os segmentos da sociedade sertaneja, enquanto exemplos a ser seguidos na arte de bem viver. Alguns deles seriam: Carlos Magno e os Doze Pares de França, A Canção de Rolando, A História da Donzela Teodora, etc.



Ilustrações 7 e 8

Fonte: Acervo Digital da Fundação Casa de Rui Barbosa.

Disponível em: <http://www.casaruibarbosa.gov.br/cordel/acervo.html>

De acordo com Ana Márcia Siqueira,

A importância do fenômeno da literatura de cordel no quadro das literaturas ibéricas – e de suas ex-colônias – evidencia a força da transmissão oral e de estruturas e temas advindos de narrativas medievais, especialmente, de repertórios ligados a temáticas guerreiras, lendárias e heróicas, ou ainda, à exaltação de valores morais, sociais e religiosos. Entretanto, estes repertórios não procederam tão somente da Idade Média, mas incorporaram, ao longo de séculos, os legados antigos de diferentes povos, bem como criações de períodos mais recentes. A sobrevivência de uma produção literária tão rica – poemas, cantigas, romances, estórias, narrativas, fábulas –, procedente tanto da tradição popular quanto da erudita, possibilita a ilação de que a Idade Média

²⁹⁶BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. “Antropologia da Honra: uma análise das guerras sertanejas”, in *Revista de Ciências Sociais*, vol. 29, nº 1/2, Fortaleza, 1998, p. 160.

não cobre apenas os dez séculos da cronologia histórica que a delimita, mas recua a tempos imemoriais, para colher a memória do passado, como avança no tempo futuro, legando uma herança que ainda hoje vive pela boca do povo e pela pena de escritores e poetas, configurando a longa duração da voz (...). Os primeiros colonizadores trouxeram para as Américas a cultura de “oralidade” da Europa medieval. Esses primeiros aventureiros eram, em geral, pessoas simples, camponeses emigrados pela falta de terras, ou desocupados urbanos que decidiam cruzar os mares à procura de fortuna. Ou seja, pessoas, pouco cultas e alheias às novidades quinhentistas, estavam ainda impregnadas da visão de mundo e da mentalidade medieval²⁹⁷.

Ou seja, os colonos que povoaram as terras brasileiras – a princípio, as terras litorâneas – levaram em seu imaginário a tradição da oralidade medieval. Tal fato teria possibilitado a conservação de alguns caracteres da sociedade colonizadora quando da conquista do sertão nordestino.

Para a autora, o Nordeste brasileiro teria recebido da metrópole modelos sociais, econômicos e culturais de cariz próximo ao medieval e, junto a tais modelos viriam as bases ideológicas de uma religiosidade dominante e profunda. Para a autora, o meio sertanejo teria facilitado tais desdobramentos.

Circunstâncias específicas da região – isolamento, latifúndios, distanciamento do poder administrativo, organização patriarcal, seca, banditismo – levaram ao congelamento desses modelos e propiciaram a identificação do viver e do sentir sertanejo, de seu imaginário com o imaginário medieval²⁹⁸.

Assim, podemos dizer que no processo da colonização brasileira, o sertão constituiu-se num mundo à parte. Diferentemente de outras regiões daquela *terra brasilis*, esse espaço geográfico do interior nordestino incorporou de forma profunda e indelével o imaginário medieval tardio e tal fato foi preponderante para sua formação identitária²⁹⁹.

²⁹⁷SIQUEIRA, Ana Márcia Alves, “O Ciclo Carolíngio na Literatura de Cordel Nordestina”, in *VIII Jornadas de Estudos Antigos e Medievais / I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais*, Universidade Estadual de Maringá, Agosto/2010, p. 1.

²⁹⁸ *Idem, ibidem*, p. 2

²⁹⁹No período medieval, a cultura oral era a base de divulgação de preceitos religiosos, sociais, culturais, políticos e econômicos. Tal se devia ao fato de que, em grande parte, a sociedade medieval era composta por iletrados (analfabetos), assim, com a ausência da cultura escrita entre aqueles que compunham o maior contingente populacional (servos, camponeses, pequenos comerciantes) a divulgação literária oral nas feiras ou em praças dos centros urbanos era a forma com que esse conhecimento, produzido nos meios eruditos, chegava às camadas populares. No sertão nordestino não seria diferente. A cultura sertaneja é, em sua quase totalidade, de cunho oral – lá no sertão, ainda hoje, os índices de analfabetismo são altos e boa parte da população traz *de memória* as histórias fantásticas que parecem sempre ter povoado as vidas e as mentes dos sertanejos – fábulas que por vezes ganharam ares de *fato verídico*. (Nota da Autora)

Perpetuou-se o costume de histórias narradas nos serões familiares; histórias dos livros (produto raro) ou então veiculadas por cantadores ambulantes que iam pelas fazendas ou feiras, transmitindo notícias, reproduzindo histórias, inventando cantos, improvisos, repentis e desafios. Enquanto não se difundiu a tipografia, os folhetos constituíam um meio barato de divulgação dessa produção poética, que era transmitida oralmente, mas que, geralmente tinha uma origem ou inspiração erudita. O trabalho em conjunto de eruditos e cantadores conformam uma voz coletiva, que expressa anseios, problemas, angústias, sonhos e desejos; conformando, portanto, o registro das preocupações e acontecimentos de uma época em que a poesia popular, medieval ou sertaneja, podia cantar os acontecimentos notáveis em suas diversas manifestações, no romance, na xácara ou mesmo em composições menos extensas³⁰⁰.

Esses serões são, até hoje, bastante comuns no sertão e constituem uma parte importante da reunião familiar ou entre amigos.

O narrar, ou cantar, estórias poderia ser feito tanto com as fábulas quanto com passagens bíblicas – nas casas particulares ou em feiras públicas. A junção da música à essa tradição oral remete-nos à imagem de trovadores medievais que percorriam as feiras e ruas das cidades a cantar versos no improviso, assim também o fazem os repentistas sertanejos que com uma palavra aleatória, fornecida pelo público, constroem rimas e estrofes com uma velocidade inimaginável.

As narrativas mais apreciadas pela gente sertaneja são as de aventuras recheadas de imagens de personagens valentes e heroicos – os cavaleiros andantes medievais, aqui, se transfiguram em cangaceiros nordestinos, como nos aponta Maria Isaura Pereira de Queiroz³⁰¹.

De acordo com Queiroz, a história épica de Carlos Magno e os Doze Pares de França teria servido como base para a construção de estórias similares cujos personagens centrais seriam os cangaceiros. Chefes de bandos como Antônio Silvino e Lampião passariam a ser retratados como “pequenos Carlos Magno rodeados de seus pares”³⁰² e cujo carisma e valentia serviram como condutor às incontáveis andanças e querelas sertão a dentro.

Os cangaceiros, na literatura de cordel, seriam o protótipo do cavaleiro andante do sertão – era a reverberação dos resquícios do imaginário medieval que ali se

³⁰⁰ SIQUEIRA, *op. cit.*, p. 2 – 3.

³⁰¹ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *Os Cangaceiros*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

³⁰² *Idem, ibidem*, p. 38.

transformava em um símbolo original surgido da amálgama entre os elementos oriundos da medievalidade e àqueles típicos do sertão.

A partir de finais do século XIX³⁰³, no Brasil, com o advento das gráficas, começam a ser publicados, em livretos com estrutura de cordel, antigos romances e cantigas da gesta medieval e histórias de bravos homens.

Segundo Sílvio Romero, nessa leva também teria sido publicado o livro *Peregrino da América*, de frei Bruno Marques Pereira, o qual trazia, em suas páginas, versos com ensinamentos acerca do bom comportamento social. Ainda de acordo com o autor, esses seriam os versos mais reproduzidos, da obra de frei Bruno, nos cordéis:

Honra é jóia, que mais val,
A tudo o mais preferida:
Pela honra se arrisca a vida,
Que a honra é vida imortal.
Mentir na realidade,
leva dos vícios ao cabo:
Pois da mentira é o diabo,
E deus é a suma verdade.³⁰⁴

Podemos dizer então, diante do que até aqui expusemos, que o mundo fantástico que povoava as mentalidades medievais portuguesas, ao chegar nas terras nordestinas seus ecos, teria criado um *novo* mundo fantástico, mais árido, mais simples e diverso - o mundo fantástico do imaginário sertanejo.

³⁰³ Apesar de a Imprensa ter surgido na Europa do século XV, nas terras do Brasil ela só chegaria, com alguma significância, no século XIX. (Nota da Autora)

³⁰⁴ROMERO, Sílvio, *Estudos sobre a Poesia Popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 51.



Capa do Cordel O Sebastianismo no Sertão³⁰⁵

Fonte: Acervo Digital da Fundação Casa de Rui Barbosa.

Disponível em: <http://www.casaruibarbosa.gov.br/cordel/acervo.html>

Ou seja, os sinais do medievo tardio adquiririam novas expressões através da aura nordestina, personagens e situações encontrar-se-iam redivivos e receberiam novas roupagens e atribuições, num processo de hibridação que construiria os símbolos da sociedade que nesta tese tratamos.

Nas palavras de Luis Soler:

Tais considerações trazemos à baila para ilustrar, antecipadamente, o que nos parece ser a última chave que explica a ausência de qualquer influência renascentista nos grupos humanos que povoaram o sertão. (...) Efetivamente, aqueles grupos não foram recrutados entre as camadas que podiam estar mais ou menos impregnadas da mudança de civilização representada pela Renascença. Eram populações a nível de soldadesca, de camponeses e pequenos comerciantes, no melhor dos casos; de párias e buscadores de fortuna. Não fosse assim, aliás, o vasto sertão, duro e difícil, incompatível com naturezas frágeis, não os haveria de reter. (...) Por outra parte, na Corte lisboeta, o “espírito da Renascença” certamente, aparelhava naus, fornecia armas e recursos. Mas o que embarcou no outro lado do Atlântico para povoar o interior nordestino, foi ainda o

³⁰⁵ A importância do sebastianismo na cultura popular sertaneja encontra-se bem ilustrada por esse cordel que fala sobre a vinda do Rei D. Sebastião e seus cavaleiros para a instauração do paraíso terreal no sertão, pondo fim, com isso, a toda opressão e desventura vivida por suas gentes. (Nota da Autora)

“espírito medieval” com suas lendas, suas crendices e seus mitos, seus hábitos, sua tábua de valores humanos e morais, suas rústicas diversões e suas artes despretensiosas.³⁰⁶

Todavia não podemos dizer que houve, no Nordeste, o medievalismo europeu nem, tampouco, o retorno a um pretense passado medieval. O que podemos, sim, dizer é que a construção identitária do Nordeste brasileiro foi embasada na cristalização de uma mentalidade medieval trazida pelos colonos e, através disso, opera-se a construção de um Nordeste de cariz medievalsco em muitas de suas expressões socioculturais.

4.3.2. Coronelismo – Latifúndio, Servidão e Política

Os primórdios da República brasileira foram marcados por instabilidade, pois, o exército, que assumia o poder não conseguia reunir, em torno de si, as condições necessárias para unir os diferentes segmentos sociais na tentativa de dar as bases da nova ordem.

Diante desse panorama, os grupos políticos oriundos dos estados de São Paulo e Minas Gerais constroem a *política do café com leite*³⁰⁷, onde esses dois estados revezavam-se na Presidência, instaurando assim um novo centro político no país.

Apesar de o regime ser presidencialista e baseado em eleições, existia uma descentralização da política e, para que fosse possível se firmar perante os demais componentes nacionais, era preciso a construção de alianças com os setores que detinham o controle da periferia. Essa é a conjuntura de surgimento do coronelismo.

O coronel³⁰⁸ era a força política que tinha o controle dos votos nas pequenas localidades, o que o tornava, de certa forma, indispensável ao novo panorama político.

³⁰⁶SOLER, Luis, *As raízes árabes na tradição poético-musical do sertão nordestino*. Recife: UFPE, 1978, p. 74.

³⁰⁷Termo utilizado pelos historiadores brasileiros para designar a alternância entre paulistas e mineiros na Presidência da República, durante a República Velha. *Café com leite* fazia referência direta as principais atividades econômicas dos dois estados: o café em São Paulo e o leite em Minas Gerais. (Nota da Autora)

³⁰⁸Título honorífico e não militar. (Nota da Autora)

Ele barganhava com as oligarquias o seu apoio político dando-lhes os votos necessários para que as mesmas se mantivessem no poder e, em contrapartida, recebia delas a legitimação como detentor do poder local.

Nas zonas rurais – onde vivia a maior parte da população – havia uma dependência elevada do eleitorado para com o coronel.

Segundo Cintra,

nas classes rurais inferiores, com a implantação das leis eleitorais do período republicano, o ato de votar e o sufrágio trazem novas oportunidades para demonstrar e revigorar a lealdade feudal. O velho sistema de obrigações passa a incluir, de forma bem natural, o dever de ajudar o patrão nas eleições.³⁰⁹

Apenas o coronel poderia garantir a lealdade dos eleitores e era dele a responsabilidade de arregimentá-los e levá-los até os locais de votação³¹⁰.

Por vezes o poder de determinado coronel podia ser contestado. Aqui e acolá havia algum tipo de oposição, seja de outro coronel ou de um grupo de coronéis, que disputava contra aquele que estava no poder central da cidade, na tentativa de cair nas graças das oligarquias estaduais e assim conseguirem, para si, as benesses concedidas àquele outro.

Victor Nunes Leal³¹¹ diz que o coronelismo foi a tônica do poder local no Brasil durante a primeira fase da República Velha³¹² até a redemocratização de 1946³¹³. O

³⁰⁹Cintra, Antônio Octávio, "A Política Tradicional Brasileira: uma interpretação das relações entre o Centro e a Periferia", in *Cadernos do Departamento de Ciência Política*, mar. 1974, n.1, pp. 71 – 73.

³¹⁰Esse tipo de voto ficou conhecido como *voto de cabresto* e os locais de votação, *currais eleitorais*. (Nota da Autora)

³¹¹LEAL, Victor Nunes, *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

³¹²República Velha (ou Primeira República) é a denominação dada ao período que vai da Proclamação da República em 1889 até a eclosão da Revolução de 1930 que deu início a Era Vargas. A República Velha foi marcada pelo controle das oligarquias rurais da política e economia do Brasil. A esse respeito ver: COSTA, E. V. da, *Da monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Brasiliense, 1994; FAUSTO, B. (Dir.), *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, t.III, v.1-2, 1977; FERREIRA, J.; DELGADO, L. de A. N. (Orgs.), *O tempo do liberalismo excludente: da proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003; HOLANDA, S. B. de, *História geral da civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, vol. II, 2005; OLIVEIRA, L. L., *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990; RÉMOND, R. (Org.), *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003; entre outros.

³¹³Entre os anos de 1937 e 1945 o Brasil viveu uma ditadura civil comandada por Getúlio Vargas, presidente eleito indiretamente pela Assembleia Constituinte quatro anos depois da Revolução de 1930 – esse período (entre 1937 e 1945) ficou conhecido na História do Brasil como *Estado Novo*. A esse respeito ver: ALMEIDA JÚNIOR, A. M., "Do declínio do Estado Novo ao suicídio de Getúlio Vargas", in FAUSTO, B. (Dir.), *História geral da civilização brasileira. O Brasil republicano. Sociedade e política (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. t. III, vol. III; CARONE, E., *O Estado Novo. (1937-1945)*. Rio de Janeiro: Difel, 1976; CORSI, F. L., *Estado Novo: política externa e projeto nacional*. São Paulo: Unesp,

coronel seria o centro do microcosmos do sistema político local, haja vista que o município dependia de recursos oriundos do governo estadual e federal e encontrava-se deveras isolado do restante da nação devido a uma precária rede de comunicação.

Por conta desse panorama, a alternativa ao coronel que estivesse no poder era outro coronel e não alguém que exercesse um jogo político diferente do que se encontrava em vigor.

O coronel, normalmente, era o detentor da maior parte das terras dos municípios do interior do Nordeste, dentro de sua propriedade – comumente chamada de fazenda ou latifúndio – moravam diversas famílias, havia escolas para os filhos dos trabalhadores e pequenos armazéns onde esses mesmos trabalhadores poderiam comprar os itens necessários para a manutenção dos seus cotidianos. Em sua grande maioria, os coronéis eram criadores de gado e, por vezes, tinham em suas fazendas plantações de milho, feijão, mandioca, algodão, etc.

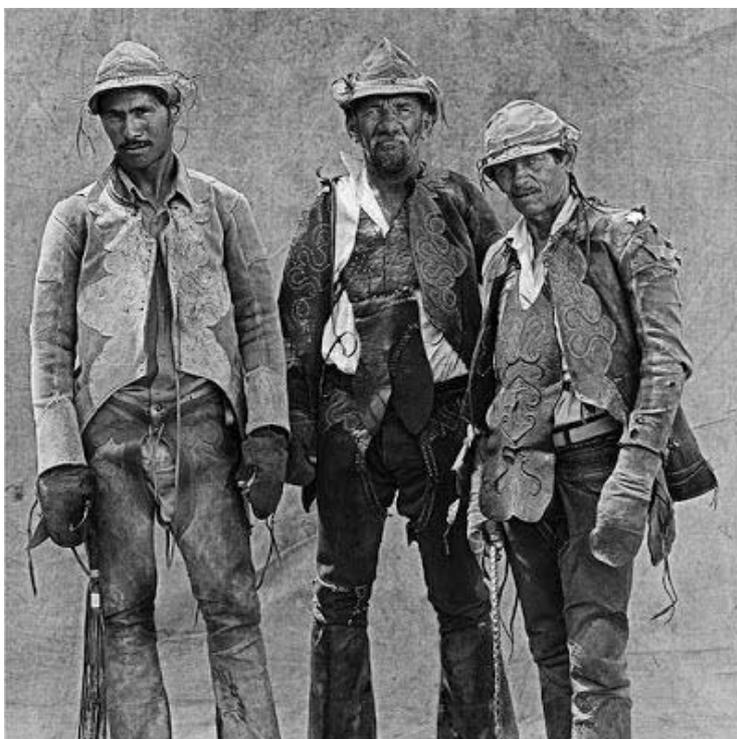
Na organização do trabalho dentro da fazenda, destacava-se um trabalhador, era o *vaqueiro*, cuja responsabilidade era cuidar do gado. O vaqueiro vestia-se com um gibão e chapéu de pele para pastorear o gado que se embrenhava pela caatinga – nos dias atuais, esta continua sendo sua vestimenta tradicional. Abaixo trazemos imagens de vaqueiros e suas vestimentas.

Na sua obra *A Sociedade Medieval Portuguesa: Aspectos de Vida Quotidiana*, Oliveira Marques nos descreve como era o gibão usado em Portugal ente os séculos XIV e XV:

O gibão, jubão ou porponto aparece como vestuário civil nos meados do século XIV. Corresponhia, «grosso modo», à nossa camisa. Usou-se forrado e enchumado de tal forma que tornasse saliente o peito, caindo sem uma prega, como se estivesse cheio de ar. Apertava-se depois na cintura, para tombar de novo, agora livremente, sobre as ancas, a cuja altura parava. Talhava-se geralmente de seda ou de veludo, com cores vivas, bordado, em tecidos lisos ou de fantasia. O Andeiro «jazia vestido e atacado em um gibão de setim vermelho...» conta Fernão Lopes. O gibão do retrato de D. João I, cuja gola aparece, é de brocado. O conde de Ourém compareceu quatro vezes nas sessões do concílio, «e à quarta vez levou um mantão chapado com um jubão brocado». «Meu gibão de seda rasa de mui fino carmesim...» diz João Afonso de Aveiro no Cancioneiro Geral de Garcia Resende. O gibão podia, ou não, comportar gola. Na segunda metade do século XV, cada vez mais esta foi fazendo a sua aparição, chegando a usar-se bastante alta e fechada. A moda borgonhesa criou, a partir de 1465 -70, gibões abertos em ponta até à cintura e atados por meio de cordões. Evoluem já para este tipo alguns dos porpontos que se podem observar nos

2000; GAMBINI, R., *O duplo jogo de Getúlio Vargas*. São Paulo: Símbolo, 1977; GOULART, S., *Sob a verdade oficial. Ideologia, propaganda e censura no Estado Novo*. São Paulo: Marco Zero, 1990; LEVINE, R., *Pai dos pobres? O Brasil e a Era Vargas*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001; entre outros.

Painéis. Para festas e cerimónias, como também em tempo quente, o gibão podia usar-se sem outra veste por cima. Empregavam-se, para esses gibões, tecidos sumptuosos e bordados ricos. Mais curto ou mais comprido, mais justo ou mais amplo podia também o gibão ser, consoante o fim a que se destinava. «E não seja tão largo que o corpo ande solto ou, se for bem atacado, renda pelo assentamento do colar. E devêmo-los guardar, se a fralda for longa, que não passe a tacada os arções traseiros em estas selas de Brabante, destacando de uma parte, se o jubão for aberto pelas ilhargas, ou atacando-o tão justo que a fralda dele além dos arções não possa passar» diz D. Duarte no Livro da Ensinança de bem cavalgar toda a sela. Por volta de 1460, as mangas dos gibões começaram-se a usar-se com fendas, deixando ver a camisa. Assim se podem observar nas figuras dos Painéis. As mangas conheciam formas várias, chegando a apresentar-se larguíssimas e de cores diferentes da do corpo da veste. Gibões de brocado com «meias mangas» são referidos nas trovas do Cancioneiro Geral. Em geral, porém, as mangas do gibão eram compridas e justas, muitas vezes abotoadas no antebraço. No Livro da Montaria disserta D. João I sobre vários tipos de manga que seria lícito usar a cavalo. Um deles consistia na chamada manga de luiva, bem apertada no braço.³¹⁴



Vaqueiros Nordestinos 1

Fonte: <https://www.pinterest.pt/pin/126593439500802973/> .

³¹⁴MARQUES, A.H. de Oliveira, *A Sociedade Medieval Portuguesa. Aspectos de Vida Quotidiana*. 6ª ed. Lisboa: A Esfera do Livro, 2010, p. 60 – 62. Como podemos ver nessa descrição que Oliveira Marques faz do gibão, aquele que é ainda hoje utilizado pelos vaqueiros do sertão Brasileiro tem um tecido deveras distinto; uma vez que, para andar pela caatinga espinhenta sedas e brocados não os protegeria, lá no sertão adotaram o couro de bode (em sua maioria) para confeccionar o gibão sertanejo; os bordados no couro permanece, assim como os cordões que atam suas diversas partes, as mangas estão mais para a *manga luvia* descrita por D. João I do que para as mangas largas e compridas que foram utilizadas em Portugal, pois, não seria produtora utilizar mangas que não se ajustassem bem aos braços para andarem montados a cavalos atrás das reses perdidas dentro da hostil vegetação do sertão; há, também nessa vestimenta, uma adaptação ao local levando em conta sua constituição geoclimática e cultural, não mais gibões de tecidos finos, mas, gibões de couro animal que também trazem em si a boniteza (num linguajar sertanejo) dos múltiplos e delicados bordados coloridos ou não.



Vaqueiros Nordestinos 2

Fonte: Acervo Particular de Luis Fabini, 2010.

No Nordeste brasileiro, quando se fala em *vaqueiro*, o gibão é a primeira coisa que vem-se a mente, pois, não há vaqueiro nordestino que não o use. Pensar nos vaqueiros do sertão é quase o mesmo que pensar no gibão de couro, sua vestimenta característica e típica.

Além disso, os padrões³¹⁵ bordados nos gibões são particulares de cada vaqueiro (ou grupo de vaqueiros) e, no mais das vezes, são confeccionados por eles mesmos.

Para que o vaqueiro - ou qualquer outro trabalhador das terras do latifúndio - se mantivesse nas graças do coronel era necessário cumprir, à risca, suas regras: votar nos candidatos indicados por ele, cumprir as tarefas da lida diária a contento, dedicar um tempo para executar trabalhos na casa do coronel e, sobretudo, manter-se leal e fiel a toda a dinâmica do sistema.

Os trabalhadores dessas fazendas deveriam, sempre, consumir os produtos que eram vendidos no armazém do próprio coronel, ou seja, tudo aquilo que recebiam de salário ao final do mês era *devolvido* ao coronel.

³¹⁵Esses padrões constituem os símbolos pelos quais os vaqueiros (ou grupos de vaqueiros) são reconhecidos. Podemos dizer, escusando os anacronismos, que tais padrões poderiam ser visto como uma espécie de heráldica destes indivíduos da mesma forma que símbolos similares eram utilizados pelos cavaleiros medievais. (Nota da Autora)

Os coronéis exerciam o poder local com punho de ferro, de forma centralizada e dura. Não admitiam questionamentos às suas ordens.

Com essa postura, que podemos classificar de totalitária, e devido às disputas com outros coronéis para a manutenção do poder político local, fez-se necessário que tivessem em torno de si os chamados *jagunços* – tipo de segurança armada –, a princípio, para se defender e com o passar do tempo utilizados também para controlar e até assassinar os inimigos e desafetos.

Trazemos, abaixo, a imagem de um dos coronéis emblemáticos do sertão nordestino – Coronel “Chico” Heráclio.



Coronel Francisco Heráclio do Rego (Chico Heráclio)³¹⁶
Fonte: Revista *O Cruzeiro*, 1 de janeiro de 1975.

Com a redemocratização da política nacional, em 1947, o coronelismo começou a desaparecer pouco a pouco e, atualmente, a figura do coronel vive na mentalidade

³¹⁶Aqui trazemos, como exemplificação da figura do coronel, Francisco Heráclio do Rego, mais conhecido como Coronel Chico Heráclio; foi o líder político do município de Limoeiro, estado de Pernambuco, entre os anos de 1945 e 1954. O referido coronel construiu certa fama no estado pernambucano ao ponto de ter merecido uma reportagem de cinco páginas na Revista *O Cruzeiro* pela ocasião de sua morte. A reportagem pode ser acessada via hemeroteca digital da Fundação Biblioteca Nacional (<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>)

popular sertaneja como reminiscência de uma personalidade dual – benfeitor e opressor do povo.

A figura do coronel seria, portanto, o equivalente a um senhor feudal. No seu latifúndio (o seu “feudo”) ele era a voz e a lei. As pessoas que ali viviam e trabalhavam estavam subjugadas à vontade do coronel e, se contrariadas suas ordens, famílias inteiras eram expulsas da terra – nesse caso seria preciso mudar-se para outra cidade, longe dali, a fim de conseguir nova morada e sustento.

No sertão nordestino, a palavra do coronel era lei e aqueles que a contestavam acabavam ou mortos ou tendo de sair da cidade - para tentar evitar que a primeira alternativa (a morte) se concretizasse. Talvez, em que pese o anacronismo, possamos dizer que o sistema coronelista foi uma espécie de ‘simbolismo feudal’ dos trópicos.

Para além do coronelismo, o cangaço carregava consigo, também, diversos símbolos oriundos das terras de além-mar e sobre ele falaremos agora.

4.3.3. Cangaço, Principais Personagens e Características

Admite-se correntemente na literatura especializada sobre o cangaço — tácita ou explicitamente — que este fenômeno de banditismo teve seu ciclo encerrado pelo advento do Estado Novo. A argumentação gira em torno do que se segue: as modificações políticas no novo regime, sobretudo o projeto centralizador e o empobrecimento das prerrogativas locais em relação aos governos estaduais, agiram de modo a esterilizar o solo do qual brotavam os cangaceiros. Retirando-se o poder dos potentados locais, a possibilidade de escolherem não só seus candidatos a cargos políticos, mas também de elegerem juízes e delegados de polícia - possibilidade sempre presente na paisagem política nacional nos anos que antecederam 1930 e, sobretudo, 1937, moeda de troca pelo apoio político aos candidatos a Governador -, teria tornado o ar do sertão irrespirável aos cangaceiros. Isto por um motivo muito simples: os potentados locais eram os principais responsáveis pela existência destes bandoleiros, agindo como seus protetores, seus coiteiros³¹⁷.

De acordo com Villela, analisar a questão do fim do movimento do cangaço vendo-o como reflexo da nova política centralizadora do Estado Novo é, de certa forma, desconhecer o *modus vivendi* do povo sertanejo. A política, ente presente nos interstícios do sertão como consagrador e legitimador do poder dos coronéis - e ponte entre os ermos

³¹⁷VILLELA, Jorge Luiz Mattar, “O Advento do Estado Novo, a morte de Lampião e o fim do cangaço”, in *Revista de Sociologia e Política*, nº9, Curitiba, 1997, p. 81.

sertanejos e os poderes estaduais e federais - não era, entretanto, o motivo pelo qual os homens daquelas plagas aderiam a uma vida de banditismo social; a vingança em nome da honra era a razão central pela qual, a essa vida, se agregavam.

Para compreendermos o movimento do cangaço, é necessário termos sob perspectiva as causas da violência no sertão.

O homem sertanejo abominava o crime de roubo – roubar gado, terra, bens materiais e afins era o mais hediondo crime que se poderia cometer naquelas terras áridas.

O assassinato não era visto como crime hediondo se, e *apenas se*, fosse cometido pela salvaguarda da honra – defloração de irmãs (parentes ou amigas da família), desrespeito, uma mínima palavra errada ou um olhar atravessado, a morte de um parente, de um associado ou de um amigo - esses eram alguns dos motivos para assassinar alguém, no sertão.

A valentia era característica intrínseca nas gentes do sertão. Ali, a vingança era um prato que se comia quente.

O parentesco e a honra foram, desde sempre, os grandes geradores de cangaceiros; muito mais importantes do que a fome e a seca. Desde o final do século XVIII, cangaceiros renomados como o Cabeleira, Jesuíno Brilhante, no século XIX, passando pelos afamados e honrados cangaceiros do início do século XX como Casimiro Honório, Antonio Silvino e Sebastião Pereira, até os casos dos bandidos da época de Lampião, todos os homens tornados célebres na ilegalidade pela vida das armas, tiveram atrás de si uma história de *vendetta* (...), o assassinato de um parente, a defloração de uma irmã, a expulsão das terras, o roubo ou o morticínio de animais de criação, além de uma longa lista de incidentes que sob uma perspectiva exterior serão vistos como fatos irrelevantes, foram muitas vezes respondidos com a voz da bala, resultando na morte de pessoas cujo grupo próximo ligado a elas por laços de parentesco ou de afinidade responderia na mesma linguagem o mais prontamente possível, desencadeando guerras de família. Os que não tinham em sua retaguarda a força dos procedimentos legais eram tentados a ingressar nas fileiras de bandos ilegais para a própria proteção da ação dos favorecidos pelo sistema jurídico-policial. Outras vezes, a possibilidade mesma de resposta a algum agravo era cair no cangaço: se construirmos um inventário das causas alegadas pelos cangaceiros como fator fundamental de sua adesão ao bando de Lampião — cujas alegações deverão estar incluídas também — notaremos nas listas a prevalência esmagadora das razões de honra, tais como as entendem os sertanejos. Uma só palavra é capaz de resumir a quase unanimidade dos casos: vingança (...). Todo um enorme rol de motivos é construído a partir de determinadas agressões que pelo menos tanto quanto a carne, aflige a honra; não só a honra de um indivíduo, na maior parte das vezes, mas a de um determinado grupo, normalmente de parentes, do qual um certo homem será o seu representante na vingança³¹⁸.

³¹⁸*Idem, ibidem*, p. 89.

Aqui fica-nos claros os motivos que levaram tantos sertanejos para a vida de cangaceiro. Contudo, pelo que o próprio Villela nos relata em seus escritos, havia, na verdade, dois caminhos que o homem ferido em sua honra poderia seguir: de um lado o cangaço e a vida de banditismo social e, do outro, a integração na força policial. Essa escolha era feita não só para se ter apoio para perpetrar sua vingança, mas também como forma de conseguir proteção contra os inimigos.

A vingança no sertão era feita de duas formas: legalizada, através do ingresso na polícia (no corpo policial oficial ou nas volantes³¹⁹); a vingança ‘fora da lei’, essa levada a cabo pelos cangaceiros e, também, pelos jagunços.



Volante do Tenente Zé de Rufino
Acervo da Exposição *Pepitas de Fogo: O Cangaço e seu tempo colorizado*³²⁰

Podemos dizer que o cangaço tinha, em si, um poder simbólico inquestionável. As construções em torno desse modo de vida estão permeadas pelo maravilhoso, pelo fantástico. O mundo do cangaceirismo não era só formado por bala, sangue e violência, mas dentro dele era possível encontrar romance, religiosidade, delicadeza, lealdade e companheirismo.

³¹⁹Forma adotada pela polícia que visava melhorar suas incursões pelas veredas do sertão no encaço dos grupos de cangaceiros, eles deveriam ser *volantes*, ou seja, terem maior mobilidade. (Nota da Autora)

³²⁰ A referida exposição ocorreu em Salvador, Bahia, em Agosto de 2018 e foi elaborada e organizada pelo historiador, artista plástico e geólogo Rubens Antonio da Silva Filho. <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2016/08/exposicao-que-mostra-salvador-na-epoca-do-cangaco-estrela-na-capital.html>

No universo do imaginário sertanejo, o cangaceiro era, muitas vezes, visto como uma espécie de protetor dos mais pobres e desvalidos.

Verdade que alguns grupos se ligavam a determinadas lideranças políticas, ou seja, a determinados coronéis, numa espécie de relação de auxílio mútuo, prestação de serviço e amizade. Virgulino Ferreira, o Lampião – considerado o Rei do Cangaço e o mais famoso dentre todos os seus praticantes – era alguém que se queria ter como amigo e aliado nas querelas do poder local, nunca como inimigo.

Lampião³²¹ enquanto protótipo do homem sertanejo que por questão de honra envereda pela estrada do banditismo social, foi o seu ápice. Nem mesmo nomes como Antônio Silvino e Sinhô Pereira (esse último ex-chefe e mentor de Lampião na vida do cangaço) conseguiram construir em torno de si uma aura tão poderosa, destemida e um tanto quanto mística como Lampião o fez. Por isso, ao falarmos aqui sobre o cangaço, tomaremos a figura de Lampião como base de nossa análise.

Virgulino Ferreira da Silva nasceu na cidade de Vila Bela (atual Serra Talhada), e com mais dois de seus irmãos, Antonio e Livino, formaram o ‘estado-maior do cangaço’.

Antes de se juntarem ao cangaço, viviam numa pequena fazenda com seus outros dois irmãos, João e Ezequiel, e com seu pai José Ferreira. Tinham, nas suas terras, uma diversidade de culturas agrícolas que vendiam no comércio das feiras livres. Também faziam transporte de mercadorias por frete - onde percorriam as estradas do sertão de Pernambuco, Alagoas e alguns outros Estados vizinhos.

Mesmo procurando viver uma vida pacífica e longe das querelas que se multiplicavam entre grandes famílias da região, os Ferreira viram-se envolvidos numa questão com um de seus vizinhos, José Saturnino. A disputa girava em torno de acusações recíprocas de roubo de bode – roubo, o mais imperdoável crime que se poderia cometer no sertão - a questão evoluiria até os confrontos armados, entre José Saturnino e os filhos mais velhos de José Ferreira.

O patriarca dos Ferreira, optando por uma vida guiada pela não-violência, resolveria vender suas terras em Vila Bela e mudar-se para Nazaré, onde viveria entre

³²¹A razão pela qual Virgulino Ferreira recebeu a alcunha de Lampião é um tanto quanto obscura, contudo, uma das suposições é a de que em uma de suas primeiras lutas, que teria ocorrido a noite, um de seus irmãos teria falado para o outro que ali também estava e dito que o rifle de Virgulino parecia um *lampião* pela quantidade de balas que disparava na noite adentro. (Nota da Autora)

amigos que não admitiam pessoas armadas pelas ruas. A decisão do pai de Virgulino não agradaria nem a ele nem aos seus irmãos Antonio e Livino. Esse foi o ponto de viragem para os três irmãos Ferreira, dali em diante, eles enveredariam pelas sendas do cangaço.

José Saturnino, por sua vez, se alistaria na força policial em busca de proteção contra a sede de vingança dos irmãos. Os dados do destino do futuro ‘flagelo do cangaço’ estavam, assim, lançados.

Lampião e seus irmãos se empregam no serviço do bando de Sinhô Pereira, esse último havia sido nomeado pela própria família como o encarregado da vingança familiar na questão entre os Pereira e os Carvalhos.

Naquela época a região vivia o desespero dos embates entre dois clãs poderosos, Pereira (descendente do Barão do Pajeú) e Carvalho. Aquela guerra se arrastando desde os confrontos na Revolução Praieira, ensanguentava o sertão na disputa dos "grandes" pelo poder. Esta saga é considerada a maior gesta sertaneja, por cantadores, memorialistas e informantes sobreviventes daqueles tempos. Pela rígida obediência aos códigos de honra sertaneja, Sinhô Pereira, Luís Padre (Pereira) e Antonio da Umburana (Carvalho) transformam-se nos heróis, protótipos da cultura sertaneja. O feito mais glorioso dessa gesta é a luta final entre Sinhô Pereira e Antonio da Umburana. Gastando a munição num combate de muitas horas sob o cerco de Sinhô Pereira, o derrotado pelas armas é desafiado para uma “*luta no ferro frio*” pelo inimigo que lhe entregara um punhal idêntico ao dele próprio. Saltando no terreiro, baixadas as armas dos Pereira, Antonio de Umburana e Sinhô Pereira amarram-se pelas fraldas das camisas, e assim entrelaçados para matar e morrer lutam de punhal até a queda do representante dos Carvalho. Glorificando a coragem do inimigo, Sinhô Pereira presta homenagens à valentia de um homem morto no “*campo da honra*”.³²²

Depois desse episódio, Sinhô Pereira teria sido convencido pelo Padre Cícero a deixar a vida do cangaço e, sobretudo, deixar o Estado de Pernambuco. Assim, Pereira migra rumo ao sul do país e Lampião assume o comando de seu bando, era o ano de 1920. Lampião reinaria absoluto até 1938.

A estrada percorrida por Lampião, nos dezoito anos em que foi líder incontestado de seu bando, foi marcada por muito sangue, perseguição, morte, luta contra chefes locais e volantes, ódios, rancores e vinganças.

³²²BARROS, *op. cit.*, p. 164.

Contudo, cabe-nos dizer também que no meio de toda essa espiral de violência, havia delicadeza, vaidade quanto aos feitos, a aparência e a vestimenta, romance, devoção, festejos³²³, amizade e companheirismo.

Em relação a vaidade pessoal, essa passagem deixa-nos claro o cuidado e a tentativa de embelezamento entre Maria Bonita e Lampião:

Para além de uma tradição do bacamarte, escorada em código de honra severo, localizada no universo sertanejo, particularmente no cangaço, identifica-se entre os cangaceiros uma tradição da vaidade, do esmero e requinte na imagem pessoal. Assim é que Lampião não apenas herdou uma tradição da vaidade, mas também chegou a praticá-la em extremos. São conhecidas as fotografias dele próprio e de cangaceiros do seu bando, sendo penteados e cuidados por suas mulheres. O Cruzeiro exibiu uma imagem de Maria Bonita em traje civil, um vestido de seda longo e um lenço no pescoço, mimando Lampião. A legenda informa que (...) a agressividade de Lampião arrefeceu depois que ele encontrou Maria Bonita: ela cuidava dele com carinho, penteava-lhe os cabelos, cerzia suas roupas, polia-lhe as unhas.³²⁴

No aspecto da religiosidade, podemos destacar a devoção aos santos e símbolos católicos presentes, por vezes, na vestimenta dos cangaceiros. Para além disso, vale aqui destacar a relação de amizade e respeito existente entre Lampião e Padre Cícero. Este último, inclusive, queria que Lampião e seu bando lutassem contra os revoltados militares que se inseriram no movimento liderado por Luís Carlos Prestes³²⁵.

Segundo Nertan Macedo, “*dizia-se que a Coluna atacaria o Juazeiro, a fim de tomar os estoques de armas ali guardados desde a sedição contra Franco Rabelo*”, em janeiro de 1926 chegava ao Ceará a Coluna Prestes e teria sido nessa altura que Floro

³²³Além dos relatos desses festejos em documentos produzidos pelo próprio cangaço, como fotografias e vídeos, também houveram relatos orais dos remanescentes do cangaceirismo que disseram, em entrevistas (hoje disponíveis quase todas no Youtube) os pormenores da vida de cangaceiro. Para nós, em particular, no tocante a essa questão dos festejos, uma história que nossa tia Lusinete nos contava desde que nos conseguimos lembrar sobre Lampião parece ser aqui oportuna: Lusinete nos dizia que seu avô, um fazendeiro da Família Nogueira de Sá, da cidade de Serra Talhada, era muito amigo de Lampião e seu bando e muitas foram as vezes em que o mesmo teria recebido o cangaceiro ilustre dando-lhe, em sua fazenda, jantares fartos sempre acompanhados de tocadores de sanfona, zabumba e triângulo que animavam a noite com suas músicas, levando a todos para o terreiro onde aconteciam as danças; Lusinete também nos contava que sua tia Minô era sempre tirada para dançar por Lampião, quando este ali se encontrava. (Nota da Autora)

³²⁴CLEMENTE, Marcos Edilson de Araújo, “Cangaço e Cangaceiros: histórias e imagens fotográficas do tempo de Lampião”, in *Revista Fênix de História e Estudos Culturais*, vol. 4, ano IV, nº4, outubro/novembro/dezembro, Uberlândia, 2007, p. 7-8.

³²⁵Luís Carlos Prestes foi um dos líderes do movimento que ficou conhecido como *Coluna Prestes*, tal movimento é considerado a expressão última do Tenentismo. Sobre isso, ver: DRUMMOND, José Augusto, *A Coluna Prestes: rebeldes errantes*. São Paulo: Brasiliense, 1991; LIMA, Lourenço Moreira, *A Coluna Prestes: Marchas e Combates*. São Paulo: Alfa-Omega, 1979; PRESTES, Anita L., *A Coluna Prestes*. São Paulo: Brasiliense, 1991; SODRÉ, Nelson Werneck, *A Coluna Prestes: Análise e Depoimento*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

Bartolomeu (braço direito de Padre Cícero) “*decide chamar Lampião com o apoio do Padre Cícero*”³²⁶ .



Lampião, comandante do Batalhão Patriótico.
Autoria: Lauro Cabral de Oliveira.³²⁷

Segundo Villela, a vida de cangaceiro teria sido impossível ser levada adiante se não fosse uma rede muito bem formada e fortalecida de *coiteiros*.

Os coiteiros eram os coronéis e vaqueiros que davam guarita aos grupos de cangaceiros - avisavam-nos quando havia algum grupo volante nas redondezas devendo, o bando, evitar determinada área. Ainda forneciam alimentos e armamentos a esses grupos.

Uma vez que os cangaceiros preferiam deslocar-se a pé pelas trilhas e veredas difíceis da caatinga, era necessário que os mesmos contassem com suporte e apoio.

³²⁶MACEDO, Nertan, *Floro Bartolomeu: o caudilho dos beatos e dos cangaceiros*. Rio de Janeiro: Agência Jornalística Image, 1970, p.157 e 190.

³²⁷In, MELLO, Frederico Pernambucano de, *Quem foi Lampião*. Recife: Stähli.Zürich, 1993, p. 51.

Afinal, no sertão, poder-se-ia andar muitas léguas debaixo de forte sol e temperaturas altíssimas sem topar com o mais tênue traço de casa de morador.

Assim, o desmembramento do ciclo do cangaço teria começado com a perseguição da rede de coiteiros, deixando os bandos sem apoio em diversos lugarejos do sertão. Inclua-se nessa lista o bando de Lampião.

Havia, por trás da dura perseguição aos coiteiros, uma lógica inabalável e essa, uma vez posta em prática, rapidamente daria frutos (...). Levando-se em conta que um grupo de homens armados move-se continuamente sobre um vasto território, supõe-se necessária a formação de um corpo de pontos de apoio logístico, sejam eles esporádicos ou não. A condição material de possibilidade de existência de um cangaço como o de Lampião era a existência de pessoas que lhe prestassem serviços e cedessem-lhe armamentos e munições. Este princípio está longe de ser polêmico na literatura especializada. Sem coiteiros não haveria cangaceiros. E os coiteiros estavam por toda a parte, principalmente seguindo-se o método classificatório das forças volantes. (...) Tudo se passa como se quisesse mostrar que gente rica também estava sendo punida e não apenas os desamparados moradores dos sertões desolados. No entanto, estes últimos foram os que mais sofreram com o endurecimento da repressão. As forças volantes não tinham qualquer consideração com os residentes em áreas frequentadas por Lampião. Eles eram culpados por princípio. Eram sistematicamente maltratados pelos soldados, pelos oficiais e pelos contratados que procuravam extrair deles informações sobre Lampião. De tal modo que em dado momento tornou-se muito perigoso prestar qualquer auxílio aos cangaceiros. Não seria difícil para um policial matar um homem e imputar-lhe a fama de coiteiro neste momento de desconfiança absoluta. Em virtude da insegurança que este estado de coisas gerou, em 1928, Lampião e seus homens serão vistos mal alimentados e mal equipados.³²⁸

Como dissemos, sem coiteiros não haveria cangaço, posto isso, a imagem de Lampião e seus homens mal alimentados e mal equipados não significa que o bando, naquele momento, estava desprovido totalmente de apoiadores.

Contudo, a repressão sofrida por aqueles que davam guarita aos homens do cangaço assinalava que o fim desse ciclo estava próximo.

Lampião, sua mulher Maria Bonita e os homens que os acompanhavam encontravam-se em Angicos, especificamente refugiados numa espécie de gruta, região na divisa entre os Estados de Alagoas e Sergipe, era o ano de 1938.

Ao serem delatados por um humilde coiteiro, depois de o mesmo ter sido ameaçado, Lampião e seu grupo sofrem uma emboscada ao raiar do dia. Todos são mortos

³²⁸VILLELA, Jorge Luiz Mattar, “Operação anti-cangaço: as táticas e estratégias de combate ao banditismo de Virgulino Ferreira, Lampião”, in *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, nº 25, abril de 1999, p. 105 e 107-108.

e suas cabeças degoladas. Segundo alguns afirmam, Maria Bonita teria sido degolada ainda viva.

Com a morte de Lampião e, depois de um tempo, a morte de Corisco (que já não estava mais na vida do cangaço), encerrar-se-ia o movimento que deu ensejo para cantadores e poetas sertanejos e povoou (e ainda povoa) o imaginário popular das gentes do sertão.



Cabeças cortadas, armas e objetos pessoais de Lampião, Maria Bonita e mais 9 companheiros. Autoria anônima, 1938. Fonte: Instituto Moreira Salles, disponível em: <https://ims.com.br/acervos/>

O cangaço povoaria o imaginário sertanejo como uma espécie de movimento de justiça social. Seus líderes ganhariam ares de cavaleiros andantes, bravos e destemidos, que lutavam pelos menos favorecidos.

A nosso ver, o cangaço representou, mais das vezes, a concretização de uma revolta social. O cangaceiro, para nós, seria o protótipo do cavaleiro errante que tendo como mote uma espécie de busca por reparação social, grassaram o sertão com seus facões, seus bacamartes e seus bornás coloridos espalhando terror e também fascínio entre os sertanejos. A tentativa, equivocada diríamos, de modificar um quadro que há muito se

perpetuava: exploração desmedida dos pequenos agricultores, desmandos políticos e extrema desigualdade social.

Assim, como protótipos de *Dom Quixotes*, os cangaceiros ‘guerream’, não com moinhos de vento, mas com coronéis, volantes e todos aqueles que foram seus inimigos, numa região que ficou mais conhecida pela extensão e aridez de seus recantos.

* * *

Com tudo o que neste capítulo relatamos, acreditamos ter conseguido o intento de demonstrar que certas expressões socioculturais, políticas e religiosas do sertão nordestino deveram suas bases aos resquícios do medievo português, trazidos para aquelas terras pelo colonizador.

Desde os movimentos de cunho messiânico-milenares, passando pela literatura de cordel, pelo coronelismo e findando no cangaço, é possível ouvir essas reverberações do simbolismo medieval.

A alma do nordestino tem muito da alma portuguesa. O sertanejo é um ser que carrega dentro de si uma mística própria e, em sua bagagem, a saudade sempre está presente. No caso sertanejo, não a saudade portuguesa do *vir a ser*, mas a saudade do que *se foi*.

O sertanejo ressignifica a saudade e a transforma quase num ente vivo, pulsante, que junto com sua visão de mundo fincada no maravilhoso o faz ser grande. Como diria Euclides da Cunha³²⁹, o sertanejo é antes de tudo um forte e, dentro desta força, constrói sua identidade tendo como ponto central de sua gênese a herança simbólica que veio com as naus de Portugal e ali fixou-se e ampliou-se compondo algo similar mas, também, demasiado distinto.

Assim, o fantástico mundo sertanejo seria *medievo* em muitos símbolos de algumas de suas expressões sociais mais importantes mas não o seria de forma efetiva.

³²⁹CUNHA, Euclides. *Os Sertões... cit.*

Ou seja, o sertão nordestino traz inserido em sua construção societária certa *simbologia medieval* mas não uma medievalidade.

CONCLUSÃO

Veio para ressuscitar o tempo/ e escarpelar os mortos,/ as condecorações, as liturgias, as espadas,/ o espectro das fazendas submergidas,/ o muro de pedra entre membros da família,/ o ardido queixume das solteironas,/ os negócios de trapaça, as ilusões jamais confirmadas/ nem desfeitas./ Veio para contar/ o que não se faz jus a ser glorificado/ e se deposita, grânulo,/ no poço vazio da memória./ É importuno,/ sabe-se importuno e insiste,/ rancoroso, fiel.³³⁰

O historiador, como bem coloca Carlos Drummond de Andrade, é insistente e importuno ao procurar, através de suas pesquisas, trazer à tona as vozes daqueles que há muito desvaneceram-se no passar das eras.

O labor daqueles que têm a história como profissão é, grosso modo, o de *guardiães* da memória das sociedades humanas e seus feitos.

Assim, o que tentamos fazer ao longo destas páginas foi o reavivar das vozes daqueles que – direta ou indiretamente – assentaram as bases da construção identitária portuguesa e, a partir dela, chegar ao sertão brasileiro, nas suas formas de sentir e agir.

Caminhamos por veredas distintas e analisamos personagens emblemáticos dessa história. Muitas foram as leituras, os debates com as fontes e seus sujeitos. Muitos foram os atos de escrever e apagar.

E, na construção incessante desta pesquisa histórica, podemos dizer que fomos além de pensar e analisar os mitos, a memória e as conjunturas que serviram de base para essa identidade portuguesa – acreditamos que, de forma indelével, o conhecimento aqui produzido servirá para aqueles que vierem depois, para aqueles que (tal como nós) têm a ânsia de estudar esse viés da história de Portugal.

Todavia, nossa tese não se restringiu apenas a análise dessa construção identitária das gentes portuguesas. Para além disso, no tocante ao sertão nordestino (ponto catalisador de toda

³³⁰ ANDRADE, Carlos Drummond de, “O Historiador”, in ANDRADE, Carlos Drummond de, *A Paixão Medida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1980, p. 34.

a tese), acreditamos ter conseguido apontar e demonstrar os resquícios da simbologia e imagética do medievo português em suas mais profundas tradições e movimentos.

Ao propormo-nos elencar tais símbolos medievais, a princípio, tivemos dúvida se conseguiríamos nosso intento. Será que seria possível apresentar esse mundo sertanejo (tão desconhecido da maior parte dos brasileiros) na academia portuguesa? Será que seríamos capazes de reproduzir suas nuances e singularidades? Será que, estaríamos à altura de fazê-lo?

Todos esses questionamentos rondaram nossa mente no decorrer da pesquisa e, claro está, da escrita desta tese. Muitas foram as dúvidas, pois, o desafio era de tal monta que, por um breve momento, chegamos a questionar se chegaríamos ao fim desta jornada com o sentimento de dever cumprido.

Naquilo que nos compete avaliar, diríamos que sim, que cumprimos a missão que nos impusemos quando saímos do Brasil rumo a Universidade de Coimbra, em 2013, para dar início a esse doutoramento. E tudo aquilo que antes habitava nossa mente em formato de tópicos, objetos e autores ganhou, finalmente, vida concreta nestas páginas. Aqui, conseguimos traduzir um pouco do que é o sertão, de que consiste a vida do sertanejo e como foi forjada sua cultura, sua dureza e sua doçura.

Como diria Bosi,

a colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes podem sempre buscar-se no nível do colo: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais. Mas os agentes desse processo não são apenas suportes físicos de operação econômica; são também crentes que trouxeram nas arcas da memória e da linguagem aqueles mortos que não devem morrer³³¹.

Os mortos que não deveriam morrer, na linguagem de Alfredo Bosi, representariam os arcabouços e personagens da cultura dos colonizadores. Lá, na colônia, esses matizes culturais se mesclam e se cristalizam deixando de constituir um universo diverso e passando a um universo uno, onde origem (colonizadores) e inovação (colonos) se fundem, construindo, então, uma nova expressão cultural, parecida com a primeva mas, ao mesmo tempo, tão diversa dela, que acaba por parecer algo novo, criado - e não algo que ganhou uma nova significação. Não era mais a cultura portuguesa, mas, a cultura brasileira que, naquela conjunção, começava a tomar forma.

³³¹BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 15.

Tendo isso posto, podemos dizer que esta pesquisa que aqui trouxemos deu voz a esses *mortos que não deveriam morrer*. Para tanto, dividimos a nossa tese em duas partes, ambas divididas em dois capítulos; na primeira parte tratamos da fundação e refundação de Portugal, do movimento sebastianista e da teoria do Quinto Império do Padre António Vieira; na segunda, analisamos a mudança da corte portuguesa para o Brasil e suas consequências e, por fim, a constituição sociocultural do sertão nordestino e os símbolos da medievalidade portuguesa que ainda hoje encontram-se presentes naquela sociedade.

No primeiro capítulo desta tese, ao enveredarmos pelo universo tão ímpar do primeiro rei português, D. Afonso Henriques, percebemos de forma mais contundente a importância dos mitos fundadores, da história dos inícios. Sem essa espécie de *cosmogonia*, dificilmente as sociedades conseguiriam legitimar-se como nações e povos na cruel estrada do devir histórico. E, o que seria oportuno recordar, é que essa história dos inícios pode ser constituída por diversos signos e em diversas temporalidades. Assim nos mostrou a história portuguesa.

Entre lutas pelo poder contra sua própria mãe, a Rainha D. Teresa, e as lutas por conquistas territoriais contra os mouros, que por séculos ocuparam partes da Península Ibérica, D. Afonso Henriques tornou-se rei antes mesmo de ter um reino sobre o qual governar. Sua atuação, como mostra-nos autores como José Mattoso, Bernardo Vasconcelos e Sousa, Maria Alegria Marques e João Soalheiro, entre outros, foi estratégica e decisiva para o nascimento do que viria a ser Portugal.

Para além da figura do primeiro rei português, no capítulo inicial desta tese, também abordamos a figura daquele que é considerado o refundador nacional, D. João I. Através do papel desempenhado na Revolução de 1383, o Mestre de Avis seria alçado ao patamar de rei nas cortes de Coimbra. Uma nova dinastia deveria trazer consigo novos caminhos, mas, para que a nova ordem fosse aceita por todos aqueles que constituíam o reino preciso seria que D. João I tivesse legitimado seu direito ao trono lusitano. A defesa desse direito se perpetuaria através da Crónica de Fernão Lopes, legitimador oficial da Dinastia de Avis e principal propagador do suposto milagre de Ourique.

O nosso primeiro capítulo trouxe em suas páginas não só a análise desses dois monarcas portugueses, mas os símbolos que compunham a figura do rei através da análise da obra de Marc Bloch³³², e, também, as questões que envolvem a construção do mito e sua importância

³³² BLOCH, Marc, *O Reis Taumaturgos... cit*

simbólica nas bases identitárias de uma nação, nisso foi-nos importante teóricos como Mircea Eliade, Max Weber, Peter Berger, etc..

Do surgimento de um rei, no século XII, à refundação de um reino, no século XIV, muitos foram os símbolos criados e recriados pelos grupos que necessitavam reafirmar a legitimidade do reino português.

De suposto milagre a um rei messias, a história portuguesa contida nestes dois séculos está imbuída de um arcabouço de relatos mitológicos e imagéticos dificilmente vistos em muitas outras nações europeias. E não só. Há também mudanças de polos de poder – do norte para o sul de Portugal –, elevação de uma terra de mouros (Lisboa) a uma das cidades mais importantes do reino.

No capítulo segundo desta tese procuramos demonstrar que nos séculos XVI e XVII, o mito português e seu destino manifesto teriam uma nova significação. Era o surgimento da esperança de um rei há muito *Desejado*, de um rei que estaria *Encoberto*.

Tivemos como base de nossas reflexões algumas das obras do Padre António Vieira, as Trovas do Bandarra, algumas obras de José von de Besselaar, João Lúcio de Azevedo, Manuel Hespanha, José Pedro Paiva, entre outros. Nossas análises mostraram que o desaparecimento de D. Sebastião em terras marroquinas desencadearia todo um novo mito (ou, em certa medida, o reavivar de um mito muito anterior) e elevaria à categoria de ‘profeta’ um simples sapateiro da Vila de Trancoso, de nome Bandarra. Bandarra e suas trovas povoariam as mentalidades de boa parte dos portugueses.

Com o sebastianismo e as trovas de Bandarra, o Padre António Vieira encontraria campo fértil para elaborar a teoria do *Quinto Império*. Para Vieira, Portugal estava destinado a ser o líder das nações europeias no vasto mundo (o conhecido, o já descoberto e o por descobrir). O destino manifesto português era grandioso e havia de cumprir-se em breve. Portugal era o *império dos últimos dias* predito nos textos bíblicos. Talvez por isso, foram os portugueses os criadores do vocábulo saudade. Esse saudosismo da alma portuguesa, como já dissemos ao longo desta tese, não é pelo que *foi* mas pelo que *ainda há-de ser*. A saudade portuguesa – tão propagada em poemas e fados – é uma saudade do futuro, uma saudade de tudo aquilo que ainda não se concretizou. Saudade do Portugal por realizar-se. E é o sentimento dessa saudade que impulsionaria o colono português na *terra brasilis*.

No terceiro capítulo, mostramos que foi esse sonho do *vir a ser* que levou camponeses, pequenos comerciantes e desocupados a atravessarem o *grande mar Oceano* rumo à América portuguesa. Ali, acreditamos, viram aquela terra nova e exuberante tal qual paraíso terreal predito em tantos textos religiosos.

Analisamos as mudanças ocorridas no Rio de Janeiro com a chegada da corte portuguesa; embelezamento da cidade, criação da Biblioteca Régia, do Jardim Botânico, do Teatro Nacional, etc. Para além das mudanças da estrutura da nova sede do governo, também nos foi importante perceber como essa mudança repercutiu, não só na vida da sociedade colonial brasileira, mas principalmente na sociedade lusitana que enfrentava a ocupação das tropas napoleônicas. A insatisfação dos portugueses que permaneceram na metrópole culminaria com a Revolução de 1820 e a volta de D. João VI para Lisboa.

Acreditamos ter conseguido demonstrar as mudanças que ocorreram na *terra brasilis* desde a chegada da família real portuguesa, em 1808, passando pela abertura dos portos do Brasil para as nações amigas (nomeadamente a Inglaterra), as reverberações e resoluções da Revolução de 1820 até chegar na Independência do Brasil, em 1822, e o findar do monopólio de Portugal sobre sua, até então, colônia americana. Aqui foi-nos basilares as obras de Jorge Borges de Macedo, José Murilo de Carvalho, Rui Ramos, José Sacchetta Ramos Mendes, entre outros.

No quarto e último capítulo desta tese procuramos descrever o sertão nordestino e suas peculiaridades. Utilizando autores como Gilberto Freyre, Manuel Correia de Andrade e Durval Muniz de Albuquerque, falamos sobre a construção do que hoje é o Nordeste; também discorremos acerca dos movimentos socioculturais que tiveram lugar no sertão nordestino e cujas bases podemos remontar ao período medieval português, desde os movimentos milenaristas até o cangaço.

Lá, naquela terra selvagem e ainda desconhecida em todas suas peculiaridades, seria o campo de proliferação da imagética medieval trazida por esses colonizadores menos cultos. Pois, tal qual apontamos anteriormente, as mentalidades desses homens ainda estavam bastante povoadas pela memória medievla – por suas histórias, seus ritos e seus mitos. Assim, esse o arcabouço que chegaria ao sertão do Nordeste brasileiro, essa a base para sua constituição sociocultural.

As mudanças oriundas da instalação da corte portuguesa, no início do século XIX, no Rio de Janeiro não chegariam nos rincões sertanejos – também não chegariam, ou melhor, chegariam tardiamente, as mudanças trazidas pela Época Moderna.

Assim, num país que começa a formar-se, a partir de 1822, e onde nas principais capitais provinciais, pululava o ideário liberal iluminista, no tocante ao sertão tudo permanecia (ou, antes, se reconfigurava) tendo as cores do longínquo medieval como base.

Sim, mais uma vez afirmamos, não houve medievalidade no Brasil. O que lá existiu (e ainda hoje disso vemos exemplos) foi uma diversidade de símbolos oriundos deste período histórico e tais símbolos fariam parte indissolúvel da identidade de um lugar – da identidade do sertão nordestino.

Podemos, então, afirmar que o sertão mostrou-se campo fértil a esses símbolos medievais devido, não só, aos signos presentes nas mentes de seus colonizadores mas, também, à ineficiência do sistema de comunicação existente na colônia brasileira. Dificilmente as mudanças efetuadas na nova capital do reino chegariam ao sertão, ou melhor, às gentes sertanejas. Afinal, como já o dissemos em capítulo prévio, o sertão abrange grandes distâncias e o acesso àquela região, nos idos do século XIX, era muito difícil. O sertão não era lugar para amadores (ou iniciantes), o sertão era lugar bravo, repleto de perigos e constituído por uma geografia hostil.

Assim, seja pela mentalidade dos colonizadores, pela dificuldade de comunicação ou pela hostilidade do meio, o que podemos concluir é que ali, no sertão, os símbolos medievais portugueses encontraram campo fértil para sua permanência. Entre apropriações e ressignificações, podemos dizer que a identidade do mundo sertanejo seria medieval em suas bases legitimadoras e constitutivas – sem contudo pretendermos dizer que o sertão teria sido efetivamente medieval em algum momento de sua história.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

I – FONTES

AMARAL, F.P, *Escavações, fatos da história de Pernambuco*. Tipografia do Jornal de Recife, 1884.

CALADO, Adelino de Almeida, *Frei João Álvares - Obras*. Edição crítica, cartas e traduções. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959.

CASTRO, J., *De quinta et ultima monarchia futura com muitas cousas admiraveis do nosso tempo*, BNP, Reservados, Cod. 4371.

CELANOVA, Ordoño de, *Vida e Milagros de San Rosendo*. Trad. Manuel C. Díaz y Diaz, María Virtudes Pardo Gómez, Daría Vilaroños Pinto. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990.

FARIAS, Cícero José de, *Testamento: a palavra de Deus. Aqui está claro a palavra de Deus falando a Israel*. Fazenda Porto Seguro, Buíque, novembro de 1993.

_____, *A Palavra de Deus: Código da longa vida para aqueles que estão em caminho a procura de Deus, criando o reino da vida*. Buíque: Fazenda Porto Seguro, 1993.

LEITE, Antônio Attico de Sousa, “Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado”, in *Revista do Instituto Archeologico e Geographico de Pernambuco*, Recife, vol. XI (1903 – 1904).

LOPES, Fernão, *Chronica del rei D. João I*. ed. Luciano Cordeiro. Lisboa: Biblioteca de Clássicos Portugueses, 1897 – 1898

O Cruzeiro, Rio de Janeiro: Diários Associados, 1975 (Hemeroteca Digital da Fundação Biblioteca Nacional – disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, acesso em: 22/02/2018

VIEIRA, Padre António, *Obras Escolhidas*. Vol. VI, Colecção Clássicos Sá da Costa. Lisboa: Sá da Costa, s/d.

_____, “Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo” in *Obras Escolhidas*. Prefácio e Notas de António Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, s/d.

_____, *Obras Completas do Padre António Vieira*. t. III, vol. II. Porto: Lello, 2014.

_____, *A Chave dos Profetas – livros primeiro, segundo e terceiro*. 1ª ed. Lisboa: Temas e Debates, 2015.

_____, *Livro antepimeiro da história do futuro; nova leitura, introdução e notas por José van den Besselaar*, 1ª ed., Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983.

II - BIBLIOGRAFIA

ABENASSIFF, A. L. S., *Trajectoria política de D. Maria I: ideias ilustradas, convulsão política e melancolia*. Tese de Doutoramento, Universidade Federal do Espírito Santo, 2018.

ACENHEIRO, Cristóvão Rodrigues, *Chronicas dos Senhores Reis de Portugal*, Collecção de Ineditos de Historia Portugueza, Academia Real das Ciências de Lisboa, 2ª edição, Tomo V, Lisboa, Imprensa Nacional, 1926.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz, *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

ALMEIDA JÚNIOR, A. M., “Do declínio do Estado Novo ao suicídio de Getúlio Vargas”, in FAUSTO, B. (Dir.) *História geral da civilização brasileira. O Brasil republicano. Sociedade e política (1930-1964)*. t. III, vol. III Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 225 - 255.

ANDRADE, Carlos Drummond de, “O Historiador”, in ANDRADE, Carlos Drummond de, *A Paixão Medida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1980.

ANDRADE, Manuel Correia de, “Sertão ou Sertões: uma homenagem a Euclides da Cunha”, in SILVA, José Borzacchiello; DANTAS, Eustógio Wanderley Correia; ZANELLA, Maria

Elisa; MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade (Orgs.), *Litoral e Sertão: natureza e sociedade no nordeste brasileiro*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2006, p. 13 - 22.

ARAÚJO, Valdei Lopes de, “Historiografia, nação e os regimes de autonomia na vida letrada no Império do Brasil”, in *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 31, 56 (2015), p.365 – 400.

ARRUDA, J. Jobson de Andrade, *Uma Colônia entre dois Impérios. A Abertura dos Portos Brasileiros, 1800 – 1808*. São Paulo: EDUSC, 2008.

ATHAYDE, Sylvia Menezes (Org.), *A Bahia na época de D. João VI: a chegada da corte portuguesa*. Salvador: Solialuna, 2008.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

AZEVEDO, João Lúcio de, *A Evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Presença, s/d.

BANDARRA, “Profecias” do Bandarra, *sapateiro de Trancoso*. Lisboa: Veja, s/d.

BARBAS, Helena; CENTENO, Y. K., *Portugal: mitos revistados*. Lisboa: Salamandra, 1993.

BARROS, André de (SJ), “Vida do Apostólico Padre António Vieira: Pensador, Estrategista e Educador. Humanista, Missionário e Orador” in BESSELAAR, José van den, *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Biblioteca Breve, vol. 58, 1ªed. Lisboa: Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1981.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti, “Antropologia da Honra: uma análise das guerras sertanejas”, in *Revista de Ciências Sociais*, vol. 29, n. 1/2, Fortaleza, 1998, p. 160 – 168.

BENSAÚDE, Joaquim, *A Cruzada do Infante D. Henrique*. Lisboa: [s.n], 1942.

BERGER, Peter, *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BESSELAAR, José van den, “As Trovas de Bandarra”, in *Revista ICALP*, vol. 4, Lisboa, 1986, p. 14 – 30.

_____, *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Biblioteca Breve, vol. 58, 1ªed. Lisboa: Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1981.

BLOCH, Marc, *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. 1ª ed. Trad. Júlia Mainardi. Pref. Jacques Le Goff. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____, *História e Historiadores*. Tradução Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1998.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BASTO, Artur de Magalhães (ed.), *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, Porto, Livraria Civilização, 1945.

_____. *Estudos: Cronistas e Crónicas antigas – Fernão Lopes e a Crónica de 1419*. Porto: Universidade do Porto, 1959.

_____. *Fernão Lopes: Suas “crónicas perdidas” e a crónica geral do reino – a propósito duma crónica quatrocentista inédita dos cinco primeiros reis de Portugal*. Porto: Progredior, 1943.

BRANDÃO, Frei António, *Monarchia Lusitana*. Parte Terceira. (fac-símile) Lisboa: INCM, 1973, f. 128b – 129.

BRANDÃO, Mário. *Actas dos Conselhos da Universidade de 1537 a 1557*. Vol. I. Coimbra: A. U. C., 1941.

_____, *Documentos de D. João III*. vol. II. Coimbra, 1938.

BRANDÃO, Sylvana (Org.), *Brasil 500 Anos: Reflexões*. Recife: UFPE, 2000.

_____. *História das Religiões no Brasil*. 1ª ed. Vol 2. Recife: UFPE, 2002.

BRAUDEL, Fernand, “A longa duração”, in BRAUDEL, Fernand, *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Presença, 1990.

_____. *Civilização Material, Economia e Capitalismo, séculos XV – XVIII*. Tomo III – O Tempo do Mundo, Tradução Telma Costa, Lisboa: Teorema, 1993.

_____. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Presença, 1990.

“Borboletas Azuis não devem ser hostilizados”, in: *Diário da Borborema*, Campina Grande, 08 maio de 1980a.

BUENOS AYRES, Carlos. *Breus, serra onde Deus habita, berço de uma nova civilização: um movimento messiânico-milenar em gestão no Nordeste – (Buíque – PE)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE, 1994.

BUESCU, Ana Isabel, *O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano*. 1ª ed. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

_____, “A profecia que nos deu pátria: o milagre de Ourique na cultura portuguesa (séculos XV-XVIII)”, in *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães. D. Afonso Henriques e sua época*, vol. 3 – D. Afonso Henriques na História e na Arte, Guimarães, 1997, p. 195 – 211.

_____, “Utopia e Profetismo no Século das Luzes: D. José (1761 – 1788), Príncipe do Brasil, Imperador do Mundo”, in *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 13 (2013), p. 291 – 318.

CABRAL, Flavio José Gomes, *Paraíso Terreal: a rebelião sebastianista na Serra do Rodeador, Pernambuco 1820*. São Paulo: Annablume, 2004.

_____, “Desertores, Desempregados e Outros Elementos Perigosos na ‘Cidade do Paraíso Terreal’. A Rebelião Sebastianista na Serra do Rodeador (Pernambuco, Primeira Metade do Século XIX)”, in *Revista História & Perspectiva*, Uberlândia, (29 e 30): 7-31 Jul./Dez., 2003 /Jan./Jun, 2004, p. 7 – 31.

CALAZANS, José, *O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro*. Bahia: Tipografia Beneditina Ltda, 1950.

CALAZANS, Rejane, “Ambivalências: o Nordeste nas obras de Gilberto Freyre e Celso Furtado”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 22, 64 (2007), p. 75 - 80.

CARDOSO, José Luís, “The transfer of the court to Brazil, 200 years afterwards”, in e-JPH, vol. 7, 1 (2009), Porto, p. 53 – 63, Disponível em: <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/transfer-court-brazil-200-years-afterwards>, acesso em: 30/03/2017

CARMELO, Luís “O Milagre de Ourique ou um mito nacional de sobrevivência”, Lisboa, 1999, 19p. Disponível em: <http://bocc.ubi.pt/pag/carmelo-luis-Ourique.pdf>, acesso em: 22/05/2016.

CARONE, E., *O Estado Novo. (1937-1945)*. Rio de Janeiro: Difel, 1976.

CARVALHO, Cícero Pércles de Oliveira, “Manuel Correia de Andrade e a Economia Política do Nordeste”, in *Revista Econômica do Nordeste*, Fortaleza, vol. 45, 2 (2014), abril/jun., p. 06 - 16.

CARVALHO, José Murilo de, “O Motivo Edênico no Imaginário Social Brasileiro”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 13, 38 (1998), p 63 – 79.

_____, “Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: uma discussão conceitual” in *Revista Dados*, 40 (1997), n. 2, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0011-52581997000200003>, acesso em 13/02/2017

_____, “Coronelismo”, in *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro, 1930 – 1983*. Rio de Janeiro: Cpdoc/Fundação Getúlio Vargas, Forense Universitária, 1980a.

_____, “D. João e as histórias dos Brasis”, in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 28, 56 (2008), p. 551 – 572.

CARVALHO, Marieta Pinheiro de, “Os Sentidos da Administração Joanina no Rio de Janeiro: a Secretaria de Estado dos Negócios do Brasil (1808 – 1822) ”, in *V Congresso Internacional de História*, Universidade Estadual de Maringá, 2011.

CALADO, Adelino Almeida (ed.), *Livro da Vertuosa Benfeytoria*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1994.

_____(ed.), *Crónica de Portugal de 1419*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 1998.

CATALÁN, Diego; ANDRES, Maria Soledad de (ed.), *Crónica general de España de 1344*, Madrid, Gredos, 1971.

CAVALCANTI, Nireu, “Cidade aos Pedacos”, in *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 28, 2008. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20160411005501/http://rhbn.com.br/secao/capa/cidade-aos-pedacos>, acesso em 27/10/2017

CERTEAU, Michel, *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CINTRA, Antônio Octávio, "A Política Tradicional Brasileira: uma interpretação das relações entre o Centro e a Periferia", in *Cadernos do Departamento de Ciência Política*, mar. 1(1974), p. 59 - 112.

CINTRA, Luís Filipe Lindley (ed.), *Crónica Geral de Espanha de 1344*, Vols. I-III, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1951.

_____(ed.), *Crónica Geral de Espanha de 1344*, Vol. IV, 2ª edição, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2009.

_____, *Sobre a formação e a evolução da lenda de Ourique até a Crónica de 1419*, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1957.

_____, "A lenda de Afonso I, rei de Portugal", in *Revista Icalp*, 16-17 (1989), p. 64 – 78.

CLEMENTE, Marcos Edilson de Araújo, "Cangaço e Cangaceiros: histórias e imagens fotográficas do tempo de Lampião", in *Revista Fênix de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, vol. 4 (2007), ano IV.

COELHO, António Borges, *A Revolução de 1383. Tentativa de Caracterização*. 4ª ed. Lisboa, 1981.

COELHO, Maria Helena da Cruz Coelho, *D. João I*. Lisboa: Temas & Debates, Coleção Reis de Portugal, 2008.

COHN, Norman, *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: As Origens das crenças no Apocalipse*. Trad. Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____, *Na Senda do Milénio: Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1980.

CORREIA, Francisco Carvalho, "Algumas notas sobre S. Rosendo", in LÓPEZ, Segundo Leonardo Pérez (Dir.), *Estudios Mindonienses: Anuario de Estudios Histórico-Teológicos de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol*. Cabildo de la Catedral. Mondoñedo Centro de Estudios de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol, Fundación Caixa Galicia, (23) 2007, p. 13 – 47.

CORSI, F. L., *Estado Novo: política externa e projeto nacional*. São Paulo: Unesp, 2000.

CORTESÃO, J., "Os fatores democráticos na formação de Portugal", in MONTALVOR. *História do Regime Republicano em Portugal*. vol. I. Lisboa: s/ed, 1930.

_____, *A Expansão dos portugueses no período henriquino*. Lisboa: Portugália, 1965.

COSTA, E. V. da, *Da monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

COSTA, João Paulo Oliveira e, *Henrique, o Infante*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

_____, *Mare Nostrum: Em busca de honra e proveito*, Lisboa: Temas e Debates, 2013.

_____; OLIVEIRA, Pedro Aires de; RODRIGUES, José Damião, *História da Expansão e do Império Português*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.

COSTA, Rodrigo Franco da, “A Batalha de Ourique e a Construção da Identidade Portuguesa: De Fernão Lopes à Luís de Camões”, in *Medievalis*, vol 3, n. 1, 2014, 21p. Versão online em: <http://medievalis.nielim.com/ojs/index.php/medievalis/issue/view/7/showToc>, acesso em: 16/04/2016

COSTA, Wilma Peres, “O Império do Brasil: dimensões de um enigma”, in *Almanack Baziliense*, Universidade de São Paulo, 01(2005), p. 27 – 43.

CRUZ, MLG, “Mentalidade e Sociedade no Discurso Literário Quinhentista: um balanço de estímulos e reações face à Expansão Ultramarina”, in *A Escola e os Descobrimentos. No tempo de D. Manuel*, Lisboa, Grupo de Trabalho Ministério da Educação. Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, p. 7- 21.

_____, *As Controvérsias ao Tempo de D. João III sobre a política portuguesa no Norte de África*. Lisboa: CNCDP, 1998.

CRUZ, Maria do Rosário de Sampaio Temudo Barata de Azevedo, *As regências na menoridade de D. Sebastião*. Vols. I e II, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Coleção Temas Portugueses, 1992.

_____, *D. Sebastião, o Desejado : dinastia de Avis : 1557-1578*. Lisboa: QuidNovi, 2009

CUNHA, Euclides da, *Os Sertões*. Porto Alegre: L&PM, 2016.

CUNHAL, Álvaro, *As Lutas de Classes em Portugal nos Fins da Idade Média*. 3ª ed. Lisboa, 1997.

DELUMEAU, Jean, *Mil Anos de Felicidade: Uma História do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DELLA CAVA, Ralph, *Milagre em Juazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DIAS, José Sebastião da Silva, *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra - Instituto de Estudos Filosóficos, 1969.

DINIZ, Manoel, *Mistérios de Juazeiro*. Juazeiro do Norte, Ceará, 1935.

DRUMMOND, José Augusto, *A Coluna Prestes: rebeldes errantes*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

DUARTE, Raymundo, *O Movimento Messiânico de Pau de Colher: notas preliminares*. Salvador: UFBA, 1969.

_____, “O Movimento Messiânico de Pau de Colher, na Bahia”, in *Actas do 4º Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Salvador, 1960.

ELIADE, Mircea, *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70, 1963.

Estatutos da Universidade De Coimbra (1559). Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1963.

FAORO, Raymundo, *Os Donos do Poder. Formação do Patronato Político Brasileiro*. Porto Alegre: Globo, 1958.

FARINHA, António Dias, *Os Portugueses em Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões, 1999.

FAUSTO, B. (Dir.), *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, t.III, vol.1-2, 1977.

_____, *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, vol. 1, São Paulo: Difel, 1975.

FERREIRA, J.; DELGADO, L. de A. N. (Orgs.), *O tempo do liberalismo excludente: da proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FRANCO, José Eduardo, “Profetismo e a ideia de nação: modelação religiosa do destino de um povo”, in *Revista Religare*, Paraíba, vol. 7, 2 (2010), p 150 - 163.

FRANÇA, Eduardo d'Oliveira, *O Poder Real em Portugal e as origens do absolutismo*. São Paulo: EDUSC, 2013.

FREITAS, Lima de, *Porto do Graal*. Lisboa: Ésquilo, 2006.

FREYRE, Gilberto, *Nordeste*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1989.

_____, *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2006.

GAMBINI, R., *O duplo jogo de Getúlio Vargas*. São Paulo: Símbolo, 1977.

GOULART, S., *Sob a verdade oficial. Ideologia, propaganda e censura no Estado Novo*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal, “A Historiografia e as dimensões do reinado americano de D. João VI”, in *Revista da Academia Brasileira de Letras*, vol. 54 (2008), p. 163 – 184.

HANSEN, João Adolfo, “Prefácio”, in VIEIRA, António. *A Chave dos Profetas – livros primeiro, segundo e terceiro*. 1ª ed. Lisboa: Temas e Debates, 2015.

HERCULANO, Alexandre, “Cartas sobre História de Portugal” (1842), in *Opúsculos*, ed. De J. Custódio e J. M. Garcia, vol. IV, Lisboa, 1985.

HERMANN, Jacqueline, *No Reino do Desejado: A construção do sebastianismo em Portugal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____, “O rei da América: notas sobre a aclamação tardia de D. João VI no Brasil”, in *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 8, 15 (2007), p. 124 – 158.

HESPANHA, António Manuel, “As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna”, in TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. São Paulo: EDUSC-UNESP, 2001.

_____, “Por que é que foi ‘portuguesa’ a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos”, in SOUZA, Laura de Mello; FURTADO, Junia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.), *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 39 – 62.

HOLANDA, S. B. de, *História geral da civilização brasileira*. vol II. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HOLLAND, Tom, *Milênio: A construção da cristandade e o medo da chegada do ano 1000 na Europa*. Tradução Alexandre Martins, 1ª ed, Rio de Janeiro: Record, 2014.

JABOUILLE, Victor, *Iniciação à Ciência dos Mitos*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1986.

JANCSÓ, István, “A construção do Estado Nacional na América Latina - apontamentos para o estudo do Império como projeto”, in SZMREC-SÁNYI, Tamás; LAPA, José Roberto do Amaral (Orgs.), *História Econômica da Independência e do Império*. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial; Hucitec, 2002, p. 3 – 26.

_____, “Independência, independências”, in JANCSÓ, István (Org.) *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2005a.

_____, *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2005b.

KANTOROWICZ, Ernst, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Versión española de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

KEITH, H. H.; EDWARDS, S.F.(Orgs.), *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira. Ensaio*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

KURY, Lorelai, “Rio de Janeiro Joanino: entre o mar e o mangue”, in KURY, Lorelai; GESTEIRA, Heloísa. *Ensaio de história das ciências no Brasil: das Luzes à nação independente*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 85 – 111.

_____; GESTEIRA, Heloísa (Orgs.), *Ensaio de história das ciências no Brasil: das Luzes à nação independente*, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

LE GOFF, Jacques, *São Luis – Biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

_____, *História e Memória*. vol. II, Lisboa: Edições 70, 1982.

LEAL, Victor Nunes, *Coronelismo, Enxada e Voto*. Rio de Janeiro: Forense, 1948.

_____, “O Coronelismo e o Coronelismo de Cada Um”, in *Dados*, vol. 23, 1(1980), p. 11 - 14.

LEITE, Rosângela Ferreira, “A política Joanina para a ocupação dos sertões: Guarapuava, 1808 – 1821”, in *Revista de História*, Universidade de São Paulo, 159 (2008), p.167 – 187.

LEITE, Sefarim (Editor), *Monumenta Brasiliae*. Vol. 4 Porto: Maranus, 1956.

LEVINE, R., *Pai dos pobres? O Brasil e a Era Vargas*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.

LEWIN, Linda, *Política e Parentela na Paraíba. Um Estudo de Caso da Oligarquia de Base Familiar*. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LIMA, LÍlian Martins, *O Brasil na historiografia inglesa dos anos joaninos*. Tese de Doutorado, São Paulo, UNESP, 2012.

LIMA, Lourenço Moreira, *A Coluna Prestes: Marchas e Combates*. São Paulo: Alfa-Omega, 1979.

LIMA, Luís Filipe Silvério, *O Império dos Sonhos: Narrativas proféticas, Sebastianismo e Messianismo Brigantino*. São Paulo: Alameda, 2010.

_____, “Imagens e figuras de um rei sonhador: representações do milagre de Ourique e do juramento de Afonso Henriques no século XVII”, in *Dossiê: História e História Visual da Revista História*, vol. 26, n. 2, São Paulo, 2007, p. 311 – 339.

LIMA, Manuel de Oliveira, *Dom João VI no Brasil, 1808 – 1821*. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1908.

_____, *D. João VI no Brasil, 1808 – 1821*. [S.l.]: ACD Editores, D.L., 2008

LISPECTOR, Clarice, *A Descoberta do Mundo – Crônicas*. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer, *Imigração portuguesa no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Instituto Camões, 2001.

LOURENÇO, Eduardo, *Portugal como destino*. Lisboa: Gradiva, 1999.

_____, *Portugal como destino seguido de Mitologia da saudade*. 3ª ed. Lisboa: Gradiva, 2001.

LOURENÇO FILHO, *Juazeiro do Padre Cícero*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, s/d.

MACEDO, Jorge Borges de, *O Bloqueio Continental. Economia e Guerra Peninsular*. Lisboa: Gradiva, 1990.

_____, *História Diplomática Portuguesa: Constantes e Linhas de Força*. Lisboa: Tribuna da História, 2008.

MACEDO, Nertan, *Floro Bartolomeu: o caudilho dos beatos e dos cangaceiros*. Rio de Janeiro: Agência Jornalística Image, 1970.

MAGALHÃES, Leandro Henrique, “Estudo Genealógico e Messianismo Português: O Rei para Bandarra”, in *Revista Fênix de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, vol. 6, 3(2009).

_____, *Poder e Sociedade no Reino de Portugal do Século XVI: As Trovas de Bandarra*. Curitiba: UFPR, 2004.

MALERBA, Jurandir, *A Corte no Exílio: Civilização e Poder no Brasil às Vésperas da Independência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____, “Sobre o tamanho da comitiva”, in *Revista Acervo*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, vol 21, 1 (2008), p. 47 – 62.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares, “Atualizações do medievo no romanceiro nordestino e no Auto da Compadecida de Ariano Suassuna”, in *Revista Graphos*, Paraíba, vol. 17, 2 (2015), p. 16 – 26.

MANCHESTER, Alan K., “A Transferência da Corte Portuguesa para o Rio de Janeiro”, in KEITH, Henry H.; EDWARDS, S.F. (Orgs.), *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira. Ensaaios*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

MARQUES, A.H. de Oliveira, *A Sociedade Medieval Portuguesa. Aspectos de Vida Quotidiana*. 6ª ed. Lisboa: A Esfera do Livro, 2010.

_____, “Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV”, in, SERRÃO, Joel; MARQUES, A.H. de Oliveira. *Nova História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1987.

_____; SERRÃO, Joel, *Nova História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1987.

MARQUES, Maria Alegria Fernandes, “A bula *Manifestis Probatum*. Ecos, textos e contextos”, in *Poder espiritual. Poder temporal. As relações Igreja-Estado no tempo da monarquia (1179-1909)*. *Actas do Colóquio*. Lisboa, Academia Portuguesa da História, (2009) p. 87-123.

_____; SOALHEIRO, João, *A Corte dos Primeiros Reis de Portugal: Afonso Henriques – Sancho I – Afonso II*. Gijón: TREA, 2009.

MARTINS, José de Souza, *Os Camponeses e a Política no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MATTOSO, José (Direcção), *História da Vida Privada em Portugal: Idade Média*. Coordenação de Bernardo Vasconcelos e Sousa, Lisboa: Círculo de Leitores & Temas e Debates, 2011.

_____, “As Três Faces de Afonso Henriques”, in *Revista Penélope: Fazer e Desfazer a História*, Coordenação de António Manuel Hespanha, nº 8 (1992).

_____, *D. Afonso Henriques*. Coleção Reis de Portugal. Lisboa: Temas e Debates, 2001.

_____(Dir.), *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997.

_____, “A Monarquia Feudal”, in MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997, p. 13 – 259.

_____, *Poderes Invisíveis: O Imaginário Medieval*. Lisboa: Círculo de Leitores & Temas e Debates, 2013.

_____, *Levantar o Céu: Os Labirintos da Sabedoria*. Lisboa: Círculo de Leitores & Temas e Debates, 2012.

MAURÍCIO, Carlos Coelho, “Na manhã fértil – sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa”, in *Revista Ler História*, 16(1989), p. 3 – 28.

MEGANI, Ana Paula Torres, *O Rei Ausente*. São Paulo: Alameda, 2004.

MEIRELLES, Juliana Gesuelli, “A Gazeta do Rio de Janeiro: o jornal oficial da Corte de D. João VI no Brasil (1808 – 1821)”, in *Actas do V Congresso Nacional de História da Mídia*, São Paulo, 2007, p. 27 – 41.

MELLO, Janaína Cardoso de, “A cultura política oitocentista na época joanina entre a Gazeta do Rio de Janeiro, o Correio Brasiliense e a Idade D’Ouro do Brasil”, in *Revista Recôncavo*, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, vol. 3, 1(2009), 79 - 89.

MELLO, Frederico Pernambucano de, *Quem foi Lampião*. Recife: Stähli.Zürich, 1993.

MENDES, José Sacchetta Ramos, *Laços de Sangue: Privilégios e Intolerâncias à Imigração Portuguesa no Brasil*. Porto: Fronteira do Caos, 2010.

MENCK, José Theodoro Mascarenhas, *D. João VI e a construção das bases do Estado Nacional*. Brasília: Câmara dos Deputados - Edições Câmara, 2018.

MIRANDA, C.A.C, “A ação missionária e pacificadora do Frei Caetano de Messina”, in BRANDÃO, Sylvana (Org.), *História das Religiões no Brasil*. 1ª ed. Vol 2. Recife: UFPE, 2002, p. 197 – 207.

_____, “O Senado da Câmara e os males da cidade no Brasil Colonial”, in BRANDÃO, Sylvana (Org.), *Brasil 500 Anos: Reflexões*. Recife: UFPE, 2000.

MONTALVOR, *História do Regime Republicano em Portugal*. vol. I. Lisboa: s/ed, 1930.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo, “Um Destino Peninsular: Portugal e Castela (1557 – 1580), in RAMOS, Rui (Coordenador); SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo, *História de Portugal*. 7ª ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2012, p. 250 – 270.

MONTENEGRO, Abelardo, *Antônio Conselheiro*. Fortaleza: A. Batista Fontenele, 1954.

MOREIRA, Hugo Daniel Rocha Gomes da Silva, *A campanha militar de Tânger (1433 – 1437)*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2009.

NASCIMENTO, Aires A., *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*. (Obras da Clássica Literatura Portuguesa; 8). Lisboa: Colibri, 1998.

_____, “O milagre de Ourique num texto latino-medieval de 1416”, in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 4ª série, 2 (1978), p. 365-374.

_____, *Livro de Arautos = De Ministerio Armorum : estudo codicológico, histórico, literário, linguístico : texto crítico e tradução / Aires Augusto Nascimento*, Lisboa: [s.n.], 1977.

_____; GOMES, Saul António, *S. Vicente de Lisboa e seus Milagres Medievais*. Lisboa: Didaskalia, 1988.

NEGRÃO, L. N.; CONSORTE, J. G. (Orgs.), *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo: FFLCH-USP/CER, 1984. (Coleção Religião e Sociedade Brasileira).

_____, “Os Borboletas Azuis de Campina Grande: um movimento messiânico malgrado”, in NEGRÃO, L. N.; CONSORTE, J. G. (Orgs.). *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo: FFLCH-USP/CER, 1984, p. 303-428. (Coleção Religião e Sociedade Brasileira).

NUNES, Maria de Fátima, “Portugal – Brasil, 1808, trânsito de saberes”, in KURY, Lorelai; GESTEIRA, Heloísa. *Ensaio de história das ciências no Brasil: das Luzes à nação independente*, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 267 – 280.

OLIVEIRA, António de, *Antiquarismo e História: Para a História da Historiografia (séculos XVII – XXI)*. Coimbra: Palimage, 2013.

OLIVEIRA, Eduardo Romero de, “A ideia de império e a fundação da monarquia constitucional no Brasil (Portugal – Brasil, 1772 – 1824)”, in *Revista Tempo*, Niterói, vol. 9, 18 (2005), p. 43 – 63.

OLIVEIRA, L. L., *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

OLIVEIRA, Marina Garcia de, *Entre nobres lusitanos e titulados brasileiros: práticas e significados dos títulos nobiliárquicos entre o Período Joanino e o alvorecer do Segundo Reinado*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha (Trad.), *Vida e Milagres de São Rosendo*. Porto: Junta Distrital, 1970.

PAIVA, José Pedro de Matos, *Baluartes da Fé e da Disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos de Portugal (1536 – 1759)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

_____, *Religiosidade e cultura brasileira: séculos XVI – XVII*. Maringá: Eduem, 2012.

PASSIANI, Enio, “Não existe pecado abaixo do Equador? Algumas considerações sobre o processo de formação da sociedade de corte do Brasil (1808 – 1889)”, in *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 27, 3 (2012), p. 571 – 593.

PEDREIRA, Jorge; COSTA, Fernando Dores, *D. João VI: o Clemente*. Lisboa: Círculo de Leitores, (2006/2011).

PEREIRA, Miriam Halpern, *A política portuguesa de emigração*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1981.

PESSOA, Fernando, *Mensagem*. Edição comentada por Jane Tutikian. Porto Alegre: L&PM, 2006.

PIMENTA, João Paulo Garrido, “Portugueses, americanos, brasileiros: identidades políticas na crise do Antigo Regime luso-americano”, in *Almanack Braziliense*, Universidade de São Paulo, 03 (2006), p. 69 – 80.

PINA, Rui, *Crónica do Rei D. Duarte*. Lisboa: Presença, 1966.

PIRES, António Machado, *D. Sebastião e o Encoberto*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1980.

PITA, Sebastião da Rocha, “História da América Portuguesa desde o anno de mil e quinhentos, do seu descobrimento, até o de mil e setecentos e vinte e quatro”. Lisboa Occidental, Officina de Joseph Antônio da Silva, 1730, in CARVALHO, José Murilo de, “O Motivo Edênico no Imaginário Social Brasileiro”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, nº 38 (1998), São Paulo, p. 3 - 4.

PRADO JR., Caio, *A Revolução Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1966.

PRESTES. Anita L., *A Coluna Prestes*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, “O Coronelismo numa Interpretação Sociológica”, in FAUSTO, Boris (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, vol. 1, São Paulo: Difel, 1975, p. 153 – 190.

_____, *Messianismo no Brasil e no Mundo*. 3ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2003.

_____, *Os Cangaceiros*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

_____, *O Mandonismo Local na Vida Política Brasileira e Outros Ensaios*, São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

QUIRINO, Priscilla P., *Meu Rei e a Construção do Paraíso*. Dissertação (Mestrado). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, 2011.

RAMOS, Rui (Coordenador); SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo, *História de Portugal*. 7ª ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2012.

_____, “Invasões Francesas, Tutela Inglesa e Monarquia Brasileira (1807 – 1820)”, in RAMOS, Rui (Coordenador); SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo, *História de Portugal*. 7ª ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2012, p. 439 – 456.

REAL, Miguel, “Padre António Vieira e a arquitectónica do Quinto Império na carta Esperanças de Portugal (1659)” in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VII, 13/14(2008), p. 57 – 88.

REIS VIDAL, *Padre Cícero – Joaseiro visto de perto, o Padre Cícero Romão Baptista sua vida e sua obra*. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas de ‘A Noite’, 1936.

RÉMOND, R. (Org.), *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RIBEIRO, Jorge Martins, “A importância do bloqueio continental para o futuro de Portugal e do Brasil”, in *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA*, Porto, III série, vol. 10 (2009), p. 63 – 69.

RIBEIRO, Márcia Moisés, “Rumo ao Brasil: a transferência da corte e as novas trilhas do pensamento médico”, in KURY, Lorelai; GESTEIRA, Heloísa. *Ensaio de história das ciências no Brasil: das Luzes à nação independente*, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 31 – 40.

RIBEIRO, René, “O episódio da Serra do Rodeador (1817 – 1820): um movimento milenar e sebastianista”, in *Revista de Antropologia*, vol. 8 (1960), p. 133 – 144.

RODRIGUES, Nina, *As Coletividades Anormais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

ROMERO, Sílvio, *Estudos sobre a Poesia Popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.

ROSA, Guimarães, *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

ROSA, Maria de Lourdes, “Do santo conde ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte- africana (1415-1521) ”, in *Deutsches Historisches Museum, Novos Mundos- Portugal à época dos descobrimentos*. Ciclo de conferências. Berlim, 2006, Disponível em: https://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/neue-welten/pt/docs/Maria_de_Lurdes_Rosa.pdf, acesso em: 10/09/2017.

_____, “Sagrado, devoções e religiosidade”, in MATTOSO, José (Dir.), *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Média*. Lisboa, Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2001, p. 376 – 401.

SÁ, M. Auxiliadora F. de, *Dos Velhos aos Novos Coronéis*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1974.

SANTOS, J. Marinho dos, “Tradicionalidade e Modernidade com os Descobrimentos e a Expansão Portuguesa Portugal, a Europa e o Mundo”, in *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 4 (2004), p. 67 – 94.

SARAIVA, António José, *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa: Gradiva, 1998.

SCHULTZ, Kirsten, *Tropical Versailles: Empire, Monarchy and the Portuguese Royal Court in Rio de Janeiro 1808 – 1821*, Nova York: Routledge, 2001.

_____, “Perfeita civilização: a transferência da corte, a escravidão e o desejo de metropolizar uma capital colonial. Rio de Janeiro, 1808 – 1821”, in *Revista Tempo*, vol 12, 24(2008), p. 5 – 27.

SCHWART, Stuart B.; LOCKHART, James, *A América Latina na época colonial*. Trad. de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SENA, Custódia Selma, *Interpretações Dualistas do Brasil*. Goiânia: UFG, 2003.

SÉRGIO, António, *Breve Interpretação da História de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa, 1972.

SERRÃO, Joel, *O Carácter Social da Revolução de 1383*. 2ª ed. Lisboa, 1976.

SHEDD, Russell, *Escatologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, s/d.

SILVA, Armando Barreiros Malheiro da; ARAÚJO, Alberto Filipe, “Para uma mitanálise da fundação sagrada do reino de Portugal em Ourique”, in *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*, vol. I, Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Porto, 2006, p. 177 – 208.

SILVA, Elis Pacífico, *A construção de uma identidade nacional brasileira em visões estrangeiras (1808 – 1822)*. Dissertação de Mestrado em História Social. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2015.

SILVA, José Borzacchiello; DANTAS, Eustógio Wanderley Correia; ZANELLA, Maria Elisa; MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade (Orgs.), *Litoral e Sertão: natureza e sociedade no nordeste brasileiro*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2006.

SILVA, Maria Beatriz Nizza, *D. João, Príncipe e Rei do Brasil*. Lisboa: Livros Horizonte, 2008.

SIMONSEN, Roberto C., *História Econômica do Brasil, 1500 – 1820*. vol. 4. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

SIQUEIRA, Ana Márcia Alves, “O Ciclo Carolíngio na Literatura de Cordel Nordestina”, in *Actas da VIII Jornadas de Estudos Antigos e Medievais / I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais*, Universidade Estadual de Maringá, 2010.

SLEMIAN, Andrea; PIMENTA, João Paulo G., *A corte e o mundo: uma história do ano em que a família real chegou ao Brasil*. São Paulo: Alameda, 2008.

SMITH, Antony D. *Ethno-symbolist and nationalism: A cultural Approach*. London and New York: Routledge, 2009.

SODRÉ, Nelson Werneck, *A Coluna Prestes: Análise e Depoimento*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

SOLER, Luis, *As raízes árabes na tradição poético-musical do sertão nordestino*. Recife: UFPE, 1978.

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e, “Do Condado Portucalense à Monarquia Portuguesa (séculos XI-XII)”, in RAMOS, Rui (Coord.); SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *História de Portugal*. 7ª ed. Lisboa: Esfera dos Livros, 2012, p. 17 – 47.

SOUZA, Laura de Mello; FURTADO, Junia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.), *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2009.

SPOSITO, Fernanda, “As guerras justas na crise do antigo regime português: Análise da política indigenista de D. João VI”, in *Revista de História*, Universidade de São Paulo, 161 (2009), p. 85 – 112.

SUASSUNA, Ariano, *Romance d’A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

_____, *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

TAVARES, Luis Henrique Dias, *Independência do Brasil na Bahia*. 3ª ed. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2006.

TEIXEIRA, Nuno Severiano, *Heróis do mar: história dos símbolos nacionais*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.

TELLES, B., “Estudos históricos e económicos”, Porto: Chardron. Biblioteca de Estudos Sociais, 1901, in FRANÇA, Eduardo d’Oliveira, *O Poder Real em Portugal e as origens do absolutismo*. São Paulo: EDUSC, 2013.

TENGARRINHA, José (Org.), *História de Portugal*. São Paulo: EDUSC-UNESP, 2001.

TOSTES, Vera Lúcia (Coord.), *Um Novo Mundo, um Novo Império. A Corte Portuguesa no Brasil, 1808 – 1822*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2008.

VAINFAS, Ronaldo; NEVES, Lúcia Bastos Pereira (Eds.), *Dicionário do Brasil Joanino, 1808 – 1821*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

VENTURA, Margarida Garcez, *O Messias de Lisboa: um estudo de mitologia política (1383 – 1415)*. Lisboa: Cosmos, 1992.

VICENTE, António Pedro, “Política exterior de D. João VI no Brasil”, in *Revista Estudos Avançados*, vol. 7, n. 19 (1993), São Paulo, p. 193 – 214.

VILAÇA, Marcos Vinícius e ALBUQUERQUE, Roberto C. de, *Coronel, Coronéis*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

VILLELA, Jorge Luiz Mattar, “O Advento do Estado Novo, a morte de Lampião e o fim do cangaço”, in *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, 1997, p. 81 – 94.

_____, “Operação anti-cangaço: as táticas e estratégias de combate ao banditismo de Virgulino Ferreira, Lampião”, in *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, 1999, p. 93 – 116.

WEBER, Max, *Economia e Sociedade*. V. I. Brasília: UNB, 1982.

_____, *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2009.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José, “Exército, milícias e ordenanças na Corte Joanina: permanências e modificações, in *Revista Da Cultura*, ano VIII, Fundação Cultural do Exército Brasileiro, 2008, p. 26 – 32.

WILCKEN, Patrick, *Império à Deriva. A Corte Portuguesa no Rio de Janeiro. 1808-1821*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

ZUMTHOR, Paul, *A letra e a voz. A literatura medieval*. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.