

O PODER ESPIRITUAL E A PRESENÇA FRANCISCANA NAS CRÔNICAS RÉGIAS PORTUGUESAS¹

Marcelo Santiago Berriel²

RESUMO

O presente artigo objetiva analisar as representações do poder espiritual, bem como a valorização dos frades menores nas crônicas régias portuguesas. Analisa-se, em específico, a *Crônica de D. João I*, de Fernão Lopes e a *Crônica da Tomada de Ceuta*, de Gomes Eanes de Zurara. Investiga-se como os dois cronistas oficiais da dinastia de Avis utilizam-se, em seus escritos, de determinadas representações do poder espiritual que se coadunam com a sacralidade que envolve a produção de memória da dinastia. Enfatiza-se, também, como o uso de elementos de valorização dos frades menores nas duas crônicas analisadas relaciona-se com a referida sacralidade.

Palavras-chave: Portugal; poder; franciscanos; crônicas.

ABSTRACT

This article analyses the representations of the spiritual's power and the valorization of the Friars Minor in the Portuguese royal's chronicles. We analyze, specifically, the *Crônica de D. João I*, of Fernão Lopes and the *Crônica da Tomada de Ceuta*, of Gomes Eanes de Zurara. We study how the two official chroniclers of Avis' dynasty used, in their chronicles, certain representations of the spiritual power, which are related to the sacredness that covers the production of the dynasty's memory. We also emphasize how the usage of elements of valorization of the Friars Minor in the two chronicles is related to that sacredness.

Keywords: Portugal; Power; Franciscans; chronicles.

¹ O presente artigo é parte da tese de doutorado intitulada *Cristão e Súdito: representação social franciscana e poder régio em Portugal (1383-1450)*. Doutorado em História. Niterói: UFF, 2007.

² Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Um religioso da Ordem dos Frades Menores, de nome João Xira, toma lugar e põe-se a pregar. Pregador de grande reputação, o frade, naquele momento, falava a soldados, fidalgos, infantas. Cristãos que, em terra de “infiéis”, comemoravam uma recém-vencida batalha. O local era Ceuta, os cristãos em questão eram portugueses, o ano, 1415. Reinava o “rei de boa memória”, D. João I, primeiro monarca da dinastia que, segundo os cronistas oficiais, após a revolução de 1383-1385, implementara um novo tempo, uma “nova idade” no reino português. O referido frade era pessoa influente, pregador, confessor e conselheiro do rei. A conquista à qual aludimos foi um acontecimento essencial da política levada a cabo pela dinastia de Avis. O papel de relevo – antes e após a tomada da cidade – que o frade menor desempenhou é emblemático para que comecemos a vislumbrar o contexto aqui investigado. Frei João Xira é apenas um exemplo, um caso nada atípico de aproximação entre religiosos franciscanos e monarcas avisinos. Ao folharmos as crônicas portuguesas, da lavra dos cronistas oficiais de Avis, percebemos o destaque dado à referida aproximação.

Centralizando o controle do reino, fortalecendo seus aparatos administrativos, o poder régio avisino deparou-se com obstáculos e articulou-se para superá-los. Ora limitando as outras instâncias de poder – afirmando-se em detrimento delas –, ora concedendo benefícios – conquistando aliados e calando descontentes –, o poder régio, paulatinamente, sedimentava as ideias de *reino*, *rei* e *súdito*. O clero, grande referência de poder, foi levado em conta nas ações dos reis portugueses. Contudo, como não é um corpo completamente homogêneo, não se pode encarar o clero português de maneira generalizada, mormente em relação ao estudo das ligações com o poder régio. Portanto, focalizamos nossos questionamentos na ordem franciscana, segmento que gozava de uma situação diferenciada no relacionamento com a família real.

A dinastia cujos reis e infantas preocupavam-se em deixar à posteridade escritos de sua própria autoria, obviamente cuidou com zelo especial da produção de sua memória através das crônicas. Bastante conhecido e estudado, o “cronista da nova dinastia”, Fernão Lopes, é um dos mais importantes autores portugueses. António José Saraiva explica a necessidade da produção de Fernão Lopes no contexto da implantação da dinastia de Avis:

A nova dinastia resultara de um golpe de estado apoiado numa insurreição popular, que culminou nas Cortes de Coimbra de 1385, em que D. João, mestre de Aviz, foi eleito rei. D. João deveu essa eleição ao facto de ter assumido a chefia do movimento popular que rejeitava o legítimo herdeiro do trono, D. João de Castela, casado com a filha do falecido D. Fernando. Pesava portanto um labéu de ilegitimidade sobre a nova dinastia e a missão principal de Fernão Lopes, como cronista da corte, era justificá-la (SARAIVA, 1998, p. 166).

Fernão Lopes era tabelião – ou notário geral – do reino, um cargo de nomeação régia. No ano de 1418 era guarda-mor da Torre do Tombo, função que o facultava passar certidões de documentos régios. Antes de 1434, foi encarregado pelo infante D. Duarte na tarefa de escrever as crônicas dos reis até D. Fernando e, principalmente, escrever a crônica do monarca reinante. Sabe-se que são de sua autoria a *Crónica de Portugal de 1419*, a *Crónica de D. Pedro I*, a *Crónica de D. Fernando* e as duas primeiras partes da *Crónica de D. João I*. “Damião de Góis atribuiu-lhe ainda a terceira parte da *Crónica de D. João I* (ou *Crónica da Tomada de Ceuta*), que foi refundida por Zurara, e a *Crónica de D. Duarte*, que foi novamente redigida por Rui de Pina” (SARAIVA, 1998, p. 167).

À primeira edição da *Crónica de D. João I*, em 1644, seguiu-se uma série de outras edições nela baseadas, repetindo assim as omissões e os erros. Para sanar o problema, Anselmo Braamcamp Freire publicou, em 1915, uma versão desta crônica, extraída do códice nº 352 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. O manuscrito em questão foi preferido pelo erudito após confrontá-lo com dois outros, demonstrando-se assim os critérios e a confiabilidade da edição. A edição aqui utilizada tem por base o mesmo manuscrito utilizado por Braamcamp Freire, segundo afirmam os editores: “... reimprimimos agora o manuscrito de quinhentos que Braamcamp Freire utilizou, acrescentando-lhe a segunda parte tal como figura no inédito quatrocentista da Biblioteca Pública de Évora, que aquele douto lusógrafo considera excelente” (MORENO, 1994, p. 8).

A existência, nas páginas da obra de Fernão Lopes, de sermões de franciscanos ligados à família real proferidos em ocasiões especiais (MARTINS, 1951, p. 94), a participação dos frades durante a revolução de 1383-85 e a narração do envolvimento dos franciscanos em eventos importantes da política avizina abre profícuas oportunidades de investigação. A análise da crônica, portanto, nos serve na investigação da participação franciscana nos acontecimentos que envolvem o poder monárquico, bem como a aproximação dos frades com a corte. Além disso, junto com a outra crônica analisada, a obra de Fernão Lopes é útil na análise das representações do poder espiritual, bem como da sacralidade legitimadora da dinastia de Avis.

Gomes Eanes de Zurara sucedeu Fernão Lopes em seus ofícios³. Foi comendador da Ordem do Cristo e, ao que parece, deveu sua instrução ao rei D. Afonso V, que o encarregou de continuar as memórias de D. João I⁴. Após o término da regência de D. Pedro, quando Afonso V assume definitivamente o governo do reino, Fernão Lopes, velho e doente, já não pode continuar seus trabalhos. Os feitos de D. João I foram registrados por este cronista até a paz com Castela, de 1411. É a partir desta data que Zurara anotara em seus cadernos os empreendimentos do mestre de Avis. Como se tratava da época dos preparativos para a tomada de Ceuta, Zurara deu maior relevo a esta empresa, o que resultou em sua *Crónica da Tomada de Ceuta*. Ao que tudo indica, o cronista iniciou sua redação em 1449, trinta e quatro anos depois da conquista da cidade, e a concluiu em 1450 (PEREIRA, 1915, p. XXI).

Além da supracitada crônica, Zurara escreveu a *Crónica do Conde D. Pedro de Menezes*, a *Crónica do Conde D. Duarte de Menezes* e as crônicas de D. Duarte e de D. Afonso V.

A *Crónica da Tomada de Ceuta* teve duas impressões anteriores à edição que utilizamos: a de 1644, em Lisboa, pelo impressor Antônio Alvarez, e a de 1899-1900, na verdade uma reimpressão da edição de 1644 que modernizou a linguagem e a grafia das palavras (PEREIRA, 1915, p. XCV).

³ O ofício de guarda-mor da Torre do Tombo foi passado a Zurara em 1454, a função de escrever as crônicas parece ter sido passada bem antes. Cf. SERRÃO, 1965, p. 807.

⁴ O monarca parece ter financiado os estudos de Zurara que não era de família nobre, segundo Francisco Pereira afirma na introdução da edição aqui consultada da *Crónica da Tomada de Ceuta* (PEREIRA, 1915, pp. XV-XVI).

Assim como a crônica escrita por Fernão Lopes que analisamos, a *Crônica da Tomada de Ceuta* nos serve na investigação das representações já referidas, além de trazer o suposto conteúdo de sermões franciscanos e de narrar o protagonismo de frades menores em importantes eventos.

Começemos a análise por Fernão Lopes. Nota-se na *Crônica de D. João I* uma extrema valorização dos frades franciscanos. Seja participando ativamente em algum episódio da revolução, seja mediando negociações, ou simplesmente mencionados rapidamente, os frades menores figuram no texto de Fernão Lopes sempre como partidários do mestre de Avis, implícita ou explicitamente.

Os principais vetores de sacralização da figura de D. João possuem ligações com os franciscanos. A maneira como o cronista vincula as ações do mestre de Avis com as profecias do religioso frei João da Barroca tem lugar de destaque na construção argumentativa da crônica. Este frade castelhano vivia emparedado em Jerusalém e, devido a uma espécie de revelação, é levado a embarcar para Portugal. São as palavras do religioso que ajudam na decisão do mestre de Avis de permanecer no reino, desistindo de sua ida à Inglaterra. Mas o religioso não apenas convence D. João com santas razões, ele profetiza que o mestre seria rei, “*ca a Deos prazia de ell seer rei e senhor delle [do reino]*” (LOPES, parte I, p. 49)⁵.

Mesmo não se tratando de um franciscano⁶, o referido religioso é caracterizado de uma forma que lembra bastante o ideal dos frades menores, principalmente daqueles ligados à observância⁷; além disso, ao chegar em Portugal, frei João da Barroca decide isolar-se do mundo, mantendo vida ascética, e o local escolhido é justamente nas proximidades de um convento franciscano: “*... e emcaminhou Deos sua viagem de guisa que chegarom aaquella çidade homde ell numca fora; e como foi noite, disse que o levassem a huua alta barroca açerca do moesteiro de sam Françisco desse lugar*” (LOPES, parte I, pp. 47-48). Se ampliarmos os horizontes para além do texto de Fernão Lopes, constataremos que Manuel da Esperança, cronista franciscano, argumenta detalhadamente para defender a tese de

⁵ Por se tratar de fonte primária, optamos por não inserir a data da edição consultada – uma edição do século XX – nas referências à obra de Fernão Lopes, para evitar possíveis equívocos na leitura.

⁶ Pelo menos Fernão Lopes não nos dá tal informação. Além disso, não há indícios confiáveis que atestem que o religioso em questão pertencia à ordem.

⁷ A presença marcante do ermitão coaduna-se com o protagonismo franciscano nos acontecimentos narrados por Fernão Lopes. Cf. REBELO, 1983. p. 71.

que frei João da Barroca era um franciscano, da ordem terceira (ESPERANÇA, 1656, p. 238). Se o cronista da ordem tem razão, não o sabemos. A informação, todavia, é relevante na comprovação da associação entre franciscanismo e revolução de Avis, neste caso, feita por um frade que, mesmo tendo escrito em período posterior ao que viveu Fernão Lopes, quer ultrapassar este autor na exaltação dos franciscanos como auxiliares da dinastia avisina.

Não só deste tipo de argumentação pode-se inferir a relação frades menores/dinastia de Avis. O cronista-mor da nova dinastia relata a participação efetiva dos frades durante a revolução. Ao enfatizar a mobilização da “arraia-miúda” em prol do mestre de Avis, lutando mal armados e com os “ventres ao sol”, tomando castelos e derrotando grandes fidalgos, Fernão Lopes lembra dos frades que se misturavam à turba, incitando-a com sermões ou mediando negociações. Em Estremoz, por exemplo, quando o alcaide recusou-se a entregar o castelo, a população revoltada ameaçou queimar as mulheres e os filhos daqueles que estavam no interior deste. Quis o alcaide um mediador, “*pessoa segura, com que fallasse, e acordasse hia com elles*” (LOPES, parte I, p. 87). O enviado foi frei Lourenço, frade franciscano. Após as conversações, a multidão tirou o alcaide do castelo, sem lhe fazer dano, e o enviou para Moura.

Frades franciscanos integram as tropas do mestre de Avis. É o que se constata no episódio que se passou na cidade do Porto. Os “*gallegos*”, liderados pelo arcebispo de Santiago, veem-se diante de uma tropa de partidários do mestre. Em vários relatos de confronto há, antes da peleja, uma tentativa de acordo ou a definição das condições da batalha. Neste caso, quem vai até o arcebispo levar o recado dos portugueses é o franciscano frei Vasco Patinho. Segundo o cronista, assim se expressa o frade:

Senhor, aquellas capitaães que alli estam cõ aquellas gemtes, vos emviam dizer e rrogar, que vos praza de vos arredardes daqui, de guisa que elles possam passar pella pomte desembargadamente, e vos ponhaes em logar hu vos elles possam poer a batalha e pellejar com vosco (LOPES, parte I, p. 235).

Sem obter resposta satisfatória do arcebispo, volta frei Vasco Patinho para junto dos seus. No dia seguinte trava-se a batalha e os inimigos são desbaratados pelos portugueses. Com palavras de admiração, dirige-se o arcebispo aos seus combatentes: *“Amigos, nom paraaes memtes como estas gemtes veem a nos, assi como homees que nom temem morte?”* (LOPES, parte I, p. 236). Para Fernão Lopes, importava registrar a admiração do inimigo com a bravura dos portugueses que lutam pela causa do mestre. Interessante também é o encontro entre os dois religiosos antes da batalha. Falando do confronto que se seguiria, dois servidores da Igreja, mas em lados opostos, defendendo causas distintas. De um lado, o arcebispo, autoridade do clero secular, liderando os castelhanos. De outro, um simples frade, que naquela ocasião foi apenas um mensageiro, um filho da ordem de S. Francisco que luta pelo mestre de Avis. É como se através dele estivessem representados os pobres que adoram e querem D. João, o *“poboo meudo”* das cidades. Uma figura bem diferente dos poderosos prelados⁸. Aliás, muito negativamente é retratado o clero secular⁹.

Nas linhas de Fernão Lopes, vê-se também a preferência de D. João pelos franciscanos. Como os cronistas da ordem também afirmam, o mestre costumava gozar da presença dos frades, mesmo durante a conturbação dos acontecimentos: *“o Meestre juntou ataa duzemtas lamças, e beesteiros e homees de pee nom muitos; e ffoi esse dia dormir aa Castanheira hua legoa do logar, e no outro bem cedo de madurgada, amanheço sobrelle; e pousou no moesteiro de Sam Francisco”* (LOPES, parte I, p. 104). Ou então, quando viajava para Alenquer: *“o Meestre como chegou a hua egreja que chamom Samto Spiritu, que he em huu chaão, açerca do rrio que corre a rredor da villa, rrecolheo a ssi sua gemte; desi foi per hua comprida calçada açima, e pousou em huu moesteiro de Sam Framçisco que hi ha”* (LOPES, parte I, p. 356). Não há nas palavras de Fernão Lopes a ênfase que os cronistas franciscanos dão ao gosto que o mestre tinha em estar entre os frades – aspecto compreensível nas crônicas da

⁸ Quando comparamos o texto de Fernão Lopes com o relato da *História Seráfica* a respeito do mesmo episódio, constatamos que Manuel da Esperança atribui a frei Vasco Patinho um papel exagerado, algo que, a dar crédito em Fernão Lopes, ele não fez. Cf. ESPERANÇA, 1656, p. 412.

⁹ Assunto que será tratado mais adiante.

ordem. Entretanto, a semelhança entre os dois discursos é clara, pois no texto de Fernão Lopes, quando D. João “pousa” em um convento, este é franciscano¹⁰.

Nuno Alvarez, o condestável, também prioriza um convento franciscano na decisão de enterrar o corpo de seu irmão:

no seguimte dia, seemdo NunAllvarez mui anojado por tall perda como avia rreçebida, emviou dizer a Vaasco Porcalho, que lhe emviasse o corpo de seu irmãao e foilhe logo tragido; e hordenou de o hir soterrar ao moesteiro de Sam Framçisco dEstremoz (LOPES, parte I, p. 368).

Um dos maiores destaques dados pelo cronista aos franciscanos é a reprodução dos sermões de dois frades menores. Na primeira parte da crônica da qual nos ocupamos, há o sermão em ação de graças pelo levantamento do cerco de Lisboa, proferido por frei Rodrigo de Sintra (LOPES, parte I, pp. 315-320). Já na segunda parte, tem-se o sermão de frei Pedro pela vitória em Aljubarrota (LOPES, parte II, pp. 123-129), além de uma menção – sem reprodução – a outro de frei Rodrigo, quando D. João I expõe publicamente as letras apostólicas que o autorizam a contrair matrimônio (LOPES, parte II, p. 274). Somente o fato de Fernão Lopes achar conveniente transcrever as palavras dos franciscanos já é digno de nota¹¹. Mas as páginas dedicadas a reproduzir os sermões dos frades dizem muito mais. Elas podem não ser a reprodução exata do que eles disseram naquelas ocasiões¹². O fato é que os sermões sintetizam os argumentos usados pelo cronista ao longo de toda a crônica. Fernão Lopes utiliza-se da autoridade espiritual dos franciscanos para dizer, com base nas Escrituras, o que ele tenta imputar em sua narrativa: a ideia de que D. João é escolhido por Deus e deve reger Portugal, o novo “povo eleito” a serviço do Criador. Sobre os argumentos de Fernão Lopes que sacralizam D. João e sua relação com o conteúdo dos sermões, afirma Luís de Sousa Rebelo: “estes aspectos [sobre mitificação do mestre de Avis], que já têm sido apontados, inscrevem-se numa perspectiva dos acontecimentos,

¹⁰ Não queremos aqui esgotar todos os exemplos a este respeito, mas vale mencionar ainda a estadia em S. Francisco do Porto por ocasião do casamento de D. João I. (LOPES, parte II, p. 130). Fato também ressaltado por Manuel da Esperança. Cf. ESPERANÇA, 1656, pp. 408-409.

¹¹ Além das reproduções citadas, refere-se outras vezes a sermões de frades. Cf. por exemplo LOPES, parte II, p. 101.

¹² Não é nosso objetivo investigar, para este aspecto, o grau de fidelidade dos cronistas.

que é idêntica à que se nos depara nos sermões dos pregadores franciscanos extensamente reproduzidos na crónica” (REBELO, 1983, p. 58).

Vê-se também, nas linhas de Fernão Lopes, informações sobre uma figura de extrema importância para a história da observância no reino português. Trata-se de Gonçalo Marinho, nos tempos que era fidalgo, antes de tomar o hábito franciscano. Castelhana, cunhado de Aires Gomes – o alcaide do episódio em Guimarães –, Gonçalo Marinho surge como o mensageiro do cunhado nas comunicações com o rei castelhano. Aires Gomes pedia auxílio ao rei que tinha sua obediência, pois as tropas de D. João I haviam cercado o castelo. Após narrar o acontecimento, Fernão Lopes dá conta de informar o destino de Gonçalo Marinho: devido a uma decepção com relação a seu possível casamento, torna-se franciscano (LOPES, parte II, pp. 29-30). É possível que esta referência seja como tantas outras feitas pelo cronista que detalha parentescos, linhagens e destinos dos inúmeros fidalgos que aparecem na crônica, o que não constituiria valorização da imagem do frade observante. Entretanto, não podemos deixar de interrogar: se Gonçalo Marinho não tivesse se tornado frade influente, o cronista explicitaria seu destino após os eventos narrados? Fica-nos a dúvida.

Mais certa é a presença franciscana na tomada de Ponte de Lima. Novamente um frade desponta como mensageiro durante os confrontos. Os portugueses, após decidirem tomar o lugar,

(...) mandarão chamar a Guimarães, que são daly oyto leguoas, huu frade de Saõ Francisco natural daquel logar, que chamavaõ frey Guomçalo da Pomte, e por ele mandaraõ dizer a el Rey ao Porto, omde aimda estava, que eles tinhaõ ordenado de lhe dar o loguar, e que como eles vise tempo azado pera se poer em obra, que loguo lho fariaõ saber. (LOPES, parte II, p. 33).

Os religiosos da ordem de S. Francisco inspiram confiança nas tropas, possuem qualidades para exercerem a função de embaixadores ou mensageiros. Estão

sempre dispostos a lutar pela causa portuguesa. Nunca surgem, nem implicitamente, como traidores de D. João I, como ocorre com outros clérigos¹³.

Os franciscanos também se associam com a construção da memória dos feitos da dinastia que estava se implantando. Frei Pedro, o mesmo do sermão, propõe que se perpetue a memória pela vitória em Aljubarrota. Tal como os antigos judeus e gentios faziam, era necessário que as gerações vindouras conhecessem a magnitude desta vitória numa celebração a Deus. Complementa o cronista: *“que nunca esquecimento guastar de todo podese, mormente pois hera tributo devido a Deus per necessidade”* (LOPES, parte II, p. 130). Fazendo como aconselha o salmista, decide-se “cantar ao Senhor Deus” um “cantar novo” para agradecer a “maravilha” recebida. Daí se originam as três procissões que em Lisboa são feitas em comemoração por Aljubarrota. Procissões que têm a presença franciscana em sua origem, bem como em seu *modus operandi*, pois na segunda delas foi-se “ao altar do Salvador do mosteiro de São Francisco” (LOPES, parte II, p. 130).

Bondosos e justos, como faz crer o cronista, os franciscanos estão em perfeita harmonia com as intenções de D. João I, também bondosas e justas. Por isso são os escolhidos para soltar os prisioneiros castelhanos em território português. São investidos de amplo poder para este encargo. Em Castela, os encarregados foram os dominicanos – que, aliás, encontraram dificuldades na missão, posto que os castelhanos não queriam libertar os portugueses, mesmo após a trégua (LOPES, parte II, p. 328). Com relação a esta escolha, nestes termos se exprime o cronista:

E para se esto melhor fazer, fosem escolheitos dezaseis frades da Ordem de Sam Dominguos, oito castellãos, e oito portugueses, que amdasem per Castella buscamdo hos ditos prisioneiros pera os fazer solltar; e em Purtuguall oito de Sam Framcisquo, qouatro castellãos e quatro portugueses (LOPES, parte II, p. 326).

Este fato também é mencionado por frei Manuel da Esperança (ESPERANÇA, 1656, p. 515), mas com a seguinte diferença: o cronista da ordem valoriza

¹³ Por exemplo, existem referências a bispos considerados traidores – não pelo cronista, mas pela população revoltada. Sobre isto, trataremos adiante.

demasiadamente os franciscanos, relegando papel secundário aos religiosos que desempenharam a mesma função no território castelhano.

Na *Crônica da Tomada de Ceuta*, nota-se que Zurara deu prosseguimento à valorização dos frades menores, identificável no primeiro cronista de Avis. O sucessor de Fernão Lopes, entretanto, não cita abundantemente os franciscanos. A valorização destes frades e sua ligação com o poder régio são exemplificadas basicamente por uma figura: frei João Xira. Embora não existam diferentes personagens da ordem franciscana como em Fernão Lopes, o confessor do rei aparece frequentemente em ocasiões importantes, inclusive na tomada de decisões. Quanto a este último aspecto não há dúvidas. Frei João Xira exerce papel fundamental na mais importante decisão da obra: tomar ou não a cidade de Ceuta. Preocupado com a proposta que os filhos lhe fizeram, D. João precisava saber se a invasão àquela cidade era “serviço de Deus”, afinal, “... soamente aquella cousa he boã e onesta na qual Deos jnteiramente he servido” (ZURARA, p. 30)¹⁴. Para auxiliá-lo na resolução, manda chamar, entre outros, seu confessor, que sempre o acompanha e o aconselha: “E elRey mandou logo chamar o mestre frey Joham Xira e o doutor frey Vasco Pereira que eram os seus confessores e o Iffante Duarte e assi outros alguus prinçipaaes letrados que se naquella çidade poderam achar” (ZURARA, p. 31). Enfim, consultou “toda a força” do seu conselho. Partindo do princípio que guerrear contra os infiéis era um dos maiores serviços que se podiam prestar ao Criador, a decisão é tomar Ceuta, transformando a batalha na ocasião para festejar a cavalaria dos filhos do rei.

Encontramos frei João Xira presente na empreitada. É ele quem discursa, por ordem do rei, a respeito do grande feito que os portugueses intentavam realizar. Como os planos do rei foram mantidos em sigilo até o último momento, cabe ao frade, em seu sermão, revelá-los.

E ao domingo seguimte sahio elRey em terra, e teve loguo alli seu comselho, no quall foy determinado que sse deulgasse claramente toda a verdadeira emtemçom daquelle movimento. porem foy mandado ao mestre frey Joham Xira que preegasse, porque todo o pouoo podesse verdadeiramente saber quall era

¹⁴ Pelo mesmo motivo explicitado no caso de Fernão Lopes, não inserimos a data da edição consultada.

a emtemçom, por que sse elRey mouera a fazer aquella ajuntamento (ZURARA, p. 156).

O sermão em si é a própria prova da confluência entre o poder régio e a ordem franciscana. Seu conteúdo é dividido em duas partes. A primeira constitui-se naquilo que o rei mandou que o frade dissesse. Já a segunda é inteiramente do franciscano, fruto de seu ofício, como explica Zurara (ZURARA, p. 160). Mesmo com esta divisão, é extremamente difícil distinguir o discurso propriamente régio daquele exclusivamente franciscano. Os dois confundem-se. A sacralidade legitima os feitos do rei. Como negar que o conteúdo da segunda parte do sermão também era ordem do rei? Como saber até que ponto o rei influencia o sermão por inteiro? Esta questão extremamente movediça complica-se com o fato de que se tem acesso ao sermão por intermédio do cronista, que, por sua vez, deixa claro não poder reproduzi-lo na íntegra. Devemos deixar de lado a tentativa de identificar os conteúdos próprios do franciscano. Só conseguimos resolver o problema admitindo a explicação utilizada em Fernão Lopes. O sermão franciscano integra o discurso do cronista. Não são palavras de um frade, mas do cronista *atribuídas* ao frade. Tal como Luís de Sousa Rebelo constatou no caso de Fernão Lopes, o sermão atribuído a frei João Xira reflete o que Zurara expõe ao longo de sua obra. Colocar palavras na boca de um franciscano era angariar mais uma autoridade na legitimação do discurso.

Vejamos mais especificamente como os cronistas representam o *poder espiritual* e quais reflexões podemos desenvolver a partir daí.

Na *Crónica de D. João I*, a submissão aos poderes apresenta-se de uma maneira que se coaduna com a valorização do franciscanismo já demonstrada. As maiores referências ao poder espiritual dizem respeito às instâncias sobrenaturais, embora também se mencione – com menos frequência – o papa e a hierarquia eclesiástica. Em primeiro lugar: Deus. A providência divina encarrega-se de guiar os acontecimentos. Logo no primeiro capítulo da crônica, Fernão Lopes atribui a Deus o estopim dos acontecimentos que iriam desembocar na revolução: a morte do conde de Andeiro. Este só não morreu antes, pois era da vontade divina que ele perecesse nas mãos do mestre de Avis: “*mas teemos que o muito alto Senhor Deos, que em sua providencia nehuuuu cousa falleçe, que tiinha desposto de o Meestre seer Rei,*

hordenou que o nom matasse outro senom elle” (LOPES, parte I, p. 4). A responsabilidade pelo levantamento do cerco de Lisboa também é atribuída a Deus. Foi uma vitória portuguesa, certamente; no entanto, quem promove o levantamento do cerco foi o Criador: *“porque Deus quis matar cõ seu poder quoantos morreraõ no çerquo de Lixboa”* (LOPES, parte II, p. 99). Os castelhanos abandonaram os arredores da cidade devido à Peste que se abateu sobre eles, um dissabor que os portugueses cercados, apesar da proximidade, não sentiram. O exército português conquista suas vitórias não exatamente por suas qualidades bélicas, mas pela ajuda divina. A vontade divina também está presente nos relatos de profecias como a de frei João da Barroca (LOPES, parte I, p. 49). A revolta da cidade de Lisboa em prol do mestre é considerada por Nuno Álvares como *“obra de Deos”* (LOPES, parte I, p. 73). Resumindo: Deus quer que o mestre de Avis seja rei. Ele auxilia o mestre e, conseqüentemente, o reino, pois as vitórias de D. João são em prol da *“defesa e honra do reino”*. Defender o reino e tornar-se rei é missão de D. João, pois para isto Deus *“o chamara e escolhera”* (LOPES, parte I, p. 78).

Este Deus que é o grande benfeitor dos portugueses também é visto como a autoridade suprema, o senhor de todos os senhores. A analogia monárquica – com roupagem guerreira – ressalta no texto de Fernão Lopes. Neste, o Criador é *“Primçipe das hostes, e Vemçedor das batalhas”* (LOPES, parte I, p. 310). É Ele quem guia os confrontos. O rei D. João I, como quer o cronista, acredita nisso, afirma que, contra os castelhanos, Deus será *“capitão”* das hostes portuguesas e trará a vitória (LOPES, parte II, p. 70). O *“Rei dos Reis”* há de amparar o mestre de Avis. Nota-se isto na carta que este recebe do rei da Inglaterra. *“Vos emtanto seede forte, teemdo booa esperamça em Deos, creemdo firme que o Rei dos Reis, que he justo, e nom desempara os que por justiça pellejam, nom desemparara vossos feitos, mas fazervos ha glorioso veemçedor com grande e homrrada vitória”* (LOPES, parte I, p. 98)¹⁵. Tem-se aqui, além da concepção monárquica, o qualificativo de justo. Isto porque Deus não é apenas rei, é também juiz. Fernão Lopes resume isto nas palavras atribuídas a Nuno Álvares: *“outrossi porque nos teemos justa querella e rrazõ dereita pera deffemder nossa terra, creedo que Deos he justo juiz, cheguemonos a elle que nos ajude”* (LOPES, parte I, p.

¹⁵ Cristo também é tratado como *“Majestade”*. Cf. LOPES, parte II, p. 128.

172). No sermão de frei Rodrigo, além de Rei, Deus é Pai: “o mui alto Rei çellestial, Padre de gramdes misericordias” (LOPES, parte I, p. 318).

O “serviço de Deus” é a justificativa para o rumo dos acontecimentos. Este termo surge com importante recorrência no texto de Fernão Lopes e geralmente está associado à “honra e defesa do reino”. Ou seja, o cronista faz uma clara associação entre as duas instâncias, a espiritual e a temporal. Por vezes, o “serviço de Deus” é também associado ao povo, no sentido de que o melhor para este é também agradável a Deus (LOPES, parte I, p. 391).

As referências ao papa não são muito numerosas no texto de Fernão Lopes. É interessante notar como não se valoriza o poder do pontífice, apenas alude-se a certas determinações de caráter espiritual ou a dispensas que o rei precisava obter da Santa Sé. A maior imagem que se faz do papa é a de “pastor da Igreja”. Fernão Lopes não o trata como *potestas*, embora reserve grande importância à questão da obediência ao pontífice. Esta obediência, entretanto, liga-se menos ao papa em si e mais ao rei que obedece e alia-se, por ser defensor da Igreja Romana, ao pastor da cristandade. O termo “poder” só é associado ao papa quando a autoridade pontifícia é necessária a algum benefício para D. João I, como no caso da dispensa para este contrair matrimônio (LOPES, parte I, pp. 417-418). Sobre esta dispensa, cabe aqui reconhecermos que Fernão Lopes atribui importância ao poder do papa. De fato, trata-se de casos limitados a uma pequena esfera de atuação, mas não deixa de ser o âmbito prático da representação social. Existem a jurisdição pontifícia e os aspectos do poder que dependem das letras apostólicas; isto é reconhecido – embora muito pouco – pelo cronista. Esta particularidade das práticas sociais é integrada na representação social. O poder, concebido como a divisão entre o sobrenatural e o régio, não pode prescindir do papa.

O acima exposto conseqüentemente nos leva a mais uma característica do tema em questão. O papa também é referido para ressaltar a questão do Grande Cisma. O papa romano, legítimo sucessor de Pedro, ao qual Portugal deve obediência, é sempre valorizado. Ao passo que o antipapa de Avignon – menos citado que o primeiro – é lembrado como o aliado do rei de Castela. O cisma é um dos pontos fulcrais da “ladainha” de Fernão Lopes e do “evangelho português”. Nuno Álvares, comparado a Pedro, sai a pregar com seus companheiros este evangelho, que tem

como fundamento a obediência ao papa Urbano, verdadeiro pastor da Igreja, “*fora de cuja hoberdiencia nehu salvarse podia*” (LOPES, parte I, p. 340). Já bastante esmiuçado por outros pesquisadores, o tema do “evangelho português”, bem como o uso do Cisma na legitimação da nova dinastia, não será aqui mais do que mencionado. Sem dúvida é uma questão relevante, mas que será tratada como algo a ser somado às nossas demonstrações. Não pretendemos dar conta de todos os detalhamentos que a questão possa conter. Portugal, tendo o mestre de Avis como “regedor e defensor”, promove contra Castela uma “justa querela”, defendendo o reino e a Santa Igreja Romana.

Este esvaziamento do poder pontifício, bem como o uso da figura do papa para os interesses de D. João I não podem ser ignorados. Fernão Lopes acentua a autoridade divina, dizendo que o verdadeiro detentor do poder espiritual é Deus. Limita as ações do papa aos interesses do poder régio, criando, assim, uma espécie de harmonia entre os poderes, visando o bem comum do reino português, que é também o bem comum do verdadeiro cristão.

Com relação ao clero, as referências apresentam uma característica interessante: a conotação negativa do clero secular. É óbvio que este tipo de conotação é apresentado nas linhas dos cronistas da ordem franciscana, afinal, eles registram as lutas dos franciscanos, inclusive aquelas com os prelados incomodados com o avanço dos mendicantes. Todavia, o cronista da dinastia avisina relata acontecimentos nos quais os membros do clero secular são vistos como traidores da causa portuguesa, ultrapassando – e muito – o teor das referências negativas que os cronistas franciscanos fazem aos seculares. Mesmo que Fernão Lopes diferencie o relato – segundo ele, tal como ocorreu – do juízo feito por ele, o que importa para nós é que a conotação negativa mereceu ser registrada na crônica. É o que acontece no caso do bispo de Lisboa, assassinado pela multidão revoltada.

Seemdo toda a çidade ocupada em este alvorço, e viimdo com o Meestre per jumto com a See, foram alguus nembrados, que himdo per alli, com Alvor Paaez, que braadarom aos de çima que rrepicassem; e que rrepicãdo em sam Martinho e nas outras egrejas que na See nom quiseram rrepicar; e souberom que o Bispo era em cima, e que mandara

çarrar as portas sobre ssi. E por que era Castellaão, disserom logo que era da parte da Rainha e do Comde, e que ell fora sabedor da treição e morte que quiserom dar ao Meestre, e que por aquello nom rrepicarom, assacamdo contra elle estas e outras muitas sospeitas, que nom mimguava quem as afirmar. E ficou loguo alli gram parte do poboo, açeso com brava sanha, por aver a pressa emtrada a See, e filharem logo do Bispo viimgãça (LOPES, parte I, p. 27).

Os que subiram na Sé para questionar o bispo, todos homens “homrrados”, contentaram-se com as explicações dadas pelo prelado. Fernão Lopes atribui à raiva cega do povo o cruel destino do bispo, morto pela multidão a golpes e pedradas e depois roubado do que possuía consigo, por todos que ali estavam, tanto homens como “cachopos”. Arrastando seu corpo, bradavam: “*justiça que mamda fazer nosso Senhor ho Papa Urbano sexto, neeste treedor çismatico Castellaão, porque nom tiinha com a samta Egreja*” (LOPES, parte I, p. 30). Apesar do rótulo de traidor não ser diretamente atribuído pelo autor, apesar deste criticar a “sanha” do povo, o que se nota é a ligação do clero secular com a traição da causa do mestre e com a desobediência ao papa romano. Ligação esta feita pelos personagens da crônica, mas que o cronista repete em outras ocasiões¹⁶ e que integra um aspecto primordial dos seus argumentos: a desvalorização dos castelhanos pela obediência ao antipapa¹⁷. Ademais, esta ligação opõe-se à extrema valorização dos frades franciscanos. Enquanto alguns bispos são apresentados como traidores, os franciscanos estão sempre do lado do mestre de Avis, participando ativamente na “defesa do reino”. Esta oposição denota uma clara preferência pelos menoritas na construção da memória da nova dinastia. Pode ser exagero concluir com estes poucos dados que a dinastia de Avis não se relacionava bem com o clero secular, mas é importante lembrarmos que, nos conflitos com o clero, as reclamações partiam dos prelados, além do fato de que os benefícios eram, majoritariamente, feitos às ordens mendicantes (VENTURA, 1997).

Há também o caso da abadessa e monjas beneditinas, vítimas da turba revoltada. Nem as “doridas preces” da abadessa amansaram o “*sanhoso poboo*”. Ela

¹⁶ O cronista também narra que o bispo da Guarda era aliado dos castelhanos. Cf. LOPES, parte I, p. 113.

¹⁷ Para que não nos acusem de fazer generalizações, lembremos que há a valorização de bispos a favor de D. João I, mas o cronista não dá ênfase a este tipo de relato, quando muito narra um ou outro bispo que organiza a clerezia e a cidade para receber o rei. Cf. por exemplo LOPES, parte II, p. 20.

foi despida e humilhada, arrancada à força de dentro da Sé e morta a “*cuitelladas*” (LOPES, parte I, pp. 91-92). Também neste caso há a associação com a traição, embora Fernão Lopes afirme preferir a versão que atribui a revolta aos comentários da abadessa. De qualquer maneira, tem-se agora o clero regular no alvo do povo. Bispo ou abadessa, o que importa é que se trata daqueles que representam a antítese do franciscanismo. O clero secular que negava aos frades a *cura animarum* e os monges de ordens tradicionais, reclusas, sem nada a dizer ao mundo urbano.

Ao lado dos franciscanos, têm-se também os freires de ordens militares como fiéis servidores da causa do mestre de Avis. Suas aparições, todavia, não ganham a conotação de espiritualidade dos franciscanos, que mais do que simplesmente confiáveis, são grandes “*sabedores de Teolisia*”. Ademais, concordamos com Margarida Garcez Ventura que considera que as relações entre dinastia de Avis e as ordens militares pertencem mais às questões dos poderes senhoriais do que aquelas acerca da clerezia (VENTURA, 1997, p. 22).

Contudo, o clero de uma maneira geral – quando não se faz distinções – é defendido nas páginas da crônica. A devoção que permeia os atos de D. João e Nuno Álvares os faz protetores dos religiosos. Os castigos reservados aos que desrespeitam os clérigos são sempre implacáveis. O condestável queima um escudeiro que havia roubado uma igreja (LOPES, parte II, p. 184). A própria Providência dá conta de castigar este tipo de pecado, como no caso dos escudeiros portugueses que morreram em batalha; diz-se que só foram atingidos por que, na véspera, roubaram um clérigo. O acontecimento é visto pelos soldados como um presságio de que conquistariam a vitória (LOPES, parte II, p. 250).

Atentemos agora ao cronista que sucede Fernão Lopes na tarefa de imortalizar os feitos de D. João. Não encontramos diferenças significativas na maneira que Zurara se refere às instâncias de poder. O poder espiritual é representado, na maioria das vezes, por Deus. O mecanismo lógico é o mesmo de seu antecessor. Esvazia-se a autoridade da hierarquia eclesiástica e vincula-se o poder espiritual ao âmbito divino.

Já no prólogo da crônica o poder de Deus é ressaltado, nele deve o homem pôr todas as suas esperanças (ZURARA, p. 4). Em outro trecho, a rainha, prestes a morrer, lembra os filhos: “*devees de creer firmemente que Deos hordena todallas*

cousas, como elle ha por bem e todollos boõs devem de conformar sua voomtade ao seu querer” (ZURARA, p. 131). Zurara também alude à teoria da “cadeia do poder”, que consiste na explicação de como o poder origina-se em Deus e desce hierarquicamente até os homens. Vejamos o que diz o cronista: “... *por que elle [Deus] des o começo fez em as criaturas cadeamento per guisa que as virtudes do çeo nam vem aa terra que nam passem primeiramente per os corpos que sam antre ellas*” (ZURARA, pp. 4-5). Este tema não surge apenas nos tratados religiosos como os dos franciscanos André do Prado ou Álvaro Pais, D. Pedro também faz referência a ele na *Vertuosa Benfeytoria* - obra que Zurara conhecia e citava, aliás, o trecho supracitado da *Crônica da Tomada de Ceuta* é idêntico às explicações dos autores da *Vertuosa Benfeytoria*, o que denota que o cronista as transcreveu literalmente. Luís de Souza Rebelo nos fala que este tema comum, que baseia toda a obra do infante D. Pedro, foi inspirado pelo *Comentário ao Sonho de Cipião*, de Macróbio (REBELO, 1983, pp. 42-56), e que também Fernão Lopes conhecia a “Grande Cadeia do Ser”, pois ela está subentendida na teoria que justificava a eleição do mestre de Avis¹⁸.

O termo “serviço de Deus”, amplamente utilizado por Fernão Lopes, retorna em Zurara com a mesma intensidade. Todas as justificativas das ações régias recaem sobre ele. É para servir aos desígnios divinos que D. João e seus filhos detêm o poder decisório. Nada que o rei faz pode estar em desacordo com estes desígnios. Por isto, o cronista dá voz a D. João nestes termos: “*ca vos digo em verdade que ajnda que entendesse de cobrar todo o mundo por meu. como eu sentisse que em alguu parte nam era serviço de Deos. eu o nam teria por vitoria nem o faria por nenhuua guisa*” (ZURARA, p. 33). Afinal, o Criador usa das criaturas “*como lhe prouuer*” (ZURARA, p. 148). Deus, de “*jmfindo poder*”, possui, no rei, uma ferramenta para agir no mundo. D. João I refere-se a isto na oração que realiza às vésperas da expedição à Ceuta. Segundo Zurara, o rei admite ser um pequeno servo que recebeu reinos para reger (ZURARA, p. 155). Foi o criador que escolheu os portugueses para que, na Terra, fosse

¹⁸ Este autor parte do princípio que há uma quebra na cadeia de transmissão do poder, uma falha na ordem geral. Para corrigi-la elege-se um novo detentor do poder.

feita a sua vontade. Nota-se isto com relação à conquista de Ceuta: “*bem aventurados somos nos, a que Deos amtre todollos dEspanha outorgou primeiramente graça de cobrar terra nas partes dAffrica*” (ZURARA, p. 192).

Zurara dá continuidade à ideia de aliança entre Deus e os portugueses. Os súditos de D. João – considerados “povo de Deus” – conquistaram muitas glórias devido a esta aliança. Zurara refere-se quanto a isto aos acontecimentos narrados por seu antecessor. Ele não apenas alude às conquistas que narra, afirma que Deus deu ao rei, no passado, muitas vitórias sobre os inimigos (ZURARA, pp. 29 e 32). Uma clara alusão aos conflitos com os castelhanos narrados por Fernão Lopes. Seguindo a lógica da *Crônica de D. João I*, Zurara também atribui as vitórias a Deus. A vontade divina sempre ajuda Portugal contra seus inimigos (ZURARA, p. 155).

Jesus também surge nas páginas escritas por Zurara. Seja como mediador, seja como juiz, o Deus-Filho lá está, atento às ações humanas, guiando os passos dos cristãos ao mesmo tempo em que se prepara para julgá-los. Além disso, cabe a Jesus a honra da conquista de Ceuta. Eis o que a este respeito diz o cronista: “*Christo Jesu nosso Senhor foi aquelle, a quem dereitamente podemos dar a homrra deste feito, empero nom ficam os homees que em elle trabalharam sem muy grande parte da homrra*” (ZURARA, p. 207). Há aqui uma pequena diferença entre Zurara e Fernão Lopes. Este, ao atribuir as conquistas e vitórias portuguesas ao plano divino, quase não valoriza as qualidades bélicas dos portugueses. O que importava era assegurar o lugar dos portugueses como Povo Eleito, salvos das atribulações por Deus e por um rei devoto, o messias que inaugura uma “Nova Idade”. Há, sem dúvida, elogios à destreza do exército português, porém Fernão Lopes não valoriza muito este aspecto. Zurara, por sua vez, não deixa de mencionar o valor do exército de D. João e, mais do que o exército em si, elogia sem parcimônia a habilidade guerreira do rei e seus filhos. Ao que parece, a mudança de foco – dos castelhanos invasores para os infiéis – justifica a lembrança de que, associada à ajuda divina, a destreza portuguesa é capaz de grandes feitos.

Quanto ao pontífice, as referências são menos numerosas, tanto em relação a outros temas relacionados ao poder espiritual, quanto em relação a este mesmo tema em Fernão Lopes. No âmbito do poder espiritual, o papa tem papel secundário. Entretanto, respeita-se e submete-se à sua autoridade. Ele é o vigário geral da Igreja,

sucessor de Pedro. Embora pouco mencionado e nem sequer lembrado como representante de Cristo na terra, o cronista não se esquece de o enaltecer, principalmente porque é um incentivador das empresas portuguesas:

Ca sse o assy as sagradas lex juntamente com os degredos dos samtos padres nem tevessem, quem daria ousio ao nosso summo pontifice vigairo geerall sobre toda a universsall jgreia, cujo poderio creemos e confessamos per autoridade do samto evangelho, que he tam abastamte que pode legar e assolver nossas almas assy e per aquella guisa que o teve primeiramente o apostollo sam Pedro, que nos desse assolviçam perpetua quamdo dereitamente morressemos guerreamdo aos jmfiees (ZURARA, p. 37).

O poder do papa, geralmente associado a questões estritamente espirituais, absolve, não impõe. Até a necessidade de reparar um pecado é imposta pelas Sagradas Escrituras, ou pela ação direta de Deus. O pontífice é aquele que surge na narrativa para apoiar as ações régias que estão em acordo com o “serviço de Deus”. Ele é lembrado pelas letras apostólicas que absolvem os portugueses devido ao “*samto desejo*” do rei na conquista de Ceuta (ZURARA, p. 161). Mas a autoridade do papa também é lembrada para ressaltar a legalidade de Roma durante o Cisma. Este é outro fator semelhante em ambos os cronistas analisados. Opõe-se o antipapa, apoiado por Castela, ao papa romano, verdadeiro pastor da Igreja, que tem a obediência de Portugal. Durante os preparativos para a tomada de Ceuta, sem saber os reais objetivos do rei, mantidos em sigilo, a população começa a conjecturar

(...) que elRey como fiell e cathollico christaão, que sempre tevera com ho papa de Roma, teemdo verdadeiramente que aquelle era o direito vigairo de nosso Senhor Deos em lugar do apostollo sam Pedro, e verdadeiro pastor da samta jgreia, emviava seus filhos quemdo desfazer tamanha devisom como estava amtre os christaãos (ZURARA, p. 92).

Diante do trecho citado, cabe um comentário. Nota-se a que ponto chegam a valorização e a sacralidade do reino português. O objetivo da expedição que se

preparava era a conquista de Ceuta, algo associado ao “serviço de Deus”. Mas os rumores sobre a expedição associam o rei português a uma missão ainda maior: acabar com o cisma da Igreja. Uma verdadeira exacerbação da aliança entre os poderes. A sacralidade do reino e seu rei chega ao ponto de qualificá-los como responsáveis pelo retorno da unidade da cristandade.

Os clérigos têm lugar muito insignificante na crônica em questão. Prelados ou monges possuem recorrência menor do que aquela que se constata em Fernão Lopes. Sobre a maneira que aparecem, contudo, há grandes semelhanças entre os cronistas. Existe uma valorização dos frades menores – mesmo que seja a partir da figura de João Xira – e uma desvalorização da hierarquia eclesiástica. Basta, para Zurara, referir-se a Deus e à autoridade teológica do franciscano. Não há destaque para a função clerical, tampouco para a autoridade da clerezia. Quando Zurara explica a função dos clérigos, fá-lo no âmbito da empresa guerreira objeto de sua narrativa. Afirma o autor “*que ajmda que aos prellados e clerigos nom convenha pelleiar, pero a elles primçipalmente comvem e he justo e meritorio animar e emduzir e esforçar a todollos fiees christaãos*” (ZURARA, p. 161). Ou seja, explica-se a função por aquilo que ela não é. Os clérigos não possuem função guerreira, mas, completa Zurara, têm a obrigação de animar o espírito daqueles que irão empunhar as armas. Em outro trecho, nota-se como o cronista considera dispensáveis os bispos:

No outro dia mujto çedo forom jmtos em aquella casa todollos clerigos, que vijnham em aquella companha os quaaes todos jmtos faziam huu fremoso collegio e foy assy que aaquelle tempo nom sse açertou alli nehuu bispo. porque naquelle emsseio que sse a armada fez, huus morreram, outros estavam em seu estudo, outros eram em corte de Roma. e assy per açertamento nom foy alli nehuu. empero sua presemça nom foi alli mujto neçessaria ca assaz avia de clerigos bem sofiçientes pera acabarem aquella offiçio (ZURARA, p. 252).

Em resumo, podemos dizer que, em ambos os cronistas, constrói-se uma ideia de poder régio que não compete com o poder espiritual, pois é Deus quem age nas ações do rei. O papa romano, que não rivaliza com o monarca, só possui autoridade nos assuntos sacramentais – no caso de Fernão Lopes. Além de ser o mais indicado

para defender o reino e o “serviço de Deus”, D. João é também benfeitor da ordem franciscana, ajuda-a e, em contrapartida, tem os frades menores ao seu redor.

As representações sociais, criadas na interação, nos processos, nas quais podem ser detectados os interesses humanos, convenciam os objetos que representam (JODELET, 2001). Além disso, elas são prescritivas, impõem aos homens o que deve ser pensado. Lentamente, estas as transformam, as inovam, sempre sobre uma base pré-existente, herdada de longas tradições. Presentes num conjunto maior de representações perceptíveis nas crônicas régias, estão as representações do poder espiritual. Elas são criadas em meio a diferentes concepções cristãs de longa tradição. Em relação aos nossos principais questionamentos, pode-se, sem pretender chegar a respostas conclusivas, fazer algumas considerações.

No referente aos frades menores, que tamanha relevância tiveram no Portugal de fins da Idade Média, os estudos existentes ainda são escassos para que entendamos todo este processo de aproximações com a família real. Majoritariamente, as pesquisas preocupam-se em enfatizar os favores e benefícios que os reis concederam à ordem franciscana. Muitos estudiosos parecem repetir as informações das crônicas, sem relacioná-las com outros dados. Todavia, as crônicas não são ingênuas. Desejam sedimentar uma determinada imagem à posteridade. Ao priorizarem as relações dos franciscanos com os reis, ressaltando os benefícios prestados pelos últimos, os cronistas objetivavam vangloriar não só o reino português mas a ordem franciscana, demonstrando um perfeito equilíbrio entre a ordem e a dinastia. Há, portanto, uma ideologia implícita nos textos, um indício de que existia algo a mais do que uma simples “preferência” pela espiritualidade franciscana.

É difícil, contudo, afirmar algo sobre a intencionalidade dos cronistas, mas podemos descortinar alguns indícios. Os autores aqui analisados usaram um arcabouço teórico já conhecido e adaptaram-no às contingências do momento. Representaram as autoridades espiritual e temporal resumindo-as a Deus e ao poder régio. Assim, os sistemas simbólicos presentes no discurso cronístico servem convenientemente ao exercício do poder régio avisino, como uma espécie de instrumento de legitimação.

Obviamente, estas considerações são ainda incipientes e precisam ser somadas a outras análises. Podem-se comparar estas limitadas considerações com

outras pesquisas, com outras questões. A partir dos primórdios da presença franciscana em Portugal no século XIII, por exemplo, pode-se conhecer uma possível linha de ação franciscana com relação ao convívio com o poder régio, afinal, na busca da relação entre frades e monarcas, pode-se também investigar a primeira dinastia, já que o processo de centralização política não se iniciou com a dinastia de Avis. Especificar o que expomos em relação a outras ações específicas, ações que aliaram franciscanos e poder régio, é outro caminho a ser seguido. Isso pode ser feito aprofundando-se as ações missionárias de além-mar, a política assistencialista nas cidades ou um determinado frade influente.

O estudo que apresentamos pode auxiliar no entendimento de conjuntos explicativos mais abrangentes, tanto no tempo quanto no espaço. Limitando-nos ao primeiro aspecto, cabe uma reflexão: além dos antecedentes do “Estado confessional”, não estaríamos diante de explicações que desembocam na primeira missa que um religioso europeu realizou na terra que, posteriormente, convencionou-se denominar Brasil? Frei Henrique de Coimbra era franciscano. E não somente ele, mas outros religiosos da esquadra cabralina. Não se aprofundou aqui a questão missionária. Muitos são os pesquisadores que se interessam por ela e, devido aos esforços destes, sabe-se da imensa relevância do tema no estudo do século XVI. As missões, como é sabido, estenderam-se. Durante muito tempo, antes da Companhia de Jesus, a ordem franciscana destacava-se nas expedições ao Brasil. Isto denota que, ao adentrar a Época Moderna, os franciscanos portugueses continuaram participando de importantes eventos, lado a lado com o poder régio. Não seria este um ponto de encontro, em benefício da pesquisa histórica, entre historiadores modernistas e medievalistas?

BIBLIOGRAFIA:

Fontes primárias impressas:

LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. 2 vols. Introdução: Humberto Baquero Moreno. Lisboa: Livraria Civilização, 1994.

ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da Tomada de Ceuta por El Rei D. João I*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

Obras citadas e consultadas:

CARVALHO, Joaquim de. “*Sobre a Erudição de Gomes Eanes de Zurara (notas em torno de alguns plágios deste cronista)*”. Separata de Biblos. Vol. XXV. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1949.

CARVALHO, Mario Santiago de. *Estudos sobre Álvaro Pais e Outros Franciscanos (séculos XIII-XV)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

ESPERANÇA, Fr. Manoel da & SOLEDADE, Fr. Fernando da. *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco*. 5 vols. Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 1656-1728.

HOMEM, Armando Luís Carvalho & COELHO, Maria Helena da Cruz (coords.). *A Génese do Estado Moderno no Portugal Tardo-Medieval (séculos XIII-XV)*. Lisboa: Universidade Autónoma Editora, 1999.

JODELET, Denise (org.) *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*. Tomo III. Ed. revista por M. Lopes de Almeida. Coimbra: Atlântida Editora, 1966.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. “O Discurso de Conquistadores e Conquistados nas Crônicas de Zurara”. In: *Convergência Lusíada – Revista do Real Gabinete Português de Leitura*. nº 11. Rio de Janeiro: Editorial Nórdica, 1994.

MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova História de Portugal*. Vol. IV: Portugal na crise dos séculos XIV e XV. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MARTINS, Mário. *O Ciclo Franciscano na nossa Espiritualidade Medieval*. Separata de Biblos vol. XXVII. Coimbra, 1951.

REBELO, Luís de Sousa. *As Concepções do Poder em Fernão Lopes*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

_____. “Millénarisme et Historiographie dans les Chroniques de Fernão Lopes”. In: *Arquivos do Centro Cultural Português*. Vol. XXVI. Lisboa-Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

SÁ, Celso Pereira de. *Núcleo Central das Representações Sociais*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SARAIVA, António José. *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1998.

SERRÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1965.

VENTURA, Margarida Garcez. *Igreja e Poder no Século XV – dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*. Lisboa: Edições Colibri, 1997.

Recebido em 14 de novembro de 2014.

Aceito em 20 de dezembro de 2014.