



Discurso proferido no simpósio internacional »Novos Mundos – Neue Welten. Portugal e a Época dos Descobrimentos« no Deutsches Historisches Museum, em Berlim, 23 a 25 de Novembro de 2006.

Todos os discursos estão publicados em alemão no catálogo da exposição com um resumo em língua portuguesa.

Do «santo conde» ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte-africana (1415-1521)

Maria de Lurdes Rosa

Professora de Historia
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa

Num período de pouco mais de cem anos, ou seja, entre 1415 e 1521, Portugal conquistou, ocupou e construiu no Norte de África um conjunto significativo de cidades e praças fortes, mantendo aí uma presença ininterrupta, sobretudo de carácter militar¹. Assim, a Ceuta (1415), as povoações de seguiram-se Alcácer Ceguer (1458), Anafé (actual Casablanca) (1469), Arzila (1471), Safim (1508), Azamor (1513), Mazagão (1514); construíram-se feitorias (Meça, 1497) e, sobretudo, fortalezas – entre outras,

Graciosa (1489), Agadir (1505), Mogador (1506), Aguz (1507 ou 1508), Mamora (1515). Pelo caminho ficaram, em 1437, Tânger, que na sequência da conquista de Arzila foi esvaziada pelos seus habitantes e ocupada pelos Portugueses; Anafé, abandonada pouco tempo depois da conquista; e muitas outros assaltos e expedições sem sucesso, maiores ou menores, em geral com acentuado custo de vidas humanas (em Mamora, por exemplo, terão morrido cerca de quatro mil homens).

A Coroa transpôs para o território os sistemas de administração central e local do reino, instalando funcionários e enquadrando as populações. As chefias militares das praças controlavam a violência interna e geriam a pilhagem e o comércio externo, não sem dificuldades, tanto as inerentes à hostilidade dos autóctones, como, ainda, aos modelos conflituais de acção guerreira existentes (serviço régio/ cavalaria). Por fim, desde cedo se foi criando, com apoio de Roma, uma rede eclesiástica, com dioceses, paróquias e conventos.

Era inevitável que as diferentes apropriações reais do que sempre foi considerado um «espaço usurpado por infiéis» não fossem acompanhadas de apropriações simbólicas². Desde logo, o estabelecimento dos Portugueses foi feito sob o signo da continuidade da Reconquista e da Cruzada, e visava tanto a vingança pela «invasão» e ocupação das *Espanhas*, como a recuperação da antiga África Cristã. Procuravam-se e salientavam-se com afã as marcas daquelas, desde Santo Agostinho aos sinos roubados das igrejas e profanados nas mesquitas, passando pelas populações hostis porque tinham sido dizimadas na célebre batalha do Salado (1340)... A sacralização do espaço passou ainda pela imposição dos sinais da religião triunfante – novos templos, novos pastores, novos cerimoniais e.. novos protectores celestes. É assim que os «usos de santidade» no contexto da guerra norte-africana constituem um objecto de estudo de grande interesse. Pelo que revelam de «projecto», pela forma como este se vai adequando às realidades - ajudando a transformar derrotas em vitória, seguindo a linha sacrificial do Cristianismo (os casos do Infante Santo e de Gonçalo Vaz, que adiante estudaremos) –, pela força que tinham numa sociedade que, apesar de todas as facturas, era ainda de «Cristandade», sobretudo nas franjas ameaçadas pelo adversário religioso.

De Ceuta ao cerco de Tânger: santos de cruzada e «santos de Avis»

É sabido que a primeira expedição da Dinastia de Avis a África (Ceuta, 1415) foi desde o início sob a égide da Cruzada³. Como tal, foram convocados os protectores celestes e divinos que se haviam constituído em «património sacro» daquele movimento, desde os seus inícios: a Cruz e os santos guerreiros⁴. Vejamos os principais vestígios de tal.

A partida foi a 25 de Julho, dia de Santiago, o protector dos guerreiros da Reconquista⁵. A data, segundo a 3ª. Parte da Crónica de D. João I, de Zurara, a fonte principal para os preparativos da expedição, não foi propriamente escolhida, mas sim «revelada»: a Rainha D. Filipa, moribunda, anuncia aos Infantes que partiriam “por festa de Sanctiago”⁶. Estes ficam espantados, porque não só porque faltava pouco tempo e os preparativos estavam atrasados, mas também porque, caso a Rainha vivesse, esperariam pelas melhoras delas e, caso falecesse, seria preciso tempo para as exéquias e luto... A *Crónica* parece assim excluir uma intenção deliberada do rei em aproveitar uma data mítica, referindo até que a logística o impediria. Deste modo, adquire carácter predestinatório a «revelação» da Rainha, ela que «amaua todos os seguidores da nossa sancta fe & tinha grande odio aos infieis»⁷ - algo que teria transmitido ao Infante D. Henrique, desde o seu ventre -, e que deixava o mundo num transe de morte marcado pela presença de protectores celestes, com os quais a moribunda conversara.

Em Lagos, foi lida à frota que se preparava para partir, uma bula de cruzada, cujo teor se desconhece, porque o documento se perdeu⁸. Aí, para além do sermão solene, não terão existido outras celebrações, sendo a ausência explicada pelo secretismo com que se quisera envolver a expedição⁹. Conhece-se no entanto o sermão, pregado pelo capelão régio, Fr. João de Xira, depois incluído na *Crónica da Tomada de Ceuta*¹⁰. O clérigo fizera parte do grupo de letrados consultados pelo rei sobre a legitimidade da expedição, que a garantira por meio de vários argumentos, um dos quais o paralelo entre a luta cruzadística de Afonso Henriques e a acção militar prevista por D. João I - num texto em que o Fundador é apresentado como o último e máximo expoente da «gesta» dos reis

peninsulares contra os Infiéis. No momento da publicação da bula, o seu sermão insiste em especial em duas grandes ideias: por um lado, está-se a lutar numa Guerra Santa, com carácter redentor; por outro, é uma guerra justa, uma vez que os cristãos mais não fazem do que recuperar territórios usurpados à sua fé pelos muçulmanos. A prédica termina, significativamente, com o episódio dos Macabeus - tópico clássico da heroicidade e do martírio dos guerreiros, que teve um importante papel na formação da ideia de Guerra Santa¹¹. Estes temas são retomados num outro momento sacro solene, o sermão de acção de graças pela conquista da cidade. Depois da purificação e consagração da mesquita em igreja, na presença do rei e dos principais senhores da corte¹² - seguindo rituais em tudo semelhantes aos usados na purificação das mesquitas na Reconquista¹³ - o capelão régio centra a homilia da primeira missa no tema da glória dos combatentes pela fé. Celebra, ainda, a conquista da cidade como o início da recuperação de África pelos Cristãos, retomando o tema das cinco chagas de Cristo através da associação simbólica destas ao nome da cidade, com cinco letras¹⁴.

Em Ceuta, a re-sacralização dos locais sacros segue as mesmas linhas, nos primeiros momentos após a conquista: a mesquita-mor, purificada e consagrada, é tornada sé sob a invocação, sempre na linha da Reconquista, de Santa Maria; outras igrejas, ex-mesquitas, foram colocadas sob protecção e invocação de santos ligados de algum modo à actividade da “Guerra Santa” - S. Jorge, Santiago e S. Miguel; ao convento de franciscanos então construído dá-se a denominação de “Santiago de Ceuta”¹⁵; um num discurso, pouco posterior, em que tenta levantar o moral das tropas desanimadas, o primeiro governador da praça, D. Pedro de Meneses, recorre a uma memória do passado de «guerra santa» em tudo semelhante à do «parecer dos letrados», referindo Pelágio e os votos de Santiago, e salientando também supremacia da gesta própria dos Portugueses contra os Mouros, destacando Afonso Henriques e a batalha do Salado¹⁶.

Nos anos subsequentes, porém, desenvolve-se um original projecto neste âmbito, devido ao Infante D. Henrique, e que a um tempo mantinha mas renovava os elementos tradicionais. O seu sentido parece-nos ser o de uma tentativa de transferência definitiva da primazia de Santiago – apesar de tudo, «espanhol», e de resto em vias de ser definitivamente obliterado por Cristo nas narrativas e memórias sobre Ourique – para Maria, numa invocação que fazia entrar em linha de conta uma suposta «santidade

dinástica» centrada no próprio fundador da dinastia e pai do Infante: Nossa Senhora de África, uma “senhora da Assunção”, festa celebrada a 14 e 15 de Agosto, data que se tinha vindo constituir em dia mítico para os Avis, em termos de nascimento da dinastia e de re-fundação a partir da «Reconquista de África»¹⁷. De facto, uma pequena igreja construída por alguns membros da sua casa, e ornada pouco depois por uma imagem enviada pelo Navegador, é aos poucos por este transformado em santuário de peregrinação, ao qual se reservavam sonhos de grande capacidade de atracção de devotos¹⁸. É nela que se realizam em 1437 as cerimónias preparatórias da expedição de Tânger, a que adiante voltaremos. Em 1442 aparece claramente como um santuário de peregrinação na documentação romana, tornando-se claro o projecto do Infante D. Henrique naquele sentido, bem como o tipo de padroeira que pretendia constituir e difundir – uma santa protectora dos combatentes pela fé... Assim, o Papa concede então aos peregrinos que se deslocassem ao local, em dia da Assunção, ou na oitava da festa, indulgência plenária *in articulo mortis*. A graça papal, como era nota, contem pequenas alternativas para fazer face a dificuldades logísticas de deslocação ao local: ou a estadia em Ceuta para esse objectivo, durante três meses, ou – esta é a mais interessante, devendo juntar-se à contribuição que qualquer peregrino devia fazer para a defesa da cidade – o custeio de um soldado durante o mesmo período de tempo...¹⁹. Daí em diante a «santa» parece ter-se especializado na protecção aos combates dos portugueses em África²⁰.

A expedição a Tânger, em 1437, veio revelar novas e bastante originais mobilizações de protectores²¹. As procissões organizadas aquando da saída de Lisboa e de Ceuta continuam a ter, em lugar central, elementos cruzadísticos: relíquias da Cruz, a bula da Cruzada, a bandeira da Ordem de Cristo. A par deles, porém, surgem objectos e, mesmo, representações pictóricas dos dois personagens «santificados» (um deles, em via de canonização formal), de que a Dinastia de Avis dispunha agora – D. João I e Nuno Álvares Pereira²². É ainda assinalada a devoção mariana da Coroa, pela presença de uma imagem de Nossa Senhora no cortejo de saída de Ceuta, que além disso fora precedido de uma vigília de armas na igreja de Santa Maria de África, para onde os Infantes se tinham dirigido logo após o desembarque (embora não tenhamos dados documentais, é plausível que a imagem mariana do cortejo fosse a deste templo). É certo que em 1415 estavam vivos os «dois mortos especiais» de que agora se dispunha; mas é um facto que em

relação a ambos houve tentativas várias de gestão das «famas de santidade», santidade esta passava – e em não pequeno grau - pelo empenho na guerra santa. Os dois líderes da luta pela independência do reino, com todo o prestígio que tal trazia, os dois fundadores da nova era, os dois guerreiros da Fé, eram sem dúvida um capital demasiado precioso para esbanjar, e permitiam facilmente a substituição orgulhosa dos patronos tradicionais por «santos próprios».

Um mártir involuntário, um santo para a Dinastia: o Infante D. Fernando

Planeada para triunfar, a expedição de Tânger (1437) acabou na mais triste derrota, tivesse a capitulação dos Portugueses sido proposta por ele, ou imposta pelos adversários, nisto divergindo as fontes²³. A promessa de entrega de Ceuta, com reféns por penhor, entre os quais o próprio Infante D. Fernando, iria conduzir a um árduo problema político e moral, cujo saldo se conhece. As negociações arrastam-se, em Portugal a situação dinástica e política passa por graves sucessos, e o Infante acaba por morrer em cativeiro, vítima das condições em que se encontrava e de uma desintéria, a 5 de Julho de 1443. O infausto sucesso causou uma enorme comoção em Portugal, onde se realizam inúmeras celebrações fúnebres; a mágoa que perdurou (ainda em 1451 a alusão ao Infante, num sermão público, em Lisboa, fez chorar toda a multidão, e «levantou-se um grande e alto clamor do povo a Deus, pela alma do rei Dom Fernando, assim martirizado e morto em África»²⁴) terá tido grande influência na rapidez com que o culto se espalha, logo apoiado pela Dinastia de Aviz,

A devoção ao Infante e promoção do culto revestiram-se dos aspectos comuns a tais empresas. Desde logo, a escrita de textos hagiográficos, designadamente o *Trautado da Vida e feitos do muito Vertuoso Senhor Infante Dom Fernando*, escrito entre 1451 e 1460 (talvez entre 1451 e 1454), pelo secretário e companheiro de cativeiro do malogrado príncipe, Fr. João Álvares, a pedido do Infante D. Henrique, em cuja casa ingressara logo depois do regresso ao reino, em 1451 (e assegurando para o Navegador a parte de leão na promoção do culto, vinculando este de forma estreita às empresas queridas daquele, nomeadamente a expansão norte-africana)²⁵; e o *Martirium pariter et gesta magnifici ac potentis Infantis Domini Fernandi*, obra até agora anónima, provavelmente redigida c.

1470/71, possivelmente por um Franciscano, e talvez por iniciativa da Duquesa de Borgonha, irmã do falecido, visando a abertura de um processo formal de canonização²⁶. Depois, as diversas cerimónias oficiais: em Junho 1451 uma impressionante cerimónia marcou a trasladação das vísceras do Infante (a única parte do seu corpo que o fiel secretário consegue posteriormente resgatar), da corte lisboeta, onde tinham sido apresentadas ao rei, para ao panteão dinástico fundado por seu Pai; em 1472, os festejos promovidos para festejar a chegada das ossadas, alcançadas por negociação depois da conquista de Arzila; a instituição de sufrágios perpétuos -as capelas ordenadas pelos Infante D. Pedro (1444) e D. Henrique (1451), na Batalha e, na prestigiada e significativa igreja de Santo António de Lisboa, a instituída por D. Isabel, duquesa da Borgonha (1471); a apresentação do Infante como «mártir da fé» junto das instâncias internacionais, nomeadamente em Roma; o investimento em representações iconográficas nos principais panteões régios (Batalha e Belém). Clérigos e religiosos não também querem ficar de parte – os dominicanos deste convento, claro, depositários do corpo, mas ainda a igreja de Santo António, em Lisboa, e a colegiada de Guimarães, que na segunda metade do século XV promovia uma política activa de restauração do seu papel de «santuário régio», centrado na figura de D. João I, «novo fundador» (do reino e da igreja colegial), que se plasmava à de Afonso Henriques, num movimento de interesse mútuo entre Colegiada e Dinastia²⁷... E os fiéis mais ou menos anónimos, por fim, beneficiários dos milagres operados pelas relíquias do Mártir, em solo cristão e em terra de Infiéis... (prodígios de resto sabiamente geridos pelas ordens implicadas mais de perto, franciscanos, dominicanos, freires de Aviz)²⁸.

No seu conjunto, e algumas delas em particular, estas manifestações apontam para a existência de um efectivo culto ao Infante no Portugal de final do século XV²⁹. A tentativa de levar formalmente o «Mártir de Fez» aos altares, do agrado dos Infantes de Avis, teria recebido impulso decisivo da Duquesa D. Isabel, não se concretizando mercê de sucessos fortuitos – as mortes da Duquesa e do Papa Paulo II, eventualmente interessado no assunto, entre Julho e Dezembro de 1471. Desaparecendo os impulsionadores da iniciativa, teria sido arquivado e «esquecido», na Cúria romana, o texto latino acima referido que, significativamente, ostentava no início uma reprodução da mais antiga representação iconográfica do Infante enquanto «mártir». Referimo-nos ao

tríptico do Infante Santo, composição de meados do século XV que teria sido encomendada pelo Infante D. Henrique ao pintor João Afonso e hoje guardada no Museu Nacional de Arte Antiga³⁰.

Cabe perguntar, para terminar, que santidade se desenhou para o malogrado Infante? Na verdade, a santidade de D. Fernando destaca-se pela uniformidade das suas características: quase tudo nela aponta para a exaltação do martírio ao serviço da Fé e para a inserção do Infante numa estirpe de reis e príncipes que faziam dessa tarefa o principal objectivo das suas vidas pessoais e públicas. Como refere o principal estudioso dos «percurso e memória» do Infante, assim se explica o apoio da Dinastia a este culto, “nele procurando o prestígio dado pela promoção da memória de um dos seus membros como mártir e santo, e fazendo da vingança da sua morte e da recuperação do seu corpo um forte argumento ideológico na prossecução de uma política orientada para a conquista de praças no Norte de África.»³¹.

A dinâmica da guerra e o despertar de cultos antigos: a revitalização do culto dos «Mártires de Marrocos»

Não foi apenas a Coroa que se lançou (e foi apanhada por...) nos meandros complexos da re-construção das santidades, face aos novos desafios da «Guerra Santa». As recuperações operadas em torno dos «Mártires de Marrocos», cujo culto teve enorme desenvolvimento a partir de meados do século XV, chamam ao palco de forma decisiva - e reactiva -, actores por vezes parcialmente obliterados pelo brilho dos reis (mesmo se presentes, como vimos para o caso do Infante D. Fernando): as ordens religiosas. De novo, porém, é preciso distinguir sentidos e mesmo colaborações – e parece-nos poder falar de dois grandes movimentos de recuperação do culto, muito diversos entre si, em termos de protagonistas, objectivos, e ligação à Coroa promotora da guerra norte-africana.

O primeiro foi protagonizado pelo velho mosteiro régio de Santa Cruz de Coimbra, entre os priorados de D. Gonçalo Pereira (1414-1437) e D. Gomes Eanes (1441-1459)³². O cenóbio crúzio era sede do culto em Portugal, desde o primeiro momento, ou seja, o transporte das relíquias de Marrocos para Portugal, pelo Infante

Pedro Sanches; nele ficara depositada a arca com os restos mortais. Os «mártires» regressavam então à terra de onde tinham partido e onde tinham granjeado o apoio da Infanta D. Sancha; neste regresso, o seu «sangue fecundo» fizera «nascer» um grande santo da Ordem, António, o ex-cónego Fernando que, emocionado pela cerimónia e relato do martírio, troca com uma garantida e confortável carreira de ilustre cónego, pela adesão aos Frades³³. No entanto, trezentos anos mais tarde, na Coimbra tardo-medieval, o relançamento do culto teve muito menos a ver as santidades sacrificais franciscanas do que com estratégias de recuperação de prestígio sacro local, por parte do cenóbio crúzio e, a um outro nível, com um contexto e «religião popular» (com expoente máximo na «procissão dos nus», manifestação de devoção que teria tido origem numa miraculosa salvação da peste de que foi alvo um camponês e sua família, na zona rural de Coimbra, em 1423). Sobretudo, saliente-se que, como já em 1984 provou Luís Krus, entre os dois motores diversos para a «causa dos Mártires» (aqui em referência à canonização de 1481), a acção dos franciscanos e a preocupação do Papado com a evangelização norte-africana fora para aquela «mais determinante»³⁴.

Esta segunda recuperação tem de facto um carácter bastante diverso, nomeadamente pelas mais altas esferas em que se desenrola: por um lado, as cúpulas da Ordem franciscana peninsular, no seu ramo observante (e «reformas» deste); por outro, a Coroa, com aquela colaborando benemeritamente, facilitando uma «transacção sacra» de relíquias de que terá sido quase certo agente um destacado franciscano, confessor de D. João II, protagonista de uma notável carreira dentro da Ordem, e ilustre a muitos outros títulos - Frei João da Póvoa.

Os Franciscanos observantes peninsulares há muito que se reviam no martírio dos seus cinco confrades, procurando por diversos modos reforçar e publicitar a ligação com esse relevante «património de martírio» norte-africano. Pouco depois da conquista de Ceuta, D. João I oferecera ao mosteiro de Santa Catarina da Carnota doze colunas de jaspe provenientes da mesquita principal daquela praça³⁵. O cenóbio, de particular devoção joanina, era um dos mosteiros da reforma franciscana da observância, introduzida em Portugal a partir da Galiza, desde 1392, e sempre contando com o apoio régio. Manteve-se fiel ao rigorismo que norteava aquela reforma, durante todo o século XV, e no final da centúria fez parte do grupo de conventos de onde partiu a “estrita

observância”. Frei João da Póvoa era um filho e um activo promotor deste movimento. Ora, foi ele que em 1476 mandou escrever, a um Fr. Francisco de Sevilha, a «versão longa» da «Lenda dos santos Martyres de Marrocos»; e terá sido a ele que, por 1486-1492, recorreram os franciscanos da Custódia dos Anjos, da Estremadura de Castela, que em 1486 tinham fundado um convento com invocação dos Mártires em Belalcázar, e que pretendiam agora obter parte das relíquias guardadas no mosteiro de Santa Cruz. É o próprio rei aparece como intercessor junto do Prior, a isto não sendo decerto alheia a influência do seu confessor e prezado conselheiro.

Do final da centúria às primeira décadas do século XVI, o culto continua a expandir-se, sendo de tal testemunho, entre outras coisas, a proliferação das imagens e objectos devocionais a ele ligados. A cronologia e a dispersão das imagens ilustram bem o que acabamos de dizer: o Infante D. Fernando, duque de Beja (1433- 1470), activo defensor dos franciscanos, tinha medalhão com relíquias dos «Mártires», que à morte da viúva, a Duquesa D. Beatriz (m. 1506), é por ela deixado em testamento ao convento de clarissas da Conceição de Beja³⁶; em 1510, foram acabados dois relicários em prata encomendados pelo prior de Santa Cruz de Coimbra, o bispo D. Pedro Gavião (m. 1506)³⁷; em 1508, inicia Francisco Henriques o retábulo do altar-mor do convento de S. Francisco de Évora, onde os «Mártires de Marrocos» têm lugar na «série franciscana», «dando-se preferência à imagem-síntese da morte sacrificial dos cinco frades»³⁸; em 1515, a abadessa do Lorvão, D. Catarina de Eça, patrocina a feitura de dois relicários para os restos dos Mártires em posse do convento – um, de ouro e aprimorada lavra, ficou para Lorvão, inserindo-se num conjunto «notável» de alfaias de culto com que a abadessa presenteou o seu mosteiro³⁹; o outro, em prata dourada, contendo também um fragmento de relíquia, foi oferecido, juntamente com alfaias para o altar dos Mártires, ao convento do Espírito Santo de Gouveia, para o qual D. Catarina obteve ainda uma bula papal concedendo indulgências aos fiéis que visitassem o convento e dessem esmola, nas festas do Espírito Santo, S. Francisco e Santos Mártires⁴⁰; em 1521-22, por fim, é reformada no mosteiro coimbrão a antiga capela dos Mártires⁴¹.

A difusão e promoção destes testemunham assim como os dois pólos portugueses do culto se mantinham activos, e como aparece em cena um terceiro, Lorvão, graças à iniciativa da sua abadessa de então, D. Catarina de Eça. Haveria que investigar melhor os

contexto não franciscanos, continuando o trabalho de Luís Krus para Coimbra, e verificando qual a natureza da devoção da Abadessa, para Lorvão, já que o acto envolvendo a relíquia dos «Mártires» surge, à primeira vista, muito centrado na sua devoção pessoal e num claro projecto de enriquecimento do património sacro da terra da linhagem, Gouveia (apesar do convento aqui beneficiado ser da ordem franciscana). O prestígio destes santos – em boa parte pela maior antiguidade do culto – parece assim deter ramificações bem mais vastas daquelas a que poderíamos chamar de «neo-santos norte- africanos», dos Avis.

Os santos de D. Manuel: originais santidades ao serviço de um sonho.

Dom Manuel teve uma consciência aguda da importância da sacralidade para a monarquia, podendo dizer-se que completa, de forma particularmente bem sucedida, o processo de aprendizagem no tema que os seus antecessores no trono tinham vindo a fazer, desde o advento da Dinastia de Avis. Entre os vários investimentos manuelinos neste âmbito, interessa-nos aqui em especial o conjunto de iniciativas levadas a cabo pelo rei no campo da santidade. Em primeiro lugar, há uma activa promoção régia dos “santos do reino”. Existia, de facto, ambiente para tal, fosse em termos de popularidade do tema, de língua (é uma novidade o uso do vernáculo para estes textos), ou de sentimento de pertença territorial⁴². Estas acções devem, por um lado, ser inseridas num fenómeno geral europeu, que foi a gradual transformação da relação com os santos no sentido da religiosidade cívica⁴³; por outro, é importante salientar que, em relação à vizinha Espanha, existia também uma componente de emulação, mesmo de concorrência, já que os Reis Católicos faziam largo uso das várias mitologias hispânicas para promover as suas acções políticas⁴⁴.

Em termos de empenho directo na promoção de processos formais de canonização, que eram caros, morosos e, nesta época, já incontornáveis, D. Manuel privilegiou a Rainha “Santa” Isabel, Afonso Henriques e Gonçalo Vaz; com a irmã, D. Leonor, investiu em representações iconográficas do Infante D. Fernando. É provável, mas seria preciso investigar mais o assunto, que se tenha interessado, ainda que lateralmente por Nuno Álvares Pereira. Por fim, como demonstrou Ana Cristina Araújo, com a solene confirmação da «fama de santidade» de D. João II, que foi o «segundo

funeral» de 1499, na Batalha – em conjunto com as sacralizações operadas sobre D. Afonso Henriques – “a apropriação política da santidade dinástica, tão insistentemente procurada pelos representantes da casa de Avis, adquire, pela primeira vez, com D. Manuel, uma expressão cultural própria”. Vejamos de mais perto como tudo isto se processou.

A santidade de Isabel de Aragão era há muito cara à monarquia, que na rainha poderia encontrar uma santa dinástica, património em que não detinha grandes trunfos, ao contrário de outras monarquias europeias⁴⁵. Dom Manuel obtém de Roma a sua beatificação, em 1516⁴⁶. O outro «santo» familiar, Fernando, foi alvo das atenções de D. Leonor, que encomendou ao pintor Cristóvão de Figueiredo, não se sabe quando, a realização de um retábulo alusivo ao martírio do Infante, que só viria a ser começado bem depois da morte da Rainha, em 1539. Destinava-se à «Capela do Fundador», no mosteiro da Batalha, e aí esteve até inícios do século XIX⁴⁷. Dom Manuel, por seu lado, deu ao Infante um local de destaque numa das suas mais emblemáticas realizações arquitectónicas, o próprio local onde se manda sepultar e onde toda a decoração obedece a complexos programas religiosos e políticos, o Mosteiro dos Jerónimos⁴⁸. É consensual identificar como tal a imagem na porta axial do mosteiro, nos traços de cativo, a par do patrono de Lisboa, São Vicente, também ele mártir, bastas vezes «utilizado» nas acções régias de índole cruzadística; segundo um outro estudioso, poderá representar o mesmo Infante, e não D. Henrique, uma outra estátua no portal sul⁴⁹. Quanto à santidade do *Príncipe Perfeito*, como referimos, o estudo de Ana Cristina Araújo provou a sua enorme importância para o «verdadeiro arranque» político, *ad intra*, da monarquia manuelina (embora pensemos que há ainda investigação a fazer, nomeadamente investigar a fundo a posição dos inimigos fidalgos do rei, em todo o processo). Nuno Álvares Pereira, por fim, era um apetecido alvo: a promoção do culto andava há muito «entre» a Casa Real e os Braganças, com os Carmelitas de permeio... A partir de meados do século XV, porém, o interesse da primeira abrandava⁵⁰; a segunda, depois da tempestade que se abate sobre ela com D. João II, irá recorrer ao antepassado santo para iniciar a recomposição do seu poder⁵¹. É possível que Dom Manuel tenha considerado o assunto bem entregue, o que de certo modo era estratégico, tendo em conta ainda a difícil personalidade do

representante da Casa, D. Jaime, com quem as relações foram de alguma tensão, apesar de toda a protecção que o rei dispensou ao seu sobrinho⁵².

Mas foi com os dois santos particularmente caros ao seu programa pessoal «global» que D. Manuel se empenhou a fundo. Era, a um tempo, um programa «para dentro» - para o Reino – e «para fora» - talvez mesmo mais... No seu centro, estava o papel que o *Venturoso* atribuía a Portugal, na Europa/ Cristandade da sua época: a formação de um império cristão transcontinental, que incluía no seu seio a Terra Santa reconquistada⁵³. No seu âmbito, duas santidades quase opostas surgiam como que conciliadas, na nova era que se avizinhava: o rei fundador do reino – aqui, na sua faceta de guerreiro da Reconquista - e um modesto... mourisco. Situados no princípio e no fim - nas origens que se queriam actualizar, e no presente/futuro glorioso que se construía - Afonso Henriques e Gonçalo Vaz retiveram, compreensivelmente, as atenções de D. Manuel. Em momentos diversos, porém, mas ambos bem assentes na exemplaridade que se queria para o «santo» promovido: Afonso Henrique, o triunfante rei cruzado, para os momentos épicos da vitória, assim equiparada a um prolongamento da fundação (com D. Manuel, deve mesmo falar-se de «re-fundação»); Gonçalo Vaz, o mourisco que morre às mãos dos Infiéis, preservando porém na sua fé, para o despertar trágico do «sonho africano» que terá sido a derrota de Mamora, onde perderam a vida milhares de homens, mais enegrecido ainda pela morte daquele que era um paradigma do “guerreiro do rei em África”, Nuno Fernandes de Ataíde, capitão de Safim.

A figura de Afonso Henriques foi alvo da várias acções por parte de D. Manuel e de alguns dos seus próximos. O tema tem sido alvo de diversas investigações nos últimos anos, pelo que aqui salientamos apenas os aspectos mais importantes e relacionados com a nossa temática⁵⁴. Podemos distinguir dois veículos principais para tal: a cronística régia e os cerimoniais da monarquia. O *Venturoso* prolonga realidades anteriores, sem solução de continuidade no primeiro caso, e com a apropriação definitiva por parte da Coroa, no segundo, das cerimónias realizadas no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. A *Crónica del-rei Dom Afonso Henriques* de Duarte Galvão representa uma etapa de consumação e polimento da «narrativa oficial das origens» que a Crónica de 1419 começara; as «manipulações sacras» feitas em torno dos túmulos coimbrões de Afonso I e Sancho I, actualizam os sentidos e mudam os beneficiários das já antigas práticas de intercessão e

milagres que os Crúzios tinham posto em pé, com particular expressão nos priorados de D. Gonçalo Pereira (1414-1437) e D. João Galvão (1459-1460). Não há, de resto, relações de rivalidade, mas sim de progressiva confluência de interesses e agentes. Aquele último prior era irmão do grande «ideólogo» manuelino que foi Duarte Galvão, que pelos anos de 1502-1505 escreveu a referida *Crónica*. Nela retomou todos os elementos da imagem de Afonso Henriques como santo combatente dos mouros: a estirpe santa, a cura miraculosa de um defeito de nascença, que lhe permitirá ser guerreiro, o milagre de Ourique com adopção das chagas na bandeira. Além disto, como salienta A. Figueiredo, recorre a paralelismos com o reinado manuelino, que actualizam o primitivo “tempo da fundação”⁵⁵. Por fim, no que é uma inovação em relação à anterior cronística, Galvão tenta “branquear”, de forma por vezes extraordinária, certos episódios, tradicionalmente atribuídos ao rei⁵⁶, mas pouco consentâneos com a imagem de grande fundador ou de santo. Não hesita até em terminar a crónica aludindo à fama de rebeldia e crueldade de que alguns escritos rodeavam o rei, na sua fase juvenil, apenas para a minimizar em seguida, considerando toda a sua vida digna de um grande e piedoso monarca. De facto, poucas linhas mais à frente deste raciocínio, Galvão defende mesmo que o Fundador poderá vir a ser canonizado, citando para tal a abalizada opinião do prior do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, cenóbio de enorme prestígio e panteão dos primeiros monarcas do reino. Ora, como também aí refere Galvão, este prior, à frente do mosteiro que desde sempre cultivara uma memória sacralizada do Fundador, através de cerimoniais e lendas próprias, era o próprio irmão do cronista... A ligação culminará, de resto, na cerimónia de abertura do túmulo de Afonso Henriques por D. Manuel, em 1520, numa impressionante cerimónia, e na prossecução de um processo de canonização, que se arrastará durante séculos⁵⁷. Pedra de toque de todas estas acções, em consonância com a *Crónica*, é a imagem de Afonso Henriques como santo combatente da fé cristã...

Ao contrário da imagem tardo-medieval de Afonso Henriques, bastante estudada, Gonçalo Vaz é um ilustre desconhecido. No século XVII, Jorge Cardoso refere-o e dá importantes informações sobre ele⁵⁸, mas é caso único na literatura sobre santos e santidade portuguesa, género com muitos cultores⁵⁹. É curioso que a situação de liminalidade que Gonçalo Vaz teve, desde a sua vida e morte, se manteve na posteridade – sintoma talvez da ambiguidade da «integração do Outro» na civilização portuguesa pós

Descobrimentos – ou mesmo em todo o sistema civilizacional de então, uma vez que também os *elches* eram mal vistos pelos muçulmanos de origem, e que as «figuras de permeio» gozaram sempre de hostilidade mútua (mesmo personagem de relevo como Bentafufa, se queixava de ser «mouro para os cristãos e cristão para os mouros»...⁶⁰). Talvez não seja por acaso que a sua única recuperação, como «santo», após Jorge Cardoso (que, no contexto da Restauração, precisava de alargar ao máximo a «santidade portuguesa»), foi feita nos anos 50 do século XX – anos do princípio do «regresso a África» do regime salazarista, mesclado de «recusa da Europa moderna» do pós-guerra - por António Brásio, o historiador-missiólogo que sonhou com uma «nova África portuguesa»⁶¹. Esta seria fundada no que ele via como «primórdios imaculados e generosos» da colonização, ou seja, os valores que teriam presidido à acção ultramarina dos Infantes de Avis, em particular o Infante D. Henrique. Esta acção teria sido, segundo o historiador, inteiramente norteada por um projecto «religioso» de conversão de todos ao Cristianismo... Gonçalo Vaz era um exemplo demasiado bom para ser deixado de lado neste «projecto», tão interessante, a todos os títulos, para o estudo da forma como o pensamento tradicionalista e orgânico de então se serviu da História.

Temos, portanto, «desenterrar» Gonçalo Vaz. Este um mouro convertido que, depois de ter espiado em favor dos Portugueses, se radicou definitivamente em Arzila, praça que já frequentava também para aí colocar o produto dos saques que realizava. Desempenhou na praça as funções de almocadém, ou seja, organizador das expedições de razia, que definia os itinerários e assegurava a chefia prática, em subordinação próxima ao governador português⁶². A principal fonte para a sua vida, os *Anais de Arzila*, de Bernardo Rodrigues, retrata-o como um homem corajoso e aventureiro, estimado pelo seu valor e proezas guerreiras⁶³. Capturado no mar, no regresso de uma estadia em Tânger, foi levado a Tetuão, onde, tendo-se recusado a abjurar, padeceu terríveis tormentos, de que veio a falecer em 1516, seguramente no final do Verão⁶⁴.

Não temos vestígios directos do processo que se seguiu, até ao dia 3 de Junho de 1517, um ano depois. Nesta data, um breve do papa Leão X testemunha porém de uma intensa e célere actividade por parte do rei, quanto a este assunto⁶⁵. Relata o documento papal que D. Manuel, tendo recebido o relato do martírio, escrevera à Cúria solicitando que Gonçalo Vaz fosse proclamado mártir, com direito a ser venerado como tal, com

missa e ofício próprios, no reino de Portugal e Algarves, em outros reinos e locais do domínio português, incluindo os de África⁶⁶. O mesmo diploma refere detalhadamente as circunstâncias do martírio, devendo aqui seguir, como era de norma, a documentação que lhe era enviada pelo requerente. Podemos assim alcançar, com alguma certeza, o tipo de imagem que de Gonçalo Vaz se fazia, entre os promotores da sua santificação. Ela é conforme aos cânones hagiográficos correntes, calando as actividades menos lícitas e edificantes do candidato, e colocando a sua conversão em âmbito meramente espiritual: nascera numa família de boa condição social (*non obscuris parentibus genitum*)⁶⁷; convertido muito precocemente, aos seis anos, sob acção do Espírito Santo, fora depois um cristão devoto e ascético, e servira militarmente os que, por ordem de D. Manuel, combatiam os sarracenos, *sub crucis vexillo*⁶⁸. O relato do martírio atroz que sofre, sem renegar a sua fé, é conforme a vários outros do tipo; a morte por lapidação dá-se enquanto louva os nomes de Cristo e de sua Mãe. Os termos da bula explicitamente o equiparam aos mártires, ou seja, os que mais directo testemunho dão daquele que também na Cruz padecera⁶⁹.

As informações que assim se codificavam na linguagem da santidade coeva tinham sido recolhidas, a crer em Bernardo Rodrigues, pelos capitães das praças de Ceuta, Alcácer, Tânger e Arzila, a partir do testemunho de cativos cristãos e de mercadores, que estavam no local do martírio⁷⁰. Jorge Cardoso refere que a estas se acrescentaram as dos próprios capitães⁷¹, e ambos concordam na menção a uma «enformação», que seria portanto um registo formal do sucedido. Na verdade, os registos mais próximos do acontecimento, breve incluído, diferem bastante entre si. Poderemos assim pensar que o relato enviado ao Papa foi feito com alguma liberdade de expressão, reflectindo claramente mais a santidade proposta do que os acontecimentos vividos.

Apenas Jorge Cardoso nos dá elementos sobre o destino da «enformação» dos capitães. Recebidas as novas no reino, D. Manuel «[as] mandou publicar na sua Real Capella, com grande aluoroço», e dera imediato seguimento ao processo para Roma⁷². O breve testemunha, pelo menos, que houve interesse e pressa. Da parte de Roma, dá-se provisão ao pedido do rei de Portugal da forma corrente, isto é, autorizando a abertura de um inquérito formal. Para isso o breve fora dirigido aos bispos de Ceuta e do Funchal, que presidiriam. Os testemunhos deviam ser examinados e, se considerados verídicos,

certificados notarialmente. O processo deveria ser encerrado e selado com os selos episcopais e remetido à Santa Sé⁷³.

Na sequência do documento papal, a chancelaria régia, ao que cremos (sem dúvida um organismo régio), preparou um documento com instruções práticas⁷⁴. Não está datado, mas refere-se expressamente à execução do breve apostólico pelos bispos de Ceuta e Funchal, por isso é-lhe pouco posterior. A Coroa toma claramente a seu cargo a tarefa de fazer andar as formalidades legais, indicando com minúcia as tarefas dos comissários e assumindo o rei o empenho repetidas vezes. Para além do tom de firmeza régia, há um trecho (infelizmente único, mas estas “instruções” são somente um pequeno texto prático) que nos parece apontar, em termos de semelhança verbal, para um redactor comum entre estas instruções e o relato do martírio enviado para Roma, que defendemos estar parafraseado no breve papal⁷⁵.

O auspicioso princípio deste processo não teve continuidade semelhante. Não há testemunhos de mais diligências, e apenas Jorge Cardoso avança uma explicação para o aparente fracasso – a morte de D. Manuel⁷⁶. Nem o cativo e morte por tortura de um irmão também convertido de Gonçalo, João Vaz, em 1524 (relatado, por exemplo, em Góis e Bernardo Rodrigues)⁷⁷, parecem ter criado em D. João III interesse pelo assunto. A canonização de Gonçalo Vaz aparece, assim, como mais um dos «abandonos de África» que aquele monarca teve de levar a cabo.

Estudados os meandros do processo da canonização, interrogarmo-nos-íamos agora sobre o significado de todo o processo. Na falta de mais elementos – e parece-nos claro, de facto, que o interesse da Coroa esmoreceu na passagem do reinado – não podemos tirar grandes ilações sobre o que teria sido o culto de “S.” Gonçalo Vaz, mourisco. Num reino onde os “Mártires dos Mouros” eram venerados, que sucesso teria este «mouro mártir»? Uma fonte como os *Anais de Arzila*, quiçá a mais próxima do sentir das populações portuguesas do Norte de África, adopta-o decididamente como co-religionário, enaltecendo a sua conversão e a perseverança na fé. A ser verdadeira a existência da «informação», e sobretudo a sua elaboração tão pronta, o episódio despertou verdadeira comoção local; a Coroa comungou dela. Mas a importância do santo que assim se propunha a um Papado nem sempre colaborante nas empresas cruzadísticas de D. Manuel⁷⁸, foi, quanto a nós, bem maior do que o produto de uma

circunstância trágica, que emocionou as populações. Gonçalo Vaz seria um santo específico, num território especial – um converso de fé profunda, por obra dos conquistadores, que derrama o seu sangue numa terra outrora cristã... Era o primeiro santo na «nova África cristã», que os outros processos, que adiante estudaremos, faziam constantemente equivaler (regressar) às primitivas dioceses. Parece-nos que este seria um dos principais motivos do entusiasmo manuelino, estribado em múltiplas recuperações/recriações do Passado.

Não menos importante era o contexto da situação militar africana e das tensões em Portugal quanto ao prosseguimento da conquista, nomeadamente quanto à colaboração eclesiástica⁷⁹. De facto, pensamos que o empenho do rei nesta algo improvável canonização encontra fundas raízes no desânimo que reinaria, tanto nas praças do Norte de África como em Portugal, depois do desastre de Mamora (Agosto de 1516) e, menos de um ano depois, da morte do capitão de Safim, Nuno Fernandes de Ataíde (Julho de 1517). As «trevas» que estes momentos provocariam poderiam ser iluminadas por mecanismos típicos do universo mental cristão que tão profundamente impregnava a corte e a população, e muito em especial as populações em ambientes de tensão como era o das praças norte-africanas. Os mártires eram destas figuras luminosas, com as suas brancas vestes e o seu acesso directo à glória, pelo sacrifício das vidas em prol da fé... E os mártires guerreiros – guerreiros bravos, indomáveis, corajosos -, como era Gonçalo Vaz, mais o seriam. Num outro cenário, o do teatro vicentino, passava-se uma mensagem semelhante: no Auto da Barca do Inferno, representado pouco depois de Mamora, os únicos que o diabo não consegue arrematar, para além do inocente, são os quatro cavaleiros «nas partes d'Além», acerca dos quais as “anotações de cena” dizem explicitamente terem morrido «absoltos de culpa em pena per priuilegio que os que assim morrem têm dos misterios da paixão daquele por quem padecem” – ou seja, abertamente caracterizam e definem como mártires.

Por outro lado, a rapidez e tenacidade da iniciativa régia e, mais uma vez, as características do candidato a santo, podem ser vistas ainda como resposta a um outro contexto, mais continental e micro, mas não menos embaraçoso para o prosseguimento de uma «guerra santa»: a forte oposição da Igreja portuguesa à continuação e grande

ampliação das exacções sobre elas feita, com o objectivo de financiar a aventura marroquina⁸⁰.

Resta-nos uma última interrogação. Poderemos detectar na promoção deste culto algum vestígio de uma importante componente do fenómeno da canonização e de outras apreciações sociais da santidade, ou seja, a identificação comunitária? Não esqueçamos que o «mártir» não era um português de origem, mas sim um mourisco. Identificar-se-iam com ele as populações das praças oriundas de Portugal? Como referimos, se Bernardo Rodrigues representar, de algum modo, os sentimentos dos cristãos de origem, residentes nas praças africanas, estes poderiam encontrar em Gonçalo Vaz um modelo de valentia – ou mesmo temeridade cavaleiresca -, na vida e na morte, que lhe poderia conferir identificação e protecção. Os problemas da sua origem não parecem ter aqui sido significativos. E quanto aos mouriscos? Não nos esqueçamos que se assistira, poucos anos antes, à expulsão dos Mouros e que se viviam, no quotidiano, as tensões das mútuas capturas e conversões forçadas.... A dimensão comunitária da promoção deste «mártir» filiar-se-ia assim num paradigma de integração sócio-política e religiosa de contornos pelo menos delicados. Para a comunidade mourisca, mal aceite pelos cristãos, e ao que tudo indica, precariamente cristianizada, que sedução exerceria o martírio, tanto mais que conheceriam bem a realidade dos «elches», cristãos que em bom número se convertiam ao Islamismo em troca da vida e bem-estar?⁸¹ É a própria figura de Gonçalo Vaz está aqui em jogo.

¹Para os dois parágrafos que se seguem, Lopes 1931; De Witte 1958 e De Witte 1986; Marques 1998, p. 237 ss; Rodrigues 2001

² Para os dados que se seguem: Rosa 2006.

³ Thomaz 2000; Thomaz/ Alves 1991.

⁴ Flori 2001; O'Callaghan 2004; Barthelémy 2004.

⁵ Zurara [1915], cap. XLIX.

⁶ Zurara [1915], cap. XLIII; mantem-se actual a análise de Saraiva 1990, p. 235-47.

⁷ Zurara [1915], cap. XLV.

⁸ De Witte 1958, p. 688.

⁹ Zurara [1915], cap.LII.

¹⁰ Zurara [1915], cap. LII.

¹¹ Riché 1984, p. 397-98 ; Martins 1979, p. 81-85.

¹² Zurara [1915], cap. XCV.

¹³ Rosa 2006, p. 55 ss..

¹⁴ Zurara [1915], cap. XCVI.

¹⁵ Rosa 2006, p. 63; Remensnyder 2000, p. 194-195.

¹⁶ Saraiva 1990, p. 243.

¹⁷ Sousa 1984, p. 451.

¹⁸ Brásio 1973 e Brásio 1973a; De Witte 1958, 442-443.

-
- ¹⁹ De Witte 1958, 442-443.
- ²⁰ Rosa 2006, p. 77-78.
- ²¹ Rosa 2005a, 39; Fontes 2000, p. 85 ss.
- ²² Sobre a santificação de D. João I, cfr. Sousa 1984; sobre Nuno Álvares Pereira, Rosa 2001-2002, p. 435 ss; Moiteiro 2005
- ²³ Seguimos aqui a mais recente revisão do problema, em Fontes 2000, p. 89 ss.
- ²⁴ Segundo testemunho de um dos embaixadores do Imperador Frederico III, em missão a Portugal para levar a prometida noiva do mesmo, a Infanta D. Leonor (cit. in Fontes 2000, p. 119, nt. 109).
- ²⁵ Fontes 2000; Braga 1994; Gomes 1997.
- ²⁶ Rebelo 2001, p. 829-880.
- ²⁷ Rosa 2005, p. 86-87.
- ²⁸ Fontes 2000, p. 194-196.
- ²⁹ Santos 1927; Rebelo 2001, p. 847 ss, onde nos baseamos para as linhas que seguem.
- ³⁰ Saraiva 1925, p. 116-123; Gomes 1997; Fontes 2000, p. 192-193 (nt. 145); Rebelo 2001, p. 881-913, esp. 887-890.
- ³¹ Fontes 2000, p. 120
- ³² Krus 1984; Costa 1993, p. 153-157.
- ³³ Sobre estes primórdios, Rosa 2001-2002, p. 408-11; Rosa 200, p. 452 ss.
- ³⁴ Krus 1984, p. 39, nt. 47.
- ³⁵ Rosa 2006, p. 60.
- ³⁶ Franco 2000, p. 228; sobre a Duquesa e o convento, Rosa 1998.
- ³⁷ Madahil, 1928, p. [128-130].
- ³⁸ Falcão/ Pereira 1997, p. 133-134
- ³⁹ Franco 2000, p. 228; Borges 1997, p. 305-306.
- ⁴⁰ Amaral, 33-37; Borges 1997, p. 292-294
- ⁴¹ Falcão/ Pereira 1997, p. 133
- ⁴² Rosa 2001, p. 336; Sobral 2000.
- ⁴³ Vauchez 1995.
- ⁴⁴ Rosa 2006, p. 38-39, 81.
- ⁴⁵ Rosa 2001-2002, p. 421-29.
- ⁴⁶ Vasconcelos 1894.
- ⁴⁷ Rodrigues 1995, p. 273-75; Caetano 1997, p. 208-09.
- ⁴⁸ Pereira 1995, 115-131.
- ⁴⁹ Portugal 1980.
- ⁵⁰ Rosa 2001-2002, p. 435-6.
- ⁵¹ Rosa 2001-2002, p. 436-38.
- ⁵² Rosa 1998a
- ⁵³ Thomaz 1990.
- ⁵⁴ Bibliografia em Mattoso 2006.
- ⁵⁵ Figueiredo 2001, p. 196-197.
- ⁵⁶ Mattoso 1993, p. 226.
- ⁵⁷ Para tudo cfr Rosa 1997, p. 120-121.
- ⁵⁸ Cardoso [2002], vol. III, p. 510-12 e p. 519.
- ⁵⁹ Rosa 2001, p. 335 ss.
- ⁶⁰ Cruz 2002.
- ⁶¹ Brásio 1956.
- ⁶² Aubin 2006a, p. 194-195.
- ⁶³ Rodrigues [1915], vol. I, pp. 52-62, 84-85, 220-226.
- ⁶⁴ Rodrigues [1915], I, p. 221; Cardoso [2002], vol. III, 510-12 e 519, indica 3 de Junho, sem referir fonte.
- ⁶⁵ [Breve].
- ⁶⁶ [Breve], p. 163.
- ⁶⁷ [Breve], p. 162.
- ⁶⁸ [Breve], p.162.
- ⁶⁹ Id, p. 163.
- ⁷⁰ Rodrigues [1915], vol. I, p, 225.

⁷¹ Cardoso [2002], vol. III, p. 519.

⁷² Cardoso [2002], vol. III, p. 519.

⁷³ [Breve], p. 163-164.

⁷⁴ [Bula]

⁷⁵ “asy do Martirio que padeceo...” [Bula].

⁷⁶ Cardoso [2002], vol. III, 519.

⁷⁷ Góis [1955], vol. IV, p. 21; Rodrigues [1915], vol. I, p. 465-66.

⁷⁸ Thomaz 1990, p. 90 ss.

⁷⁹ Aubin 2006, p. 171-187.

⁸⁰ Aubin 2006, p. 183 ss.

⁸¹ Braga 1999, p. 59 ss, p. 90 ss ; Rosenberger 1988, p. 632-34, p. 649-68.

Bibliografia:

Amaral 1973

Abílio Mendes do Amaral, *Convento do Espírito Santo de Gouveia*, Viseu, 1971

Aubin 2006

J. Aubin, “Le Maroc, les fondations manuélínes”, *Le Latin et l’astrolabe [III]. Études inédites sur le règne de D. Manuel (1495-1521)*, ed. posthume prep. M^a da Conceição Flores, L. F. Thomaz e Françoise Aubin, pp.149-187, Paris, 2006

Aubin 2006a

J. Aubin, “Autres volets de l’aventure marocaine”, *Le Latin et l’astrolabe [III]. Études inédites sur le règne de D. Manuel (1495-1521)*, ed. posthume prep. M^a da Conceição Flores, L. F. Thomaz e Françoise Aubin, pp.189-251, Paris, 2006

Barthélemy 2004

Dominique Barthélemy, *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*. Paris 2004

Borges 1997

Nelson Correia Borges, O retábulo de D. Catarina d’Eça em Lorvão. In *Estudos sobre escultura e escultores do Norte da Europa em Portugal. Época manuelina*, coord. Pedro Dias, p. 305-306, Lisboa 1997

Braga 1994

Paulo Drumond Braga, O mito do «Infante Santo», *Ler História* 25 (1994), p. 3-10

Braga 1999

M^a Isabel D. Braga, *Mouriscos e cristãos no Portugal quinhentista: duas culturas e duas concepções religiosas em choque*, Lisboa 1999

Brásio 1956

António Brásio, Martírio de Gonçalo Vaz. in *Novidades*, ano XIX, nº 80 (25.11.1956), p. 4

Brásio 1973

António Brásio, A primitiva catedral de Ceuta. In *História e Missiologia*, 56-71, Luanda 1973

Brásio 1973a

António Brásio, Santa Maria de África. In *História e Missiologia*, 72-83, Luanda 1973

Caetano 1997

Joaquim Oliveira Caetano, Cristóvão de Figueiredo. In *Francisco Henriques. Um pintor em Évora no tempo de D. Manuel I. Catálogo*, ed. António Camões Gouveia, p. 208-209, Lisboa 1997

Costa 1993

A. D. Sousa Costa, *O mosteiro de São Salvador da vila de Grijó*, Grijó, 1993.

Cruz 2002

Maria Augusta Lima Cruz, Mouro para os cristãos e Cristão para os mouros – o caso Bentafufa. *Anais de História de Além-Mar*, vol. III (2002), p. 39-63.

De Witte 1958

Charles Martial De Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe. siècle*, Lovaina 1958

De Witte 1986

Charles Martial De Witte, *Les lettres papales concernant l'Expansion portugaise au XVIe. siècle*, Immensee 1986

Falcão/ Pereira 1997

José António Falcão, Fernando A. Baptista Pereira: Santos Mártires de Marrocos. In *Francisco Henriques. Um pintor em Évora no tempo de D. Manuel I. Catálogo*, ed. António Camões Gouveia, p. 132-134, Lisboa 1997

Fernandes 1996

Fernandes, M^a de Lurdes Correia, História, santidade e identidade. O *Agiolégio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto. *Via Spiritus*, 3 (1996), 25-68.

Figueiredo 2001

Albano de Figueiredo, Uma perspectiva tardo-medieval do *tempo da fundação*: a *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques* de D. Duarte de Galvão. In *Sobre o tempo. Secção Portuguesa da AHLM. Actas do III Colóquio*, coord. Paulo Meneses, pp. 189-200, Ponta Delgada 2001

Flori 2001

Jean Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris 2001

Fontes 2000

João Luís Fontes, *Percursos e memória: do Infante D. Fernando ao Infante Santo*, Cascais, 2000

Franco 2000

Anísio Franco, “Relicário dos cinco Mártires de Marrocos”, in *O sentido das imagens. Escultura e arte em Portugal [1300-1500]*, coord. M^a João Vilhena de Carvalho, p. 228, Lisboa 2000.

Gomes 1997

Saúl Gomes, Imagens do Infante Santo D. Fernando. In *Vésperas batalhinas. Estudos de História e de arte*, p. 269-272, Leiria, 1997

Krus 1984

Luís Krus, Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a «devoção dos nus». In *Studium Generale*, 6 (1984), p. 21-42

Lopes 1931

David Lopes, Os portugueses em Marrocos: Ceuta e Tânger; Os Portugueses em Marrocos no tempo de D. Afonso V e de D. João II; Os Portugueses em Marrocos no tempo de D. Manuel. In *História de Portugal*, dir. Damião Peres, Barcelos, 1931, vol. III, p. 385-432, p. 433-452, p. 453-544.

Madahil 1928

A. G. da Rocha Madahil, Introdução. In *Tratado da vida e martirio dos Cinco Mártires de. Texto arcaico impresso de harmonia com o único exemplar conhecido*, ed., intr., nts e índice de A. G. R. Madahil, Coimbra, 1928

Marques 1998

Nova História da Expansão Portuguesa. Coord. A. H. Oliveira Marques, vol. II, Lisboa, Estampa, 1998

Martins 1979

Mário Martins, *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*, Lisboa, 1979

Mattoso 1993

José Mattoso, Duarte Galvão. In *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*, org. e coord. G. Lanciani e G. Tavani, pp. 225-226, Lisboa, 1993

Mattoso 2006

José Mattoso, *D. Afonso Henriques*. Lisboa, 2006

Moiteiro 2005

Gilberto Moiteiro, Da Lisboa de Nun'Álvares à Lisboa do Santo Condestável. Uma nova devoção na cidade dos reis de Avis. In *A nova Lisboa medieval. Actas*. Coord Núcleo Científico de Estudos Medievais, p. 121-132, Lisboa, 2005

O'Callaghan 2004

Joseph F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Filadélfia 2004

Pereira 1995

Paulo Pereira, *A simbólica manuelina. Razão, celebração, segredo.*, in: *História da Arte Portuguesa*, dir. Paulo Pereira, vol. 2, 115-155, Lisboa 1995

Portugal 1980

Fernando Portugal, *As imagens do Infante Santo no mosteiro dos Jerónimos*, in: *Ecos de Belém*, ano 48, n° 1834 (1980).

Rebelo 2001

António Manuel Rebelo, «*Martyrium et gesta infantis Domini Fernandi*»: edição crítica, tradução, estudo filológico. Coimbra 2001

Remensnyder 2000

Amy Remensnyder, *The colonization of sacred architecture: the Virgin Mary, mosques and temples in medieval Spain and early Sixteenth-century Mexico*, in: *Monks and nuns, saints and outcasts. Religion in medieval society. Essays in honour of Lester K. Little*, ed. Sharon Farmer, B. H. Rosenwein, pp. 189-219, Ithaca/ Londres, 2000.

Riché 1984

Pierre Riché, *La Bible et la vie politique dans le Haut Moyen-Âge*, in : *Le Moyen-Âge et la Bible*, dir. P. Riché, G. Lobrichon, pp. 384-400, Paris, 1984

Rodrigues 1995

Dalila Rodrigues, *A pintura no período manuelino*, in: *História da Arte portuguesa*, dir. Paulo Pereira, vol. 2, Lisboa 1995, p. 199-277

Rodrigues 2001

Victor Rodrigues, *Organização militar e práticas de guerra dos Portugueses em Marrocos no século XV, princípios do século XVI: sua importância como modelo referencial para a expansão portuguesa no Oriente*, in: *Anais de História de Além-mar*, vol. II (2001), pp. 157-168.

Rosa 1997

Maria de Lurdes Rosa, *O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média*, in: *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 3, pp. 85-123, Guimarães, 1997

Rosa 1998

Maria de Lurdes Rosa, *A fundação do mosteiro da Conceição de Beja pela Duquesa D. Beatriz*, in: *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, pp. 265-70, Lisboa, 1998

Rosa 1998a

Maria de Lurdes Rosa, *D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça*, in: *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. Diogo Ramada Curto, Lisboa 1998, pp. 319-332

Rosa 2000

Maria de Lurdes Rosa, A religião no século: vivências e devoções dos leigos, in: *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. I, Lisboa 2000, pp. 423-510

Rosa 2001

Maria de Lurdes Rosa, *Hagiografia e santidade*, in: *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, Lisboa 2001, pp. 326-361

Rosa 2001-2002

Maria de Lurdes Rosa, *A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida*, in: *Lusitania Sacra*, t. 13-14 (2001-2002), pp. 369-450

Rosa 2005

Maria de Lurdes Rosa: «As almas herdeiras». *Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*, Lisboa, 2005

Rosa 2005a

Maria de Lurdes Rosa, *Mortos- «tidos por vivos»: o tribunal régio e a capacidade sucessória das «almas em glória» (campanhas norte-africanas, 1472-c. 1542)*, in: *Anais de História de Além Mar*, vol. VI (2005), 9-46.

Rosa 2006

Maria de Lurdes Rosa, *Velhos, novos e mutáveis sagrados... Um olhar antropológico sobre formas «religiosas» de percepção e interpretação da conquista norte-africana (1420-1521)*, in: *Lusitania Sacra*, XVIII (2006), p. 13-85

Rosenberger 1988

B. Rosenberger, *Mouriscos et elches- conversions au Maroc au début du XIVe. siècle*, in: *Relaciones de la. Península Ibérica con el Magreb siglos XIII-XVI : actas del coloquio (Madrid, 17-18 diciembre 1987)*. Ed. Mercedes García-Arenal y María J. Viguera, Madrid 1988, p. 621-664

Santos 1927

Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Infante Santo e a possibilidade do seu culto canónico*, in: *Brotéria*, IV, fasc. 1 (Janeiro 1927), p. 134-142 e p. 197-206

Saraiva 1990

António José Saraiva, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa 1990

Saraiva 1925

José Saraiva, *Os painéis do Infante Santo*, Leiria 1925

Sobral 2000

Cristina Sobral, *Adições portuguesas no Flos Sanctorum de 1513 (estudo e edição crítica)*, Lisboa 2000

Sousa 1984

Armindo de Sousa, *A morte de D. João I. Um tema de propaganda dinástica*, Porto 1984

Thomaz 1990

Luis Filipe Thomaz, *L'idée impériale manuéline*, in: *La Découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du Colloque*, Paris 1990, pp. 35-103

Thomaz 2000

Luis Filipe Thomaz, *Cruzada*, in: *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, Lisboa 2000, pp. 31-38

Thomaz/ Alves 1991

Luis Filipe Thomaz, Jorge Alves, *Da Cruzada ao Quinto Império*, in: *A memória da Nação*, org. F. Bethencourt, D. Ramada Curto, Lisboa 1991, pp. 81-164

Vasconcelos 1894

António G. R. de Vasconcelos, *A evolução do culto de Isabel de Aragão, esposa do «Rei lavrador», D. Dinis de Portugal*, Coimbra 1894

Vauchez 1995

La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam), dir. André Vauchez, Roma 1995

Fontes:

[Breve]

Corpo Diplomático Portuguez, ed. Jayme Moniz, t. IX, Lisboa 1898, p. 161-164

[Bula]

IAN/TT, *Gavetas da Torre do Tombo*, gav. 1, mç. 3, doc. 3.

[Cardoso 2002]

Jorge Cardoso, António Caetano de Sousa: *Agiolégio Lusitano*, edição facsimilada, com estudo e índices, de M^a Lurdes Correia Fernandes, 5 vols., Porto 2002

Góis [1955]

Damião de Góis: *Crónica do Felicíssimo rei D. Manuel*. vol. IV, Coimbra 1955

Rodrigues [1915]

Bernardo Rodrigues: *Anais de Arzila. Crónica inédita do século XVI*. Ed. David Lopes, vol. 1, Lisboa 1915

Zurara [1915]

Gomes Eanes de Zurara: *Crónica da tomada de Ceuta*. Ed. Francisco Maria Esteves Pereira, Lisboa 1915