

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Humanas

Departamento de História

Carlos Augusto Ferreira Figueira

**Discursos e recursos:
A representação régia nas jornadas filipinas à Lisboa**

Rio de Janeiro

2011

Carlos Augusto Ferreira Figueira

**Discursos e recursos:
A representação régia nas jornadas filipinas à Lisboa**

Dissertação apresentada, como requisito para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História das Instituições.

Orientadora: Prof^a Dr.^a Maria Isabel de Siqueira

Rio de Janeiro

2011

Carlos Augusto Ferreira Figueira

**Discursos e recursos:
A representação régia nas jornadas filipinas à Lisboa**

Dissertação apresentada, como requisito para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História das Instituições, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Aprovada em:

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Maria Isabel de Siqueira (Orientadora)
Departamento de História / UNIRIO

Prof^o. Dr^o Paulo Cavalcante de Oliveira Junior
Departamento de História / UNIRIO

Prof^a Dr^a. Larissa Moreira Viana
Departamento de História / UFF

Rio de Janeiro
2011

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus por ter me dado as condições necessárias ao ingresso no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Em seguida, gostaria de dedicar este trabalho a minha família, em especial, a minha avó Maria Emilia, que apesar de já muito idosa, continua a ser meu eterno exemplo de solidariedade e bondade, mesmo diante das incertezas da vida e das tristezas do dia-a-dia. Agradeço também a minha mãe que, apesar dos tropeços pessoais, sempre esteve ao meu lado.

Faço também referência aos meus amigos de longa caminhada Carlos Schettini e Thiago dos Reis, pois, apesar da distância, sempre encontramos alguns momentos para relembrar nossas histórias. Diante das quedas, e das desventuras com o “mundo acadêmico”, foram eles que me ajudaram a levantar e seguir em frente. Obrigado por suas amizades e apoio na complexa missão de educar diante das fragilidades do ensino de História em nosso país.

Gostaria de agradecer ao apoio da mestre e amiga, professora Dr^a. Maria Isabel de Siqueira bem como ao professor Dr^o Paulo Cavalcante pelas suas imprescindíveis e imensuráveis ajudas na minha formação como pesquisador e ser humano ao longo dos sete últimos anos de história com a UNIRIO.

Por fim, gostaria de destacar ainda o papel fundamental de Paula Alves Duarte, minha grande companheira de todos os momentos, meu maior achado e minha eterna amiga. Sem ela, não poderia ter chegado até aqui e nem me veria indo além.

RESUMO

FIGUEIRA, Carlos Augusto Ferreira. **Discursos e recursos: a representação régia nas jornadas filinas à Lisboa**. 2011, 106 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

Fértil em ocasiões de festa e de celebração, a vida política do Antigo Regime tem no cerimonial um dos seus atributos mais importantes. Para além de assinalarem momentos especialmente importantes da relação entre os vários poderes em presença, os numerosos eventos festivos realizados durante a época moderna serviram para que os intervenientes no processo político se apresentassem uns perante os outros, transmitindo noções de ordem, de hierarquia e de poder. A presente pesquisa incide sobre o “tempo dos Filipes”, o período em que Portugal esteve agregado à Monarquia Hispânica, procurando demonstrar quão ciosas foram as elites portuguesas na preservação das suas tradições festivas.

Palavras-chave: Período Filipino – tradições festivas - Portugal

ABSTRACT

Fertile on occasions of festivity and celebration, the political life of the Ancient Regime remarks the ceremonial as one of its more important attributes. Far beyond only signaling especially important moments of the relationship among the various powers involved, the many festivities held during the Modern Era promoted to actors of the political process the opportunity to show themselves to each other, conveying notions of order, hierarchy and power. This research focuses on the "Felipes' Era" which means the period when Portugal was added to the Hispanic Monarchy, attempting to show how the Portuguese elites were preoccupied in the preservation of their holiday traditions.

Keywords: Filipino Time - holiday traditions - Portugal

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	02
1 O CORPO REAL E O OS <i>CORPUS</i> DO REINO.....	09
1.1 A sacralidade das monarquias ocidentais.....	11
1.1.1. A sacralidade da realeza portuguesa	19
1.2. A representação corporativa da sociedade	29
2 FESTAS POLÍTICAS EM PORTUGAL: A ENTRONIZAÇÃO DOS FILIPES DE HABSBURGO	35
2.1 As origens medievais das entradas régias	36
2.2 Tratar da Cidade de Lisboa	43
2.3. Amor e Justiça na ordem monárquica	54
3 A JORNADA RÉGIA DE 1581: DADOS, TRAJETOS E SUA PUBLICITAÇÃO.....	71
3.1 Lisboa desposada	72
3.2 Dados e trajetos da visita do rei	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS	91
ANEXO	100

**DISCURSOS E RECURSOS:
A REPRESENTAÇÃO RÉGIA NA JORNADA FILIPINA À LISBOA (1581)**

CARLOS AUGUSTO FERREIRA FIGUEIRA

**LINHA DE PESQUISA:
INSTITUIÇÕES, CULTURA E SOCIEDADE**

**RIO DE JANEIRO
2011**

Introdução

Os autores dos principais tratados e textos de teoria política das monarquias modernas europeias empregam, dentre as metáforas mais correntes e difundidas, a associação do corpo do reino ao corpo físico do rei, ligando seus braços, pernas, cabeça e coração às partes vitais da administração, da gerência do poder e mesmo à própria corte. Essa equivalência de sentido não foi uma invenção dos pensadores da política no Renascimento, pois como se sabe, uma associação similar entre o corpo da Igreja na Terra e a Ordem Celestial vigorava há séculos no Ocidente, assim como o dogma da transubstanciação transformava o corpo sobrenatural de Cristo em alimento de matéria natural feita de pão e vinho. Interpretar essa relação parece, à primeira vista, tarefa razoavelmente simples, já que a metáfora do corpo físico, com seus braços, olhos, ouvidos e umbigo, ancorada nos princípios da natureza, continuava a ser elucidativa da composição dos elementos implicados nos discursos da razão do Estado e do governo.

Mas se a metáfora do corpo era a forma mais perfeita de associar a existência de uma política naturalmente criada para e sobre os homens, foi também necessário considerar que um monarca do Antigo Regime, embora “incorporasse” e significasse com isso a existência do seu reino, tinha a limitação parcial de ser um corpo físico, e nessa limitação estava sempre ausente dos locais geográficos onde reinava o poder do seu governo. Daí sua presença ser efetivamente percebida somente por meio de mecanismos criados para se fazer representar onde não estava, isto é, do seu corpo político. Por isso, embora já muito banalizado, queremos resgatar o sentido original do termo “representação” que, segundo Carlo Ginzburg, surge da necessidade de “fazer presente aquilo que não está” (GINZBURG, 1989, p. 56), tornando-se dessa maneira um dos elementos fundamentais para a composição e sustentação do aparecimento das monarquias modernas.

Na segunda metade do século XVI, as representações da figura do rei e do poder monárquico na Península Ibérica multiplicaram-se em número e formas, especialmente a partir do reinado de Filipe II de Espanha (1556-1598), ganhando todos os espaços possíveis e deflagrando um fenômeno político que resultou no maior “ocultamento da pessoa do rei à medida que aumentava sua onipresença simbólica” (CHARTIER, 1988, p. 106). Quanto menos aparecia, mais ganhava forma de representação o corpo do rei ausente, tão essencial à construção da ideia política de um reino.

A presente pesquisa resulta de um empenho de aproximação e aprofundamento dos estudos a cerca das festas de entronização dos reis da Espanha em Portugal, no sentido de buscar novos elementos para compreender os significados das representações do poder monárquico na cultura política da Alta Idade Moderna na Península Ibérica. Para tanto, partiu-se de um problema aparentemente elementar, mas ainda pouco abordado entre nós: ao se discutir a construção das representações da, ou na, presença do rei, foi necessário entender principalmente o seu contraponto, ou seja, como se construiu a mesma representação nos estados de ausência do rei e quais as práticas e formas específicas que a cultura barroca nascente produziu nessas condições.

A Alta Idade Moderna é vista como o tempo da formação das monarquias clássicas ou da origem das monarquias absolutas. Nas palavras de Anderson (1995, p. 27),

Os Estados absolutistas ocidentais fundamentavam seus novos objetivos em precedentes clássicos: o direito romano era a mais poderosa arma intelectual disponível para seu programa característico de integração territorial e centralismo administrativo.

É dentro desse contexto que a Espanha se consolidou como reino centralizado e protagonizou um fenômeno político-institucional único – a construção de um duplo império formado pelos domínios dos Habsburgos no continente e pelas conquistas no ultramar. Tal complexo, sediado em Madri durante cerca de três séculos, foi, ao mesmo tempo, um aglutinador das forças locais e um administrador das colônias do Novo Mundo, uma forma político-administrativa que exigiu a redefinição dos laços entre o rei e as instâncias de poderes locais, impossibilitadas pela distância de serem visitadas pessoalmente por ele na forma como se praticara desde os inícios da Reconquista cristã.

O estudo da incorporação de Portugal à esfera de dominação da monarquia dos Áustrias, com todas as especificidades que a União das Coroas exigia, que vão desde a conservação do português como língua oficial até os direitos políticos tradicionais preservados pelo estatuto acordado em Tomar, pode auxiliar na compreensão do processo de gestação dessa nova relação entre rei e seus

domínios, particularmente desenvolvida nesse contexto (VALLADARES, 2000, p. 45).

Para entender, em linhas gerais, o período da União das Coroas Ibéricas, a historiografia demarca três momentos, definidos segundo o estado de relação entre a corte madrilena e o reino de Portugal incorporado. Cada um deles teve a duração de aproximadamente duas décadas, o que correspondia a cada um dos três reinados,

O primeiro tempo vai de 1580 a 1598 e se define pelas grandes expectativas de Portugal sob o reinado de Filipe II, quando o acordo de Tomar impunha-se soberano e intocável; o segundo, entre 1598 e 1621, caracteriza-se como um tempo de desgaste entre o Conselho de Portugal e a Corte, quando os portugueses parecem depositar na Jornada de Filipe III as esperanças de solução das crises da União; o terceiro, de 1621 a 1640, foi marcado pelas sedições regionais e, definitivamente, pela ruptura com Filipe IV [e o Conde-Duque de Olivares], desencadeando o processo de separação que aclamou como rei de Portugal o Duque de Bragança – D. João IV (SCHAUB, 2001, p. 17).

Os tempos em que Filipe II reinou sobre a Espanha e sua parcela do Império (1555-1598) é um período que atraiu a atenção de grandes nomes da historiografia, objeto de estudo e análise de alguns dos mais produtivos e importantes historiadores europeus do século XX, seja em seus aspectos específicos seja em suas relações com as demais monarquias europeias e com o império ultramarino; é um reinado visto como um tempo de consolidação das bases da monarquia clássica. As linhas de abordagem da historiografia sobre a época de Filipe II são extremamente variadas, assim como os enfoques, pela própria abrangência que esse reinado alcançou em termos geográficos. Depois desse período, nota-se um certo esfumaçamento no volume e aprofundamento das pesquisas, que relegam a um nível inferior os tempos de Filipe II em relação a seu pai, para acontecer uma nova intensificação dos estudos sobre a época de Filipe IV e sua corte teatral.

No tocante à relação com Portugal, percebemos a efervescência recente de um debate que critica a visão historiográfica nacionalista da Restauração de 1640, especialmente a partir dos trabalhos de António Oliveira e Luís Torgal, que criticaram as análises tradicionais em torno da União das Coroas Ibéricas, promovendo uma retomada da

importância atribuída a essa composição política na construção de um novo referencial político-administrativo para Portugal e seu Império no século XVII (OLIVEIRA, 1991; TORRALBA, 1981-1982). A releitura, entretanto, não chega a contestar a visão historiográfica oitocentista absolutamente, mas foi partindo dessa discussão que os pesquisadores têm se preocupado em indicar a existência de diferentes posições ou partidos em relação à aliança firmada entre as monarquias ibéricas, o que nos levou a tomar as jornadas filipinas a Portugal como um momento privilegiado para identificação dessas posições.

Num sentido mais amplo, é necessário considerar que a ausência do rei e da Corte ao longo de 60 anos em Portugal torna-se um fenômeno de extremo interesse para os estudos da cultura política da Época Moderna, pois,

Se, por um lado, se caracteriza pelo processo de afastamento da figura que simbolizava e mesmo encarnava a existência de um corpo político e da Corte, por outro, a distância não se verifica tão intensamente em relação às instituições da prática do poder e do governo, que de sua parte mostraram grande atividade, seja daquelas já existentes seja das que foram implantadas pelo regime de União à Coroa Espanhola (HESPANHA, 1989, p. 53).

Esse aparente paradoxo é a essência das monarquias europeias dos séculos XVI e XVII, quando as diversas instâncias de governo existentes não estavam totalmente identificadas à Coroa. Como dissemos, a figura do rei ou suas *representações* asseguravam as ligações simbólicas estabelecidas entre essas instâncias e os súditos.

Por isso, não é um fato exótico que durante toda a vigência da União tenha continuado a funcionar em Portugal um sistema burocrático-administrativo exercido por órgãos ligados, simbolicamente, à figura de um monarca, mas que com o retorno de Filipe II a Madri, em 1583, se vêem obrigados a existir sem ele. Essas instituições, embora tenham dificuldades de seguir atuando em consonância com a Coroa pela distância em relação à corte de Madri, “parecem conhecer bem suas funções e prerrogativas, reclamando frequentemente seus direitos quando percebem o afastamento, por parte dos espanhóis, das cláusulas do juramento de Tomar” (BOUZA ÁLVAREZ, 1989, p. 53).

Caso contrário, se não o fizessem, teriam permitido que Portugal fosse completamente invadido pelo sistema administrativo espanhol e seus cargos ocupados pela

nobreza vizinha, especialmente na fase mais crítica do reinado de Filipe III. Em razão dessa tensão intrigante, causada pela ausência do rei, que leva a uma oscilação entre o desejo, ora de adaptação ora de autonomia por parte das instituições que governaram Portugal na União das Coroas, optou-se aqui por uma discussão sobre alguns pontos que aproximaram e outros que distanciaram o sistema monárquico português do espanhol nesse período bem como a formação da sacralidade das monarquias ocidentais, como forma de legitimar o discurso absolutista.

Para além dessa análise, pretende-se perceber em que medida a ausência do rei teria aberto, ou não, um espaço a ser preenchido, sendo inevitável destacar ainda a ênfase sobre a existência de um legado institucional e administrativo da monarquia espanhola enquanto cabeça do Império Habsburgo, deixado à cultura política portuguesa e que permaneceu depois da Restauração de 1640. Não é de hoje que se afirma o importante papel que esses 60 anos de Reino Unido tiveram no amadurecimento das estruturas jurídico-políticas que vigoravam nos séculos XVII e XVIII em Portugal. Afinal, pertencer ao Império de Filipe II eram manter-se no cenário das maiores disputas no mundo europeu.

A propósito do interesse que as tensões dessa União provocaram, encontramos na historiografia posições marcantes que merecem ser recuperadas; de Godinho veio a clássica afirmação que “1580 foi muito mais um ponto de chegada do que de partida” (1968, p. 258); nessa mesma perspectiva, mais recentemente, o historiador francês Schaub considera que

[...] a crise de 1640 é uma ocasião para se refletir sobre dois tipos de questões: como funcionam as estruturas políticas, jurídicas e administrativas do Império Espanhol na época de sua máxima extensão territorial, e como se organizaram os jogos de memória em um conjunto que se desfaz frequentemente em termos de explosão nacional (1994, p. 221).

Extrapolando a afirmação, diríamos que também na perspectiva dos estudos da história do Império Espanhol o melhor conhecimento do processo ocorrido entre a incorporação e a independência do reino de Portugal pode elucidar dinâmicas internas do funcionamento do próprio Império. Mas, para entrar no campo das possibilidades será

necessário apresentar nossa leitura da trajetória de formação do Império Espanhol e sua ligação com o Império Habsburgo, seguida do advento da União das Coroas.

Quanto à situação das jornadas e entradas filipinas ocorridas como forma de consolidação da União das Coroas, é necessário tecer algumas considerações iniciais. De um lado, temos a Monarquia Espanhola que se desloca para o reino submisso, determinando as regras para cortejos e cerimônias públicas e mandando imprimir as relações oficiais como meio de preservar a memória do evento; de outro, as cidades e municipalidades que recebem a visita dos imperadores do Ocidente, as quais se preparam e se enfeitam a fim de se mostrarem dignas de tamanha grandeza e, quiçá. Convencer os imperadores a permanecer no reino. Em meio a esse diálogo surgem vozes destoantes, pessoas que, embora seduzidas pelo encanto do espetáculo, queixam-se, inconformadas com a demora da visita, com o desprezo e tirania dos representantes da Monarquia Hispânica, delegados de um poder ausente. Trataremos, assim, de posições que se chocam, no desejo de relativizar as leituras esquemáticas da história dessas jornadas, num contexto da cultura barroca e cortesã.

A partir dessa discussão, pretendemos conhecer e confrontar a construção da memória das entradas régias, a partir de impressos, notadamente o do Mestre António Guerreiro, que relata a aclamação do monarca, a reunião das Cortes, as entradas régias nas cidades portuguesas, as festas e os cortejos até o retorno a Espanha. A análise desse documento nos faz crer num projeto bem articulado de exaltação da monarquia filipina em território estrangeiro.

Além disso, por terem ocorrido na passagem do século XVI para o XVII, esses impressos representam ainda o início de uma história da utilização da imprensa como um dos principais veículos da cultura barroca, que na definição de Maravall (1997, p. 22) foi uma cultura “dirigida, massiva, urbana e conservadora”. Nas festas e nos impressos dedicados às visitas filipinas a Portugal – guardadas as diferenças entre elas –, encontramos essas quatro características, o que se as define como plenas manifestações da cultura barroca em formação naquele momento.

Por fim, esta pesquisa pretende contribuir para a discussão da problemática social das festas públicas, sejam aquelas ligadas ao poder monárquico sejam as de significado religioso. Fato é que este tema vem ganhando maior destaque na historiografia brasileira

sobre os séculos XVIII e XIX, o que justifica a necessidade de um trabalho voltado para as origens e formação de cerimônias políticas em Portugal. Nesse sentido, consideramos que um estudo preocupado em revelar os meandros que envolveram a preparação das festas e a retórica dos discursos das jornadas filipinas a Portugal só pode acrescentar mais elementos aos estudos dessas práticas culturais na nossa América Portuguesa.

Capítulo I

O corpo real e o os *corpus* do reino

1.1. A sacralidade das monarquias ocidentais

A busca por uma explicação para a inexistência da sacralidade no caso da realeza portuguesa, a partir da análise proposta por Marc Bloch indica, talvez, o mais sério problema de interpretação na abordagem dos historiadores lusitanos. Superestimando a questão da consagração real, os autores vêm deslocando o verdadeiro foco da análise feita em *Os reis taumaturgos*, obra em que Bloch discutiu e demonstrou “o processo de construção da crença no milagre real, efetuado através da cura das escrófulas, processo estruturado aproximadamente a partir dos séculos XI e XII” (BLOCH, 1993, p. 19).

Parte indissociável desse fenômeno foi, sem dúvida, o aspecto sagrado atribuído aos reis ingleses e franceses através dos rituais de unção e coroação, rituais que os colocavam em posição comparável à dos sacerdotes e bispos, embora os aspectos estritamente sagrados dessas cerimônias fossem outorgados por um representante da Igreja. O milagre real se apresentou em primeiro lugar, portanto, como expressão de uma certa concepção de poder político supremo, que fazia com que os soberanos milagrosos fossem, antes, personagens sagrados.

O longo processo que levou à introdução da unção e da coroação nos rituais de investimento de poder real, iniciado no período de Pepino III, o Breve (751-768), e consolidado na cerimônia de coroação de Luís I, o Piedoso, em 816, teve na incorporação do cetro o seu elemento final, introduzido no reinado de Carlos, o Calvo (840-877). Do ponto de vista do cerimonial, esses elementos passaram a ser indispensáveis para a conformação da aura sagrada que passou a acompanhar a pessoa real. Mas não resta dúvida de que, para Bloch, o essencial da monarquia sagrada residia menos na cerimônia de sagração do que no poder taumatúrgico dos reis franceses e ingleses.

Segundo Bloch, “não se pode entender esse poder real de cura das escrófulas – um fenômeno que conheceu imensa popularidade até, pelo menos, o final do século XVII – desprezando sua construção ao longo da Idade Média” (BLOCH, 1993, p. 28).. Na verdade, o que o autor analisa e discute é o papel que a exaltação desse poder milagroso desempenhou no fortalecimento do prestígio e da popularidade dessas monarquias. Esse mesmo poder era freqüentemente utilizado pelos apologistas da realeza contra os esforços

encetados pela Igreja em definir mais claramente as atribuições das esferas temporal e espiritual do poder. Mas apesar dessa disputa, parece certo que no século XIV os poderes maravilhosos das monarquias francesa e inglesa eram indiscutíveis, fato ancorado na antiga crença no caráter sobrenatural da realeza desses dois reinos, sucesso não logrado pelos demais soberanos ocidentais nesse período.

Por mais que se possa discutir a afirmação de Bloch (1993, p. 24) de que este “feito” não foi conseguido em outros países porque “nenhum teve suficiente astúcia, ou a perseverança, ou o prestígio pessoal para impor-se”, o que exigiria dos personagens históricos uma visão extremamente ampla e pragmática do período em que viveram, o fato é que para a Península Ibérica o fenômeno taumatúrgico não chegou a ser verdadeiramente popular, com a exceção, talvez, de alguns milagres atribuídos à rainha Isabel, esposa de D. Dinis (1261-1325) e, em estudos mais recentes, numa superficial abordagem feita por Nuno Gomes da Silva (2000, p. 487) “a respeito dos possíveis poderes taumatúrgicos de Afonso X (1221-1284)”.

Bloch chegou a indicar alguns exemplos hispânicos, como o do príncipe D. Carlos de Viana, infante de Aragão e Navarra, morto tragicamente em setembro de 1461, a cujo cadáver foram atribuídas curas milagrosas de escrófulas, mas insiste que, na Espanha, jamais essa prerrogativa real chegou a se consolidar em crença forte e continuada. Segundo o autor, o que parece plausível para esse caso,

[...] é que a proximidade geográfica entre o Sul da França e o Norte da Espanha tenha possibilitado a divulgação do poder das curas milagrosas dos reis francos, inclusive porque há registros de espanhóis do Norte que iam à França com o objetivo explícito de serem tocados (BLOCH, 1993, p. 56).

Mas apesar dessa relação direta entre sacralidade real e o poder de cura dos reis ingleses e franceses, Bloch ressalta que em boa parte dos países da Europa Ocidental havia uma tendência a considerar taumaturgos os personagens nascidos com sangue real e destinados à coroa.

Essa consideração incidia com mais força ainda quando havia algo em suas vidas que ultrapassasse a vida dos homens comuns, e com maior razão quando grandes e

imerecidos infortúnios lhes conferiam uma auréola de mártir, como foi o caso do citado D. Carlos de Aragão e Navarra, transformado em símbolo da luta pela independência catalã. Nesse sentido, o próprio autor amplia bastante a possível compreensão e difusão popular na crença da sacralidade real, “ancorada fundamentalmente no aspecto da hereditariedade dinástica, de raízes muito antigas e pagãs, não se limitando às cerimônias de consagração e coroação” (Idem, 1993, p. 58).

Para nossa análise talvez seja mais adequado o modelo proposto por Ernest Kantorowicz em sua célebre obra *Os dois corpos do rei*. Neste trabalho o autor aprofunda a discussão sobre os “atributos sagrados conferidos à pessoa do rei, tendo por objeto as dificuldades políticas, conceituais e jurídicas para discernir o humano e o sagrado presentes no corpo real” (1998, p. 18). Kantorowicz inicia seu estudo examinando os debates travados entre os juristas ingleses em torno dos atributos da realeza e do próprio rei no período da dinastia Tudor. Para isso, o autor procura recuperar o longo e tortuoso caminho que permitiu a configuração da doutrina dos dois corpos do rei: um natural e sujeito a fraquezas de toda sorte; outro político, invisível e intangível, formado pela política e pelo governo.

O corpo do rei representaria a “fusão entre o corpo natural e o corpo político, sendo este último mais amplo e importante, capaz até mesmo de corrigir e eliminar as imperfeições do corpo natural” (Idem, 1998, p. 20). Esta formulação lógica e acabada era adequada a um momento em que a esfera do político procurava ganhar autonomia e independência, e buscava a centralização das decisões em torno da figura do monarca teve, entretanto, uma história bem mais antiga e complexa.

A “pessoa mista”, encarnada pelo rei, acabou por se caracterizar mais pela sua parte mística e sobrenatural do que por sua porção essencialmente humana. Essa formulação teve sua base assentada no Direito Canônico, segundo o qual, a Igreja e a sociedade cristã formariam um corpo místico, cuja cabeça era Cristo. “A adequação deste princípio à esfera do político fez com que os juristas transpusessem essa doutrina cristológica para a configuração do Estado e fizessem do rei a cabeça do reino” (Idem, 1998, p. 23). A construção dessa verdadeira “cristologia real” levada a efeito pelos juristas ingleses havia se expandido pela Europa Ocidental desde os séculos XII e XIII sendo, portanto, posterior ao início do processo de sacralização da realeza definido por Bloch.

Repetia-se assim um movimento de apropriação de conceitos teológicos para definir os Estados que começavam a se delinear, da mesma maneira que nos primeiros momentos da Era Cristã. A terminologia política e cerimonial do império se adequou às necessidades de afirmação da Igreja. Embora Kantorowicz ressalte a especificidade do caso inglês na elaboração de uma teoria acabada sobre “os dois corpos do rei”, e afirme que em nenhum outro país da Europa Continental houve um paralelo exato a esse conceito fisiológico, parece difícil desconsiderar os elementos constitutivos dessa teoria presentes na conformação generalizada da imagem e do poder do rei em toda a Europa cristã.

A estrutura da análise proposta por Kantorowicz procura explicar o desenvolvimento da teoria política européia que acompanhou o lento processo de transformação do que o autor chamou de realeza cristocêntrica em realeza antropocêntrica, entre os séculos XII e XIV. Composto de quatro etapas, a cristocêntrica, a juscêntrica, a politicêntrica e a antropocêntrica, o modelo proposto nos interessa mais especificamente até a conformação da noção de imortalidade da pessoa real, produto de um longo e ambíguo processo de sacralização encarnado pelo rei e vivenciado pela comunidade sobre a qual tinha o poder de reinar. Entender esse processo é fundamental para que possamos analisar a importância crescente da presença ou mesmo da representação régia no decorrer das entradas e demais cerimônias realizadas durante a Idade Moderna na Europa Ocidental.

Segundo Kantorowicz, a concepção desse modelo teria sido elaborada a partir da idéia de ‘corpo místico’, que veio sofrendo um lento e continuado “processo de secularização e passou a ser aplicada pelos juristas também à noção mais geral de corpo político do reino, a partir de meados do século XIII” (1998, p. 32). A idéia de uma realeza cristocêntrica baseava-se numa analogia entre a dupla natureza de Cristo e o caráter ao mesmo tempo humano e sagrado dos reis. Tendo como uma de suas fontes um documento anônimo do século XII, essa teoria expunha todas as questões que opuseram o império ao papado, na crise que, resolvida com o triunfo da “monarquia papal”, inviabilizaria de vez a possibilidade de consolidação de uma realeza teocrática.

Não obstante a fragilidade da proposta de uma realeza cristocêntrica em um momento em que as monarquias medievais eram fundamentalmente seculares, alguns de seus elementos seriam de grande importância para o curso do processo de adaptação da linguagem sagrada à nascente “teologia política”. A idéia de que o rei era imitação de

Cristo na Terra, trazia embutida a noção de “mediador” entre o Céu e a Terra, fundindo representações que faziam o rei “imagem” e “vigário de Cristo”, títulos que não permitiam maiores diferenciações entre a função de governantes e sua natureza de “Deus-homem”.

A lenta, mas definitiva, eliminação dessa idéia de fusão e a conseqüente derrocada do princípio da realeza cristocêntrica “podem ser observadas na substituição de expressões como ‘*rex imago Christi*’ e ‘*rex vicarius Christi*’ por ‘*rex imago Dei*’ e ‘*rex vicarius Dei*’” (Idem, 1998, p. 35). Ao longo da Idade Média, o título de “*vicarius Christi*” se converteria em monopólio do pontífice romano, sobretudo após o triunfo da reforma gregoriana nos séculos XII e XIII.

A contrapartida desse processo na esfera política teria sido a elaboração de uma teoria de poder mais independente e de caráter jurídico, que partia do Direito Canônico para embasar uma idéia de poder representativo de “Direito Divino”. Realçava-se, assim, a função mediadora do rei, fazendo nascer a noção de rei como fonte e imagem viva da justiça, e conformando a teoria juscêntrica de poder. Nessa perspectiva, não é o rei quem governa, mas a justiça que emana a partir dele. Frederico II, ao publicar no século XIII a grande coleção de constituições sicilianas, como imperador romano e rei da Sicília, enfatizou jurídica e filosoficamente o Direito imperial de legislar e a obrigação do imperador de proteger e observar o Direito.

Essa apropriação prática e discursiva do Direito canônico pelo Direito secular, que fez do rei o senhor da justiça, seria precursora da futura construção política da “razão do Estado” na Época Moderna. Na Baixa Idade Média foi certamente responsável pelo fortalecimento do papel mediador do governante, justapondo elementos da esfera do sagrado à nova conformação secularizada de poder político que se construía.

A missão de sacerdote da justiça encarnada pelo imperador servia, sem dúvida,

[...] à constituição de uma nova natureza de santidade do poder secular, reforçando indiretamente seu papel místico, na medida em que suas decisões passavam a ser ‘*lex animata*’, ou a própria encarnação da justiça (Idem, 1998, p. 37).

Por outro lado, a vitória dessa concepção jurídica de poder se estruturou tendo como um de seus desdobramentos a lenta desvalorização do ato de consagração, na medida em que se começava a dividir o monopólio político da função sacerdotal entre o papa e o imperador.

O que Kantorowicz procura ressaltar, e que aqui procuramos esquematicamente resumir, são as constantes justaposições entre as formulações teóricas e doutrinárias propostas pela Igreja e a conformação do poder político e laico dos reinos que gradativamente ganhavam autonomia, produzindo hibridismo em ambos os lados. Para o que nos interessa mais de perto, “certamente um dos pontos mais importantes desse embate se deu através da transposição do modelo de corpo místico da Igreja para os corpos políticos das futuras monarquias modernas” (HERMANN, 1998, p. 146).

Bonifácio VIII, em 1302, pela bula *Unam sanctam*, resumia e elevava a dogma a doutrina corporativa da Igreja, “Católica e também Apostólica [...] que representa um corpo místico cuja cabeça é Cristo, e a cabeça de Cristo é Deus” (KANTOROWICZ, 1998, p. 53). Este documento pretendia claramente contestar o esforço de auto-suficiência empreendido pelos corpos políticos seculares, colocando-os no seu devido lugar hierárquico, e enfatizando que tinham o papel puramente funcional dentro da comunidade mundial do *corpus mysticum Christi* que era a Igreja, cuja cabeça visível era a do vigário de Cristo, o pontífice romano.

O conceito de *corpus Christi* vinha de São Paulo, mas “o termo *corpus mysticum* não tinha tradição bíblica, e foi usado como arma sobretudo contra as pretensões de Filipe IV, o Belo (1285-1314)” (Idem, 1998, p. 56). Presente na linguagem dos teólogos desde o período carolíngio, com o significado restrito de *hóstia consagrada*, “a noção de *corpus mysticum* passou a ter um sentido diretamente ligado à unidade da Igreja como o corpo da sociedade cristã, unida no sacramento do altar, organizada burocrática e administrativamente” (Idem, 1998, p. 56).

Essa formulação sociológica, que ganhou ênfase em um momento especialmente difícil para a Igreja, acabou por colocá-la, do ponto de vista organizacional, ao lado dos corpos políticos seculares que ganhavam importância como entidades auto-suficientes. Nesse momento, teólogos e canonistas começaram a distinguir os “dois corpos do Senhor”:

um, o *corpus verum* individual do altar, a hóstia; e o outro, o *corpus mysticum* coletivo, a Igreja.

A antiga discussão sobre a dupla natureza do corpo de Cristo dava lugar a necessidade de uma distinção mais especificamente institucional, em que a hóstia consagrada se convertia no *corpus naturale*, e o corpo social da Igreja em *corpus mysticum*, transformação discursiva que acompanhava o surgimento das doutrinas das estruturas corporativas da sociedade no pensamento político ocidental. Nessa nova conjugação de significados, o corpo natural individual de Cristo ia adquirindo funções sociais e corporativas: “passava a incorporar as comparações da Igreja com o corpo humano, promovidas por São Paulo, e fazia de Cristo a cabeça e dos integrantes da Igreja os membros do novo *corpus mysticum*” (HERMANN, 1998, p. 147).

Esta releitura aparecia, ainda, como provável resposta ao surgimento, no século XIII, da noção de “*corpo moral e político*”, oriunda das teorias corporativas, por um lado, e da redescoberta de Aristóteles, por outro. “A idéia de que qualquer agregado político podia ser uma instituição com fins morais e código ético próprio tornou quase intercambiáveis as expressões ‘*corpo místico*’ e ‘*corpo moral e político*’” (HESPANHA, 1984, p. 288).

Mas assim como a relação do corpo místico da Igreja com a comunidade cristã se dava através de um sacramento — a consubstanciação —, os juristas se utilizaram da metáfora do casamento do governante com seu reino para fazer do rei a cabeça de seus domínios. Assim como “‘*o homem é a cabeça de sua esposa, e a mulher é o corpo de seu esposo*’, ‘*o príncipe é a cabeça do reino, e o reino é o corpo do príncipe*’, diria Lucas de Penna, jurista italiano do século XIV” (KANTOROWICZ, 1998, p. 58). Mais adiante, procuraremos dar continuidade a essa discussão a cerca da importância da capital do reino português no contexto da sagração da monarquia dual ibérica no século XVI.

Retomando a afirmativa de Lucas de Penna, vale ressaltar a relação de extensão e complementariedade de um corpo político que ultrapassava os limites físicos do monarca, e que conferia a essa simbiose um caráter místico e atemporal, pois não se restringia a este ou àquele rei, nem a um grupo social específico. As duas partes que agora se uniam eram entidades ao mesmo tempo abstratas e concretas, e transferiam para o centro da discussão uma continuidade que não se dava mais pela eternidade de Cristo ou por uma idéia abstrata

de justiça, mas se consolidava na estruturação de um corpo ao mesmo tempo místico e político e dava forma ao que Kantorowicz chamou de “*realeza politicêntrica*” (Idem, 1998, p. 59).

A base organológica que fundamentava essa argumentação trouxe, entretanto, novos problemas. Se o corpo místico ou político, coletivo e ilimitado (*universitas*) era eterno, o mesmo não podia ser dito da cabeça do reino, na medida em que a pessoa do rei era um homem individual e mortal. Na verdade, antes mesmo das formulações dos juristas medievais, a questão dos interregnos já havia se colocado como um grave problema a ser contornado.

A solução dessa equação acabou por reunir alguns elementos que, ainda dispersos, passaram a interagir. De forma sumária e absolutamente restrita aos objetivos deste trabalho, pode-se dizer que a busca de soluções para esse impasse conduziu a uma formulação que reuniu três elementos, a saber:

[...] a perpetuidade dinástica; o caráter corporativo da coroa, que acabou se transformando numa das mais importantes insígnias da realeza, embora não obrigatória, e a construção da noção de imortalidade da Dignidade Real, “aspecto que talvez seja o mais flexível em termos de adaptação às conjunturas históricas específicas de cada país (HERMANN, 1998, p. 148).

A partir dessa proposta teórica e observando o caso português, talvez seja possível tentar uma aproximação maior com a natureza da sacralidade monárquica que se construiu em Portugal. A combinação da aura mística conferida à pessoa do rei com uma história tecida a partir de embates ora gloriosos e abençoados por Deus, ora desastrosos e decorrentes de um castigo divino merecido, provavelmente foi um importante elemento constitutivo da especificidade da realeza monárquica portuguesa.

1.1.1. A sacralidade da realeza portuguesa

A partir desse quadro mais geral, o caso português talvez seja um dos mais peculiares e curiosos quanto à engenharia que permitiu a construção de uma forma própria de sacralidade de seus monarcas. Para essa análise, devemos começar pelo mito fundador do reino, milagroso e diretamente auxiliado pelo próprio Filho de Deus na vitória contra os maiores inimigos do *corpus Christi*. A forma gloriosa como Afonso Henriques inaugurou a noção de perpetuidade dinástica, forjou o caráter corporativo do reino e marcou o aspecto sagrado da dignidade real através da luta contra os inimigos da cristandade, parece ser um indício precioso para a compreensão da especificidade da sacralidade da realeza portuguesa.

É certo que, quando se aborda o “milagre de Ourique”, está se falando de um conjunto de discursos que foram construídos em torno do relato fundador que passou a orientar o sentido da história e da realeza portuguesa, notadamente. Para o nosso estudo, será levado em consideração o discurso de Frei António Brandão na obra *Monarchia Lusitana*. Para entendermos o contexto de produção da obra, vejamos um resumo da vida do frei.

Nascido em Alcobaça, a 25 de Abril de 1584, Frei António Brandão foi um dos mais reconhecidos historiadores da Abadia. O encargo de redigir a obra magna dos alcobacenses não concedeu a Frei António Brandão o privilégio imediato de ser cronista-mor do reino, dado que este cargo fora provido seguidamente a João Baptista Lavanha e D. Manuel de Meneses, general das Armadas do reino. Por tal motivo, somente em 29 de Maio de 1629, por morte do segundo, o frei alcobacense veio a receber o dito ofício, precisamente no ano em que terminava as 3^a e 4^a partes da *Monarchia Lusitana*.

O monge bernardo levou dez anos na reconstituição daquilo que a memória e a tradição portuguesas quiseram transformar em História de uma nação. Procedendo a uma farta pesquisa no arquivo real, nos cartórios das sés de Coimbra e Braga, nos mosteiros de Santa Cruz de Coimbra, Lorvão, Arouca e Saldezas e, sobretudo, na biblioteca da Abadia de Alcobaça. Segundo Joaquim Serrão, trata-se de um “historiador de alto nível pela forma segura como desbravou o campo histórico, com uma intuição notável na captação de

sucessos e figuras e pelo método aplicado na elaboração da sua história” (SERRÃO, 1974, p. 58).

António Brandão também possui um vivo providencialismo, que reitera a sua formação religiosa e o ideário espiritual do seu tempo, e não é isso que pode retirar créditos de sua análise. Segundo Hernâni Cidade, “um fundo divino estrutura muitas páginas do cronista e que este aceitava a intervenção do sobrenatural no processo histórico” (CIDADE, 1940, p. 49). Haja em vista a descrição da Batalha de Ourique e a fala de Jesus Cristo ao primeiro rei dos portugueses. Mas o que se pode definir como posição de fé pessoal não desmerece a probidade do cronista, nem com a busca de documentos para a análise rigorosa dos fatos nem ainda com a descrição da matéria histórica. O religioso António Brandão discute o valor das fontes como obra humana, mas não aplica o método da exegese crítica aos domínios do transcendente. Somente a partir da análise do carácter transcendente da Batalha de Ourique é que podemos notar sua composição enquanto mito original da formação do reino português.

Na obra do Frei António Brandão tem destaque o embate entre Afonso Henriques, em 25 de julho de 1139, e um exército de mouros numericamente superiores no campo de Ourique — Baixo Alentejo — teve seu aspecto místico realçado de forma definitiva a partir das narrativas do século XV. A aparição milagrosa de Cristo nos sonhos de Afonso Henriques, através da imagem de “um velho de venerável presença, o qual dizia que tivesse bom ânimo, porque sem dúvida venceria aquela batalha”, fez com que o rei fizesse uma analogia com o que havia se passado com Gedeão, o capitão judaico, na citação bíblica de sua vitória que, com apenas “trezentos soldados, rompeu os quatro reis Madianitas e seus exércitos, passando à espada cento e vinte mil homens, sem outros muitos que morreram no alcance” (BRANDÃO, 1945, p. 6).

Segundo o relato resgatado pelo Frei António Brandão, durante o cochilo de Afonso Henriques, João Fernandes de Souza o teria acordado, pois “um homem velho” teria lhe pedido audiência para tratar “sobre negócio de muita importância” (Idem, 1945, p.6). O infante, então, “mandou que entrasse sendo cristão, e, tanto que o viu reconheceu ser o mesmo que acabava de ver em sonhos, com que ficou sumamente consolado” (Idem, 1945, p. 6).

No diálogo, travado entre o futuro rei português e Cristo, o frei alcobacense afirma que,

[...] o velho teria repetido as mesmas palavras que em sonho tinha ouvido, e certificando-o da vitória e aparecimento de Cristo, acrescentou que tivesse muita confiança em o *Senhor* por ser dele amado, e que nele, e em seus descendentes, *tinha posto os olhos de sua misericórdia até a décima sexta geração, em que se atenuaria a descendência*, mas nela ainda nesse estado poria o Senhor os olhos [grifo nosso] (Idem, 1945, p. 8).

Se forem levados em consideração os períodos de governo das realezas, excetuando os períodos regenciais ou de governos provisórios, será possível observar que, a décima sexta geração de reis portugueses é, justamente, o momento em que D. Sebastião, chega ao poder e sua morte dá início ao processo de purgação dos pecados do reino de Portugal com sua unificação ao Império dos Habsburgos.

Após a conversa, teria Afonso Henriques deixado a sua tenda e, ao olhar para o céu, teria visto no meio dele “o salutífero sinal da santa Cruz, e nela, encravado o Redentor do mundo, acompanhado em circuito de grande multidão de anjos” (Idem, 1945, p. 8). Nesse momento, António Brandão procura ressaltar uma das qualidades da realeza — a humildade — ao afirmar em seu relato que “com o espanto da visão tão maravilhosa”, teria o infante se livrado de suas armas e de sua vestidura real para “descalço se prostrar em terra e, com abundância de lágrimas, começar a rogar ao Senhor por seus vassalos” (Idem, 1945, p. 8).

Na seqüência, a pergunta a Deus que confirma a humildade como característica presente do estereótipo da realeza portuguesa: “Que merecimento achastes, meu Deus, em um tão grande pecador como eu para me enriquecer com mercê tão soberana?”. (Idem, 1945, p. 9). Em seguida, para identificar D. Afonso Henriques como o verdadeiro escolhido para ser o soberano do reino português, visto ser o único para quem Deus apareceu, ouve, então, a resposta celestial: “Não ti apareci deste modo para acrescentar a tua fé, mas para fortalecer teu coração nesta empresa, e fundar os princípios de teu Reino em pedra firmíssima” (Idem, 1945, p. 9).

O infante D. Afonso, ao ouvir tão singular promessa, teria se prostrado de novo por terra e, em expiação dos pecados da “*gente portuguesa*” pede que, se contra ela Deus

tivesse algum castigo ordenado, que desse antes a ele e a seus descendentes, deixando a “salvo este povo, a quem amo como único filho”, afirmou o rei (Idem, 1945, p. 9).

Por fim, termina o Frei com considerações do que teria sido dito nos momentos finais do “milagre de Ourique” no qual, aos portugueses teria sido revelado o caminho a ser seguido pela nação dos escolhidos de Deus para defender a Cristandade, visto que “a tudo deu o Senhor resposta favorável, dizendo como nunca dele, nem dos seus, apartaria os olhos de sua misericórdia, porque os tinha escolhido por seus obreiros e seguidores, para lhe ajuntarem grande seara em regiões apartadas” (Idem, 1945, p. 9).

Segundo António Brandão, para reafirmar o favor que a providência divina teria feito à nação portuguesa, “ordenou o mesmo Senhor”, que “ficasse outra memória ilustríssima desta verdade, é uma escritura autêntica em que o mesmo rei D. Afonso jura aos santos Evangelhos como viu com seus olhos indignos ao Salvador do mundo” (Idem, 1945, p. 9).

O documento teria sido achado em 1596, no cartório do real mosteiro de Alcobaça. Segundo a descrição do clérigo, tratava-se de “um pergaminho de letra antiga já gastada com selo de el-rei D. Afonso, e outros quatro de cera vermelha pependes de fios de seda da mesma cor, confirmado por pessoas de autoridade, em que se funda o maior crédito humano que pode haver em escrituras” (Idem, 1945, p. 23). De acordo com o relato presente na *Monarchia Lusitana*, o documento foi levado pelo Frei Lourenço do Espírito Santo – também do mosteiro de Alcobaça – à Lisboa “e o mostrou aos senhores do governo e mais pessoas de qualidade”, e depois, fazendo jornada à corte Madri, “o apresentou ao católico rei D. Filipe II, e oviram também muitos grandes de sua corte” (Idem, 1945, p. 23).

Assim, a partir do século XV construiria-se uma estreita relação entre o resultado da luta armada vencida contra os infiéis e o caráter sagrado de que foi investido Afonso Henriques, ao combater depois de receber bênção concedida diretamente pelo Senhor. Ao valorizarem o “juramento” sagrado do fundador do reino, os relatos sobre Ourique então elaborados parecem querer compensar de forma definitiva e inquestionável a falta do ato de consagração nas cerimônias de “alevramento” dos reis portugueses: “o fato de serem contemporâneas essas narrativas sacralizantes e as reivindicações para a inclusão da unção na aclamação dos reis portugueses talvez possa indicar a confirmação dessa hipótese” (HERMANN, 1998, p. 150).

De qualquer forma, parece clara a estreita relação entre o reconhecimento da dignidade sagrada conferida a Afonso Henriques e o papel desempenhado no combate aos infiéis. Para José Mattoso, Ourique veio substituir o papel da Batalha de São Mamede como símbolo da nacionalidade, na medida em que introduziu o aspecto sobrenatural na luta entre a cristandade e o Islã, conferindo ao rei uma missão sagrada: “Ourique fica, portanto, desde o século de Avis, a constituir o ponto de partida da nação” (MATTOSO, 1987, p. 28), e associa a noção de dignidade real à luta contra os que combatiam o rebanho de Cristo. Por outro lado, “o esforço em realçar o momento da aparição milagrosa a Afonso Henriques em Ourique também deve ter sido influenciado pela imagem negativa gerado pelo combate travado em São Mamede” (HERMANN, 1998, p. 150).

De acordo com José Mattoso, o conflito esboçado em São Mamede ressalta o esforço de uma ação coletiva na qual Afonso Henriques torna-se responsável por empreender o “processo de senhorialização do território e que depois trata de afirmar o seu próprio poder pessoal por meio da Reconquista para o Sul” sem, necessariamente, agir sendo intuído por um projeto nacional (MATTOSO, 1992, p. 97).

Para o autor, até o princípio do século XI, o território que hoje constitui Portugal tendia a organizar-se em torno de dois pólos distintos, Braga – Porto de um lado e Coimbra – Viseu do outro. “Estes dois territórios ora se aliam, ora se guerreiam, mas, se aspiram à autonomia, não o fazem em conjunto nem de maneira contínua ou progressiva” (Idem, 1992, p. 98). Segundo José Mattoso, esta dualidade só é superada quando a capacidade expansiva do Minho “estabelece por meio das suas ‘colônias’ do Norte interior e do Douro ao Tejo, uma cadeia de relações humanas e um circuito de trocas materiais” (Idem, 1992, p. 98).

Por fim, vale ressaltar ainda sobre o acontecimento de São Mamede que a conjugação destes elementos num organismo que procura a sua própria via só seria possível com a constituição de uma classe dominante ligada à terra, dependente de condições locais, e depois capaz de se organizar e estabelecer acordos. “Só do exercício desta ação coletiva pode ter nascido a consciência de um destino comum” (Idem, 1992, p. 100). Apesar de lutar pela causa portuguesa contra Fernão Peres de Trava, com quem sua mãe, D. Teresa, vivia maritalmente e em desacordo com os princípios da Igreja, Afonso Henriques acabaria por pecar gravemente ao, depois de vencer os aliados de Fernão Peres, mandar sua própria mãe

para o cárcere. “Numa teia de pecados e castigos, esta gravíssima injúria seria divinamente punida tempos depois, segundo os cronistas, com o impedimento definitivo de Afonso cavalgar depois de quebrar a perna ao tentar fugir do cerco de Badajoz” (HERMANN, 1998, p. 150).

O fato é que o encadeamento desses acontecimentos pouco nobres para o fundador de uma dinastia guerreira e sagrada terminaria levando à valorização historiográfica do milagre de Ourique. Um rei pecador e excomungado ficaria muito longe da imagem heróica que o fundador de reino português deveria encarnar. Se é certo que a sacralização do futuro rei e de seu reino definiu o caráter guerreiro e cruzadista de Afonso Henriques, a tentativa de “esquecimento” de seus erros essencialmente humanos não deixou de ser elaborada através da gradativa obliteração do evento de São Mamede. A versão portuguesa dos dois corpos do rei aparece aqui, não num debate jurídico, mas num embate pela construção da memória.

Nesse sentido, é curiosa a proximidade entre as atribuições mundanas que cercaram esse rei fundador, e que chegou a ter, na primeira metade do século XVI, defensores de sua canonização, e o não menos importante fundador da dinastia de Avis, D. João I. Filho bastardo de D. Pedro I e de uma galega, foi designado mestre da Ordem de Avis desde a infância e tornou-se o personagem central das disputas sucessórias que abalaram o ainda frágil reino de Portugal depois da morte de D. Fernando, em 1383.

A regência foi assumida pela rainha, D. Leonor Teles, favorável à causa da dominação castelhana, perigo ainda mais concreto face o casamento da infanta D. Beatriz com D. João I de Castela.

É possível perceber, mais uma vez, a disputa histórica protagonizada pelos reinos de Portugal e Castela, que voltaria a se repetir depois da derrota de D. Sebastião em Alcacer Quibir. Vale registrar que desde Afonso Henriques, primeiro da dinastia de Borgonha, o reconhecimento do reino em 1143 se fez através de acordos e disputas com Afonso VIII, rei de Leão. Segundo Jacqueline Hermann,

A derrota ao cerco de Badajoz, em 1170, por exemplo, onde o castigo pela ofensa feita à mãe torná-lo-ia um cavaleiro inválido, opusera Afonso I a nada menos que uma coalizão almôada-leonesa, reunindo assim mouros e hispânicos, inimigos originais da conformação do reino português (1998, p. 152).

Parece importante não perder de vista essa dimensão política, militar e simbólica, que envolvia qualquer enfrentamento que opusesse Portugal a castelhanos e muçulmanos, até pelo menos a Restauração da soberania com a subida ao trono de D. João IV, já no século XVII. Pode-se talvez afirmar que pelo menos as duas primeiras dinastias portuguesas se viram, em diferentes ocasiões, diretamente confrontadas com dois inimigos poderosos: um vizinho, outro ancestral.

Nessa teia de disputas sucessórias e de soberania e afirmação de uma identidade especificamente portuguesa, a projeção de D. João I ganhou um relevo especial. Ao vencer a Batalha de Aljubarrota em 1385 e derrotar, com apoio popular, o pretendente castelhano ao reino, apesar da superioridade numérica do exército rival, D. João I pôs fim à revolução que dominou o reino desde a morte de D. Fernando e assegurou a independência de Portugal frente a Castela. Foi nomeado Regedor, Defensor e Governador do Reino, e aclamado rei depois da vitória de 1385. Segundo José Mattoso, “a sua bastardia teria sido o principal obstáculo para que o fundador da Dinastia de Avis e seus sucessores fossem ungidos em cerimônia litúrgica” (MATTOSO, 1992, p. 101).

Mas, apesar da ausência da consagração, “a historiografia portuguesa reservou a D. João I um papel destacado como chefe militar e defensor intrépido da luta contra os infiéis” (Idem, 1992, p. 152). A tomada de Ceuta, em 1415, considerado o marco inicial da venturosa fase da expansão ultramarina do reino português, veio sedimentar ainda mais uma imagem do rei cavaleiro e cruzado, consolidando a noção de imortalidade da dignidade real atrelada à luta pela independência e contra os filhos de Maomé.

Além disso, reforçou a configuração do caráter corporativo do reino e deu origem a uma dinastia nova e verdadeiramente portuguesa. D. João I reuniu, assim, os três elementos que Kantorowicz destacou na conformação teórica que embasou a idéia de perpetuidade da cabeça e do corpo de um reino.

É certo que, tal como aconteceu com Afonso Henriques, a história de D. João I nos foi revelada por crônicas e narrativas que construíram uma imagem especial de mais este importante fundador. Ao que parece, “a desigualdade numérica e a falta de apoio da nobreza fizeram da vitória de D. João I, em Aljubarrota, um acontecimento que certamente

deveria ter contado com a aprovação e o auxílio divinos” (MATTOSE, 1992, p. 152). No mais, apesar da bastardia do novo rei, seu pertencimento, desde a infância, à ordem militar e religiosa de Avis conferia a D. João de Portugal uma nobreza de linhagem que lhe permitiu iniciar uma nova e gloriosa dinastia. Oriunda e durante muito tempo dependente da Ordem de Calatrava castelhana, a Ordem de Avis assumiria um papel destacado na primeira fase da expansão ultramarina portuguesa, conjugando a força das armas à luta pela defesa dos domínios cristãos.

Dessa forma, torna-se importante retomar a questão da tomada de Ceuta, não apenas a partir de seu papel econômico, hipótese que já há algum tempo parece insuficiente, e resgatar o sentido político e militar inscrito na ocupação de um porto estratégico e cravado no coração do inimigo ancestral. Reaparece aqui a noção de guerra justa, já que a política de D. João I no Norte da África visava a recuperação de terras que haviam conhecido, no tempo dos visigodos, a fé em Cristo e a submissão ao papado.

D. João I representou, portanto, “o rei que consolidou a soberania do reino diante de Castela e iniciou, com êxito, o projeto de fundação de um império português no Norte da África” (BOXER, 2002, p. 35). “O ‘Messias de Lisboa’ não precisou ser ungido para ter sua ação real sacralizada pelo discurso de seus admiradores letrados” (HERMANN, 1998, p. 153).

Mas a força do pertencimento dinástico e a luta contra o infiel seriam ainda mais reforçadas pela introdução do sentimento de sacrifício resignado diante do enfrentamento do inimigo muçulmano. Nessa perspectiva, o martírio do Infante Santo, D. Fernando, irmão do Navegador, seria um caso exemplar. A linhagem e luta pela defesa do corpo do reino fizeram transbordar a sacralidade contida na figura do rei e, tal como indicaram Bloch e Kantorowicz, concentraram na perpetuidade dinástica a força sagrada das monarquias européias ocidentais.

Ao dar prosseguimento ao projeto de seu pai, D. Duarte, fortemente influenciado pelo infante D. Henrique, governador da Ordem de Cristo e um dos primeiros a idealizar uma proposta de evangelização missionária, autorizou a fracassada expedição a Tanger, em 1437, na qual ficou prisioneiro o infante D. Fernando. Feito refém e morto no cativeiro em 1443, “D. Fernando acabou identificado aos franciscanos que se arriscaram em nome da

evangelização e foram martirizados com requintes de crueldade na capital marroquina em 1220” (BOXER, 2002, p. 37).

O aspecto ao mesmo tempo guerreiro e sacrificial presente na morte do irmão do rei, apesar das possíveis descobertas documentais que negaram a resignação ao sofrimento por parte de D. Fernando, deu ainda mais densidade à noção de autonomia e perpetuidade do corpo do reino, bem como à construção da idéia de imortalidade encarnada pela cabeça e pelo corpo do próprio rei.

Afonso Henriques, D. João I, Infante Santo: exemplos notáveis em que a perpetuidade dinástica, o caráter corporativo do reino e a imortalidade da dignidade real apareceram combinados, em conexão à luta pela soberania lusitana em face de Castela e à luta contra os seguidores de Maomé em nome da cristandade. Heróis e mártires cristãos expressaram o caráter da sacralidade da realeza monárquica lusitana, encarnando ao mesmo tempo o corpo individual e coletivo do rei. Mas nenhum desses exemplos reúne tão nítida e definitivamente essas características da sacralidade monárquica portuguesa como a célebre saga do Desejado. “A história de D. Sebastião, parece resumir e associar de forma privilegiada essa longa, complexa e específica construção da sacralidade real portuguesa” (HERMANN, 1998, p. 154).

Membro da Dinastia dos Avis, bisneto do Venturoso D. Manuel e cercado por uma Corte que transpirava constantemente a ameaça de um golpe castelhano, D. Sebastião assumiu de forma deliberada e impulsiva o seu papel de rei guerreiro e cruzado. Ao retomar o projeto imperial no Norte da África, procurava recuperar o prestígio e a força do reino português frente aos seus inimigos. O fato de ter seguido junto com seus soldados para o campo marroquino deu a esse episódio um tom ainda mais dramático e ritual, na medida em que associou a luta contra o infiel ao sacrifício direto do corpo do próprio rei.

É novamente Kantorowicz quem nos ajuda a compreender essa complexa transformação do sentimento de amor ao senhor – de origem medieval – em um “amor ampliado e difuso pela pátria e por seu maior defensor” (1998, p. 237). Nesse sentido, foram de grande importância as Cruzadas e todo o discurso tecido em torno da defesa do *corpus Christi*, processo que paulatinamente se transferiu para o amor e a defesa dos *corpus* do reino e do rei. A morte pela fé é também a morte pelo corpo místico, político e coletivo do reino, sentimento que desde o século XIII se foi tornando inequivocamente político.

Assim, a origem do aspecto quase religioso da morte pela pátria como martírio “derivou claramente dos ensinamentos da Igreja, da adaptação de fórmulas eclesásticas aos corpos políticos e seculares” (Idem, 1998, p. 238). No caso específico de D. Sebastião, se conjugarmos toda a expectativa criada em torno de seu nascimento, de seu reinado e da derradeira jornada que o fez desaparecer em terra de mouros, à especificidade da sacralidade da realeza monárquica portuguesa, originalmente atrelada a uma luta personalizada na figura do rei pela soberania e pela defesa da cristandade, talvez possamos compreender o tortuoso e peculiar processo que ensejou a construção de um fenômeno de longa duração como foi o sebastianismo.

Com D. Sebastião a retomada do projeto cruzadista de expansão da fé cristã contra os infiéis mouros havia sido sinalizado com a visita do rei ao campo de batalha de Ourique, no qual notou apenas uma “ermida mui desfeita sem outro sinal de vitória tão sinalada” (BRANDÃO, 1945, p. 15). Segundo o relato de António Brandão, D. Sebastião “lastimado de tão grande descuido, deu ordem com que se renovasse e acrescentasse a igreja e mandou fabricar um arco suntuoso”, no qual, esculpiu um letreiro composto pelo mestre André Resende, “em que se contém com muita elegância e brevidade o sucesso do aparecimento de Cristo” (1945, p. 16).

De acordo com a obra *Monarchia Lusitana*, no letreiro foi esculpida a seguinte mensagem:

Estando para pelejar neste campo com el-rei Ismário e outros quatro reis mouros, que traziam exército inumerável, o venturoso rei D. Afonso Henriques foi aclamado primeiro rei de Portugal e animado por Cristo nosso Salvador (que lhe apareceu crucificado) a pelejar valorosamente. Com pouca gente fez tanta destruição nos inimigos que as correntes dos rios Corbes e Terges se acrescentaram com o sangue derramado. Porque uma façanha tão grande e estupenda se não fosse pondo em esquecimento neste lugar onde aconteceu, por ser pouco freqüentado, el-rei D. Sebastião, o primeiro do nome renovou a memória dela com este título que mandou levantar (BRANDÃO, 1945, p. 17).

Lembremos ainda que foi durante o reinado de D. João III, a quem D. Sebastião sucedeu, que tiveram início as tentativas de canonização de Afonso Henriques, projeto levado a cabo pelos cônegos da igreja de Santa Cruz de Coimbra, acolhido pelo rei, mas

abandonado depois de sua morte, para só voltar a ser discutido, sugestivamente, no reinado de D. João IV. “Data também desse período a beatificação da rainha Isabel, proclamada ainda *‘protetora e defensora de toda a nação portuguesa’*, por D. João III, em 1556” (HERMANN, 1998, p. 155).¹

O martírio a que o Desejado, espontaneamente, se submetera seria um ingrediente importante para o estímulo da fé no sentido expiatório do rei e de seu reino. A associação do sofrimento imposto pelo sacrifício à idéia de uma guerra justa e inevitável faria de D. Sebastião o emblema maior do espírito cruzado português. Se dentro do palácio as urgências da sucessão pareciam não considerar o burburinho das ruas, a força da crença na volta do Desejado, poderia, por um bom tempo, crescer e penetrar nos interstícios de uma sociedade cindida, acéfala e profundamente perturbada pela perda de uma parte significativa de seu corpo.

O personagem de D. Sebastião, rei mártir, desaparecido para a salvação de seu povo, “fazia doravante parte do patrimônio histórico de Portugal”. Embora seu retorno fosse definitivamente inimaginável, a idéia de uma vocação providencial de Portugal, da capacidade dessa nação de sobreviver às piores provas e de conservar no segredo e na desgraça uma glória que resplandeceria necessariamente de novo algum dia; confirma-se nos sessenta anos de dominação espanhola e seu súbito aniquilamento. “O papel de vítima salvadora passara da pessoa física do rei à entidade eterna da nação real” (BERCE, 2003, p. 73).

1.2. A representação corporativa da sociedade

Com o fim da crise do século XIV, o desenvolvimento da economia urbana e o crescimento do poder das comunidades citadinas, um novo parceiro foi sendo introduzido no jogo político medieval. “Os povos das cidades, até aqui representados politicamente pelos seus senhores vão passar a ter força para impor a sua presença na cena política e para se libertar da tutela jurídica do Direito senhorial” (CAETANO, 2000, p. 327).

¹ A rainha Isabel só seria canonizada em 1625, portanto, durante o período de dominação filipina.

No entanto, este desejo de autonomia das cidades — depois compartilhado por outros grupos sociais que a prática social ia autonomizando — exprimia-se nos termos da sensibilidade política e jurídica feudal. As aspirações jurídicas e políticas das cidades e dos outros “corpos” que agora emergem consistem na obtenção do reconhecimento, por parte da coroa ou do senhor feudal, de certos e determinados Direitos ou isenções (“liberdades”, “foros”, “franquias”), semelhantes àqueles de que o senhor feudal já dispunham em relação ao seu suserano. Trata-se, no fim das contas,

[...] não da reivindicação do novo modelo de representação política e de participação no poder, mas apenas da integração de novos sujeitos políticos — desta vez, sujeitos coletivos — num sistema de relações políticas já existentes (SILVA, 2000, p. 239).

A partir de então, cada grupo social com poder suficiente para isso, passou a procurar obter o reconhecimento de um estatuto jurídico e político diferenciado, integrado por certos Direitos e deveres específicos — aqueles Direitos que o grupo teve força para fazer reconhecer e aqueles deveres a que se não pôde furtar. São as cidades — através da recepção de seus forais — as entidades que primeiro ingressam, por esta forma, no universo político, mas, a seguir, outros corpos obtiveram um estatuto jurídico-político diferenciado — as corporações de mesteres, as corporações religiosas, as universidades e outras instituições culturais, certas profissões (entre elas, a dos lavradores, dos moedeiros, dos desembargadores), ou mesmo certas categorias de caráter não profissional (destacadamente, as viúvas, as amas dos expostos, ou mesmo os pobres).

Ao contrário do que acontece hoje — em que a desigualdade social material está encoberta pela igualdade formal perante a lei —, a estratificação social refletia-se diretamente numa estratificação jurídica, o que tornava todo o tecido das relações sociais diretamente visível a partir do Direito. Por isso, no plano político e jurídico, a sociedade não reencontrara ainda a unidade que existira no seio do Estado romano que, pelo contrário, “tendia para uma pulverização em corpos ou “estados”, de base regional, profissional ou outra, a cada qual correspondendo um estatuto jurídico diferente e uma ampla capacidade de auto-regulamentação (*iurisdictio*)” (HESPANHA, 1982, p. 200).

No plano filosófico-ideológico, a isto correspondia uma concepção também corporativa da vida social, em que a sociedade aparecia como uma combinação coerente de vários grupos autônomos e com fins particulares — a família, o grupo profissional, a cidade, o reino e, finalmente, a república cristã. “Neste corpo social, o indivíduo não tinha um lugar ou uma identidade autônoma, estando o seu estatuto completamente dependente da sua situação em relação aos grupos” (Idem, 1994, p. 313).

Claro que esta pulverização do Direito e esta distribuição do poder representam apenas uma das dinâmicas que percorrem a sociedade medieval. Opondo-se a ela, com um êxito lento, mas crescente, é gerada uma outra dinâmica a partir do século XVI: a da uniformização do estatuto jurídico de todos os habitantes do mesmo reino e da centralização do poder social na Baixa Idade Média e na época moderna.

Na verdade, é a própria crise das classes feudais que vai pô-las em dificuldades para proceder à cobrança da renda feudal ou para controlar uma economia que se desdobra em espaços sucessivamente mais vastos. “A fiscalidade real aparece então como uma forma substitutiva da cobrança periférica” (Idem, 1994, p. 195). A coroa, passando a dominar um espaço econômico mais vasto e dispendo de um poder mais dilatado, acaba por centralizar em suas mãos a cobrança da renda feudal (assim como se substituição em outros aspectos — militar, administrativo-judicial — a uma nobreza cada vez mais incapaz de desempenhar as suas funções sociais originárias), distribuindo, posteriormente, pelas classes feudais o produto dessa cobrança — através de “contias”, “moradias”, entre outros.

Os descobrimentos ultramarinos e o relativo desafogo financeiro vão permitir à coroa potenciam sua necessidade de “comprar” com o reconhecimento de novos privilégios o auxílio financeiro dos corpos, nomeadamente das cidades. O próprio interesse da nova economia proto-nacional — e não apenas local ou regional — é no sentido do fortalecimento de um poder também proto-nacional, “que abata os particularismos locais, que discipline o mercado a um nível também proto-nacional e que, no plano externo, garanta mercados coloniais ou para-coloniais” (Idem, 1982, p. 200).

Segundo António Hespanha, historiador português, a partir deste momento,

[...] começa então a desenhar-se, com nitidez cada vez maior, a figura do “Estado absoluto” — isto é, “liberto” dos entraves que eram postos à sua ação pelos privilégios dos corpos e das ordens —, centralizado e nacional — isto é,

identificado com uma realidade social global — e “aplanada” (daí que a historiografia e a teoria política alemãs falem, a este propósito, de “Flaschenstaat”); embora o seu desenho acabado não se venha a verificar ainda nesta época (1984, p. 201).

No plano ideológico, a concepção corporativa da sociedade começa a ser corroída em suas bases. Por um lado, no plano da filosofia social, pelo emergente individualismo da escolástica franciscana — e da “segunda escolástica” hispânica que recolheu o seu legado nos séculos XVI e XVII — que “eleva o indivíduo à dignidade de célula básica e de única entidade explicativa da sociedade” (Idem, 1982, p. 200).

No plano da filosofia política, um novo destaque é dado às velhas idéias da origem divina ou individualista-contratual do poder real que, paradoxalmente, se rematavam ambas na legitimação do poder absoluto dos reis. Vale destacar que já em meados do século XVII, o questionamento do direito divino dos reis e a reorganização do “pacto” entre Ordens e Governo permitiram que o Frei Miguel Soares pudesse vir a defender em público, em plena crise da União Ibérica, que o “Príncipe que perde o dominio dos vassallos pelo peccado em que incorre [deixar de manter os vassallos em justiça] merece a morte pela injustiça que faz” (SOARES, 1974, p. 51). Nesta colocação, estava sendo defendida, como última instância para o rompimento pactual, a morte do rei Filipe IV.

O clérigo aponta, ainda, uma alternativa menos drástica, na qual seria necessário que “os Tyranos fossem tirados dos Principados passando se de huã a outra gente por occazião de injustiça, agravos e diversos generos de enganos como as de que Castella uzou sempre com Portugal” (SOARES, 1974, p. 59). “Ordens e coroa tornam-se, portanto, os pólos da organização política moderna conferindo ao poder político um carácter dualista ou “pactado” que tem sido frequentemente destacado” (CAETANO, 2000, p. 302). No entanto, este dualismo raramente significou ruptura, ele antes exprimia e organizava a aliança política entre vários grupos sociais, de interesses divergentes — mas não conflituais — aliança que lhes permitia excluir do poder aqueles que deles estavam separados por interesses essencialmente opostos. De acordo com Marcelo Caetano, nessa aliança,

A coroa representa, de um modo geral, as classes feudais tradicionais, embora através dela se exprimam também de uma forma crescente os pontos de vista do

próprio corpo burocrático, mas, por ela são também considerados os interesses das cidades, de quem a coroa continuava a precisar como fontes de tributação (2000, p. 304).

As cidades — e, dentro delas, as corporações de mesteres — são tidas como representantes do “povo”, mas, na verdade, a administração urbana e corporativa está, desde fins do século XIV, nas mãos da oligarquia urbana ou profissional, quando não nas da nobreza, profundamente ligada, no caso português, à economia urbana. Então, através dos procuradores do povo, o que se exprime é, na realidade, o interesse dos grandes comerciantes ou artesãos, dos notáveis locais ou da nobreza rural, todos estes no fundamental solidários com as classes feudais tradicionais — seus clientes, seus garantes e protetores junto do rei, seus modelos no plano da ideologia e das aspirações de ascensão social.

Excluídas do poder político (local e central) estão as classes populares, feridas de interdições de desempenho dos cargos municipais e públicos, desempenhando profissões que aviltam (ofícios mecânicos ou vis). Para António Hespanha e José Mattoso,

A transformação da tradicional enumeração dos estados — “oradores”, defensores”, mantenedores” — em outras mais complexas e em que o último estado aparece sub-dividido, exprime justamente esta adesão de uma parte do povo ao bloco social no poder e a quebra da identidade dos seus pontos de vista com as camadas populares excluídas do poder (HESPANHA; MATTOSO, 1993, p. 123).

A representação da sociedade no pensamento medieval está presente, em muitos aspectos, nos antípodas da filosofia e teoria sociais dos nossos dias. Desde o século XVIII, o individualismo tem proposto uma imagem da sociedade centrada no indivíduo. A teoria social se tem baseado, até há pouco tempo, numa análise das características do ser humano individual, assim como a política social se orientou para a satisfação dos interesses e dos fins dos indivíduos. O coletivo não adquiria natureza diferente da soma das realidades individuais — e, por isso, não apresentava finalidades próprias —, o fim da sociedade não era senão a soma dos fins dos seus membros e a utilidade geral não era senão a que

resultava da soma das utilidades de cada indivíduo. “Não assim para o pensamento social medieval que, ao contrário do pensamento individualista, era dominado pela idéia de “corpo”, ou seja, de organização supra-individual, dotada de um fim próprio e auto-regida em função desse fim” (HESPANHA, 1994, p. 298). No próximo capítulo apresentaremos um dos melhores exemplos para a observação dos elementos hierarquizadores e do auto-controle social e simbólicos das sociedades modernas da Europa Ocidental: as festas e, notadamente, as entradas régias no Portugal do século XVI.

Capítulo II

Festas políticas em Portugal: A entronização dos Filipes de Habsburgo

2.1. As origens medievais das entradas régias

Quando surgiram na Baixa Idade Média, as entradas régias eram pouco teatralizadas e nada espetaculares se comparadas aos grandes eventos que caracterizaram as festas das monarquias barrocas do século XVII – casamentos, batizados, cerimônias fúnebres, etc. Naqueles tempos, entrar solenemente em vilas e cidades do reino consistia numa prática regular da realeza, em situações de guerra ou de paz. Simbolizava, ainda, a renovação do pacto firmado entre o monarca e seus súditos, a afirmação dos compromissos estabelecidos no momento da coroação ou da aclamação, de acordo com a tradição ritual de cada região. Uma forma mais ou menos comum de um conjunto de ritos definiu-se para esse tipo de cerimônia nos reinos ocidentais cristãos desde, aproximadamente, o final do século XII, junto do processo de desenvolvimento urbano.

Por se tratar de uma tradição que surgiu no corpo das práticas políticas rituais dos reinos feudais, não há dados que comprovem data ou local exatos do nascimento e da origem do conjunto de cerimônias que constituíam as entradas régias medievais. Sabe-se que, a partir do século XIII, elas começaram a ganhar destaque nos relatos escritos, crônicas de reinados e em iluminuras na França, nos Países Baixos e na Itália especialmente. Com base nessas fontes, foi possível para alguns pesquisadores, delimitar uma seqüência relativamente padronizada de atos e gestos que tinham de ser cumpridos formalmente durante o desenvolvimento do ritual.

Nos relatos dos cronistas medievais, “as entradas eram festas simples quanto ao aparato material, com pouca ostentação e comedida parafernália, mas de intensa expressão simbólica ligada ao diálogo entre as instâncias de poder e seus vassalos” (MEGIANI, 2004, p. 118). O primeiro desses gestos simbólicos era a recepção ao rei pela população do lado de fora das muralhas, acompanhada da entrega das chaves do portão da cidade, atitude que representava o reconhecimento da autoridade e da validade do pacto que se renovava. Em seguida, o rei penetrava os muros e percorria em cortejo as principais ruas do burgo, sendo recebido no trajeto pelas corporações de ofício representadas em suas bandeiras e emblemas. Ao longo do percurso eram encenados alguns *tableaux vivants* suspensos em tablados, que consistiam em conjuntos de figuras vivas representando cenas de teor bíblico, mitológico ou histórico.

O rei vinha sob um plio acompanhado do sqũito representativo da hierarquia da corte, cujas personagens se destacavam de acordo com a posição ocupada em relação a ele – sempre o centro de todas as atenções. Nesse encontro simbólico do cortejo régio com as corporações representadas, confirmava-se a segunda parte do palco, pois eram aí expostas as reivindicações e os desejos dos membros delas para o seu rei. Em certos casos, o cortejo régio era seguido de uma procissão religiosa, com a presença do clero local, que originalmente não se misturava ao sqũito real. “O desfile culminava na igreja principal, onde se celebrava a missa, da qual participavam os membros do clero, da municipalidade, da corte visitante e o rei” (DEL PRIORE, 2000, p. 54).

Nessa situação não havia propriamente um público ocupando uma posição passiva, pois o povo da vila ou cidade participava ora como protagonista ora como espectador, numa forma de relação com o poder que se assemelhava a uma via de mão dupla, metáfora que parece ser bastante adequada para caracterizar esse pacto selado na festa. Enquanto rezavam e cantavam o *Te Deum Laudanus* no interior do templo, do lado de fora se desenvolviam danças, comidas e cantorias da comunidade. O encerramento da jornada ocorria com um banquete, no qual se restabelecia finalmente o rei ao seio do seu grupo de cortesãos. Pelo seu caráter de conjunto, onde cada parte se articulava e dava sentido  outra, a *joyeuse entree* medieval era como a própria representação do corpo político dentro da cidade e o rei era uma das partes desse corpo presente naquele momento.

Esse formato que procuramos sintetizar foi muito comum quando os reinos europeus se mantinham relativamente pequenos e cujos reis faziam da itinerância sua principal prática de governo. Não se deve imaginar, contudo, que esse tipo de esquema produzisse cerimônias repetitivas e padronizadas na época medieval, pois, apesar da seqüência comum  grande maioria dos casos,

[...] as entradas régias eram enriquecidas pela criatividade e expressão do imaginário da comunidade urbana que colocava lado a lado elementos tradicionais da cultura oral, folclórica e popular com imagens de santos e figuras da mitologia, além de referências a textos clássicos e cannicos (Idem, 2004, p. 119).

A inovação, presente na ornamentação das entradas régias, era fundamental para a retomada do pacto entre rei e súditos, pois ela introduzia no evento os particularismos de cada grupo que pretendia dialogar com o rei.

Durante o Renascimento, com o incremento da vida urbana e comercial, amplia-se também o significado da entrada régia. “Numa espécie de retorno à glória imperial, as entradas solenes nas cidades italianas incorporaram vários elementos dos triunfos romanos, incluindo os carros alegóricos, espetáculos de fogos de artifícios e os arcos de triunfo em substituição aos *tableaux vivants*” (BURCKHARDT, 2009, p. 78). Foram formuladas também regras de etiqueta para o desfile da corte e do clero, que passam a desempenhar menos o papel de protagonistas do pacto e mais o de coadjuvantes do triunfo. O príncipe também se desloca, ocupando ainda mais o centro de todas as atenções. Surge um público espectador composto por súditos cidadãos que nem estão no centro do desfile, nem atuam na elaboração da arquitetura efêmera, aqueles que apenas vêm passar diante de si os poderes distanciados e representados de forma espetacular. As festas e danças continuavam, mas seus conteúdos não importavam àqueles que se preocupavam em registrar a memória do evento.

[...] os espectadores viam assim desfilarem sob seus olhos o microcosmos da sociedade que conheciam: o rei sob seu púlpito, acompanhado dos grandes dignitários do Estado, da nobreza, dos notáveis e dos bispos, os padres e as diversas ordens religiosas; o Terceiro Estado enfim composto dos representantes das corporações e das confrarias (FRANÇA, 1997, p. 52).

Esse novo formato e seus acréscimos surgiram primeiramente na Itália, em torno de príncipes e doges, passando de lá para as cortes de alguns dos reinos ibéricos, entre eles Portugal e Catalunha, influenciando também a forma e o conteúdo das entradas régias na França, Inglaterra e Alemanha. Tamanha riqueza, aliada à espontânea manifestação possibilitada pelo diálogo, explica as inovações constantes surgidas a partir da emergência de novos grupos sociais que se exprimem a cada novo ritual organizado para a recepção de um rei, conforme aponta Jean-Marie Apostolidès, em seu livro. Segundo o autor:

A festa vem a ser uma ocasião para exprimirem-se as novas divisões sociais. Fornece-lhes um brilho que as sanciona à vista de todos. O visual precede o escrito, servindo-lhe de esboço: a imagem permite a tomada de consciência de uma dicotomia que a lei mais tarde reforçará. De um lado, aqueles que tomam parte da procissão, o alto clero, a nobreza da corte, a minoria poderosa do terceiro estado; na frente, os espectadores comprimidos ao longo da passagem do cortejo. A milícia burguesa, formando uma ala de honra nas ruas, enfatiza a separação entre os que estão associados à cerimônia e os que são apenas espectadores. Estes, nos jornais, são genericamente designados como povo, ou um de seus derivados de conotação pejorativa (1993, p. 21).

A transformação da cerimônia de entrada régia ocorre em paralelo ao processo de fortalecimento da monarquia na Alta Idade Moderna, em consonância com a transformação do caráter dos poderes que ela representa. Em algumas partes, reflete a comunicação existente entre as cortes européias e seus funcionários da etiqueta, em outras adapta-se às características e tradições do lugar e do evento a ser celebrado de forma artificial, o que faz dela um espetáculo grandioso, formalista e despersonalizado. Dessa maneira, se petrifica e se artificializa as partes do cerimonial, distanciando a população das etapas do processo de organização. Nesse sentido,

Vamos encontrar a fixação da corte em uma capital que favorece, por um lado, o aumento da invisibilidade régia, pois o rei passa a se mostrar ao público com menor frequência; por outro, retira das vilas e cidades o direito de dialogar simbolicamente com seu senhor (DEL PRIORE, 2000, p. 78).

Assim na Alta Idade Moderna, a *joyeuse entrée* medieval quase que desaparece para dar lugar à *entrée royale* moderna.

Na Península Ibérica, aos ritos tradicionais de entrega das chaves e da bênção na Sé, foram adicionadas outras partes, tais como torneios entre os nobres e os autos-de-fé, momentos que passaram a fazer parte comum da entrada régia e que se mantiveram por todo o século seguinte. Outra evidência dessas transformações foi a valorização do papel de uma série de cargos associados às viagens da corte e da monarquia, cujas funções consistiam em preparar a espera e a chegada do rei.

Embora existissem desde a Baixa Idade Média, em tempos de espetáculos régios renascentistas e maneiristas, essas funções passaram a ser mais centralizadoras, seguindo regras bem definidas de etiqueta régia e de corte, e levando para as províncias os novos modos de viver perto do rei. Assim, os programas cenográficos que envolviam a preparação das ruas, dos arcos do triunfo, das salas destinadas às cerimônias fechadas, passam a ser previamente elaborados por um oficial responsável, retirando da municipalidade e das corporações de ofício a espontaneidade que caracterizava a *joyeuse entrée* medieval (BURKE, 1997, p. 25).

No final do século XVI, essas cerimônias haviam adquirido uma abrangência ainda maior e, por isso, mais complexa. As entradas régias e procissões, bem como os autos-de-fé, tornaram-se eventos longos, que apresentavam várias partes e envolviam o trabalho de arquitetos, pintores, atores, músicos, cenógrafos e coreógrafos que conseguiam dar aos súditos um espetáculo de intensa teatralidade, do qual a imagem real era o centro. Segundo Ana Paula Torres Megiani,

As máquinas e engenharias utilizadas na construção dos carros ou naves que participavam do desfile demonstram que não só as artes plásticas estavam engajadas nesses projetos, mas também matemáticos e engenheiros (MEGIANI, 2004, p. 122).

No mundo do Antigo Regime, as cerimônias constituíam, sem dúvida, um assunto muito sério, pois através delas eram veiculadas algumas das mais fundamentais crenças em que se assentava o viver comunitário. “A festividade recreava, de forma alegórica, a ordem estabelecida e a hierarquia vigente, contribuindo decisivamente não só para a confirmação dessa mesma ordem, mas também para a sua perpetuação” (JANCSÓ; KANTOR, 2001, p. 298). A festividade institucionalizava compromissos, confirmando direitos e instaurando deveres para todos aqueles que nela participavam, obrigações essas que, por causa da dimensão cerimonial e “pública” de que se revestiam, se tornavam muito mais fortes do que qualquer documento assinado numa ocasião desprovida desse mesmo cerimonial. Vale

ressaltar que o ato de instituir compromissos é normatizado dentro de convenções sociais coerentes com o modelo de ordem social vigente no contexto.

Ao longo da época moderna, a autoridade régia afirmou a sua capacidade de promoção desse tipo de evento, elaborando programas festivos cada vez mais sofisticados e grandiosos. Essas cerimônias proporcionavam a todos os participantes a oportunidade de comunicarem-se uns com os outros, convertendo-se essas festas em momentos de intensa comunicação política, a qual, por vezes, não era totalmente controlada pelos promotores da cerimônia. Nessas condições, as festividades podiam deixar de ser eventos propiciadores da ordem, transformando-se em ocasiões de protesto ou até mesmo de contestação da ordem estabelecida.

Desde então, começa a tomar forma a concepção da festa barroca, que se torna um dos mais importantes momentos de exaltação da figura do rei absoluto e evidencia seu processo de deslocamento do corpo da sociedade. “Longe de constituir um obscuro hieróglifo de intrincado significado, a festa barroca deve-se a si mesma e esgota-se no seu próprio fruir, na urgente fruição do fogo, da água, do ruído, do brilho, dos cheiros e da cor” (MARAVALL, 1997, p. 363). Lembramos que, para a massa popular, a percepção dada pela visão era privilegiada nesses acontecimentos que tinham a rua como palco, firmando-se mais uma vez como sentido desencadeador das sensibilidades coletivas. Para Maravall, “o caráter exemplar que se concede ao visual nestas cerimônias era o melhor método para se conseguir que o conhecimento que se queria adquirir ou transmitir ficasse fixado de forma imorredoura” (1997, p. 364), em outras palavras, a memória visual possibilitava a manutenção da ordem e da submissão ao rei e às instâncias de poder a ele associadas. Além disso, estava o sentido da audição, especialmente aguçado pelo som da música, do estrondo dos fogos e artilharias que se tornavam freqüentes enquanto estivessem o rei e a corte aposentados no local.

O problema da crise do diálogo como elemento essencial e organizador da entrada régia medieval e da ascensão das formas de representação barrocas que se desenvolveram, sobretudo na França do século XVII, vem na esteira de uma discussão mais ampla e bastante difundida acerca do papel da imagem do rei e dos ritos régios entre a Baixa Idade Média e o século XVIII.

Esse debate teve origem no aparecimento da obra de Marc Bloch – *Os reis taumaturgos*² – e foi levado adiante pelos estudos de Ernest Kantorowicz, que em sua argumentação afirma que o processo de decadência, que teria levado ao desaparecimento dos significados elementares das formas rituais que sustentavam a renovação do pacto tradicional pelo diálogo rei-cidade no caso francês, teve seu termo durante o reinado de Luís XIV, portanto, na segunda metade do século XVII.³

Trata-se do auge da monarquia centralizada na imagem do rei-espetáculo, que enfatizou os ritos pessoais da comida, do banho, do vestir, do dormir, enfim, do cotidiano real teatralizado em detrimento daqueles que representavam o acordo. Evidentemente, nessa época não havia mais um acordo a ser confirmado, já que as formas da relação entre o rei e seus súditos tinham se modificado consideravelmente desde o século XIII. No lugar do diálogo, promovia-se o espetáculo do poder, e a cerimônia que representava o corpo político formado pelas várias instâncias, foi substituída, em casos extremos, pelo próprio corpo do rei (APOSTOLOLÍDES, 1993, p. 56).

Vale ressaltar que nesse mundo culturalmente tão distante do nosso, a capacidade para organizar um evento era interpretada como um sinal da vitalidade política tanto da entidade que promovia a cerimônia como daquele que era homenageado com a festividade. Por meio dessas grandiosas festas, os lusos afirmaram os seus particularismos, manifestando a intenção de que esse estatuto fosse preservado pelo rei. No fundo, ao expressarem o desejo de receber condignamente os Filipes, os portugueses demonstravam o seu empenho na preservação das suas liberdades, assim como a intenção de manter o seu espaço jurisdicional ao abrigo de qualquer intromissão vinda do exterior.

² BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

³ KANTOROWICZ, Ernest. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

2.2 A festa moderna como cenário de comunicabilidade entre os *corpus* sociais

O tempo da festa tem sido celebrado ao longo da história dos homens como um tempo de utopias. Tempo de fantasias e de liberdades, de ações burlescas e vivazes, a festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade. Mas o tempo fáustico da festa eclipsa também o calendário da rotina e do trabalho dos homens, substituindo-o por um feixe de funções. Ora ela é suporte para a criatividade de uma comunidade, ora afirma a perenidade das instituições de poder.

Expressão teatral de uma organização social, a festa é também fato político, religioso ou simbólico. Os jogos, as danças e as músicas que a recheiam não só significam descanso, prazeres e alegria durante sua realização. Esses elementos têm também uma importante função social: permitem às crianças, aos jovens, aos espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. Servem ainda como exutórios às violências contidas e às paixões, enquanto queimam o excesso de energia das comunidades. A alegria da festa ajuda as populações a suportar o trabalho, o perigo e a exploração, mas reafirma, igualmente, laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças (ALVES, 2000, p. 66).

Tanto Portugal como o mundo colonial brasileiro dos séculos XVI e XVII legaram-nos uma enorme quantidade de vestígios que testemunham, de forma bem eloqüente, a grandiosidade das cerimônias realizadas nessa época. Com base nesses vestígios é fácil ter idéia do grande investimento que era feito nessas festas, tanto material como simbolicamente. Esse grande número de festividades demonstra bem que as autoridades estavam a interessar-se pelo impacto de tais eventos na luta política, numa época em que a reputação e a representação simbólica do poderio desempenhavam papel de cada vez maior importância. Sabemos hoje que as diversas casas reais da Europa desse período foram muito sensíveis à virtualidade política das cerimônias, e a de Portugal não foi exceção, tendo investido muitíssimo num dispositivo tão grandioso quanto possível.

Entre as diversas cerimônias que a Casa Real portuguesa organizou, as entradas solenes merecem sem dúvida, algum destaque. A “entrada solene” era a festividade que assinalava a primeira vez que o monarca se deslocava a uma determinada cidade, e por isso

mesmo esperava-se que tal ocasião fosse assinalada por uma recepção condigna, a qual envolvia um reconhecimento recíproco: da parte da cidade, por meio da festa as autoridades cidadinas demonstravam que reconheciam esse monarca, apresentando-se dispostas a acolhê-lo e a obedecer-lhe, mediante a fórmula: “Esta Cidade entrega a Vossa Majestade as chaves de todas as suas portas, dos leais corações de todos os moradores, e de suas pessoas e fazendas para todo o serviço de Vossa Majestade” (OLIVEIRA, 1987, p. 453); da parte da realeza, o fato de comparecer na festa e de aceitar as galas que a cidade organizara era um sinal claro de que reconhecia os direitos da corporação urbana, e de que estava disposta a governar sem jamais perder de vista os foros camarários.

Em outras palavras, “num mundo culturalmente tão distante do nosso, a capacidade para organizar um evento era interpretada como um sinal da vitalidade política tanto da entidade que promovia a cerimônia como daquele que era homenageado com a festividade” (MEGIANI, 2004, p.128). Por meio dessas grandiosas festas, os lusos afirmaram os seus particularismos, manifestando a intenção de que esse estatuto fosse preservado pelo rei. No fundo, ao expressarem o desejo de receber condignamente os Filipes, os portugueses acabavam por demonstrar o seu empenho na preservação das suas liberdades, assim como a intenção de manter o seu espaço jurisdicional ao abrigo de qualquer intromissão vinda do exterior.

Como começamos por assinalar, este tipo de eventos festivos conheceu o seu apogeu durante os séculos XVI e XVII, envolvendo um número muito considerável de pessoas, desde o rei e os seus familiares mais próximos, até à população anônima que assistia à festa, passando pelas corporações urbanas, pelos representantes do “estado eclesiástico” e da nobreza, que sempre faziam por estar presentes. Além disso, ao contrário das cerimônias que tinham lugar no palácio real – por definição muito mais exclusivas e fechadas à “gente comum” –, as entradas tinham uma vocação “pública”, quer dizer, tinham como objetivo expresso captar a atenção de um grupo de pessoas tão numeroso quanto possível. Todavia, nem por isso deixavam de ser ocasiões extremamente codificadas.

A maioria dos estudos dedicados ao tema das entradas solenes tem insistido na sua dimensão propagandística, encarando tais cerimônias como ocasiões de demonstração de majestade régia. Esse modelo de análise também deve ser valorizado, afinal,

Ao estender a sua privacidade ao público em forma de generosa concessão – a festa comemorativa –, o rei inflava com significados as imagens e as palavras expressas no evento festivo, criando assim laços ilusórios de intimidade com o povo (DEL PRIORE, 2000, p. 14).

Nesse sentido, essas pesquisas recentes acabam por considerar que o cerimonial foi utilizado como um instrumento de propaganda das diversas casas reais, servindo para disseminar, de forma grandiloquente, um ideário favorável ao poder régio. Não devemos esquecer, contudo, que esta era apenas uma das faces das entradas solenes, pois, para além da sua dimensão propagandística, constituíam também ocasiões de diálogo, e nesse diálogo muitos dos que a elas acorriam desempenhavam papel ativo. De fato, tirando partido da presença do rei, acompanhado pelos principais membros da família real, dos seus ministros mais próximos e da primeira nobreza, muitos eram os que aproveitavam para transmitir mensagens aos promotores da celebração.

Tal abordagem se deve a constatação de que, de forma geral, as cerimônias que tiveram lugar durante o Antigo Regime constituíam situações complexas de troca de mensagens entre os protagonistas da cena política. E as entradas régias não são nenhuma exceção, bem pelo contrário, “eram uma das expressões mais acabadas do mundo das cerimônias áulicas, ocasiões em que era encetada uma comunicação ‘pluridirecional’, por vezes de forma muito aberta, noutras casos de modo velado e sutil, mas nem por isso menos intenso” (CARDIM, 2011, p. 99).

Assim, ao longo do presente capítulo procuraremos dar conta do significado político do aparato festivo presente nas entradas régias que foram realizadas nesse período, tomando como objeto de estudo o caso português, destacando seus ambientes sociais e culturais, onde vamos nos deparar com a plena consciência tanto do potencial expressivo das cerimônias como da profusão de significados por elas suscitados.

Começamos este capítulo afirmando que os séculos XVI e XVII assistiram a um grande aumento do número de entradas solenes promovidas pela Casa Real lusitana. Nos arquivos luso-brasileiros conserva-se um volume considerável de fontes relacionadas com os preparativos para essas festas, e mediante tal documentação podemos ter noção do quão

complexa era a tarefa do cerimonialista que estava incumbido de organizar a festividade. A esse mestre-de-cerimônia cabia definir, com todo o rigor, o local e o período em que iria ter lugar a festa; para além disso, teria de estabelecer, com o máximo detalhe, o papel desempenhado pelos vários organizadores do dispositivo cerimonial. Além disso, tinha o papel de decidir sobre uma série de questões relacionadas com as precedências entre os dignatários participantes na festa e, ainda, por último, mas não menos importante,

[...] sob a responsabilidade do cerimonialista estava, na medida do possível, direcionar a recepção das cerimônias, ou seja, controlar a significação – ou significações – que o dispositivo cerimonial justificava, o efeito que essa solenidade provocava em todos os que ocorriam à festa e nela tomavam parte (ALVES, 1986, p. 47).

Importa referir que, em Portugal, tal como em outras partes da Europa daquela época, existia uma bem estabelecida escala hierárquica de cerimônias, a qual era perfeitamente familiar para a sensibilidade de todos. Em Lisboa, as cerimônias mais importantes encontravam-se naturalmente associadas ao Palácio Real, à residência do monarca, onde tinham lugar os rituais politicamente mais relevantes, como os juramentos régios ou a reunião de cortes – cuja abertura solene decorria na “Sala dos Tudescos”, a principal dependência do Paço da Ribeira. Outras cerimônias não menos marcantes, e também ligadas à monarquia, realizavam-se no exterior da residência régia, bem dentro do espaço urbano. Era esse o caso das entradas solenes de reis ou de rainhas, as quais envolviam diversas zonas urbanas: o recinto situado mesmo em frente ao palácio, chamado “Terreiro do Paço”; algumas das principais ruas da cidade, sobretudo a Rua Nova e as artérias onde se localizavam os estabelecimentos dos grandes mercadores lisboetas (ver anexo A); e, finalmente, a praça em frente à igreja da Sé. Durante a festividade todos estes espaços eram como que “monopolizados”, só podendo aí ter lugar as cerimônias promovidas pelos cerimonialistas da Casa Real e pelas autoridades urbanas.

A respeito das entradas solenes, importa desde já mencionar um aspecto importante: a Coroa não era a única entidade política que organizava esse tipo de eventos, bem pelo contrário. Tanto os dignatários eclesiásticos como algumas das principais figuras da nobreza tinham costume de organizar festividades semelhantes, pelo que existia,

necessariamente, uma certa relação concorrencial entre as cerimônias promovidas por cada um dos poderes em presença. Como tal, as entradas solenes ligadas à Coroa procuravam certamente superar, em brilho e em magnificência, as solenidades que eram organizadas pelas outras entidades então em presença, tanto eclesiásticas como nobiliárquicas, ou ainda municipais. E esta competição fazia-se sentir, sobretudo, ao nível da decoração montada para os eventos ligados à monarquia, a qual tinha de ser criteriosamente planeada, pois servia um propósito de ostentação e de riqueza, exibindo um programa alegórico que não podia deixar de ser especialmente rico e impressionante, a fim de que fosse capaz de superar as demais cerimônias e desse modo contribuir para o fortalecimento da reputação do monarca.

A decoração do espaço urbano era, portanto, um aspecto fundamental das entradas solenes. Todos esses eventos decorriam segundo a forma de um cortejo, o qual percorria certas ruas da cidade previamente enfeitadas com uma série de arcos triunfais, sempre profusamente decorados com motivos alusivos ao tema da festa. A ornamentação das ruas da cidade devia obedecer, em princípio, a um programa, de forma a que todo o dispositivo pictórico e cênico fosse consistente com a temática da festa. Era essa, aliás, a principal preocupação do cerimonialista da Casa Real que coordenava os preparativos, instruindo, nesse sentido, os artistas e os homens de letras que eram chamados a colaborar no arranjo decorativo das ruas.

Para além da sua minúcia, as instruções que acabamos de apresentar revelam que a realza contava com a colaboração das corporações urbanas para a organização das entradas. Com efeito, à câmara municipal cabia organizar – e, em parte, financiar – uma parte do aparato festivo o que levava a Casa Real a avisar as autoridades locais, por vezes com alguns meses de antecedência, da futura realização desse evento, a fim de que se preparassem devidamente para o que iria suceder. Assim, parte das responsabilidades organizativas encontravam-se nas mãos das autoridades urbanas, e este aspecto é importante, pois permitia-lhes ditar algumas das mensagens que iriam ser transmitidas no decorrer do evento. Por outras palavras, certos aspectos do dispositivo festivo escapavam ao controle dos cerimonialistas régios.

Mais adiante analisaremos essa questão. Por agora, importa recordar que tais cerimônias se inscreviam num calendário comemorativo repetido com uma certa

regularidade desde tempos antigos, uma ancestralidade que constituía, ela própria, uma das características mais salientes desses eventos. De fato, todo o procedimento inerente à realização das entradas solenes estava definido desde há muito, e trazia implícito um determinado entendimento do que sempre havia sido o relacionamento entre a realeza e as autoridades urbanas.

A entrada, organizada em parte pela cidade e, em parte, pela Casa Real, transmitia uma certa noção de colaboração e de interdependência entre as diversas entidades políticas presentes na festa, e a antiguidade dessa cerimônia, por sua vez, recordava que tal independência estava em vigor desde há muito, e que não convinha alterá-la. (MONTEIRO, 1996, p. 102).

Por outro lado, a regular realização de tais cerimônias significava que os reis de Portugal tinham o costume de demonstrar, por meio desses momentos carregados de simbolismo, que continuavam a levar em consideração em suas decisões as autoridades urbanas, bem como suas liberdades e seus privilégios, e a contar com elas para manterem em boa ordem aquela parcela do reino. E, no caso das entradas realizadas em Lisboa, “essa era uma mensagem que se destinava não só à urbe que recebia solenemente o monarca, mas também ao conjunto do reino, o qual era de alguma forma representado por essa cidade dita ‘cabeça do reino’ ” (OLIVEIRA, 1990, p. 57).

Antiguidade e regularidade constituíam, como se vê, elementos que reforçavam um determinado entendimento da relação que o rei e as autoridades urbanas deviam manter.

O cerimonial das entradas apontava, portanto, para uma espécie de “descentralização” governativa, pois celebrava, de certo modo, o equilíbrio de poderes entre monarquia e os poderes camarários; e a componente ritual das entradas solenes, por sua vez, concorria decisivamente para tornar duradouro esse *status quo* (VILLARI, 1991, p. 103).

No entanto, a ancestralidade e a regularidade que caracterizava as entradas tinham conferido fixidez a todos os procedimentos, uma fixidez bem manifesta na vasta documentação que era manuseada por aqueles que tinham responsabilidades na preparação

da festa. “Os oficiais da Casa Real que organizavam estes eventos – em regra, o mordomo-mor ou o camareiro-mor – possuíam muitas descrições de cerimônias análogas, anteriormente celebradas tanto em Portugal como em outros pontos da Europa” (VILLARI, 1991, p. 157). Entre a documentação que preserva notícias sobre essas cortesias destacavam-se os “regimentos” de cerimônias realizadas no passado, os quais explicitavam os lugares do cortejo que cada um dos intervenientes devia ocupar.

Isso se dava devido a possibilidade de ocorrer alguma fuga à “ordem da cerimônia” – isto é, ao plano previsto e que reproduzia, com poucas adaptações, os gestos desempenhados nos eventos antecedentes –, todas as intenções subjacentes à realização dessa entrada solene poderiam ser inviabilizadas. A expressão “cerimonial devido”, então bastante utilizada, dá boa conta do caráter rígido de que estas ocasiões se revestiam, porquanto denotava um conjunto de normas revestido de uma muito substancial relevância política.

Na verdade, do ponto de vista das autoridades urbanas, o respeito por essa maneira ancestral de celebrar uma entrada solene era interpretado como um gesto respeitoso do rei perante a cidade.

Uma fuga ao que era previamente estabelecido, pelo contrário, constituía quase sempre motivo de escândalo e de queixas ruidosas, por ser encarada como um atentado à reputação da cidade que organizava a festa e como um desaforo em relação à identidade jurisdicional da urbe onde essa entrada tinha lugar (ALVES, 1986, p. 38).

Em especial, no nosso caso, vale nos lembrarmos a situação da capital, Lisboa, diante da União Ibérica, momento em que perde sua autonomia política e sua vitalidade para festas a partir do momento em que Filipe II deixou a capital após sua posse, em 1583.

Cingindo-nos ao tempo dos Filipes, a situação em que se encontrava Lisboa foi alegorizada com duas imagens fortíssimas e atraentes: uma, a da cidade adormecida desde 1580 que um dia acabaria por despertar, na linha dos *lamenti* de outras localidades que tinham sido saqueadas ou abandonadas e que constituía um verdadeiro gênero, cujo episódio mais importante era o saque de Roma de 1527, e, a outra, uma curiosa derivação do uso do matrimônio como

metáfora política, personificando Lisboa como uma cidade real à qual a ausência do monarca reduzira à triste condição de quase viúva e que só recuperaria a sua alegria se o rei estivesse a seu lado, restabelecendo-se a plenitude da relação de *sponsus* e *sponsa*. Na origem destas duas imagens confundem-se tradições diversas e linguagens políticas distintas, se bem que ambas acabem por unir-se servindo ao mito de Lisboa corte, capital e metrópole. (BOUZA ÁLVAREZ, 1994, 1994, p. 87)

Muitos dos que tinham tomado parte em várias dessas cerimônias sabiam bem, por conseguinte, o que se passava numa entrada solene, e transportavam expectativas prévias a respeito dos gestos que iriam ser desempenhados. Como se pode facilmente imaginar, este aspecto tornava ainda mais importante o cumprimento do cerimonial, pois, de certo modo, cada participante estava em posição de ajuizar se o “cerimonial devido” fora respeitado, e, se fosse caso disso, de criticar os organizadores.

Um dos aspectos mais complexos da organização de entradas solenes era a gestão das precedências entre os intervenientes. Cada cerimônia obedecia a regras próprias. “No caso de eventos promovidos pela Igreja e dotados de significado predominantemente religioso, os clérigos tinham o direito a ocupar um lugar mais destacado do que a nobreza profana” (SANTOS, 2005, p. 45). Nas entradas solenes dos reis, contudo, a prioridade pertencia às autoridades e aos dignatários profanos, em virtude do caráter secular do evento.

Não é excessivo voltar a insistir que o monarca, ao promover entradas solenes e ao conceder aos vassallos a possibilidade de tomar parte nestes eventos, estava implicitamente a reconhecer os direitos políticos que lhes assistiam, e assim se percebe por que é que o tema das precedências gerava tantas querelas. É também isso que explica por que é que os organizadores da solenidade – fossem eles oficiais da Casa Real ou até o próprio rei – não podiam decidir arbitrariamente quem iria estar presente ou em que sítio do cortejo iriam posicionar-se os diversos dignatários. Pelo contrário, sobre eles pesava o de convocatórias anteriores, observando, na medida do possível, a ordem cedo, a Casa Real e até o próprio rei poderiam ser acusados de atentarem contra a identidade política dos participantes, uma acusação que era suficiente para invalidar todo o significado da entrada solene.

Assim, no Antigo Regime todas as questões – hoje classificadas como mera “etiqueta” – possuíam uma espessura política muito significativa, pois reportavam-se, direta

ou indiretamente, aos princípios constitucionais em que assentava o viver comunitário daquela época e, ao modo como os contemporâneos sentiam que os unia ao rei.

Até aqui insistimos, sobretudo, no caráter impositivo dos estilos cerimoniais e nos constrangimentos sentidos pelos organizadores da festa. Porém, esse caráter impositivo não impediu que, em diversas ocasiões, a Casa Real tivesse usado a entrada solene para impressionar os que presenciavam as imagens exibidas ou que escutavam os discursos que eram solenemente pronunciados. Como sugerimos antes, a profusão decorativa e a magnificência das entradas solenes dos reis visavam reforçar a reputação do monarca. Como figura mais proeminente do reino, o monarca só poderia entrar de forma grandiosa, e se sua entrada não se revestisse de toda a solenidade, tal poderia ser muito pouco abonatório para a sua fama e para a sua autoridade. Vejamos um exemplo do que acabamos de referir: em 1640, com o fim da União Ibérica e, portanto, poucos dias depois da revolta de 1º de dezembro, o Duque de Bragança deslocou-se a Lisboa, a fim de assumir o poder. Todavia a sua entrada na cidade fez-se num dia em que chovia copiosamente, e foi tão inesperada ou tão discreta, que “muito pouca gente o viu entrar”, e quem o viu chegar não pôde deixar de notar que vinha “grosseiramente vestido”. O alheamento em relação à chegada do duque a Lisboa foi tão pronunciado, que os revoltosos sentiram necessidade de promover uma série de solenidades para publicitarem a chegada desse novo rei. E assim, nas semanas que se seguiram, a cidade de Lisboa foi palco de diversas cerimônias, verdadeiros “ritos de passagem” que visavam sublinhar, de “modo simbólico”, a subida ao poder de um novo rei (BORDIEU, 2007).

No que respeita ao conteúdo do programa decorativo, os cerimonialistas da Casa Real procuravam sempre apresentar a imagem de um rei magnífico e poderoso, mas ao mesmo tempo paternal e carinhoso, no qual os vassallos podiam confiar plenamente. Tanto num caso como no outro sublinhava-se que o monarca estava apostado em manter o equilíbrio de forças e em respeitar os direitos das diversas partes da comunidade. Além disso, a “realeza era invariavelmente apresentada como uma entidade política inspirada pela divindade, uma manobra que visava, incrementar a confiança e o consenso comunitário em torno do rei” (CARVALHO, 1981, p. 33).

E tal componente transcendental era reforçada pelo fato de uma parte do dispositivo alegórico ser confiada aos clérigos. Importa não esquecer que a entrada régia possuía

afinidades com outras solenidades semelhantes realizadas pelas entidade eclesiásticas, um aspecto que apenas sublinhava o caráter providencial que marcava tais eventos. No entanto, existia um outro aspecto que muito contribuía para reforçar o atravessamento entre a festividade e a solenidade religiosa:

Estas cerimônias decorriam, em parte, no interior de espaços religiosos, como por exemplo a Capela Real – de onde o rei e a sua família saíam para dar início ao cortejo, e onde a comitiva se recolhia, no final da festa – e, sobretudo, a Sé Catedral, aonde o monarca se deslocava para prestar homenagem às autoridades episcopais da cidade. As entradas solenes envolviam, portanto, uma forte componente católica, e os cerimonialistas da Casa Real tudo faziam para se apropriarem dos signos religiosos, associando-os à realeza (BURKE, 1999, p. 59).

Por outro lado, as entrada solenes, enquanto cortejos, faziam lembrar as procissões, as quais constituíam rituais religiosos por excelência. E o elemento cristão marcava muitas outras facetas da festividade, como por exemplo a presença dos principais dignatários da Igreja em alguns lugares de maior destaque da festa, e, sobretudo, o fato do monarca, os demais membros da sua família e o restante do cortejo visitarem espaços religiosos. Como vimos, o cortejo incluía sempre uma passagem pela principal igreja da cidade, onde o rei era saudado pelas autoridades episcopais, ocasião sempre aproveitada pelos clérigos para exibirem, orgulhosamente, as suas prerrogativas, e para recordarem ao monarca que uma das suas principais obrigações era trabalhar para a preservação das liberdades e das prerrogativas da sociedade eclesiástica.

O rei, por sua vez, apresentava-se como a melhor personificação dos mandamentos católicos, insinuando-se, até, como o principal representante terreno do senhorio divino. Desse modo, “numa solenidade dotada inicialmente de um caráter profano era introduzido um elemento eminentemente religioso, o qual concorria para instaurar uma atmosfera quase sacramental” (GODINHO, 1968, p. 54). Aliás, para o analista atual acaba por ser difícil dizer, a respeito dessas cerimônias, onde é que acabava a significação profana e começava a parte religiosa, o que estava em perfeita consonância com a estrutura comunitária daquela época, também ela assente em fundamentos católicos.

Ainda acerca desta interpenetração entre a cerimônia profana e a imagética cristã, durante as entradas solenes era costume exibir numerosas imagens religiosas, sobretudo nos arcos que decoravam as ruas por onde passava o cortejo. Aí surgiram figuras de reis e rainhas lusitanas associadas a Jesus Cristo, à Virgem Maria e a outras personalidades bíblicas.

Desse modo, e à semelhança do que acontecia em outras cerimônias da Casa Real igualmente marcadas por esta interpenetração entre o profano e o religioso – como era o caso dos juramentos régios e das assembléias de cortes –, também as entradas solenes se convertiam, a determinada altura, em verdadeiras liturgias políticas, onde o fundo religioso e o fundo laico se confundiam, uma confusão fomentada pelos promotores dessas festividades, certamente sabedores do potencial legitimador das imagens cristãs (JANCSÓ; KANTOR, 2001, p. 108).

De resto, a pintura portuguesa deste mesmo período muito cultivou o atravessamento entre referências religiosas e temas profanos, não se coibindo, até, de relacionar a imagética bíblica com a simbologia religiosa e a cerimônia profana era então extremamente apreciada, pois ia ao encontro de uma sensibilidade muito adepta de jogos semânticos e da concentração de significados.

A eficácia do dispositivo simbólico convocado para as entradas solenes era incrementada pelo fato de todo ele se inserir na estrutura de repetição que é própria dos sistemas rituais, envolvendo, como acabamos de ver, a evocação de imagens de denso significado simbólico e alegórico, capazes de provocar um efeito entre os que estavam presentes. Esse efeito era garantido pela recordação de que as entradas solenes eram rituais praticados, desde há muito, pelos diversos reis de Portugal, e tal ancestralidade constituía mais um sinal inequívoco que confirmava a validade das mensagens periodicamente repetidas durante esses eventos.

É importante não esquecer, por outro lado, que as imagens evocadas no decurso das entradas solenes surgiam em múltiplos registros e suportes. De fato, para além de serem exibidas no momento da festa, elas eram também postas em circulação por meio de descrições que, como o relato de Mestre Guerreiro, costumavam ser impressas e difundidas por toda a península ibérica.

Os autores dessas descrições conferiam sempre um tom hiperbólico ao seu relato, com o intuito não só de reproduzir – sem o diminuir – todo o aparato e a magnificência que caracterizava o evento, mais ainda de reconstruir o efeito provocado pela exibição da majestade régia. Esta é uma das mais salientes características desse vasto e heterogêneo gênero literário que, à falta de melhor expressão, podemos designar por “relações de festas”, composto por centenas de textos – muitas vezes acompanhados por belas ilustrações – que davam conta das galas realizadas por ocasião da entrada solene de um rei ou de uma rainha numa determinada cidade.

No fundo, por meio das entradas solenes e das imagens eloqüentemente publicadas durante e após tais eventos, a Casa Real apresentava a Monarquia como entidade magnificente e sublime, na qual os vassalos podiam confiar plenamente, remetendo-os para uma postura de obediência sem que para tal tivesse de recorrer a qualquer espécie de coação, sem que tais imagens fossem sequer sentidas como opressivas, pois eram difundidas mediante requintado dispositivo persuasivo que era tanto mais eficaz quanto mais dissimulasse a sua componente coerciva.

2.3. Amor e justiça na ordem monárquica

As entradas solenes estiveram, não raras vezes, ao serviço do projeto político da Monarquia. Porém, elas constituíam, também, acontecimentos de primeira importância para as autoridades urbanas. Desde logo, porque a opção do rei em visitar a cidade constituía um sinal de preeminência, um sinal de que o monarca considerava essa cidade digna de ser visitada, achava que os seus habitantes mereciam avistá-los, e que as autoridades cidadinas eram dignas de receber garantias régias de que as suas prerrogativas iriam ser preservadas. “Por vezes eram as próprias cidades que tomavam a iniciativa de convidar o rei a visitá-las, um gesto pleno de significado e que, em regra, era parte de uma estratégia de afirmação política de uma cidade em relação a outras urbes” (MONTEIRO, 1996. p. 29).

Foi esse o caso de Lisboa, cuja reputação muito se beneficiou do fato de ter sido o palco de algumas das mais importantes entradas solenes realizadas em terras

lusitanas e, tais entradas, de resto foram posteriormente publicitadas por intermédio de descrições impressas, muitas delas patrocinadas pela própria câmara lisboeta. (BOUZA ÁLVAREZ, 1994, 13:71-93)

Além disso, a própria capacidade para organizar um evento com estas características era interpretada como sinal da vitalidade política da corporação que governava a cidade. Por outras palavras, a corporação urbana, ao assumir parte da organização da festa, demonstrava que permanecia vigente e que tinha a intenção de continuar à frente dos destinos da cidade. Porém, o desejo da urbe em receber o monarca pode também ser entendido como manifestação do seu empenho em preservar suas liberdades e suas prerrogativas, e em manter seu campo jurisdicional ao abrigo de qualquer intromissão vinda do exterior.

Se a cidade não fosse capaz de organizar, devidamente, a recepção ao rei, tal poderia ser interpretado como um sinal de “desordem” e de incapacidade política. E, por sua vez, se o rei não contasse com as corporações urbanas para a realização desses eventos, se o rei entrasse na cidade sem prestar a devida vênia às chefias urbanas, essa opção era provavelmente encarada como gesto prepotente e até “tirânico”, porque significava desrespeito pelos estilos usados desde tempos ancestrais e, sobretudo, atropelo às prerrogativas jurisdicionais dos corpos cívicos.

As autoridades urbanas estavam, portanto, empenhadas em manter esse *modus vivendi*, e o melhor sinal dessa intenção era a realização de uma cerimônia que evocava, nos seus diversos momentos, a ordem em que assentava a vida em comunidade, ordem essa que era fundamentalmente moral. Assim, na entrada solene era transmitida a imagem de uma comunidade composta por uma cabeça e por diversas partes, as quais se relacionavam de maneira harmoniosa, porque cada uma delas era ciente da sua esfera de atuação, desse modo contribuindo, na parte que lhe competia, para a consecução do “bem comum”. E o cortejo que tinha lugar nas entradas solenes apenas sublinhava que a comunidade era um todo formado por partes muito diferentes, organicamente articuladas e respeitadoras dos direitos de cada uma delas.

Eram partes diferentes mas ordenadas de tal modo que constituíam uma totalidade, uma verdadeira comunidade, sendo a manutenção desta ordem, profundamente hierárquica e discriminatória, o aspecto que mais contribuía para manter a operacionalidade política do

conjunto. Do rei, peça indispensável do sistema corporativo, esperava-se a colaboração nesse programa de “conservação”, de manutenção da ordem. Do rei esperava-se, no fundo, um governo que interviesse o mínimo possível, e que tudo fizesse para evitar a mudança, pois era esse, afinal, o caminho que todos julgavam ser mais seguro para a concretização do “bem comum”.

Assim, nas entradas solenes os vassallos aproveitavam a presença do rei para exteriorizarem estas expectativas. “Tais cerimônias eram freqüentemente retratadas como a materialização do laço que existia entre o senhor e seus vassallos, laço esse regulado e mantido pelos princípios inerentes, antes de mais, ao amor” (TORGAL, 1982, p. 37). O amor era, afinal, o que de mais essencial havia na ligação entre o rei e os vassallos, era aquilo que, a um nível profundo, dava sentido à vida em comunidade, já que fora pelo amor que os homens haviam se reunido, e era por meio do amor recíproco que eles alcançariam o fim que a divindade para eles tinha reservado. A justiça, por sua vez, constituía a principal ferramenta de um governo cujo principal objetivo era manter a ordem, evitando toda e qualquer “novidade” e, no caso de ocorrer uma ruptura nessa ordem, se fosse necessário reparar conflitos e reconciliar as partes desavindas, ao rei cabia exercitar a justiça e dar a cada uma dessas partes aquilo a que tinham direito.

À semelhança do que sucedia em outras cerimônias desse período, a imagética ligada ao amor e à justiça era extremamente recorrente nas pinturas que decoravam as ruas da cidade por onde passava o cortejo. As imagens amorosas estavam presentes em quase todos os momentos desses eventos em que o monarca se cruzava com a população que lhe dava as boas-vindas e tal insistência no amor possui uma grande relevância política. De fato, no decurso das entradas solenes o rei e os seus vassallos entravam, de uma forma ritual, como que em comunhão, comunicando entre si e lembrando, a cada passo, que o laço que os unia era essencialmente amoroso e moral. Em sua obra encomiástica, Mestre António Guerreiro, destaca bem a importância da manutenção da Justiça na entrada de Filipe II em Portugal como papel aglutinador, ao afirmar que,

No primeiro dia que o sereníssimo e muito poderoso D. Filipe Rei das Espanhas entrou no Reino de Portugal, novamente dele herdado e com merecimentos de suas esclarecidas virtudes ganhado, logo com claros indícios de paz e afabilidade, sem contradição começou a triunfar, com amor, dos anônimos dos nobres e fiéis

Portugueses, rendidos de pura lealdade e zelo de Justiça (GUERREIRO, 1950, p. 9).

Por outro lado, a melhor prova de amor que o rei podia dar, a maneira ideal de o monarca manifestar o afeto que sentia era mediante a presença, a proximidade – e não a distância – em relação aos seus vassallos, e a entrada constituía, sem dúvida, uma ocasião muito especial, pois tornava possível avistar o rei, ver o rei, bem próximo, ainda que inacessível ao contato direto. E a visão do amado, como se sabe, ainda mais contribuía para intensificar a paixão amorosa que sempre devia pautar a relação entre vassallos e o seu rei, pois só assim se reavivava a confiança entre eles.

Convém não esquecer que, para a “gente comum” ou, no dizer do Mestre António Guerreiro, “povo vulgar” (GUERREIRO, 1950, p. 18) que assistia às entradas solenes, aquela seria uma das poucas ocasiões em que teriam a oportunidade de avistar o rei, de estar fisicamente próximos do monarca, momento por isso mesmo especialmente emotivo, tendo em conta toda a aura de magnificência que cada vez mais tendia a envolver a pessoa régia.

Todavia e a par das insistências no amor, no aparato decorativo concebido para as entradas solenes proliferava igualmente o léxico da justiça. Na verdade, nesses arcos abundavam as alusões à justiça, naquele contexto entendida sobretudo como a virtude diretamente ligada à igualdade que vigorava nos primórdios da vida em comunidade. O “bom governante” era sempre retratado como o que procedia de acordo com os princípios da justiça, mantendo e preservando as prerrogativas dos diversos corpos, atuando com prudência e lembrando-se sempre dos estilos antigos de governo. A defesa de um governo centrado na justiça significava que o rei, durante seu reinado, nunca deveria perder de vista a ordem em que desde sempre assentara a comunidade, dando às partes aquilo a que cada uma tinha direito, e usando a justiça para resolver conflitos e para fazer com que as partes desavindas regressassem à paz original.

O rei justo era, portanto, o que tudo fazia para manter a ordem, e que, para além disso, nunca esquecia que tal ordem fora criada por uma entidade muito superior a ele: a divindade. Tratava-se, por conseguinte, de um conceito de justiça que continha poderosas ressonâncias religiosas e morais. As imagens do amor e da justiça remetiam, afinal, para os

fundamentos constitucionais em que assentava a ordem comunitária daquele tempo, lembrando, também, que tais fundamentos se encontravam estabelecidos num plano transcendental. No fundo, o programa decorativo especialmente concebido para as entradas solenes punha em cena os que eram os mais fundamentais mitos sóciopolíticos daquele período.

Porém, não é menos sintomático a insistência na história, na tradição e no caráter ancestral das entradas régias. De fato, no decurso, da festa as autoridades urbanas sempre recordavam as entradas anteriormente realizadas, lembrando que esse rei deveria seguir o exemplo dos seus antepassados, o que significava que também ele tinha de estar disposto a respeitar o *status quo* vigente. Entre a imagética normalmente exibida nessas ocasiões proliferavam as representações com temática histórica, as quais reavivavam a memória dos presentes, tanto do monarca como dos vassalos, recordando que cerimônias análogas tinham sido celebradas ao longo de todo o passado português.

Trata-se de imagens que transmitiam, sobretudo, um sentido de continuidade, de permanência e de manutenção da ordem. Mas, e ao mesmo tempo, eram imagens que constrangiam o rei na condução do governo, levando-o a comportar-se da mesma maneira que os seus antepassados. E esse constrangimento era muitas vezes enunciado de forma aberta e bem explícita, em discursos proferidos no decorrer do cortejo, normalmente defronte do edifício da câmara, junto das insígnias do poder urbano. Em alguns casos tratava-se de peças oratórias encomendadas a clérigos ou a leigos pertencentes ou identificados com os círculos da Coroa. Noutros casos, todavia, não estava, não estava ao alcance da Casa Real controlar o conteúdo desses discursos, e como tal acabavam por conter diversas advertências e exortações para que o monarca respeitasse os compromissos que, desde há séculos, pautavam a relação entre a Monarquia e os corpos sociais.

Era intenção dos promotores das entradas solenes que a evocação ritual deste conjunto de imagens tivesse o efeito de relembrar a todos os participantes – incluindo o rei – os aspectos a que acabamos de fazer referência, e, ao mesmo tempo, amplificar as suas conseqüências. No fundo, a linguagem simbólica presente nessas cerimônias convocava os diversos elementos do que constituía uma verdadeira constelação de imagens que metaforicamente representavam a ligação entre o monarca e os diversos corpos do reino. Tais metáforas “ajudavam” a pensar e a representar muitos aspectos do governo,

provocando efeitos ficcionais, mas também, efeitos práticos, acabando por criar consenso e por legitimar certas formas de exercício do poder.

Da parte da realeza, esperava-se que todo o dispositivo fosse capaz de gerar o consenso entre os presentes, até porque, como assinalamos, a mera participação na solenidade a todos comprometia, como se tratasse de um sacramento. Da parte das autoridades urbanas, esperava-se que o monarca fosse sensível às advertências transmitidas pelo programa decorativo da entrada solene.

A cerimônia convertia-se assim num momento de afirmação dos valores morais que norteavam a vida em comum: a comunidade era como um corpo constituído por diversas partes, as quais se relacionavam entre si mediante uma determinada ordem, uma *constituição* criada pela divindade, uma constituição *natural*, logo, indisponível para os homens, por ser intrínseca à ordem da criação (HESPANHA, 1994. p. 295).

A dimensão coletiva da entrada solene, por seu turno, lembrava que as competências governativas, tal como a divindade as concedera, estavam disseminadas pelas diversas partes do corpo social, sendo precisamente por isso que o poder devia ser partilhado, devendo o rei escutar sempre os seus vassallos, demonstrando assim o seu amor por eles e pela obra de Deus. Por fim, a entrada solene era também a ocasião em que o rei se dava a ver e se aproximava dos seus vassallos, a melhor prova que podia ser dada do amor que por eles sentia. Mas, e ao mesmo tempo, o modo majestático como tudo isto era apresentado não deixava de sugerir certas intenções autoritárias da monarquia. Estamos lidando, portanto, com uma comunicação política encetada por meio de imagens, tanto pictóricas como verbais. Imagens criteriosamente escolhidas, imagens com potencial transformador, convocadas por cerimonialistas que pretendiam afetar emocionalmente os destinatários dessas imagens, e tais destinatários eram não só os vassallos, mas também a realeza.

Muitos dos cerimonialistas que dirigiam os preparativos para as entradas solenes dominavam cabalmente a arte de manipular certos signos verbais, auditivos e visuais, sabendo que, mediante essa manipulação, seriam capazes de produzir, de dar forma e de organizar experiências e efeitos coletivos de caráter físico e mental, convertendo a

cerimônia numa experiência impressionante e forte, em virtude da tensão emocional iniciada por um espetáculo que recorria a meios e suportes variados para transmitir essa mensagem festiva:

Antes de mais, as imagens pictóricas; mas a visão de um tão grande número de pessoas especialmente reunidas para a festa, algumas delas dançando folias ao som de música, devia ser, também impressionante; o mesmo se poderia dizer do arrebatador repicar dos sinos de todas as igrejas da cidade, bem como das salvas de artilharia, tanto dos navios que sempre fundeavam ao largo da urbe, como das fortalezas da cidade, e ainda a fuzilaria dos soldados que se encontravam formados defronte do palácio real; por fim, o estrondo e visual dos fogos de artifício, verdadeiro clímax dessa encenação cuidadosamente planeada pelos mestres-de-cerimônias (BOUZA ÁLVAREZ, 1998, p. 98).

A evocação periódica destas imagens revestidas de importância transcendental para a vida em conjunto contribuía, sem dúvida, para reafirmar a validade dos valores morais que norteavam a interação comunitária. Permitia, também, renovar esses valores mediante um ato de comunhão, um ato em que se juntavam todos os que tinham responsabilidades no governo da comunidade e, que, por um momento, se reviam ordenados segundo uma hierarquização rigorosa e deliberadamente discriminatória. A entrada solene concorria, afinal, para dar continuidade a esse ordenamento comunitário e político, e para afirmar que essa instituição não deveria ser questionada.

Aliás, o sucesso conhecido pelas entradas na segunda metade do século XVI e durante o século XVII só é explicável se tivermos em conta que estamos perante uma comunidade que tinha nos laços morais o seu principal fator de coesão, e que rejubilava perante a dramatização dos seus mitos coletivos, deleitando-se com a magnificência da encenação, com a dimensão *espetacular/specular* intrínseca a essas solenidades. Esta profusão de imagens ambicionava captar a atenção de todos os participantes, desviando o seu olhar de outros modos alternativos de representar e de conceber a vida comunitária, a sua ordem e o seu governo.

Nesse sentido, a dramatização que tinha lugar nas entradas solenes possuía significado claramente conservador, pois procurava impor uma determinada visão de comunidade, excluindo a possibilidade da virtual existência de outras, diferentes da que era

proposta. Pela solenidade e pela opulência de que se revestiam, as entradas solenes apresentavam a sua mensagem como uma espécie de verdade autodemostrada que não precisava sequer de se justificar, sendo suficiente a sua enunciação. Era uma dramatização de tal modo poderosa que se revelava capaz de desviar a atenção de outras formas alternativas de ordenar e de governar a comunidade, ao apresentar uma série de metáforas apologéticas da ordem vigente, qualificando-a como a mais justa e a mais favorável ao “bem comum” do reino. Por fim, “mediante as imagens sublinhava-se que essa ordem era a mais de acordo com os desígnios da divindade – um argumento poderoso que esvaziava a validade (teórica) de outras formas de conceber a comunidade e o seu governo” (GOMES, 1994, 13:129-136).

Em suma, mediante as entradas solenes a realeza e os vassallos reconheciam o *status quo* vigente. Ao aceitarem participar na entrada solene, o rei e os seus familiares mais próximos, de um lado, e os representantes das corporações urbanas, por outro, ficavam como que comprometidos a observar as promessas aí efetuadas. A participação no evento comportava a aceitação de uma determinada ordem política, envolvia como que um compromisso moral e pré-jurídico que constrangia as partes presentes. Por meio da festa, a corporação urbana demonstrava reconhecer o rei como “cabeça do reino”, comprometendo-se a obedecer fiel e lealmente ao seu comando.

Da parte do monarca, havia a promessa de guardar as liberdades e os privilégios da câmara municipal que, por meio da festa, o obsequiava. Ao monarca, para além disso, pedia-se que tido fizesse, durante seu reinado, para preservar essa situação de compromisso moral com o reino, pois só assim poderia existir confiança e coesão entre as autoridades urbanas permaneceriam leais ao rei, trabalhando no sentido de manterem em boa ordem a cidade e o seu termo. Porém, no dia em que o monarca violasse esse compromisso, a elite urbana poderia deixar de estar obrigada à obediência ao rei.

No fundo, por meio da entrada solene as diversas partes da comunidade afirmavam o seu acordo com o *status quo* vigente, demonstrando satisfação com o modo como o viver comunitário se processava desde tempos imemoriais. E, a par deste sentimento de júbilo, nas entradas solenes está presente, também, o desejo de que a ordem corporativa da comunidade continuasse viva e de boa saúde. Era uma ordem que, em vez de resultar de um contrato fundador entre os homens, remontava ao arbítrio da divindade; além disso, era

uma ordem fundada no amor, e como tal nada melhor do que promessas ritualizadas para a afirmação de que esse laço essencialmente amoroso entre o rei e a comunidade continuava vigente. Nessa comunidade onde as partes se encontravam ligadas por um compromisso moral, a promessa feita no decurso do ritual festivo era sem dúvida a forma mais adequada de manifestar a fidelidade a esses princípios fundadores, os quais não estavam registrados em nenhum ordenamento escrito nem em nenhum escrito social, mas sim no coração dos homens.

Até este ponto fizemos apenas referência a dois aspectos da complexa comunicação que tinha lugar durante as entradas solenes: de um lado, a Casa Real, que encarava as entradas como uma boa ocasião para publicitar a majestade régia e para fomentar uma certa pacificação comunitária; do outro, a corporação urbana, a qual tirava partido da presença do monarca para representar as suas expectativas e as suas reivindicações. No entanto, insistir apenas nesse tópico seria simplista demais, pois não tomaríamos em consideração outras importantes dimensões dessas cerimônias.

No início deste capítulo sugerimos que dos aspectos mais interessantes das entradas solenes é, precisamente, o diálogo que era encetado entre as diversas entidades que se cruzavam ao longo do cortejo. Vimos que a própria estrutura da entrada solene favorecia esses momentos de diálogo, e que a comunicação política, em semelhantes eventos, não era monopólio da Casa Real, bem pelo contrário, pois muitos dos que participavam nas entradas sabiam tirar partido de tais eventos, logrando expressar os seus pontos de vista por meio da linguagem cerimonial.

Assim, as entradas solenes, à semelhança do que acontecia com outras comemorações promovidas pela Casa Real, não eram imunes a aproveitamentos vários, antes de mais porque constituíam excelente ocasião para que os diversos intervenientes manifestassem publicamente sua posição diante de qualquer aspecto da situação política do reino. Uma situação política marcada pela pulverização do poder, pela coexistência de diversos polos de poder em concorrência, por múltiplas corporações dotadas de jurisdições próprias, mas também por facções que competiam entre si de forma muitas vezes impiedosa. Como não podia deixar de ser, semelhante ambiente de pulverização do poder político tinha de refletir-se nestas cerimônias, antes de mais nada no nível de ordem de precedência.

Com efeito, nos preparativos para a entrada solene, os cerimonialistas da Casa Real procuravam estabelecer, com todo o cuidado, a questão do acompanhamento do rei, pois era importantíssimo definir quem tinha direito a estar mais próximo do monarca. Importa sublinhar que o tema da maior ou menor proximidade da pessoa régia não tinha apenas que ver com uma questão de honra ou de reputação. Ele estava diretamente relacionado com um aspecto crucial do sistema político da época: a definição do grupo dirigente.

As entradas solenes em que o monarca eram quase sempre pretexto para reflexões acerca da ordem hierárquica em que assentava a vida em comum. Em regra, quanto mais transcendente era o motivo em que estava por detrás das entradas solenes, mais intensa acabava por ser a reflexão acerca de tal hierarquia e da ordem de precedências dela decorrente, seguramente por se tratar de um dos principais momentos em que os protagonistas do processo político se apresentavam “em espetáculo” – a expressão pertence a Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 2008, p. 78).

Todo o investimento nas entradas solenes relacionava-se, assim, com o fato de estas cerimônias serem dotadas de um certo caráter “organizador” das relações comunitárias. “Organizador”, porque, como vimos antes, a imagética aí exibida obedecia a uma certa ordem, devia representar uma comunidade ordenada segundo certos princípios, punha a manifesto as razões e as crenças que mantinham unido aquele conjunto de pessoas. E do seu significado, a entrada solene, por assentar numa estrutura de cortejo, desempenhava papel importante no que respeita à taxionomia social, pois o posicionamento no cortejo refletia as diferenças de estatuto que vigoravam no seio dessa sociedade corporativa. Este era um aspecto verdadeiramente fundamental para a sensibilidade coetânea, e a melhor prova disso é que nesses eventos os participantes sempre se preocupavam muitíssimo com o lugar que iriam ocupar, medindo, com todo o rigor possível, a que distância iriam estar em relação à pessoa do rei.

Essa distância era, na verdade, crucial, pois tornava visível a posição de cada um nessa hierarquia estatutária, e casos houve em que alguns dignitários chegaram ao ponto de se recusarem a estar presentes na cerimônia, por acharem que o lugar que lhes tinha sido atribuído não era condigno com o seu estatuto social.

Ainda a respeito da ordem e das posições no cortejo, importa não esquecer que a ressonância desses eventos era disseminada pelas descrições impressas que sempre surgiam

após cada festividade, nas quais qualquer leitor podia encontrar uma descrição completa e detalhada do que ocorrera, bem como dos lugares e das posições assumidas pelos intervenientes, Este aspecto, como se pode calcular, tornava ainda mais dramática a luta por aparecer numa posição condigna. As descrições impressas das entradas solenes de um rei ou de uma rainha revestiam-se, assim, de grande importância, sobretudo para os titulares eclesiásticos e da nobreza, porquanto serviam de indicador e de referência para aferir o posicionamento de cada dignitário na escala hierárquica comunitária.

Tais descrições eram também muito importantes para os mestres-de-cerimônias, pois, quando estes se debatiam com alguma dúvida relativa a precedências, costumavam consultar a relação impressa de uma das entradas solenes anteriormente celebradas, a fim de esclarecerem essa dúvida. Porque fixavam uma determinada ordem de precedências, as instruções relativas aos que seguiam próximo do rei envolviam, necessariamente, uma série de inclusões e de exclusões. No lugar de maior destaque, junto do monarca, encontravam-se, sempre, os oficiais maiores da Casa Real, bem como as principais figuras da nobreza do reino.

“E esta aparição pública do rei rodeado pela aristocracia de linhagem era muito significativa, pois constituía sinal claro de que o monarca continuava a privilegiar a principal nobreza – profana, mas também eclesiástica – para os principais cargos da república e também para as mais avultadas mercês” (TORGAL, 1982, p. 48).

Excluído ficava, por conseguinte, um grupo enorme de vassalos, onde se incluíam, desde logo, os endinheirados, os mercadores e os financeiros, os quais, não obstante o seu poderio monetário – e, até, o seu protagonismo no financiamento da Coroa –, acabavam por não estar representados no grupo que seguia mais próximo da família real. Para o público ali presente, tal exclusão da “gente da mercancia” demonstrava que o rei não contava com este tipo de homens para o seu serviço de confiança, e significava para, além disso, que o monarca, no tocante ao recrutamento dos seus servidores, continuava a privilegiar o critério do nascimento – nobre – em detrimento da ascensão social por via do dinheiro.

Significava, no fundo, que o rei privilegiava o critério da antiguidade em detrimento da promoção social recente, até porque, para a visão da época, a ascensão às custas do sucesso monetário era vista como sinônimo de instabilidade moral e de incertezas quanto a manutenção daquele *status*. O grupo dos juristas, os chamados “letrados”, eram objeto do mesmo tipo de exclusão. É certo que eles estão presentes em certos momentos das entradas régias, mas é muito significativo que o rei nunca se faça acompanhar, nos lugares mais próximos da sua pessoa, de juristas, mas sim, e em vez deles, de grandes figuras da nobreza. Tal opção constituía mais um sinal claro de que o grupo socioprofissional dos “letrados”, apesar de controlar muitos setores da administração da Coroa, continuava a ter de se subordinar à aristocracia e aos seus valores.

No entanto, e apesar de tudo o que acabou de ser referido, os organizadores da cerimônia possuíam uma certa margem para levar a cabo pequenas alterações ao programa cerimonial, por exemplo mediante a seleção, entre os membros da nobreza, dos que iriam surgir em posição de destaque e de maior dignidade, ou seja, mais próximo do rei. Esta era a forma de publicitarem, ante o olhar dos “representantes” dos diversos corpos do reino, a situação de predomínio de um qualquer dignitário clerical ou da aristocracia, já que as posições assumidas pelos diversos participantes refletiam a concorrência entre as várias facções nobiliárquicas, no momento em que tinha lugar a celebração. Em alguns casos podia ser o próprio rei a tomar a iniciativa de operar pequenas mas significativas fugas ao guião preestabelecido da entrada solene, e uma deferência especial feita pelo monarca a um dignitário, por exemplo, era suficiente para desencadear um mundo de reações e de interpretações desencontradas.

Podia ainda acontecer que a ordem cerimonial que era previamente anunciada não fosse do agrado de alguns dos convocados, e tal costumava levar alguns dignitários a não participarem na solenidade. Como vimos, para esses dignitários era preferível faltar à chamada do que ocupar publicamente uma posição que consideravam indigna do seu *status*. “Para uma sensibilidade nobiliárquica tão vincada como a seiscentista, que tanto valor concedia a questões de honra e de privilégio, era intolerável participar em tal solenidade ocupando um posto que não se considerava digno da sua posição” (ELIAS, 2001, p. 78). Além disso, não podemos esquecer que a insatisfação com o lugar que tinha sido atribuído

não era sentida apenas individualmente, podendo ser encarada como potencial ameaça para o conjunto da ordem constitucional.

Por acréscimo, referimos atrás que o dispositivo alegórico evocado nas entradas punha em cena uma visão da comunidade obviamente mais favorável ao grupo socialmente dominante, ou seja, a elite nobiliárquica e eclesiástica, a qual via reproduzida, desse modo, um ordenamento que lhe assegurava, de forma exclusiva, um lugar proeminente junto ao monarca. Perante isso, os grupos que, como vimos, não tinham acesso aos principais lugares de governo poderiam mostrar-se avessos a participarem numa cerimônia que sublinhava uma situação que lhes era francamente desfavorável. Se tal acontecesse, o poder “pacificador” da entrada solene acabava também por se dissipar.

Tomar parte na cerimônia, por outro lado, não significava o acordo com a mensagem que era aí transmitida. Como tal, em ocasiões de dissensão política as várias sensibilidades em presença como que se insinuavam por dentro da comemoração régia, e, socorrendo-se da abundância decorativa e da polissemia da linguagem alegórica que era normalmente mobilizada para esses eventos, conseguiam introduzir imagens – verbais e pictóricas – eivadas de reivindicações, de advertências ou até de ameaças. Como se vê, tocamos aqui num aspecto que nos lembra algo que começamos por referir no início deste capítulo:

Estas cerimônias constituíam um espaço comunicacional extremamente complexo, uma vez que a possibilidade de comunicar, a possibilidade de ter voz durante as entradas solenes não era exclusiva dos promotores do evento. Na verdade, os participantes conseguiam quase sempre emitir mensagens, muitas delas de caráter um tanto ambíguo, porque impregnadas quer por saudações e por declarações de fidelidade, quer por avisos, por advertência e até por reivindicações (CARDIM, 1998, p. 175).

Assim, boa parte das entradas solenes realizadas no Portugal de Seiscentos constituíram grandiosas “trocas de recados” pluridirecionais e essencialmente alegóricas, durante as quais muitos aproveitavam para enviar mensagens ao rei. Contudo, a comunicação não parava por aí, pois muitas dessas mensagens podiam ter como

destinatário um qualquer membro da Casa Real. Em outros casos, era uma facção do grupo dirigente que constituía o alvo dessas “advertências”. Todavia, tal comunicação podia ainda assumir sentido mais horizontal, se um dignitário que se afirmara politicamente usasse a festa para publicitar a sua posição preeminente, ante o olhar dos demais protagonistas do processo político.

Em outros casos, ainda, as diversas parcialidades aristocráticas digladiavam-se, envolvendo-se em verdadeiras batalhas alegóricas, nas quais as armas utilizadas eram emblemas ou imagens de significado engenhoso e velado, esforçando-se por declarar a sua supremacia de modo tão eloquente quanto fosse possível. Nesses combates alegóricos participavam ativamente as diversas academias que então existiam em Lisboa, às quais pertenciam, aliás, muitas das principais figuras da aristocracia e da elite eclesiástica daqueles anos. Os círculos acadêmicos eram desse modo mobilizados pelas diversas facções cortesãs, produzindo programas alegóricos que louvavam as virtudes de cada um dos chefes dessas parcialidades.

Como se pode facilmente constatar, também no nível do cerimonial concebido para as entradas solenes é notória uma situação de interdependência entre o rei e os diversos corpos que então compunham o reino: de interdependência da presença dos corpos do reino, para que essas festas fossem participadas, e para que o seu potencial legitimador se concretizasse, até porque sem a comparência dos representantes dos diversos grupos sociais, essas solenidades deixavam pura e simplesmente de ter razão para existir. Os representantes do reino, por seu turno, utilizavam os recursos da monarquia para se afirmarem politicamente, e as festas em honra do rei não escapavam a esse aproveitamento, bem pelo contrário, pois no decurso das entradas solenes acabavam quase sempre por surgir imagens e gestos verdadeiramente reivindicativos.

Os europeus levaram para a colônia brasileira a sua linguagem cerimonial, uma linguagem necessariamente muito diferente da que fora desenvolvida pelas populações autóctones. E à semelhança do que sucedera em outros territórios não europeus, tal situação gerou não só problemas de comunicação, mas também bastantes conflitos, os quais culminaram na repressão de formas cerimoniais autóctones e na imposição de uma série de festas oriundas da tradição cerimonial europeia (SANTOS, 2005, p. 183).

No que respeita ao gênero de evento que aqui nos interessa, importa referir que a introdução da cerimônia da entrada solene na América do Sul acabou por ser paralela à imposição do modelo comunitário europeu, ou seja, à imposição de um conceito de comunidade totalmente estranho ao mundo sul-americano. Na verdade, um dos aspectos mais marcantes da colonização portuguesa em terras brasileiras foi o estabelecimento de uma estrutura comunitária fortemente hierarquizada e discriminatória, com laços de submissão claramente definidos e com diferenças estatutárias muito acentuadas.

Para além de ter ditado a exclusão de boa parte da população nativa e africana, esse modelo comunitário instaurou um sistema político que relegava as autoridades brasileiras para uma posição de subordinação em relação à metrópole, e as entradas solenes que assinalavam a chegada do representante da Casa Real de Lisboa refletiam, necessariamente, essa subordinação. De forma alegórica, tais cerimônias declaravam às entidades governativas brasileiras que lhes estava vedado o acesso a níveis superiores de jurisdição e de comando, e que o seu papel era, e deveria continuar a ser, de subalternização em relação à metrópole. Por fim, o ritual apresentava o domínio de Portugal sobre o Brasil como algo de natural e inscrito nos planos da divindade, contribuindo, dessa forma, para tornar duradoura essa situação.

Por outro lado, nas entradas realizadas em terras brasileiras é possível descortinar a mesma dialética entre poderes concorrentes: de um lado, a Corte de Lisboa, como centro político, e de outro as entidades políticas que operavam num conjunto de territórios que se encontravam sob a alçada do rei de Portugal. Assim, a entrada assinalava a chegada do representante de um poder exterior, detentor de uma jurisdição preeminente sobre as autoridades locais, as quais eram detentoras de um certo poder jurisdicional e, sobretudo, de um poder muito efetivo sobre essas vastas terras.

Como não podia deixar de ser, tal situação gerava o mesmo tipo de diálogo e de concorrência entre os diversos poderes em presença. Da parte do enviado da Corte, a entrada visava apresentar essa figura que falava em nome do rei de Portugal e, reivindicar, para ela, uma posição cimeira no ambiente colonial brasileiro. Para as entidades políticas autóctones – como era o caso das câmaras municipais das principais vilas, do oficialato autóctone, dos comerciantes, dos “senhores de engenho” e dos clérigos locais –, as entradas

constituíam boa oportunidade para apresentarem as suas pretensões políticas e para manifestarem as suas reivindicações, a saber: o seu empenho em preservarem, incólume, o seu espaço de intervenção e, eventualmente, em incrementarem a sua autonomia em relação a Lisboa.

Com efeito, no decurso desses eventos as entidades políticas brasileiras tinham a oportunidade de declarar – por vezes sutilmente, noutros casos de forma bem aberta – que estavam cada vez menos dispostas a ver as suas competências cerceadas por uma autoridade exterior e estranha aos arranjos políticos locais.

Como se pode constatar, e à semelhança do que sucedia em Lisboa, as cerimônias realizadas nesses territórios austrais proporcionavam aos diversos poderes em presença a oportunidade de manifestar as suas expectativas e, até, de contestar a situação de subalternidade política em que se encontravam. E o fato de o monarca português, durante os séculos XVI e XVII, jamais ter visitado a colônia sul-americana, constitui um sinal claro de que a Corte de Lisboa encarava tais territórios como entidades políticas diminuta, ao ponto de o rei nunca ter sentido necessidade de se deslocar até essas paragens para declarar a sua vontade em respeitar os direitos brasileiros. Ao longo deste capítulo referimos que a opção régia por visitar apenas algumas cidades, e por nunca se ter deslocado a outras, tinha implicações políticas muito sérias. Logo, a visita régia era encarada como um gesto de reconhecimento do rei, de que nessa cidade e na região onde ela estava instalada existiam entidades que desempenhavam funções governativas, e que tinham, por isso, o direito a serem respeitadas. Ao decidir não visitar nenhuma cidade brasileira, pelo contrário, o monarca relegava esse território para um plano secundário.

Tal gesto tornava manifesto que o rei não sentia necessidade de ver as cidades do Brasil, significava que a realeza achava que esse território era indigno de ser visto, e considerava que as suas autoridades urbanas não eram suficientemente preeminentes para terem o privilégio de avistar e de saudar o monarca. Dessa forma simbólica recusava-se aos vassalos brasileiros a oportunidade de comunicarem com o seu rei em terras austrais, e reiterava-se o seu papel secundário no processo político da metrópole (DEL PRIORE, 2000, p. 43).

No mundo do Antigo Regime, por conseguinte, a presença do rei numa cidade tinha o condão de acelerar a dinâmica política e de incrementar o potencial político das corporações urbanas. A “ausência” – pelo contrário – “causa olvido”, dizia-se então. No fundo, a ausência do rei era como que a expressão simbólica da subalternização a que as autoridades portuguesas estiveram expostas ao longo do período do governo dos Habsburgos.

Capítulo III

A jornada régia de 1581: dados, trajetos e sua publicitação

3.1. Lisboa desposada

O Acordo de Tomar, embora desrespeitado, pôde fazer da União das Coroas mais do que um interregno político, mais do que uma condição momentânea de estado ligado ao poder espanhol. Os direitos de autonomia política assegurados pelo juramento de 1581 vigoravam plenamente até a morte de Filipe II em setembro de 1581, resultando num certo equilíbrio entre as partes do “acordo”. A situação pode ser percebida com mais clareza quando se observa a situação sob o prisma de alívio dos conflitos que colocavam o Prior do Crato no centro das atenções, assim os portugueses viveriam a experiência de ser súditos do imperador do mundo católico, coroando as expectativas de serem eles os verdadeiros mensageiros da palavra de Deus sobre o mundo pagão. Afastadas a situação de ameaça, amornam-se os ânimos.

Diante da calma, é importante, contudo, sondar qual teria sido, na opinião dos contemporâneos, a postura mais sensata para o momento: aceitar a aliança certa a um rei ausente com promessas de conservação da autonomia político-administrativa ou lutar pela manutenção da independência sob um poder incerto? Os dois caminhos pareciam arriscados, pois, em nenhuma das duas situações, a autonomia absoluta do reino estava efetivamente garantida. Pode-se afirmar que estavam garantidos os direitos de Portugal no que concerne a instituições, leis, língua, mas o mesmo não se pode dizer da composição do governo, ou da junta de governadores que permaneceu em Lisboa depois da partida da corte em 1583, que, a cada mudança, ameaçava acrescentar aos seus quadros mais indivíduos nascidos na Espanha ou filhos de fidalgos espanhóis. Esse problema preocupava os portugueses, que manifestavam suas decepções em meio às expectativas de transferência da sede da corte de Madri para Lisboa durante todo o período da União das Coroas.

Exceto pelo crescimento do Sebastianismo, tido como ameaça por arregimentar grupos de cristãos-novos e que envolvia uma outra problemática sociocultural no Portugal da passagem do século XVI para o século XVII, os portugueses pareciam convencidos da necessidade da supremacia do império Habsburgo sobre o reino de Portugal como meio de restabelecer a ordem perdida com o episódio de Alcácer Quibir, convicção que levou ao aparecimento de muitos textos de natureza política, alguns de caráter mais literário, criados a partir da reflexão sobre a vivência do sistema de unificação das coroas. Trata-se de um

conjunto de obras marcadas pelo tom apologético/exaltador do reino português em seu momento de ligação à monarquia filipina, e especialmente voltadas para a expectativa de fazer de Lisboa sede da corte e capital do extenso império ultramarino, favorecida que era pela sua localização litorânea, e em detrimento de Madri continental, onde Filipe II se fixara desde 1561. Tidas durante muito tempo como favoráveis à União por não expressarem um teor de ideias declaradamente antifilipinas, essas obras caíram em quase total esquecimento a partir de 1640.

A leitura desses textos revela, em primeiro lugar, o desejo de restabelecimento de uma ordem perdida, a busca da recuperação contra um estado de degradação e descontrole. Por isso, na visão de muitos contemporâneos, a União das Coroas despertava a esperança da transferência da corte como meio para tornar-se o centro das atenções do imperador e do mundo – já que Filipe II era o eixo de importantes questões que envolveram os movimentos políticos e religiosos naquele final de século –, pondo fim à condição de reino periférico da Europa a que Portugal parecia estar relegado depois de tantas glórias e conquistas. Nesse sentido, os discursos em favor da União e da transferência da capital são, em vários aspectos, muito semelhantes aos dos Sebastianistas, pois em ambos encontramos a expectativa do retorno a uma Idade de Ouro da monarquia portuguesa. Essa situação denota a possibilidade de manifestação do discurso político-messiânico de espera de um rei salvador em uma outra dimensão, esta baseada na ideia da existência da cidade perfeita, do lugar-sede da realeza universal.

Em segundo lugar, mas não menos importante, existe um desejo de resolver a saudade da vida de corte, que já se começava sentir, passada meia década de ausência dos hábitos e das práticas a ela associados, desde que Filipe II deixou o reino em 1583. E para além disso, esses textos demonstram a constatação de um mundo em crise, ideia recorrente nos discursos da passagem do século XVI para o XVII, em um certo prenúncio dos conflitos que se manifestaram no âmago da cultura barroca. Especificamente nesse último caso, Maravall (1999, p. 66):

[...] desde que se inicia o século XVII, começara também uma consciência, mais turva a princípio do que três séculos mais tarde, de que há períodos na vida da sociedade nos quais surgem dificuldades quanto à estrutura e ao desenvolvimento

da vida coletiva, em decorrência das quais as coisas não caminham como deveriam.

Essa parece ser uma forte tônica dos discursos construídos em pleno período filipino, mais até do que a própria crítica à dominação espanhola. Embora tenham sido interpretados como expressão da resistência e do descontentamento das camadas da elite letrada portuguesa, não está evidente, em nenhum momento, que esses autores questionassem a supremacia da Espanha sobre Portugal, tampouco aderiam à União.

Dos autores e textos que chegaram até nós, embora haja muitos, tomaremos alguns que nos pareceram mais representativos, cujos argumentos giram em torno das questões já apontadas. Dentre os defensores da transferência da capital, temos um dos mais eloquentes de sua época, o arbitrista e neoplatônico Luís Mendes de Vasconcelos, autor do conhecido *Do sítio de Lisboa: diálogos*, publicado no ano de 1608, já durante o reinado de Filipe III. Dentro da mesma temática da ausência da corte, destaca-se o também difundido fidalgo de expressão do período da União, e mais ainda do reinado de D. João IV, Francisco Rodrigues Lobo, com o célebre *Corte na Aldeia, Noites de Inverno*, impresso em português em 1619 e vertido para o castelhano no ano de 1623. A terceira publicação que acompanha a tendência desse conjunto, que consideramos deva merecer uma análise mais cuidadosa é *Avisos do Ceo, Sucessos de Portugal*, de Luís Torres de Lima, que apareceu pela primeira vez em publicação de Pedro Craesbeeck no ano de 1630, tendo recebido várias edições posteriores, das quais a tida como mais completa é a de 1733.⁴

O argumento da superioridade de Lisboa e, conseqüentemente, a ideia da transferência da corte para lá perpassaram inúmeros discursos de portugueses durante o período da União das Coroas, sendo um de seus mais evidentes defensores Luís Mendes de Vasconcelos.

Ele era filho de Joane Mendes de Vasconcelos e neto do primeiro conde da Castanheira. D. Antônio de Athayde, foi comendador de São Bartolomeu da Covilhã na Ordem de Cristo, tendo servido nas armadas régias de Filipe II contra D. António – Prior do Crato e Filipe III, e em diversas outras campanhas no Oriente, tornando-se conselheiro régio em 1610, e finalmente, governador de

⁴ A obra tem muitas edições desde que foi publicada pela primeira vez, a mais recente é de 1991.

Agola em 1617, quando planejou “atravessar a África Austral para dar acesso às minas de metais preciosos e abrir o Índico uma via terrestre protegida da insegurança reinante no Cabo da Boa Esperança (BOXER, 2002, p. 359).

O cargo de governador rendeu-lhe uma memória extremamente negativa na historiografia angolana, que atribuiu ao seu delírio belicista a intensificação das entradas predadoras de escravos de Angola para o Brasil. Nesse sentido, Vasconcelos é uma figura que aparece de modo extremamente ambíguo na historiografia, pois, quando lembrado como letrado, é responsável por obras de caráter político-militar de valor extremamente significativo para a compreensão de uma época. Também como homem de guerra, seu desempenho é tratado como invejável, percorrendo os rincões do Império em defesa dos seus interesses e do reino. No que tange à sua ação como governador na África, torna-se um violento caçador de negros, vil e articulador da montagem dos esquemas de apresamento e comércio de peças para a América.

Apesar dessa duplicidade, foi em sua obra *Do Sítio de Lisboa* que encontramos uma das alegorias mais significativas até então criadas para Lisboa em relação ao mundo conhecido e imaginado. No texto, escrito na forma clássica do diálogo entre um filósofo, um soldado e um político, a partir dos conhecimentos de um dito fidalgo eborense, que, segundo o autor, frequentava a corte de D. João III, a cidade é representada como os olhos da Europa – olhos que refletem, à maneira de faróis, o grande império ultramarino por ela comandado.

E considerando os Filósofos, e Geógrafos, a esta semelhança o Mundo, fazem do Oriente a mão direita, do Ocidente a esquerda, e do Polo Ártico a cabeça de todas [...] E separando Europa delas, os que assim a consideram, a fazem semelhante a um Dragão, segundo a situação das suas partes, do qual Espanha é a cabeça, e nela está Lisboa, no lugar dos olhos, mostrando que ela deve ser guia, e luz das mais partes da Europa (VASCONCELOS, 1990, p. 33).

Na construção e sua alegoria, Vasconcelos utiliza a simbologia dos órgãos do corpo humanos, comuns na representação do poder nas monarquias ocidentais da Época Moderna. Mesmo sendo a Espanha a cabeça que tem a faculdade de pensar, distinguir e decidir, é por

Lisboa – os olhos – que chegam as cores, as formas e a luz que ilumina todas as outras partes, que jamais seriam percebidas sem a existência desses faróis. Nesse sentido, é importante considerar que “o ver começava a ganhar nesses tempos de final do século XVI o estatuto de sentido principal, superando o ouvir que até então comandava a percepção para os fenômenos da natureza e da cultura” (OLIVEIRA, 2002, p. 22). Temos aqui, portanto, um autor moderno e perspicaz em relação ao ambiente mental de sua época, defensor de Lisboa como a capital da Europa e do mundo.

Além de ser os olhos da Europa, Ulissipo ou Ulissipona – fundada segundo a lenda por Ulisses, que ali desembarcara em uma das muitas aventuras da Odisséia – tinha tantas outras vantagens em relação às demais do mundo para Vasconcelos. O diálogo travado entre os representantes de três diferentes categorias sociais e letradas leigas vai enumerando uma relação das belezas e grandezas de Lisboa: localização privilegiada para o comércio no mundo, superior às de Roma, Cápuia, Corinto, Constantinopla e Jerusalém, salubridade e bondade de ares; boa água para beber; boas condições de abastecimento; habitação; vestuário; repouso; bom lugar para prática de atividades lúdicas e exercícios do corpo, como é o caso da caça e da arte militar; e, finalmente, a segurança. Na conclusão, a ideia que predomina é a de semelhança como forma de conservação da unidade que gera o universo, sem ela tudo se dissolverá.

Mas para neste corpo se unirem uniformemente todas as coisas, é necessário, para permanecer conforme a sua natureza, que todas sejam, e em todas as suas partes, semelhantes, porque as dessemelhantes facilmente se dissolvem: e assim, se a natureza e a arte circularmente se movem com semelhantes movimentos (a natureza gerando e influindo, e a arte obrando e entendendo), é necessário que a cidade também faça outro círculo, movendo-se nele uniformemente à semelhança dos outros a que está unido; e ficando deste modo fazendo um corpo com proporção distintamente unida, misturando-se os movimentos, necessidade há de se fazer só a todos três semelhante: e não sendo assim, cada uma das partes se separará, e desunida esta composição, tudo se dissolverá (VASCONCELOS, 1990, p. 162).

Segundo António Oliveira (1990, p. 59), a importância de Lisboa-capital cresceu ainda mais quando o rei nela já não residia nem a visitava com frequência, isto é, a partir de 1583, o que pode ter dimensionado sua importância em substituição ao monarca longínquo,

como se pode observar na ênfase dada pelas obras que aqui analisamos. Dessa maneira, faltando o rei, que se exaltasse incansavelmente sua esposa, até que o marido voltasse a viver ao seu lado para sempre, lançando mão de uma outra metáfora comum aos tratados políticos modernos: a do matrimônio entre o rei e sua capital.

Especialmente no caso da monarquia espanhola, a escolha de uma capital-sede esteve sempre ligada à personalidade do rei. Nos tempos de Fernando e Isabel, pelo evidente caráter conjugal da Coroa, Toledo foi escolhida como sede oficial a despeito de Zaragoza, mais ainda as outras sedes de reinos guardavam suas supremacias locais. Depois dos reis católicos, Filipe I, o Belo, não chegou a reinar, portanto não escolheu a sede.

Já Carlos V, que viveu mais fora do que na Espanha, reinou sem capital, pois não precisava de uma, já que tinha tantas. Filipe II, mais enraizado do que o pai, elegeu Madri em 1561, renegando Toledo, que, todavia, se mantinha como a capital sobrevivente na memória. Finalmente, Filipe III saiu de Madri e criou corte em Valladolid, onde reinou quase oculto pela etiqueta até 1608, quando volta a desposar Madri. Desse modo, tal irregularidade da relação entre o monarca e a capital na realeza hispânica dava aos portugueses o direito de reivindicar uma nova escolha, que, entretanto, o rei não fez (ELLIOT, 2001, p. 128).

Em Portugal, foi a partir do reinado de D. João II que a corte portuguesa despontou como elemento constitutivo do poder real, a ele submetido por meio de privilégios e favoritismo. Também D. Manuel soube utilizar a corte formada pelos senhores da alta nobreza como base de sustentação social do seu poder, nunca permitindo que ela se posicionasse contra o monarca. Fixando a sede da monarquia no cais da Ribeira, o Venturoso fez definitivamente de Lisboa a capital desse simbiótico de dependência. Nos tempos de D. João III e D. Catarina, Lisboa já reina triunfante como centro e capital do império ultramarino, fortalecida que estava pelo entroncamento das funções políticas e econômicas, portuária e cortesã, o que equivale dizer que, em meados do século XVI, ali se encontrava o umbigo do mundo.

Essa cumplicidade entre o rei e sua cidade sofreu fissuras durante o reinado de D. Sebastião, preferindo os amigos aos senhores que esperavam servi-lo e acompanhá-lo. Itinerante, D. Sebastião decidiu resgatar práticas de corte que remontam há mais de cem

anos antes de sua aclamação. Desse modo, quando chega o tempo da monarquia filipina, as lembranças das cortes dos reinados de D. João II, D. Manuel e D. João III já começam a ficar distantes, refugiando-se numa tópica literária. Esse fato vem demonstrar que, antes mesmo da União das Coroas, explode a grande necessidade de cortes nas aldeias que discutiremos a seguir.

Para Eduardo França, até mesmo como uma forma de reação ao desprezo, desenvolve-se entre os portugueses uma clara distinção entre ausência da corte e a admiração pela figura do rei,

[...] o fidalgo tinha que ser contra a corte espanhola. Mais contra a corte do que contra o rei. O desgosto era contra Madri. Contra a corte. Era despeito contra o golfo de passatempos. Porque a corte guardava o príncipe que os portugueses não podiam ver mais (1997, p. 137).

O golfo de passatempos tornou-se Valladolid, na fase mais crítica das reivindicações da visita de Filipe III. A mágoa resulta da ausência do rei e da corte, implicando o progressivo distanciamento dos fidalgos dos principais círculos de influência e a perda de mercês e privilégios régios sempre conquistados com mais facilidade quando se pode orbitar o centro e ser visto pelo rei. É provável que essa distância em relação aos afetos, às graças e aos favores régios tenha sido uma das causas fundamentais que levaram à aclamação de D. João IV em 1640 e ao fim da União das Coroas.

O alargamento da reivindicação da superioridade de Lisboa em relação a Madri fica mais explícito quando se observa a grande incidência do tema também na elaboração dos arcos de triunfo da entrada de Filipe III em Lisboa em 1619. Tanto no programa alegórico dos arcos das corporações locais, como nos dos mercadores estrangeiros – flamengos, ingleses, alemães e italianos (ver anexos) –, a exaltação de Lisboa como a grande capital do Império é vivificada pelas esculturas, emblemas, divisas e até nos discursos proferidos.

No Arco dos Mercadores de Lisboa, por exemplo, localizado no cais da Ribeira, a ideia foi privilegiada. O edifício foi construído de forma a possuir quatro fachadas representando os continentes, das quais a primeira a ser vista pelo rei, quando

desembarcasse, era uma alegoria da América, e no centro desse universo quadripartido estava Lisboa como *ubilicus mundi*. No capítulo VI, do livro Lisboa de Luto e em Festa, Mestre António Guerreiro descreve alguns desses arcos, entre eles, o dos Mercadores Alemães,

Os mercadores Alemães, que residem na cidade de Lisboa, querendo mostrar o contentamento, que lhes cabia, do triunfo de Sua Majestade, assim por a vista da sua pessoa, como por o antigo amor que tinham ao Imperador seu pai e a toda a Casa de Áustria, - ordenaram fazer-lhe um Arco triunfal no cabo do Cais, que era a primeira cousa em que El-Rei havia de pôr os olhos: e, por estes respeitos, se esmeraram em fazer o tão sumptuoso e de simples artifício que bem respondesse à magnificência de tal monarquia” (GUERREIRO, 1950, p. 25).

Também os italianos aliaram-se aos lisboetas na tentativa de convencer o rei a ficar em Portugal e inscreveram em seu arco frases que aconselhavam prudência no governar e admiração à cidade. Ainda no entender de um contemporâneo da jornada de 1619, as belezas de Lisboa tinham o poder de alterar até mesmo o caráter de um príncipe, fato relatado no seguinte episódio.

O Príncipe admirado do que via, perguntou a seu Mestre se vira coisa semelhante: vendo o Mestre esta ocasião para seu intento lhe respondeu que Lisboa era singular no Mundo; e que não avia cidade que com ela se pudesse comparar; donde podia ver a grande coisa em que podiam ter os Portugueses, por cujo respeito era senhor do melhor do Mundo, e que assim mesmo considerasse que pois Deus lhe dera tão grande senhorio, tinha também obrigação de levar a mesma vantagem nos ornamentos da alma aos outros Príncipes, como lhe levava na grandeza do Estado; porque seria grande culpa ficar inferior nesta parte aqueles que quem Deus, e a Natureza fizeram seus menores. [...]

Era o Príncipe até este tempo tão pouco aplicado às letras, ainda que de excelente engenho, que nunca teve tempo certo de lição e quando o tomava, era pouco espaço, e com menos fruto. Porém estas palavras de seu Mestre o penetraram tanto, que todo aquele dia o trouxeram pensativo, até que vinha a noite, se resolveu e mandando-o chamar lhe disse: “Mestre, quero saber, coloquem logo as lições em ordem”. Foi de tanto efeito esta resolução do Príncipe que daquele dia até sair de Lisboa não perdeu lição e, com tanto fruto, que mais lhe aproveitaram aqueles poucos meses, que todos os anos passados. Se isto só fez a vista de Lisboa, bem se deixa entender os maravilhosos efeitos da estrada do Príncipe nela faria (FARIA, 1640, p. 34).

Com essa história o chantre de Évora, Manuel Severim de Faria, inicia seu relato para o vice-rei da Índia, Diogo do Couto, sobre a estada de Filipe III em Almada, enquanto aguardava os preparativos de Lisboa para sua entrada triunfal ocorrida em 29 de junho de 1619.

3.2. Dados e trajetos da visita do rei

Tomando-se o conjunto das descrições impressas e manuscritas que nos chegaram, as duas jornadas filipinas a Lisboa parecem muito semelhantes, e é mais ou menos essa também a ideia que elas nos passam dos 60 anos da União das Coroas – a de que houve pouca mudança ou movimentação enquanto Portugal e Espanha se mantiveram juntos. De maneira similar, a cada cidade do reino em que o rei passaria, ou mesmo se aposentaria, foram criados programas de montagem das cerimônias tradicionais de entrega das chaves das portas e da visita propriamente dita, seguida da benção na Sé Catedral. Em todos os casos, a jornada era precedida por uma reforma da arquitetura perene que compunha os paços da cidade e pela correção do traçado das ruas por onde o rei ia passar, além a execução dos edifícios de arquitetura efêmera como arcos de triunfo e painéis pintados. Finalmente, danças, torneios, e mascaradas eram ensaiados em homenagem à corte que vinha chegando. Na pena dos cronistas, esse era o conjunto dos empreendimentos envolvidos, correspondentes a um formato-padrão de visitas nos reinos da Europa, na passagem do século XVI para o XVII.

Encerrada a visita, ao longo do caminho percorrido, ambas comitivas deixaram um rastro de festas e comemorações, preocupando-se sempre em marcar a memória da população com imagens de reis vitoriosos, com plenos poderes simbolizados pelas cenas, representando figuras da mitologia, da Bíblia e da história das monarquias europeias. As representações das realezas vinham cercadas de prosperidade material e de temor e submissão a Deus, em território espanhol, mas principalmente em terras portuguesas, onde era necessário afirmar e reforçar os símbolos da soberania dos Filipes e da manutenção da União das Coroas. As festas eram acompanhadas de espetáculos feitos com pirotecnia, as

tradicionais corridas de touros em praça pública, ou momentos mais introspectivos quando o rei visitava conventos, mosteiros e adorava as relíquias do lugar.

Essas são as práticas mais gerais que retiramos das alegorias descritas pelos autores e é basicamente a partir desses relatos que se pode chegar ao conhecimento dos dois eventos. Contudo, nasce daí a pergunta sobre como seria possível conhecer essas festas quanto às suas especificidades, pois tratam-se de relatos filtrados que foram encomendados, submetidos à censura, escritos com o intuito de alcançar privilégios e proteção. Ao contrário da visão festiva e laudatória dada pelos impressos, as jornadas dos Filipes a Portugal representam momentos distintos e bem marcados dos 60 anos de União das Coroas Ibéricas.

Filipe II – I de Portugal – reinou entre 1580 e 1598, permanecendo naquele reino de dezembro de 1580 a março de 1583, aproximadamente 26 meses. Já Filipe III – II de Portugal – esteve no poder entre 1598 e 1621, tendo uma breve passagem pelo reino lusitano entre abril e setembro de 1619, quando realizou sua visita marcada por entradas solenes e cerimônias de corte, depois de muitas ameaças de desistência. Esses tempos somados mostram que, no período de 60 anos, Portugal contou com a presença efetiva do rei e da corte durante pouco mais de dois anos e meio. Por isso, as apresentações dos reis são muito pontuais e específicas, na sua grande maioria festivas, e impregnadas de um rígido cerimonial poucas vezes interrompido (MEGIANI, 2004, p. 89).

Como temos afirmado, a ausência do rei não significou ausência da representação da realeza, já que, entre uma e outra visita, muitos eventos e comemorações ligados ao poder da monarquia filipina, unida à Coroa portuguesa, foram realizados especialmente em Lisboa, onde se manteve a expectativa de tornar-se a sede da corte do Império Habsburgo. No aspecto formal, a preservação das instituições e, sobretudo o Conselho de Portugal cumpriam funções burocrático-administrativas, preservando a relação entre os reinos.

Perguntamo-nos quais seriam as cerimônias mais comuns nos períodos em que o rei estava ausente, quando teriam ocorrido essas comemorações? Quais foram os eventos mais festejados? De que maneira eram feitas as comunicações e exigências por parte da corte e como eram elas recebidas, cumpridas ou desobedecidas pelas Câmaras das vilas e cidades de Portugal e, particularmente, pela de Lisboa? Gostaríamos que esta pesquisa tivesse chegado a responder com dados e fatos oriundos das fontes a essas perguntas, que nos

parecem elementares para construir uma ideia mais coerente das atitudes e dos sentimentos que tinham os portugueses em relação ao seu rei ausente. Mas isso não aconteceu em razão da grande dispersão dos documentos relativos a esses eventos. Chegamos, entretanto, a esboçar alguma reflexão e análise acerca dessas indagações e acreditamos que dessa forma se possa, mais tarde, ir além nessa investigação.

A propósito dos trajetos, Filipe II, em 1581, percorreu o caminho de Madri a Lisboa passando por Aranjuez ou Guadalupe, Badajoz, Elvas, Portalegre, Crato, Abrantes, Tomar, Santarém, Almerim, Salvaterra, Almada, Belém e Lisboa. Em 1619, depois de inúmeras hesitações, Filipe III tomou um caminho mais ao sul, realizando o trajeto de ida por Móstoles, Casarrubios, Calzada, Valparaíso, Almaraz, Jaraicejo, Trujillo, Valdefuentes, Alcuéscar, Mérida, Lóbon e Badajoz no território espanhol; seguindo por Elvas, Estremoz, Évora, Montemor, Almada, Belém e Lisboa. Na volta, passou pelas localidades de Setúbal, Palmela, Salvaterra, Almerim, Santarém, aposentando-se em Tomar onde ocorreram festas, regressando à Espanha novamente por Badajoz, Mérida e Trujillo, seguindo a Madri por Guadalupe. Em Évora, Filipe III foi recebido, além das costumeiras festas, com um auto-de-fé em que foram queimados quatro homens e oito mulheres.

Os dois monarcas escolheram entrar em Lisboa na mesma data, o dia de São Pedro – 29 de junho –, após meses de viagem e de inúmeras entradas solenes nas vilas e cidades do caminho. A data foi interpretada com uma alusão à tradição cristã, segundo a qual era São Pedro o guardião das chaves do céu, estando a cidade de Lisboa associada ao Paraíso e os reis à figura do santo, pois dela recebiam a chave. A opção pelo dia de São Pedro, entretanto, não foi de todo programada, pois, embora Filipe III quisesse fazer uma reverência à autoridade do pai e, indiretamente, aos acordos firmados entre ele e a cidade de Lisboa na entrada de 1581, foi o atraso na execução dos ornamentos e na montagem da festa que segurou o rei por mais tempo em Almada, antes de atravessar o Tejo.

A existência de um maior número de relatos encomiásticos da jornada de Filipe III resultou também num maior número de estudos e pesquisas de historiadores sobre essa viagem. Quanto à visita de Filipe II, consideramos menos estudada porque é também menos esperada, embora mais definitiva. Em geral, os pesquisadores das entradas filipinas se detêm em descrever os trajetos e as festas preparadas em algumas cidades, enfatizando a interpretação dos significado das alegorias representadas na arquitetura efêmera e nos

discursos proferidos. Não é esse o objetivo deste estudo, pois são trabalhos muito conhecidos e suas interpretações nos pareceram satisfatórias para o momento. Procuramos neste sessão, com base nas pesquisas anteriores, colocar novos elementos e levantar uma documentação ainda pouco explorada, especialmente aquela que trata dos antecedentes das jornadas, seus preparativos, para tentar compará-las e discutir até que ponto poderíamos supor a existência de um sistema logístico associado a esses eventos.

De certa maneira, isso significa dizer que o exército de Filipe II e, mais tarde, os cobradores de impostos de Filipe III não foram os únicos responsáveis pela concretização da monarquia dual. Também cumpriram esse papel os encarregados da montagem das visitas, aqueles que definiram o caminho, trilharam vila por vila reconhecendo as casas, paços, praças, igrejas, negociando com os moradores a concessão de suas moradas para aposentar o rei e a corte. Esses funcionários foram fundamentais para garantir pacificamente a força do poder que se ia apresentar.

Como dissemos anteriormente, são pouco conhecidos ou inexistentes os programas de elaboração das jornadas filipinas a Portugal, apesar de muitos pesquisadores terem buscado documentação sobre elas. A maior parte das fontes constitui-se da correspondência entre o rei e as Câmaras Municipais, especialmente a Câmara de Lisboa que, todavia, teve boa parte de seus arquivos destruídos por ocasião do terremoto de 1755 e de outros incidentes.

Não há dados numéricos, quantitativos, nem monetários desses preparativos. Também não existem informações sobre como as corporações de ofício se organizaram para a montagem dos arcos e da decoração das cidades, dados que enriqueceram uma análise mais calcada nos aspectos sociais dos eventos. Tudo o que conseguimos reunir trata, basicamente, das negociações das jornadas, assunto que passaremos a discutir.

Para além das fontes já bastante utilizadas pelos pesquisadores desde o século XIX, há algumas raramente mencionadas e que tratam especificamente da preparação da jornada de Filipe II a Portugal. São manuscritos pragmáticos, sem teor encomiástico, que discutem as questões mais cotidianas da viagem, do pagamento das reformas e da composição dos membros da comitiva, redigidos por funcionários portugueses ou espanhóis, representantes que serviam ao rei a distância e preparavam sua chegada de acordo com suas orientações. Nesse sentido, é esclarecedor e pouco explorado um conjunto de cartas trocadas entre Filipe

II e suas filhas, Isabel Clara Eugénia e Catarina Micaela, no período de 3 de abril de 1581 a 14 de fevereiro de 1583, e que foram traduzidas por Nuno Senos sob a organização do historiador Fernando Bouza Álvarez. Algumas das cartas trocadas fazem referência a D. Duarte de Castelo Branco – o Conde de Sabugal, meirinho-mor do reino. Entre os aspectos destacados pelo rei, próprios da cultura portuguesa, estão a forte religiosidade, notada pelo trecho,

São os portugueses muito curiosos do culto divino, por isto se terá de pô-lo primeiro e daquela capela real se sirvam com grande ordem, pompa e decência e boa e muita música, e assim nisto não deveria cortar sua Majestade outra coisa do que tem, senão o aumentar bastante o número dos capelães, e ainda se poderia reforçar a música com quatro, ou cinco cantores prestados ou tomados das igrejas que fossem particulares. (BOUZA ÁLVAREZ, 1998, p. 84)

Em todas as cartas, fica explícita a confiança de Filipe II em D. Duarte de Castelo Branco, que deveria conhecer todos os custos das obras e garantir os registros corretos dos seus responsáveis. Na maioria das cartas, o rei assegura que arcará com o pagamento de todas as despesas, mostrando-se preocupado com o rumo das reformas para a sua chegada à Lisboa. Em outra carta, datada de 2 de outubro de 1581, Filipe II anuncia as filhas que o arquiteto responsável pelo projeto de reforma do Paço da Ribeira de Lisboa seria o italiano Filipe Terzi, como já se sabia. O rei mostra que está em contato direto com aquele que viria a ser o criador das principais obras do maneirismo em Portugal:

Filipe Terzi escreve que se deixa de correr com a obra dos Paços por falta de dinheiro e porque eu pretendo com ajuda de Deus ser nessa cidade muito em breve e é necessário que se acabem primeiro o concerto deles vos encomendo muito que saibas o que para isso é necessário. (BOUZA ÁLVAREZ, 1998, p. 97)

Em razão da peste de Lisboa, ocorre a mudança do programa de visita, transferindo-se a reunião das cortes de Lisboa para Tomar. Também nesse caso é o próprio Filipe II quem encomenda que seja feita a cobertura da Sala do Capítulo daquela cidade, onde seriam recebidas as três ordens do reino, “e porque o dito Capítulo é descoberto, e se há de

cobrir com velas e forrar o teto por baixo delas com tapeçaria, ou panos de seda se os houver na tapeçaria ou no tesouro” (BOUZA ÁLVAREZ, 1998, p. 58). É importante notar a riqueza de detalhes com que o rei descrevia os espaços pelos quais passaria às suas filhas. Esses dados nos fazem perceber o quão conhecedor era da cerimônia de sua entronização.

Além de dominar os gastos e conhecer obrigações de cada um dos responsáveis pelas obras, o rei tinha grande conhecimento da etiqueta e do protocolo da reunião das cortes, enunciando às suas filhas orientações precisas e objetivas passadas aos seus colaboradores, em carta de 26 de junho de 1581, tais como: “ordenei que se levasse a Tomar o cetro de ouro que devia estar no tesouro e mandarei chamar o Rei d’Armas de Portugal, e lhe direi que dê informação a Alvaro Pirez do fornecimento sobre os bancos das Cortes” (BOUZA ÁLVAREZ, 1998, p. 76).

É indiscutível a importância de D. Duarte de Castelo Branco, assim como tantos outros obres do Império, para o acerto dos negócios a distância. Além de debaterem os preparativos para a jornada, a entrada real e a montagem da Sala do Capítulo do Convento de Tomar, outra cerimônia também ocupou espaço nas cartas trocadas entre o rei e suas filhas. Trata-se da grande transferência dos corpos dos reis D. Sebastião e D. Henrique e do infante D. Fernando que estava sepultado em Abrantes. Os três foram levados para a o mosteiro de Belém, nos arredores de Lisboa.

O evento merece atenção particular dentro do contexto da jornada de Filipe II, pois, ao mesmo tempo que se colocava como monarca detentor das duas coroas, procurava engrandecer e exaltar a memória de três representantes da fragilidade da Coroa portuguesa, por tratar-se de reis que, ao morrerem, deixaram o reino em situação de descontinuidade dinástica. Como a cerimônia de transferência dos restos mortais dos reis para um panteão, Filipe II consolidava os laços de sustentação da união sob sua autoridade. A criação de um panteão para três desafortunados foi uma maneira de eliminar quaisquer dúvidas que pairassem sobre a legitimidade do seu ato, inclusive aquelas referentes ao possível retorno de D. Sebastião – expectativa corrente nesses tempos, como se sabe.

Nesse caso, também D. Duarte de Castelo Branco teria sido o responsável pela definição do caminho a ser percorrido pelos restos mortais, pelo controle dos gastos, além de “selecionar os capelães e os moços da câmara que serviram de estribeiros dos corpos, bem como os mantimentos, vestidos e cavalgaduras que usariam nos trajetos e cerimônias,

devendo tendo tudo sido registrado em um caderno de despesas” (BOUZA ÁLVAREZ, 1998, p. 97).

O meirinho-mor, no entanto, não foi o único. Entre Tomar e Lisboa, a jornada de Filipe II também foi antecedida por um aposentador, ou mais de um, que deveria localizar, registrar e descrever todos os aposentos disponíveis nas cidades, bem como as condições de saúde delas, por onde passariam o rei e sua comitiva em território lusitano. Embora não tenham sido identificados nos registros, os aposentadores tinham como função especial preparar as condições para acomodação do rei, dos cortesãos e de todo o séquito de homens de serviço, como os animais e carros que usariam, além de sugerir eventuais reformas que seriam necessárias para a recepção do cortejo. Acima de tudo, chama-nos a atenção a facilidade e praticidade que caracterizaram a escolha de aposentos, sem causar grandes transtornos, demonstrando mais uma vez a adaptabilidade de Filipe II a essas situações de deslocamentos em razão do hábito herdado de seu pai.

Desde o tempo das cortes itinerantes da Baixa Idade Média, os portugueses estavam habituados à existência de dois departamentos cortesãos que antecedia a chegada da comitiva régia: o aposentador e a estrebaria. Em razão da frequência com que se requisitavam moradias para os cortesãos e acompanhantes e do sistema de privilégios da sociedade senhorial, surgiu uma imensa rede de preceitos que definiam a relação entre o estatuto hierárquico dos aposentos e a categoria das casas que deveriam ocupar, bem como os direitos à isenção dos proprietários clérigos e fidalgos em ceder suas moradias.

A dificuldade em encontrar alojamento para o séquito real, que crescia a cada reinado, acabou resultando, mais tarde, na criação de um espaço especial com esse fim – os estatus – que existiram em Lisboa e Santarém. Os estatus eram edifícios de propriedade régia ou particular, onde os homens do séquito cortesão podiam instalar-se, sendo-lhes facultadas camas, roupas, alfaias domésticas e cavalariças. Por isso, nas grandes cidades não era necessário que o apontador de Filipe II se preocupasse com o alojamento da comitiva, o que se tornava um problema quando se tratava de pernoitar nas menores.

O cuidado com os caminhos e as bagagens é uma das preocupações evidentes do aposentador experiente, que sabe dos problemas que podem decorrer do desaparecimento de volumes e objetos, O excessivo cuidado com os pertences do rei demonstrado nessas cartas contrasta com a pompa superficial que aparece nas descrições impressas das

jornadas, em que esse tipo de problema não é mencionado porque não se considera parte da apologia dos eventos. Além disso, os atrasos provocados pelo transporte dos volumes poderiam ser bastante prejudiciais ao bom andamento da jornada.

As condições de saúde do reino e, especialmente, da corte-capital eram outro problema que preocupava a equipe, e o próprio Filipe II se encarrega de aconselhar que se convocassem os físicos de Portugal para cuidar do problema da peste e verificar o estado das casas fechadas e interditadas durante o surto, expressando por meio de um atitude bastante direta e quase pessoal as seguintes exigências aos vereadores e procuradores de Lisboa.

Pela carta que vos escrevi sobre o aposento da Corte, que mando fazer nessa cidade, encomendei a eles um dobrado cuidado a assistir a tudo o que fosse necessário para confirmação da saúde dela. E que me avisassem do que nisso se fazia [...] E dado a execução, me pareceu tornar-vo-lo a encomendar, por ser de tanta importância a essa cidade, como vedes: maiormente, estando eu de caminho para ela. E tratasse de se a limparem, caíarem, e desimpedirem de todo as casas, que ainda estiverem fechadas, por ter havido nelas rebates. E nisto, e em tudo o mais que tocar à saúde, faram todas as diligências e me avisaram (BOUZA ÁLVAREZ, 1998, p. 58)

Queremos observar ainda um aspecto menos evidente, pois esses documentos revelam grande precariedade das vilas e dos lugarejos de Portugal no final do século XVI, sendo poucos os sítios em que o rei e sua comitiva tenham se hospedado em um palácio ou vivenda mais sofisticada. A situação era mais caótica porque desde a crise de 1578 os problemas e as despesas com o resgate dos prisioneiros no norte da África tomaram conta das preocupações de todos, desfavorecendo ainda mais os cuidados com as moradias e edifícios públicos e religiosos. A residência mais opulenta onde esteve Filipe II no interior de Portugal, embora não tenha se aposentado nela, foi a dos duques de Bragança em Villaboim, onde o rei foi recebido solenemente e em respeito ao seu luto. A estada corresponde a uma das etapas mais sofisticadas da jornada. Decidiu-se, enfim, concluir a jornada com a entrada solene ou triunfal em Lisboa, após se certificarem de que não havia mais perigo de peste.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os 60 anos que se passaram entre a morte do rei cardeal D. Henrique e a aclamação de D. João IV foram, durante décadas, um dos períodos menos investigados da história de Portugal e do Brasil e isso não se deve à ausência de fontes documentais como ocorrer para períodos mais remotos. Felizmente, essas lacunas estão sendo preenchidas como novos estudos, investigações conjuntas e coleta de fontes documentais. Entre 1580 e 1640, é possível encontrar grande volume de documentação, embora ela esteja dispersa em muitos arquivos – o que certamente dificulta o trabalho de pesquisadores de ambos os lados do Atlântico.

A existência do sistema de dupla coroa favoreceu essa dispersão e pode também ter ajudado a diluir as fronteiras das instituições e de seus conjuntos de registros, além de ter criado novas formas de administração totalmente dependentes da escrita e da imprensa. Dificilmente algum dia se consiga juntar tamanho oceano de papéis, que vão desde as correspondências burocráticas e troca de cartas entre Filipe II e suas filhas, passando pelas narrativas encomiásticas e textos eclesiásticos institucionais.

Não é somente, contudo, a debandada das fontes que nos afasta de uma compreensão mais objetiva sobre esse período, mas principalmente o grande trauma que marcou a historiografia portuguesa, causado pela dificuldade de aceitação do risco de perda da autonomia política para a coroa espanhola, situação que não parece ter sido tão séria na América portuguesa que, pela distância, foi mais poupada desse temor. Aqui, deste lado do Atlântico a história da união ibérica tem um sotaque flamengo.

A onda recente de pesquisas e publicações de estudos sobre a época da monarquia filipina em Portugal sugere o crescimento de um empenho ainda inicial dos historiadores de ambos os lados em enfrentar essa questão delicada, mas que pode dar frutos bastante suculentos à medida que forem se somando a novas comparações e análises. Percebe-se que, para alguns historiadores espanhóis e portugueses, já não é tão inaceitável reconhecer que a aliança entre as coroas de Portugal e Espanha não se restringiu a uma invasão das tropas de Filipe II, que iniciou um tempo de amplas arbitrariedades de espanhóis sobre portugueses, mas o resultado de um pacto firmado nas cortes de Tomar de 1581, que foi sendo aos poucos quebrado em favor da Espanha. A mudança de enfoque coloca também um novo problema, o de que a União das Coroas não pode ser tomada como um bloco

monolítico, que teve uma dinâmica que movimentou a relação entre os reinos, variando de acordo com a composição dos poderes e das instituições envolvidas.

Para chegar a essa outra leitura do processo, foi fundamental tomar como base a ideia de que as monarquias da Alta Idade Moderna – séculos XVI e XVII – não tinham o caráter de Estado nacional a elas atribuído a partir do século XIX, mas eram mais um dos componentes de um sistema de múltiplas forças, muitas delas ainda sobreviventes dos poderes locais e senhoriais.

Hoje já é mais comum encontrar na historiografia portuguesa a ideia de que o período filipino da história de Portugal é parte de um contexto mais amplo da história europeia, em que o Império Habsburgo buscava ultrapassar seus limites já alargadíssimos em 1580 e transformar todo o Ocidente em súditos do Imperador cristão, para citar apenas outros dois exemplos. A incorporação de Portugal a esse processo é vista atualmente como inevitável, já que se tratava também de salvar o reino da ameaça protestante, iminente na figura do Prior do Crato que se apegava na força da Inglaterra de Elizabeth I para levar adiante seu desejo de ser rei, saída que nos parece ainda mais improvável, mesmo sendo a figura de D. António tão enigmática e protobarroca como a do rei D. Sebastião.

Apesar da apreensão constante, internamente a aliança com a coroa de Filipe II despertava grande expectativa de salvação das agruras e dificuldades econômicas para muitos portugueses no pós-Alcácer Quibir, assim como o retorno de D. Sebastião foi desejado por muitos, e até o Prior do Crato deve ter sido para outros. De fato, nessas três possibilidades políticas, diante das quais o reino de Portugal se viu confrontando em 1580, o que há de comum é a espera, seja a espera por um rei encantado que vagava encoberto nas areias do deserto do norte da África; seja a de um arrebatado herdeiro ilegítimo, sobrevivente da catástrofe contra os mouros.

Ficam as perguntas: qual seria realmente o desejo dos portugueses depois de Alcácer Quibir? Em que condições suportaram durante 60 anos a relação com os vizinhos espanhóis? A produção literária e política portuguesa desse período é muito particular e ainda pouco conhecida e acreditamos ter podido lançar um leve foco de luz sobre o que ainda é uma grande caverna escura.

Estudar a espera e a expectativa na história dos homens parece um assunto vago, fugaz, pouco demonstrável, mas, a cada nova possibilidade colocada pela documentação

que localizamos, percebíamos que os discursos dos historiadores antifilipinos não combinavam totalmente com os de alguns autores da época e, principalmente, não correspondiam à pompa que as vilas e cidades portuguesas arranjaram para receber e festejar a passagem dos Filipes pelo reino em 1581 e 1619. No contexto da espera, percebemos também que os discursos mudavam de acordo com a presença ou a ausência do rei entre os portugueses, tornando-se mais ou menos resistentes, mais ou menos esperançosos, prova de que, quando o corpo físico e o corpo político se juntavam nas monarquias do Antigo Regime, era mais claro para todos o sentido da existência do ser e das coisas do mundo.

Dentre todas, a maior expectativa portuguesa foi transformar Lisboa na capital do Império filipino, fazê-la novamente esposa do rei, os olhos da Europa, *ubilius mundi*, o que aconteceu durante pouco mais de dois anos. Esse pedido norteia tanto os discursos de alguns dos autores mais significativos do período – Luís Mendes de Vasconcelos e Antonio Rodrigues Lobo – com o programa cenográfico das festas para receber o rei, sempre aludindo ao feliz encontro, ao casamento entre o monarca e a cidade.

A importância da conservação da corte no reino como centro organizador do universo é a preocupação da elite erudita aparece nos discursos dos representantes da Câmara da cidade e ecoa nas alegorias dos arcos triunfais e práticas retóricas, fazendo questão de representar os Filipes como herdeiros do trono português. Excetuando-se os episódios de confronto com o exército de D. António, foi sem nenhuma resistência que os portugueses receberam as jornadas filipinas.

Não foi, no entanto, só da espera do rei que viveram os portugueses na monarquia filipina, a decepção pelo descaso após a ascensão de Filipe III ao trono foi uma outra vertente do mesmo sentimento coletivo, pois a demora pela vinda do rei, os constantes adiamentos seguidos de promessas fizeram com que se acirrasse entre os lusitanos a sensação de malogro, de desengano daquela aliança. Em relação a esse aspecto, percebemos que houve uma diferença fundamental na forma de governar de Filipe II, que mesmo ausente, se fazia presente pelos mecanismos de representação política criados por ele e por sua burocracia.

Atento e prudente, Filipe II, conseguiu manter a confiança dos partidários da união e combater os sebastianistas e antonistas, eliminando os focos de resistência com absoluto

controle de sua imagem, situação que não é nota após a sua morte e, principalmente, depois que Filipe III delegou aos validos – Salinas e Olivares – o controle do funcionamento das instâncias de poder e representação da monarquia.

Assim, a comparação dos preparativos das jornadas de 1581 e 1619 revela que houve, na primeira, especialmente no caso da entrada régia de Lisboa, quando o casamento simbólico entre a cidade e o monarca tende a expressar uma união de fato. Já na segunda, a artificialidade, a teatralidade, os gastos excessivos a profusão de elementos simbólicos nas alegorias parecem esconder uma situação de ruptura anunciada. O rei não fica, não se faz presente, não vê nem é visto pelos seus súditos, não corteja sua esposa. Os relatos manuscritos do chantre de Évora expressam uma extrema admiração pela imagem do rei, mas, em contrapartida, descortinam os conflitos diários que se davam entre espanhóis e portugueses nas ruas de Lisboa, na presença de seu próprio senhor.

A outra expectativa que se percebe está ligada à atitude de contar a festa pela produção de impressos de memória e exaltação das jornadas. Esta é uma expectativa diferente porque é particular, aquela que coloca o súdito/autor diante da possibilidade de alcançar privilégios e mercês do rei ou da nobreza, por meio do instrumento de comunicação que mais crescia no Ocidente – o livro. Objetos impressos de variados tipos surgiram desses dois acontecimentos, cada um revelando um interesse particular, específico da condição de seu autor, mas todos voltados para a exaltação do rei e da cidade em festa.

São, em geral, textos padronizados, com pouca originalidade, que repetem formas comuns de contar um acontecimento festivo, mas que demonstram um grande desejo de visibilidade na sociedade rígida de ordens do Antigo Regime, em que a censura da palavra escrita era plenamente aplicada, com poucas possibilidades de resistência pública. Alguns conseguem ser mais originais por expressarem uma convergência de elementos das culturas erudita e popular, como é o caso de Mestre António Guerreiro que apela para todos os recursos em sua composição. Além disso, parece-nos bastante significativo que nenhum dos grandes autores de literatura erudita portuguesa ou espanhola do período tenha escrito sobre esses eventos, mesmo os mais memoráveis, o que nos leva a deduzir que era assunto para escritores quase desconhecidos, de médio talento nas letras, padres e juristas afeitos a textos encomiásticos.

Nesse sentido, a memória dos impressos das jornadas filipinas não serve apenas como um apêndice da festa-evento ou como a preservação da imagem do rei que passa e vai embora, serve como mais um meio incrementador das relações sociais e de políticas pessoais que mobilizaram desde os autores, passando por impressores e livreiros patronos, chegando até o público leitor do qual pouco conseguimos apreender neste estudo.

Filipe III não ganha nessas memórias uma marca própria, mas se serve de um aparato cenográfico de plena utilização nas festas públicas barrocas do século XVII espanhol que ele inaugura. Em Portugal, essa artificialidade é também expressão da angústia nascida da decepção e anuncia o desgaste da União das Coroas que, logo depois da morte de Filipe III, começa a ser combatida com mais intensidade pelos portugueses, saudosos de ter novamente um rei que pudesse ver e ser visto pelos súditos.

Entender até que ponto a Dinastia de Bragança correspondeu ou não a essa nova expectativa é assunto para uma próxima pesquisa.

Referências

Documentação textual:

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando (Org.). *Cartas para duas infantas meninas. Portugal na correspondência de D. Filipe I para as suas filhas (1581-1583)*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

BRANDÃO, F. António. *Crônica de D. Afonso Henriques*. Porto: Livraria Civilização, 1945.

GUERREIRO, Mestre António. *Relação das festas que se fizeram na cidade de Lisboa, na entrada de El Rei D. Filipe, Primeiro de Portugal*. Lisboa: Biblioteca lusitana de Diogo Barbosa Machado, 2ª edição, 1950.

LAVANHA, João B. *Viagem da Catholica Real Magestade del Rey D. Filipe II*. Madri: Thomas Iunti, 1622.

LOBO, Francisco. *Corte na Aldeia*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

FARIA, Manuel S. de. *História portuguesa e de outras províncias*. Lisboa: Officina de Joseph Lopes Ferreyra, 1640.

SOARES, F. Miguel. *Portugal Libertado*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 1974.

VASCONCELOS, Luís Mendes de. *Do sítio de Lisboa: Diálogos*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

Periódicos:

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. *Retórica da imagem real. Portugal e a memória figurada de Filipe II*. In: Penélope. *Fazer e desfazer história*, 4:20-58, 1989.

_____. *Lisboa sozinha, quase viúva. A cidade e a mudança da Corte no Portugal dos Filipes*. In: Penélope. *Fazer e desfazer história*, 13:71-93, 1994.

BUESCU, Ana. *Um discurso sobre o príncipe; A pedagogia especular em Portugal no século XVI*. In: Penélope. *Fazer e desfazer história*, 17: 33-50, 1997.

GOMES, Rita. *Cerimónias da realeza nos fins da Idade Média: A propósito de um livro recente*. In: Penélope. *Fazer e desfazer história*, 13: 129-136, 1994.

HESPANHA, António. *O governo dos Áustrias e a “Modernização” da constituição política portuguesa*. In: Penelope. *Fazer e desfazer história*, 02: 50-73, 1989.

Bibliografia:

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.

ALVES, Ana Maria. *As entradas régias portuguesas*. Lisboa: Livros Horizonte, 1986.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

AZEVEDO, João. L. de. *A evolução do sebastianismo*. Lisboa: Presença, 1984.

BERCÉ, Yves-Marie. *O Rei Oculto. Salvadores e impostores. Mitos políticos na Europa Moderna*. São Paulo: EDUSC, 2003.

_____ & FERLINI, Vera Lúcia. *Modos de governar: Idéias e práticas políticas no Império Português - séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2007.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. *Imagen y propaganda: Capítulos de Historia Cultural del Reinado de Felipe II*. Madrid: Ediciones Akal, 1998.

_____. *Portugal no tempo dos Filipes: política, cultura e representações*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

BOURDIER, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Edusp, 2008.

BOXER, Charles. *O império marítimo português. 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CAETANO, Marcello. *História do Direito português (sécs. XII-XVI). seguida de subsídios para a história das fontes do Direito em Portugal no séc. XVI*. Lisboa: Editorial Verbo, 2000.

CARDIM, Pedro. *Cortes e cultura política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos, 1998.

CARVALHO, Joaquim. *Portugal e as origens do pensamento moderno*. Lisboa: Livros Horizonte, 1981.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.

CIDADE, Hernani. *A literatura autonomista sob os Filipes*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1940.

DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

ELIAS, Norberto. *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELLIOTT, J. H. *Europa em la época de Felipe II*. Barcelona: Crítica, 2001.

FRANÇA, Eduardo. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, e sinais: Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GODINHO, Vitorino M. *Ensaio II – sobre a História de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa, 1968.

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

HESPANHA, António M. *História das instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.

_____. (Org.). *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

_____. & MATTOSO, José. *História de Portugal: o Antigo Regime*. v. IV. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

HESPANHA, A. M. *As vésperas do Leviatã: instituições e poder político em Portugal – século XVII*. Coimbra: Almedina, 1994.

_____. *Panorama da cultura jurídica Européia*. Lisboa: Ed. Europa-América, 1997.

JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (Orgs.). *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. Vol.I.

KANTOROWICZ, Ernest. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MARAVALL, J. A. *A cultura do barroco*. São Paulo: Edusp, 1997.

MATTOSO, José. *Fragmentsos de uma composição medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

_____. *Portugal Medieval: novas interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992.

MEGIANI, Ana Paula. T. *O rei ausente: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 a 1619)*. São Paulo: Ed. Alameda, 2004.

MONTEIRO, Nuno Gomes. “Os poderes locais no Antigo Regime”. In: César de Oliveira (Org.). *História dos municípios e do poder local – dos finais da Idade Média à União Européia*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.

OLIVEIRA, António. *Poder e oposição política em Portugal no período filipino (1580-1640)*. Lisboa: Difel, 1990.

_____. *Movimentos sociais e poder em Portugal no século XVII*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2002.

OLIVEIRA, E. Freire. *Elementos para a história do município de Lisboa*. Tomo II, 1ª parte. Lisboa: T. Universal, 1987.

SANTOS, Beatriz. *O Corpo de Deus na América: A festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa - século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005.

SCHAUB, Jean-Frédéric. *Portugal na monarquia hispânica. 1580-1640*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

SERRÃO, Joaquim. *A historiografia portuguesa: doutrina e crítica – séculos XII-XVIII*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Verbo, 1974.

SILVA, Nuno. *História do Direito Português. Fontes do Direito*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

TORGAL, L. R. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Lisboa: Biblioteca Geral da Universidade, 1981-1982. 2º vol.

VALLADARES. Rafael. *Portugal y la Monarquía Hispánica*. Madrid: Arco/Libros, 2000.

VILLARI, Rosario. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

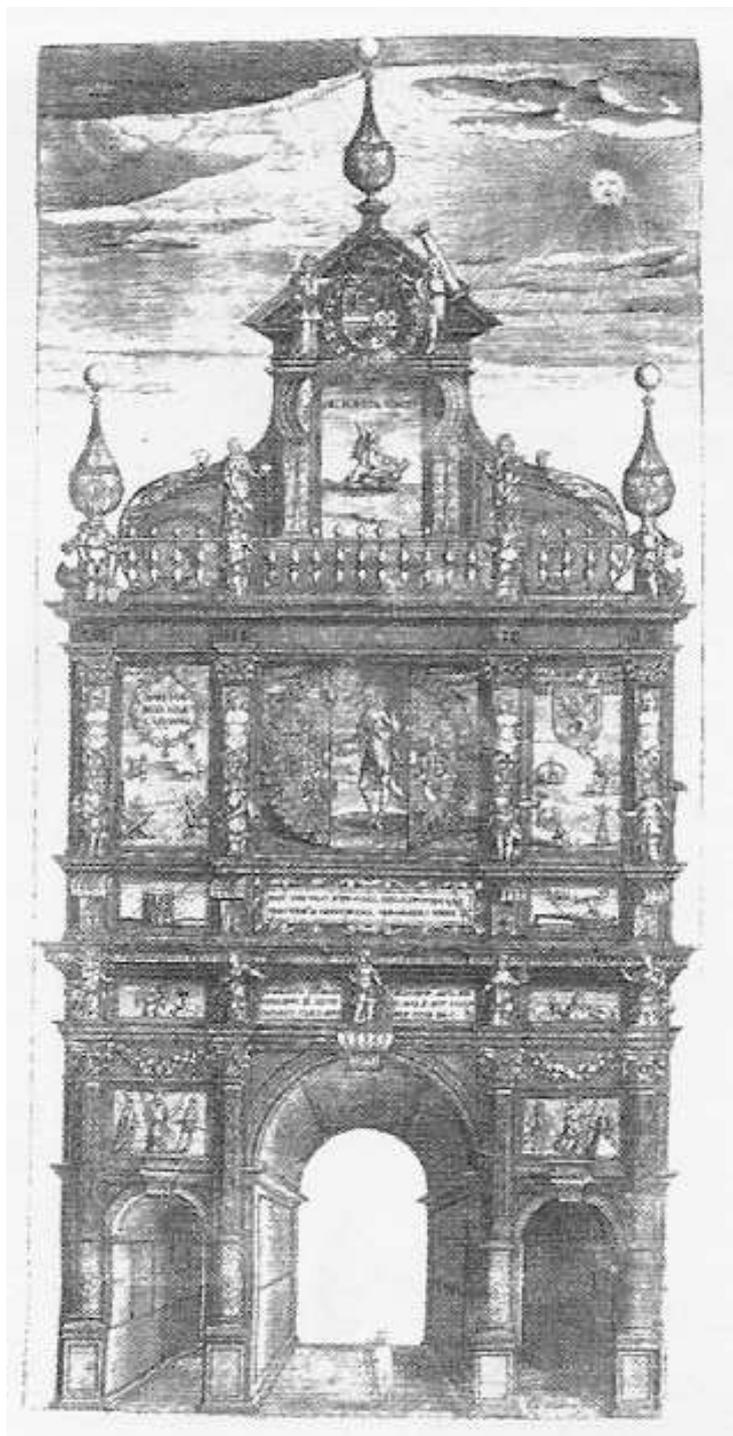
ANEXO

ANEXO A – Arco dos homens de negócios ou Arco dos Mercadores de Lisboa



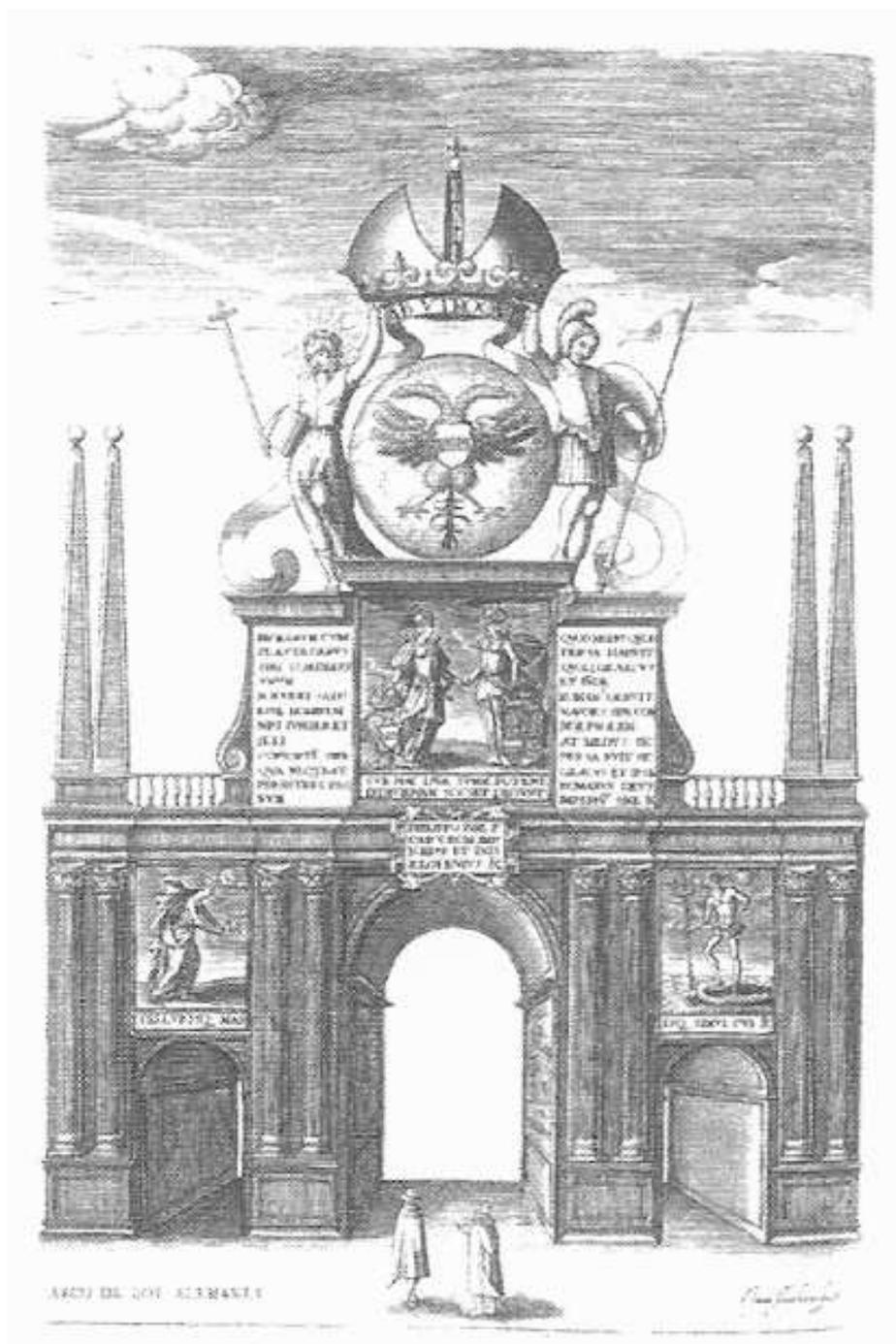
LAVANHA, João B. *Viagem da Catholica Real Magestade del Rey D. Filipe II.* Madri: Thomas Iunti, 1622. f. 12.

ANEXO B – Arco dos Flamengos



LAVANHA, João B. *Viagem da Catholica Real Magestade del Rey D. Filipe II*. Madri: Thomas Iunti, 1622. f. 15.

ANEXO D – Arco dos Alemães



LAVANHA, João B. *Viagem da Catholica Real Magestade del Rey D. Filipe II.* Madri: Thomas Iunti, 1622. f. 22.

ANEXO E – Arco dos Italianos



LAVANHA, João B. *Viagem da Catholica Real Magestade del Rey D. Filipe II.* Madri: Thomas Iunti, 1622. f. 33.