

REVISTA DE  
**HISTÓRIA**  
DAS IDEIAS



A CULTURA DA NOBREZA

VOLUME 19, 1998

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

## OS NOBRES E O PODER DE DEUS

Falando da melhor maneira de garantir a salvação da alma e merecer o bem eterno, Frei Gil Lobo, confessor de D. Duarte, desenvolve uma figura imaginada pelo próprio rei, constituída por duas barcas que se oferecem à escolha de cada homem: uma forte e segura, equivalente à virtude, e outra fraca e rota, toda ela sem préstimo, equivalente ao pecado. O frade demonstra ser muito mais provável que os que tomarem a primeira cheguem ao bom porto da recompensa divina, e muito mais certo para os que se meterem na outra serem conduzidos ao lugar do castigo final. No entanto, prevendo objecções, lembra que há excepções a este princípio geral e eloquente na sua evidência, de tal maneira que o inicialmente virtuoso pode acabar por se perder e o pecador crente e arrependido por se salvar: mas "isto he de ventuira ou por alguu segredo juyzo de deos acerca dalgua syngullar pessoa, que nom quer que seja a muytos conssequencia" (*Leal Conselheiro*, p. 351).

Retenhamos a alternativa — *ventura* ou *secreto juízo de Deus* — cujo primeiro termo goza de um valor semântico tão precário que se revela impotente para impedir que a interpretação deslize até acabar por reduzi-la a uma simples sucessão de expressões sinónimas, como se verá mais claramente adiante.

No cap. 35 do *Leal Conselheiro* (são desta obra todas as citações de D. Duarte, salvo outra indicação) depara-se-nos um texto que, embora interessado noutro problema, o da eficácia da fé e da

\* Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa.

esperança no desenrolar da vida terrena, que D. Duarte ilustra com o evangelho de Mateus, 6, 24-33 ("Olhae as aves do ceo [...] Conssiiraae os lileos do campo [...] Buscae porem primeiro o reyno de deos e a ssua justiça sempre, e todas estas cousas vos serom acrecentadas", pp. 139-140), vem a tocar igualmente a questão da natureza de um poder transcendente, quando dá assim por provado que "nom daventura, nem per costellaçom nos seram outorgadas estas cousas perteecentes aa vyda presente, mes por buscarmos prymeiro seu reino e a justiça sempre" (p. 140). A quem atribuir a responsabilidade da distribuição experiencialmente aleatória do bem e do mal? E se a morte não é o fim, pois de outra maneira teria de aceitar-se a vitória do mal, como se prolonga a diferença no além da morte? Questão inquietante e insistente, renovada a cada nova época, atravessa toda a Idade Média assumindo no discurso das minorias poderosas e esclarecidas (clero e nobreza superiores) a expressão teológica que então marcou todo o pensamento ético, ontológico e escatológico.

Apesar de tantas generosas e sinceras profissões de fé, apesar dos exemplos de santos e mártires, nunca os espíritos mostraram convencer-se até ao apaziguamento, como se vê aliás pelas duas frases citadas, uma na sua hesitante formulação, outra pela dúvida a que pretende responder. Autores insuspeitamente ortodoxos e pertencentes aos grupos de elite, ambos conhecem e nomeiam as entidades que mais frequentemente disputavam a Deus a origem do gesto distribuidor do bem e do mal, a ventura (ou fortuna) e os astros.

A afirmação de D. Duarte apoia-se no texto evangélico para exprimir uma atitude de fé inabalável e de vontade firme de a praticar (as frases seguintes dão conselhos nesse sentido). No entanto, discorrendo sobre outras questões relacionadas com a crença, refere-se por vezes claramente à impossibilidade de eliminar a dúvida, zona eminentemente humana em que ora afrouxa ora se retesa o fio da comunicação com Deus. Acontece sobretudo nos casos em que a razão é mais tentada a intervir e em que se toma possível separar o que é matéria de fé obrigatória, que fica mantida em lugar intocável e seguro, do que é susceptível de opção: profecias, poderes de certas palavras, gestos e objectos, fenómenos naturais, astrologia (p. 146) ou, num outro registo, passagens dos livros sagrados que se leem e não se entendem (p.350). A ambas as situações D. Duarte aplica a

mesma máxima, "melhor he duvidar, que sandyamente [variante "atrevidamente sem descripçom"] determynar".

O esclarecimento de frei Gil Lobo visa uma dificuldade surgida no próprio terreno da doutrina canónica sob a forma de excepção à regra da fé. Atribuí-la, com um distanciamento mais ou menos pagão, ao poder neutro da "ventura", ou, mantendo uma linguagem teísta, ver nela a manifestação "singular" e incompreensível da sabedoria divina que sempre terá segredos para os homens, não constituem, afinal, atitudes muito diferentes. Não se trata aqui de dúvida, mas, precisamente em vez desta, de admitir a incompreensão.

Tendo o texto de Frei Gil merecido, além da aprovação implícita inerente ao facto de figurar no volume, uma declaração de apropriação por parte de D. Duarte ("a envençom foy mynha sollamente, e porem em conto das cousas per mym feitas voila faço screver", p. 341), pode-se depreender que também ele aceitou aquele modo de explicação. A comprovar essa probabilidade está, de resto, um outro texto, com a sua explícita autoria. Surge a propósito da consideração dos factores que influem na condição específica de cada pessoa (terras, alimentos, progenitores, acontecimentos pessoais, astros, convívio com o "senhor" e os amigos, graça de Deus, numa mistura tipicamente medieval de tradições culturais diversas), que nos apresenta, embora em forma melhor elaborada, um pensamento mais conivente com a perplexidade de frei Gil do que com o radicalismo da sua própria declaração citada acima. Se "he de teer sem duvyda que as planetas nos enduzem e dam inclinaçom a bem e a mal" (p. 154), esse poder tem limites, porque se não fosse assim não haveria lugar para o exercício do livre arbítrio; em termos gerais, não pode tal poder competir com o da graça de Deus, quando este se lhe opõe.

Especificando, prossegue D. Duarte, o principal poder que rege a vida de cada um é mesmo o livre arbítrio, "nom nos costringendo a predistynaçom nem per sciencia de nosso senhor deos": Deus, que sabe todas as coisas presentes, passadas e futuras, "per sua perfeiçom de justiça nos leixa fazer nossos feitos" para que depois uns mereçam o castigo e outros a recompensa que lhes der. E o texto, cuidadoso, adverte de que "naquesto nom devemos duvydar, posto que perfeitamente nom entendamos como todo pode seer" (p. 155). O raciocínio avança até onde pode, apoiado na lógica de responsabilidade e merecimento que o evangelho em muitos passos desenvolve. A partir de um certo ponto, porém, a fé exige a aceitação

do incompreendido, como também Cristo ensinou e a Igreja tão frequentemente reclamava.

Voltando ao tom racional característico do seu discurso, D. Duarte argumenta por analogia com o nosso desconhecimento/incompreensão das funções e faculdades "de nossa natureza", que não nos deve deixar estranhar que o mesmo se verifique para com "as cousas de nosso senhor" (p. 155). Para lidar com a perturbação que não pode deixar de se gerar nesta dificuldade de obter certezas e para minimizar o grave risco de desespero, assoma várias vezes no texto como auxiliar precioso a observância da obediência à Igreja, preconizada nomeadamente nos caps. 36 e 37.

A virtude da obediência tinha tudo para gozar de um estatuto privilegiado entre a nobreza, favorita como era entre as que suportavam o pesado edifício da estrutura social que a mantinha coesa. Um dos ingredientes indispensáveis do código da honra vassálica, base necessária para todo o funcionamento político de um sistema que conhecia poucos mecanismos exógenos de persuasão e comprometimento dos sujeitos à atitude que se deles requeria, só o rei estava isento de obediência (excepto a Deus), e tão prezado era o que obedecia como o que se fazia notar pelas suas proezas de guerreiro.

Creio que se pode ver um sinal desta realidade na repetição em vários textos — *Crónica do Condestável* (p. 34), transcrito em Femão Lopes, *Crónica de D. Fernando* (p. 526), D. Duarte, *Leal Conselheiro* (p. 362, 344,131), infante D. Pedro, "Carta que o liante Dom pedro enuyou a el rey de Brujas", *Livro dos Conselhos de el-Rei D. Duarte* (p. 27), copiado por Gomes Eanes de Zurara, *Crónica de Guiné* (p. 35) — de uma máxima retirada do Livro I de Samuel (15, 22), no qual figura entre as palavras ditas pelo profeta: "melhor é obediência que sacrifício". O sentido está adaptado livremente, como tantas vezes acontece com citações bíblicas em textos medievais. Tanto D. Duarte, como D. Pedro e Zurara, como o autor da *Crónica do Condestável* e Fernão Lopes, negligenciam o desajuste semântico do segundo substantivo aos respectivos textos, ao ponto de torná-lo irrelevante, pois só o primeiro lhes interessa valorizar. D. Duarte faz, além disso, o elogio da obediência em várias outras passagens, como, por exemplo, no mesmo capítulo a que pertence uma das ocorrências que referi, quando descreve o seu comportamento e o de seus irmãos para com o pai: "posto que sua encomenda ou regimento nom fosse a nosso juyzo derecha, nom nos embargava, sabendo que nosso cárrego em

esto sollamento era servillo e obedecer-lhe perfeitamente" (p. 363; primeira versão escrita em 1435). No entanto, a unanimidade, se existiu, não terá talvez persistido, porque o primogénito toca também no assunto num recado escrito para Pedro em 1429, no qual, juntamente com desenvolvida argumentação a favor da necessidade de obediência baseada sobretudo no seu próprio exemplo, lhe recomenda essa conduta para com seu "senhor e padre" (*Livro dos Conselhos*, pp. 50-51), levando a perceber que o irmão revelava, neste campo, algum defeito.

Sendo assim, é possível suspeitar que a mesma frequência da frase do profeta Samuel em textos do séc. XV que falam do mundo senhorial, se atesta que a prescrição era bem conhecida de todos, nem por isso deixe de significar que o respectivo cumprimento estava longe de atingir o mesmo grau de popularidade.

O que é certo é que, na compleição moral e intelectual de D. Duarte segundo o que é possível observar nos textos por ele ou para ele escritos e na generalidade dos dados que existem da sua biografia, afigura-se bem compreensível o recurso à via da submissão indiscutida aos decretos da Igreja no momento altamente delicado de decidir em que crer e em que não crer, incluindo o mais difícil dos temas da fé, que atrás enunciei, da relação entre um poder supremo, necessariamente único, e a existência do bom e do mau. É claro que uma das missões essenciais da Igreja consistia precisamente em proporcionar essa solução. Mas, tal como o dever de obediência a progenitores e superiores era desigualmente cumprido, também a instituição eclesial nem sempre era tão bem sucedida no acto de impor a sua autoridade como parece tê-lo sido neste caso.

A caracterização deste aspecto do pensamento religioso de D. Duarte serve-me, em primeiro lugar, para mostrar que há matéria para um estudo das formas de religiosidade particulares a cada um dos senhores de Avis, tal como os seus textos as revelam, a integrar no quadro do espaço e tempo culturais que eles habitaram e marcaram. Tal quadro é já em boa parte conhecido, mas espera ainda a clarificação de importantes zonas de sombra, e esta é sem dúvida uma delas. Trata-se de uma matéria muito vasta e diversificada que espero venha a ser abordada com o interesse e o cuidado que merece.

O que tentarei fazer aqui, e foi esse o meu outro objectivo com a reflexão precedente, será partir do que ficou escrito para destacar as marcas da vivência religiosa da nobreza que se podem relevar nas crónicas de Fernão Lopes. Como seria de esperar, não são muito

abundantes e, por vezes existentes, mal chegam a fazer-se explícitas. Mesmo assim, o texto de Femão Lopes é impossível de ignorar sempre que se pretende indagar as formas de vida e de pensamento nas épocas que respectivamente constituíram o objecto do que escreveu e o contexto dessa escrita, quer pelo que aí se revela directamente do sujeito pensante que produz o texto, ele próprio recipiente ávido de discursos múltiplos que o interpelam do passado e o rodeiam no presente, quer pelo que, indirectamente, por seu intermédio, aí se manifesta das personagens e das coisas que pertencem a esse tempo.

Sabendo embora que as primeiras duas crónicas, sobretudo a de D. Fernando, teriam algum material a fornecer para este estudo, cingir-me-ei, pela premência dos limites de espaço e de tempo, à *Crónica de D. João I*. A falha é, de facto, pouco grave do ponto de vista da percepção de imagens e de significados, porque o número de elementos novos com que esses outros textos pudessem contribuir para a modificar seria escasso.

A pretensão de falar do comportamento e ideologia dos nobres com base no texto de Femão Lopes carece de justificação, pois não é evidente que o poderoso filtro que constitui a sua escrita permita, mesmo assim, separar como objecto autónomo aquilo a que as palavras se referem. Ora há dois modos de aferição dessa possibilidade que me parece que a garantem.

Em primeiro lugar, os enunciados que não se subordinam a *outro* sujeito (personagem designada por nome ou pronome da 3ª pessoa) e falam, portanto, em *nome* do autor, tendem a exprimir os mesmo conceitos e atitudes que se lêem em documentos como cartas, tratados, actas de Cortes, assinados por nobres. Com estes textos são, de resto, muitas vezes construídas as próprias falas de personagens dessa categoria, postas quer em discurso directo quer em discurso indirecto. Femão Lopes parece fugir a este processo quando quer criar discrepâncias individuais e é então, creio, que o modo de fazer *ficcional* mais trabalha e que a vigilância passa a caber ao seu agudo sentido de verosimilhança, que nunca elimina por completo o de verdade dramática.

Em segundo lugar, o confronto de muitos pontos do texto do cronista com os de Duarte e Pedro de Avis mostra como largamente estes lhe serviram para ilustrar de um modo específico a presença dos nobres e também para adoptar princípios explicativos adequados a uma realidade que, com raras excepções, tanto no plano ético como

no pragmático se deixava orientar pela nobreza, a quem nem mesmo o clero logrou jamais arrancar essa primazia.

Saber isso — como acontecia com qualquer dos seus contemporâneos, fosse por intuição ou por reflexão — não o impediu de desenvolver noções críticas como, por exemplo, esta: "Segundo emsina o lomgo huso, e a pratica disto nos faz muito certos, em nehuia parte tem a emveja tam gramde morada, como na corte dos Reis e Senhores" (C.D./7., I, p. 90). Não as deixava, porém, ultrapassar o estatuto de constatação de factos indesejáveis e inevitáveis, semelhantes a tantos outros que o mundo comporta.

Pode, pois, depreender-se uma considerável aproximação do discurso de Femão Lopes aos valores da nobreza quando se está a referir-lhe em tom de aprovação ou, em todo o caso, é claro que adopta o mesmo ponto de vista sobre os factos. Digamos que a sua tão apregoada — com pleno fundamento, de resto — parcialidade implica que o seu texto assume com uma grande ductibilidade o idiolecto (e a ideologia) dos indivíduos, inseridos no respectivo grupo, de que vai sucessivamente tratando.

Resta acrescentar que, de qualquer maneira, procurei utilizar de preferência as partes do discurso que estão atribuídas pelo autor a uma personagem ou a personagens nobres, directa ou indirectamente, reconhecendo embora que, neste último caso, não tenho a certeza de ter sempre feito uma delimitação correcta.

Começarei então por retomar a questão do poder providencial tal como ela se apresenta na crónica, notando desde já que constitui o mais importante tema religioso que aí se depara. Esta proeminência resulta não apenas de uma condição geral do discurso medieval que o leva a explicitar constantemente, com uma redundância quase obsessiva, aquilo que é afinal uma sua premissa e da própria existência, mas também o facto de a narrativa adoptar como processo dinâmico a alternância do olhar das personagens sobre o futuro com o olhar do narrador sobre o passado, num e noutro caso deixando pesar as alternativas não concretizadas na definição do significado que finalmente é proposto para o acontecido. O papel da instância superiormente decisória reveste-se então de toda a sua magnitude.

O texto oferece uma definição, a única que o autor escreveu e a que deu um destaque óbvio, e com a qual parece querer fazer crer que se esclarecem todas as incertezas sobre o significado real que as palavras recobrem: "E posto que [...] aas vezes digamos Fortuna, sempre uos porem emteemdee hum dyuynal e profundo juyzo, cuja



causa e razom per nos comprehendida ser nom pode" (C.D./J, II, p. 81). Segue-se imediatamente ao comentário, de efeito antecipativo, suscitado pelo discurso em que João Afonso Telo incita o rei de Castela à batalha campal (que será a de Aljubarrota), argumentando com a vergonha que seria querer evitá-la e com a vantagem que lhe dá a larga superioridade numérica do seu exército, que praticamente lhe assegura a vitória, e, ainda por cima, uma vitória honrada porque contra valentes adversários. Fernão Lopes escreve então que "jsenta Fortuna, que nom obedece aos conselhos, tijna já jsto hordenado muyto doutra guisa", referindo-se, evidentemente, à última parte da argumentação.

Como se vê, é o autor a falar. Fala do alto do seu saber dominador que abrange até ao futuro da história. O termo "fortuna" é incomparavelmente mais raro que "ventura", de acordo com o uso linguístico geral verificável nos textos da época, e nunca faz parte de uma fala atribuída a um nobre, seja em discurso directo ou indirecto. Penso que o seu aparecimento no texto pode depender da utilização de determinada fonte, mas está de qualquer modo associada a um sabor clássico que Fernão Lopes procura pouco mas parece de quando em quando apreciar. Talvez se ligue à conotação semântica que se lhe atribui nesta sua origem — a de uma certa neutralidade e indiferença — a especialização a que se presta na crónica em enunciados que aludem a efeitos perniciosos ou, pelo menos, perturbadores. Embora no discurso do autor e no narrativo propriamente dito "ventura" apareça em número de vezes considerável, bastante mais comum é o nome próprio Deus, cujo índice de frequência sobe ainda mais no discurso do nobre individualizado. O mesmo se observa, de resto, na linguagem dos infantes de Avis e dos membros do clero — no início deste trabalho chamei a atenção para a dificuldade de frei Gil Lobo em lidar com a relação entre as duas palavras, pode notar-se agora, além disso, que a sua expressão "alguu segredo juyzo de deos" está como que parafraseada no trecho citado da *Crónica de D. João I*.

Nas falas dos nobres, uma assídua presença de "Deus" verifica-se em discursos que declaram a intenção de acções futuras, que formulam a previsão ou a simples esperança de acontecimentos favoráveis ou o receio de contrariedades (com a junção de palavras de sentido negativo), ou ainda que exprimem a consciência de um devir incerto que, ao assumir esse nome, se obriga à aceitação antecipada do rumo que as coisas tomarem, seja ele qual for. Discursos

que se referem, pois, ao futuro, e fazem parte de promessas, recados, compromissos públicos, exortações, advertências. Expressões como "Deos querendo" e "com a ajuda de Deos", banalizadas na linguagem coloquial que se troca nos diálogos, recolhem o seu pleno sentido de perífrases, também numerosas, usadas por protagonistas da resistência portuguesa aos invasores castelhanos. Alguns exemplos: "creêdo que Deos he justo juiz, cheguemonos a elle que nos ajude" (C.D./J, I, p. 151), "se o [o Mestre] Deos guardar de mail, o que prazera a Deos que o guardara" (C.D./J, I, p. 209), "seemdo delles vemçido [o rei de Castela] o que elles em Deos esperavom" (C.D./J, I, p. 253), "em quamto me Deus der daazo como o fazer possa, que sempre emtemdo fazer esta guerra" (C.D./J, II, p. 177) (respectivamente Nuno Álvares Pereira, Rui Pereira e João de Avis para os dois últimos). Note-se ainda esta declaração de João I, singular pelo excepcional sentimento que a provoca, de impaciência ao ouvir as tropas expressarem o desejo de esperar pelo condestável num momento crítico durante o cerco de Tui, quando este se encontrava afastado: "O Comdestabre [...] nam sey se poderá vyr a tal obra tão toste como conprya. Mas outrem temos nos em seu logo que nos ajudarao mylhor que ele, que e o Senhor Deus e a sua preçiossa Madre, em que eu tenho grande esperança" (C.D./J, II, p. 366).

Tais afirmações, de fé num Deus onnipotente e de esperança num Deus bom, pressupõem em quem as faz a convicção absoluta de que as suas razões são justas e a sua acção correcta segundo a moral agradável a esse mesmo Deus. Tratando-se de guerra, estes atributos não são deduzíveis dos simples princípios canónicos, porque a doutrina moral cristã é pessoal e social, não é guerreira. Põe-se, portanto, um problema. O cronista resolve-o a dois níveis: o da prova da *bondade* da causa portuguesa face à castelhana, de que são postos alguns dos argumentos decisivos na boca de vários nobres, com destaque para Nuno Álvares e João de Avis; e o do recurso a figuras literárias analógicas inspiradas na retórica da guerra santa e a textos *guerreiros* do Antigo Testamento (de que a Idade Média usou e abusou nas suas disputas territoriais, e assim ainda fizeram em Portugal os séculos do império, mas que a sinceridade de um cristão de hoje lhe vedaria), de que se encarrega quase sempre o narrador.

Vejamos, a este respeito, algumas ocorrências curiosas que permitem entrever os pontos de apoio do raciocínio sobre o direito e o erro. Num trecho traduzido da *Crónica del rey don Juan* de Pero López de Ayala, Fernão Lopes deixa incluída uma alusão à esperança

no favor de Deus emitida pelo rei castelhano, segundo transcrição de uma carta para o condestável de Portugal, em resposta a outra que este lhe envia. É um dos casos em que a solução do conflito é atribuída explicitamente à decisão divina — "el-Rey meu Senhor o poëe todo na mão de Deus e o quer liurar per batalha e esperar sobresto o seu juizo" — e em que fica igualmente explícita a certeza de cada contendor de que será a seu favor: "meu Senhor el-Rey de Portugall e todos seus naturaes [...] lhe dizem da parte de Deus e do Mártir Sam Jorge que lhe nom queira destruir sua terra", começa por dizer Nuno Álvares Pereira; se os portugueses "o querem liurar per batalha, que eu tenho que Deus me ajudara com o boom derecho que ey" (C.D./J, II, pp. 66-67), responde Juan de Castela. Não há razão para duvidar da sinceridade de qualquer deles, mas Femão Lopes não costuma oferecer aos castelhanos ocasião para este tipo de alegações. Houve provavelmente aqui um efeito de fidelidade exaustiva ao original castelhano provocado pelo facto de se tratar de uma carta, beneficiado ainda por se encontrar numa zona de aproveitamento de longos trechos de Ayala com reprodução de numerosos documentos, cujo enunciado o cronista português se preocupa sempre mais em respeitar.

Vale a pena aproximar desta uma outra evocação de esperança na protecção de Deus, feita pelo rei de Castela, desta vez em discurso diferido (localizado poucas páginas antes do anterior), numa parte em que a crónica portuguesa se serve do mesmo texto castelhano: no resumo das declarações proferidas num conselho reunido em Castela para decidir sobre a oportunidade da entrada do exército régio em Portugal, é lembrado pelos adeptos desta opção que o rei mandara dizer aos apoiantes que lá deixara, "quamdo partira de Lixboa, que el tornaria muy çedo, se Deus quisesse, a lhes acorrer e gallardoar seu boom seruiço e trabalho" (C.D./J, II, p. 54). Ora o que causa estranheza é que a expressão "se Deus quisesse" não se encontra na crónica de Ayala, pelo menos na redacção que é hoje aceite como sua. Sem se poder eliminar as hipóteses de consulta de outra versão do texto do cronista castelhano, ou de outra versão, mais completa, do documento, fica também a do mero acrescento pelo cronista português. Por analogia com a passagem que citei acima? Por nada mais que hábito discursivo? Nenhum destes motivos se me afigura muito convincente.

Analogia com passagens retiradas de Ayala (as cartas citadas, uma fala em diálogo sobre a batalha, a que me referirei à frente),

parece-me ser explicação que convém mais a outra fala de Juan I, dirigida a um emissário de João de Portugal, quando os exércitos estão já perto um do outro, poucos dias antes da batalha: "Dizee ao Meestre [...] que lhe requeiro da parte de Deus e do Apostollo Samtiago, que me nom queira em esto mais torua poer; e que todo mal e dano que se desto sseguyr, que Deus ho demande a el, e a mym nom" (C.D./J, II, p. 69). Situa-se num lugar do texto para o qual não se conhece a fonte.

Embora não seja lícito desprezar, do ponto de vista do sentido da história, o dado da raridade de casos semelhantes, fica, de qualquer maneira, a evidência do sentimento simétrico, em ambos os adversários, de ter razões para esperar.

É o mesmo o significado que emerge dum derradeiro diálogo entre representantes das forças prestes a confrontar-se, quase à beira do campo de batalha, para ainda uma tentativa de desistência do combate. Pelos castelhanos, López de Ayala, Diogo Fernandez e Diogo Álvares, irmão do condestável. Pelos portugueses, Nuno Álvares Pereira. Na boca de Pero López, mais um voto de entrega, através da batalha, ao juízo de Deus, vem da crónica por ele mesmo escrita. Mas segue-se-lhe uma elaborada troca de argumentos sobre o direito de cada rei, com a invocação dos compromissos assumidos de parte a parte e alegadamente quebrados pelo oponente, que não tem por modelo qualquer texto conhecido. O condestável desenvolve então um discurso em escalada emotiva, que começa com "espero em Deus que el [o rei de Castela] sera oge vencido e desbaratado e morto ou preso em poder del-Rey meu Senhor", e deriva depois para uma máxima que é muito provavelmente inspirada em *Macabeus*, I, 3, 18-19, e que retorna como um estribilho litúrgico: "vos sooes muytos mays e melhor coregidos, mas moor he Deus e o seu poderio"; um pouco adiante, "Já uos dixee outra uez, [...] bem uos conheço quanto dizees que sooes muytos mais [...] mas moor he o poderio de Deus e a ssua ajuda". E finalmente, respondendo à impaciência de Diogo Fernandez que tentara iludir a questão — "Ao poder de Deus nom fallo eu" — e acabara por protestar, irritado, "se uos cuidaaes que nos outros somos hereges ou jnfiees que auees de ueençer e comqujstar!", Nuno Alvares remata: "Nom sey eu [...] quanto vos sooes de hereges ou jnfiees, mas sey eu que temos nos razom e dereito e vos nom" (C.D./J, II, pp. 74-75).

Neste caso, creio ser mais provável que Femão Lopes tenha prolongado o diálogo de sua lavra (para as falas anteriores utilizou,

além da crónica de Ayala, a *Crónica do Condestável*), reorganizando e repetindo expressões que se reencontram noutras partes do texto. Variantes da frase de *Macabeus*, nomeadamente, que dá o mote a este prolongamento, aparecem em numerosas ocasiões, uma das quais no discurso do rei português às suas tropas no momento que antecede o começo da batalha (como já notou Mário Martins em *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*, pp. 78-79). Nessa alocução o modelo bíblico é seguido em maior extensão e de modo mais literal. E o fenómeno repete-se: todas as frases que a compõem são glosadas noutros contextos, tanto de falas ficcionais, como de documentos copiados e como tal assinalados, como de discurso narrativo, que têm em comum a iminência (ou a recordação) de um qualquer combate, no qual a forma de relação numérica entre as forças se repete sempre. Por isso, embora se trate seguramente de mais uma invenção textual de Femão Lopes, não há razão para duvidar da sua inteira sintonia com os valores nobres: "Amygos senhores, nom embargando que nossos emmygos venham a nos em muyto grande multidom [...] sseede fortes e nom temaaes nada, pois que ligeira cousa he ao Senhor Deus sojugar muytos em mãos de poucos", etc. (C.D./J, II, p. 95).

De passagem repare-se na pouca importância dada por Nuno Álvares Pereira à eventual classificação dos castelhanos como "hereges" quando lhe é lembrada pelo seu próprio interlocutor. De facto, a questão do alinhamento de Castela, durante o Cisma, com os fiéis do papa de Avignon, tornando-a herética do ponto de vista do papa de Roma, nunca assume no texto de Femão Lopes o valor de verdadeiro argumento político ou religioso, a não ser na correspondência com o Vaticano. Tudo indica que o Cisma tenha sido visto como um conflito interno da hierarquia eclesiástica que os leigos nunca adoptaram como seu, embora procurassem, nas relações com o papa, manifestar a sua posição de modo a não serem prejudicados no trânsito de influências.

Não era, pois, aí que os portugueses iam buscar fundamento para a certeza tão exibida de terem "razom e dereito", e da qual faziam garantia para a protecção divina, ou pelo menos força para a esperança dela. Da doutrina de que Deus ajuda os bons, os leais, os que cumprem a sua palavra, os que não atacam mas apenas defendem o que é seu, é preciso chegar ao corolário de que Deus ajuda os portugueses. A passagem faz-se através da demonstração de que aos portugueses cabem as qualificações necessárias. Mas os castelhanos, naturalmente, procuram conseguir o mesmo, realizar o mesmo

percurso. A guerra seria, deste ponto de vista, um dilema insolúvel, se fosse deixada no plano do puro conflito. É talvez por reconhecer essa insolubilidade que na *Demanda do Santo Graal* os cavaleiros se encontram em combates sem motivo e sem sentido, como que abstractos, aventuras. O único mérito do vencedor é a honra da cavalaria, outra abstracção.

Mas quando estão em causa populações de milhares, sobrevivência de várias gerações, legitimidade da ordem política, já não pode ser assim. Ou *a priori* — posição de ataque ou de defesa, ambição territorial desmedida ou protecção dos próprios bens, quebra ou respeito de acordos, honestidade ou vileza de processos — ou *a posteriori* — o resultado de derrota ou de vitória faz sempre rever razões e métodos — acrescentam-se diferenças que vão alterando as posições e os méritos dos oponentes.

A guerra santa apresentava-se como uma questão resolvida definitivamente, se bem que a troca de correspondência que nos ficou a testemunhar o debate na corte sobre as virtudes e os defeitos do projecto de conquista de Tânger, por exemplo, esteja longe de perfazer um quadro pacífico desse ponto de vista. Recorde-se que, na Península Ibérica, o cristianismo revigorou-se à custa do avanço das vitórias militares sobre os mulçumanos, mais do que o instigou. A teoria de que o inimigo era, sem lugar para dúvidas, desprezível e merecedor de perda, sofrimento e morte, foi sobretudo útil. De tal modo que, mesmo quando a prática criasse hesitações (creio lê-las em relatos do Nobiliário de Pedro de Barcelos, o da batalha do Salado entre outros, na *Crónica Geral de Espanha de 1344*, em diversas outras crónicas, etc.), o impulso funcionava com eficiência.

Entre cristãos, toda a questão se repunha de outro modo. As condições a satisfazer pela "guerra justa" nem sempre eram fáceis de delimitar ao ponto de se reconhecerem por inteiro num lado e considerarem ausentes do outro. Os argumentos "serviço de Deus e do rei" aplicavam-se com uma imensa elasticidade, que procurava justamente moldar-se à vontade soberana do rei.

No caso da guerra começada entre Portugal e Castela em 1383, os acontecimentos evoluíram de modo a simplificar a posição dos portugueses. Fernão Lopes não precisou de inventar muito para fazer Pero Fernandez de Velasco protestar contra a insensatez e a incorrecção do procedimento do rei de Castela, em comentário à enumeração dos erros e agressões por ele cometidos, que o texto põe na boca do escudeiro português Vasco Rodrigues Leitão. Com pala-

vras cujo sentido também se lê em López de Ayala, mostrando a sua desaprovação pessoal, diz o cavaleiro castelhano: "Tornade 11a, Senhor, que vos dizem! Esto he o que vos nos dissemos per vezes, e nosso comsselho nõ foi creudo, e fezeistes o que vossa mercee foi" (C.D./I, I, p. 233). É por isso que não se pode deixar de apreciar a agudeza da observação que frei Pedro de Sintra introduz no seu sermão de acção de graças após a batalha de Aljubarrota, de como "el-Rey de Castella emlegeo el-Rey nosso senhor, sendo Mestre, pera seer Rey de Portugall, e lhe deu o dereito que no regno auya" (C.D./I, II, p. 117).

A certeza dos cristãos portugueses do favor de Deus, fundada na razão das suas pretensões tem, portanto, fundamento nos factos, é reconhecida por alguns inimigos e, naturalmente, confirmada até à exaustão pelo desfecho da guerra. Esta ideia é glosada numa outra fala, agora de Gonçalo Mendes de Vasconcelos, alcaide de Coimbra, que exclama, à vista de Nuno Álvares e das suas tropas mal vestidas e mal armadas: "Espamtado som de taaes homeês como estes, poderem deffemder este rreino a elRei de Castella, que he huu tamanho senhor, salvo se Deos amda por seu capitom delles" (C.D./I, I, p. 217). Não parece que seja puro fruto da imaginação do cronista, porque faz parte de um pequeno trecho, completamente intercalado em texto transcrito da *Crónica do Condestável*, que conta com um certo pormenor o breve encontro entre os dois portugueses inimigos. É mais provável que corresponda a uma memória registada esta frase que, misturando diversos níveis de elogio e humilhação de um lado e doutro, acaba por elevar os portugueses à altura máxima de preferidos de Deus.

Uma forma de argumentação a que ainda não me referi é a que junta à expressão de fé e esperança no futuro a rememoração de um passado, encorajador porque aponta no mesmo sentido. Dois exemplos, entre muitos outros, são, primeiro, parte da fala de João Fernandes Pacheco para o rei, acabando de chegar a Aljubarrota para participar na batalha: "porque Deus quis matar com seu poder quantos moreram no cerco de Lixboa, e aguora manda-uos ca estes outros que ficarom, que os matees aa uossa vomtade, e que venham tomar morte com sas mãos" (C.D./7, II, p. 92). Outro encontra-se num diálogo travado no decurso da batalha de Valverde entre dois cavaleiros amigos, mas tomados inimigos pela guerra: "em três cousas que eu já fuy [...] e uos fostes, sempre os da uossa parte forom vencidos; e a uos tirou Deus de todas em saluo por vossas boas pallauras e condições; e assy espero agora que fara em esta" (C.D./I,

II, p. 139). Nunca se saberá como teria reagido a fé portuguesa se os vencedores tivessem sido os cristãos castelhanos. Em Castela, o rei parece ter sido o bode expiatório que permitiu que a ordem se reinstalasse nos espíritos.

A capacidade de decepção era grande, proporcional à margem de incerteza que racionalmente se sabia existir. Afinal Nuno Álvares, cuja fé nunca vacila, é o homem que mais faz para diminuir os riscos dessa incerteza, tomando o mais possível sobre si a iniciativa do seu destino.

A noção de incerteza está tão presente que dá por vezes azo a uma curiosa associação no texto de "Deus" e "ventura", como se esta, imprevisível por natureza, fosse uma espécie de emissária de Deus ou até a forma de Deus manifestar a sua vontade. São frases compostas pelo cronista e pertença exclusiva do discurso do narrador, mas aponto-as porque exprimem com exactidão o sentido que perpassa nas palavras mais directamente relacionáveis com os nobres. Um caso refere-se ainda à guerra: é resolução do conselho do Mestre de Avis "pellejar com elRei de Castella, aa ventuira que lhe Deos dar quisesse, esperamdo em ell que seria boa" (C.D./J, I, p. 253). Um segundo caso aparece num contexto muito diferente. Falando das conversas que João I e o condestável tinham a respeito do casamento da filha deste, diz o narrador que o rei o aconselhava a não ter pressa pois "per ventura Deus lhe encamynharia pera ella outro mylhor e mays honrrado casamento, daquelles que lhe erão cometidos" (C.D./J, II, p. 457).

De Deus vem tudo e tudo pode vir — daí, também, a muito repetida frase "e prougue a Deus...", significando simplesmente a sua soberania e onipotência como origem. Mas Deus é bom, por isso o que se espera acima de tudo é que venha algo de bom. Voltamos ao problema inicialmente posto, do bem e do mal produzidos por uma mesma origem, os impenetráveis desígnios divinos. O "mal" enviado por Deus, e que o homem deve portanto entender como bem — castigo, lição, prevenção de um mal maior, estímulo para uma reacção necessária, chamada de atenção, etc. — pouco aparece na *Crónica de D. João I* associado com os nobres. Onde estes entram a história é de acção, decisões, vitórias, derrotas, desafios, às vezes morte. São excepções João Fernandes Andeiro e Leonor Teles, cujos *castigos*, nunca assim chamados, estão mais que eloquentemente justificados. Há os mortos em combate, sem comentários, ou então alguns casos isolados para os quais é dada uma explicação, como o



da morte de Fernão Pereira na entrada de Vila Viçosa, que o se irmão Nuno Álvares atribui ao roubo que ele fizera, dias antes, da cota e espada de Garcia Fernandes, expulso de Portei (C.D./I, I, caps. 158, 171,172), isto é, considera que foi um castigo.

Contudo, esta morte fá-lo sofrer. Quase nas entrelinhas, percebe-se às vezes que há sofrimento, moral e físico, mas contido. É o próprio narrador que diz de Nuno Álvares, a propósito do desastre do irmão, que ele, "segundo convem aos grandes senhores, não mostrou tanto nojo aadefora, quanto em seu coração tiinha" (C.D./I, I, p. 323). Homens que recebem feridas terríveis, que suportam cansaço, fome, condições muito duras, vêem morrer amigos, não há palavras para lhes fazer justiça. D. João chora em duas ocasiões, e Nuno Álvares numa, e é tudo. Pertence ao seu estado de "grandes senhores" não mostrar que sofrem, manter boa cara, continuar a tratar dos seus afazeres. Foi talvez por isso que Fernão Lopes não incluiu na crónica a narração da longa doença de Nuno Álvares que o biógrafo deste conta em pormenor. Exactamente porque durante esse tempo aconteceu-lhe perder o controle de si mesmo, dos seus sentimentos e dos seus actos.

O contraste é flagrante com o "povo" que se lamenta, chora, grita, sem restrições de forma nem de intensidade. A associação, feita por Nuno Álvares, da morte do irmão a uma *causa* comportamental, implicando uma intervenção transcendente na administração do *efeito*, é uma excepção no quadro dessas crenças tal como estão apresentadas na crónica. Sinais e agoiros, isto é, superstições surgem com certa frequência na narrativa, mas sempre tipicamente identificados, temidos, comunicados, por personagens não nobres e rejeitados por gente da nobreza quando esta se encontra por perto. Nuno Álvares é, desta categoria, quem mais assiste a esse género de acontecimentos, mas invariavelmente opõe-lhes descrença e indiferença. A excepção assinalada foi um seu *segredo* que não se sabe a quem revelou.

Pelo contrário, nobreza e povo encontram-se na prática de devoções e na celebração de festas e de cerimónias. Aí, imagina-se que os nobres se tornam também expansivos, vistosos no vestir, participantes, principalmente se o rei está presente. A linguagem dos sermões, no entanto, com constantes imagens, escolha de passagens bíblicas de efeito dramático, uso de uma linguagem emotiva, parece dirigir-se mais à restante audiência.

São devoções regulares para quem vai combater, ouvir missa, confessar-se, comungar, desde o chefe supremo — o rei, quando

presente — até aos peões. Esta é também mais uma prova, e irrefutável, da boa consciência com que partem para o combate, ao mesmo tempo reforçando a sua própria convicção de obedecer às exigências de Deus para serem distinguidos com a sua protecção.

Na prática do culto em geral assumem particular relevo, até pela frequência com que se realizam, os actos de pedido e de acção de graças — em orações, missas ou procissões — revelando bem uma consciência da vida e de si como dependentes de um poder e de um saber absolutos, e ao mesmo tempo de cada um, enquanto responsável pela resposta que der aos estímulos que especificamente lhe forem dirigidos. Parece-me que é nesta tensão, ou equilíbrio, que se encontra o nobre que aparece na crónica de Femão Lopes.

O código moral da nobreza (considerando-o com maior alcance temporal que o da cavalaria) contribuiu com certeza para a importância que em todo o texto é dada à responsabilidade pessoal, na qual se pode reconhecer a condição por excelência para a entrega à acção de forma livre e eficaz. Relembrando um tópico que desenvolvi na primeira parte deste trabalho, direi então que a responsabilidade tem neste universo o lugar central que me parece assumido pela obediência no pensamento de D. Duarte (sem pretender encerrar desta maneira abrupta uma reflexão, sem dúvida necessária, sobre a conjugação de responsabilidade e obediência nesse mesmo pensamento).

Embora se trate certamente de prosápia diplomática, é ilustrativa, no entanto, do que fica dito, uma passagem de um dos documentos apresentados pelos portugueses durante as intermináveis negociações de paz entre Portugal e Castela e transcritos por Femão Lopes, protestando contra a pretensão castelhana de fazer um papa intervir no processo. Respondem os delegados portugueses que "el-Rey seu Senhor não avja mester outro Papa nem joiz pera lyurar tal negoçio, salvo o muy alto Deus, que em semelhantes feytos jaa outra vez posera seu joizo" (C.D./J, II, p. 415).

Restar-me-ia tratar a complexa questão dos milagres e outros prodígios, a crença e a descrença que suscitam, as modalidades de conceitos que envolvem. *A Crónica de D. João I* tem material interessante para esse tema, que terá que esperar por outra vez.

## Referências:

- Pero López de Ayala, *Crônicas*, ed. José-Luis Martin, Barcelona, Planeta, 1991.
- D. Duarte, *Leal Conselheiro*, ed. Joseph M. Piei, Lisboa, Bertrand, 1942.
- D. Duarte, *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*, ed. João José Alves Dias, Lisboa, Estampa, 1982.
- Estoria de Dom Nuno Alvez Pereyra*, ed. Adelino de Almeida Calado da "Coronica do Condestabre", Acta Universitatis Conimbricensis, Coimbra, 1991.
- Fernão Lopes, *Crónica de Dom Fernando*, ed. Guiliano Macchi, Lisboa, I.N.C.M., 1975.
- Fernão Lopes, *Crónica del Rei Dom João I*, Primeira Parte, reprodução facsimilada da ed. de A. Braamcamp Freire (1915), Lisboa, I.N.C.M., 1977.
- Fernão Lopes, *Crónica del Rei Dom João I*, Segunda Parte, ed. William Entwistle e L. Lindley Cintra, Lisboa, I.N.C.M., 1977.
- Gomes Eanes de Zurara, *Crónica de Guiné*, ed. José de Bragança, [Porto], Livraria Civilização, 1972.
- Mário Martins, *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*, [Lisboa], Biblioteca Breve/I.C.P, 1979.