

A MORTE DO INFANTE E O NASCIMENTO DO SANTO: NARRATIVAS SOBRE A MORTE EM MARTÍRIO DE D. FERNANDO (1402-1443)

THE DEATH OF THE PRINCE AND THE BIRTH OF THE SAINT: NARRATIVES ABOUT THE DEATH IN MARTYRDOM OF PRINCE FERNANDO (1402-1443)

Hugo Rincon Azevedo²³

Artigo recebido em 27 de outubro de 2022

Artigo aceito em 29 de novembro de 2022

RESUMO: Este texto tem como objetivo analisar as narrativas sobre a morte de D. Fernando (1402-1443) de Portugal, o *Infante Santo*, nos discursos cronísticos de Rui de Pina e de Fr. João Álvares, problematizando como a construção da memória sobre a sua morte em martírio se tornou um instrumento de propaganda política da Dinastia de Avis no século XV.

Palavras-chave: Dinastia de Avis; Infante Santo; Morte; Martírio; Santidade.

ABSTRACT: This text aims to analyze the narratives about the death of Prince Fernando (1402-1443) of Portugal, *The Holy Prince*, in the chronicle speeches of Rui de Pina and of João Álvares, questioning how the construction of memory about his death in martyrdom became an instrument of political propaganda of the Avis Dynasty in the 15th century.

Keywords: Death; House of Aviz; Holiness; Martyrdom; The Holy Prince.

²³ Doutor em História. Professor da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás e do Curso de História da PUC Goiás.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0122707652462743>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3561-3451>

E-mail: hugo.rincon@ufg.br.

Introdução

Entre os infantes de Avis sepultados na Capela do Fundador, é provável que D. Fernando (1402 - 1443), o *Infante Santo*, tenha sido umas das personagens de maior importância na construção do discurso de sacralização da dinastia materializado no Mosteiro da Batalha. As narrativas sobre a sua morte, os relatos nas crônicas régias, as hagiografias e os recursos iconográficos procuraram exaltar a santificação do filho mais novo do rei D. João I de Portugal (1385-1433), pautados nos ideais representados por meio das suas virtudes, da espiritualidade e do sacrifício em martírio. Se o monarca e a família real usufruíram da edificação de memórias que propagavam o seu poder por meio da morte bem-aventurada, D. Fernando, dentro do imaginário cristão, iria além, receberia a morte dos santos: pressentida; martirizada em sofrimento no cativeiro em "terra infiel"; anunciada pela intercessão da Virgem Maria, de São João Evangelista e de São Miguel; sinais de santidade que no imaginário do homem tardo-medieval confirmavam a sua salvação.²⁴

D. Fernando faleceu na cidade de Fez, norte da África, no ano de 1443, após passar seis anos em cativeiro desde a derrota portuguesa no chamado "Desastre de Tânger" em 1437.²⁵ Parte significativa da

²⁴ As análises apresentadas neste texto são baseadas em discussões realizadas anteriormente em nossa Tese de Doutorado (AZEVEDO, 2021).

²⁵ O desastre de Tânger foi um evento que marcou profundamente o período duartino. A tentativa do monarca de manter as conquistas em África, dando prosseguimento a tomada de Ceuta, foi um fracasso, e mais que isso, levou um infante, D. Fernando, a morrer em cativeiro nas mãos dos "inimigos da verdadeira Fé" (conforme o cronista Rui de Pina), fato que trouxe sérios problemas internos e externos para D. Duarte e o reino português em meados do século XV, ainda mais levando em consideração a

historiografia referente a essa temática²⁶ aponta a guerra movida aos islâmicos como a continuação de uma política de expansão territorial pelo rei D. Duarte (1433-1438) a partir da Conquista de Ceuta em 1415, e de um ideal neocruzadístico seguido principalmente pelos infantes D. Henrique (1394 – 1460) e D. Fernando.²⁷ Nesse sentido, o culto ao *Infante Santo* foi utilizado como um instrumento de idealização da Casa de Avis e da sua política de expansão marítima na segunda metade do século XV.

A dinastia teria inaugurado em Portugal uma espécie de "religião monárquica"²⁸, que se afirmava pelo estabelecimento de lugares sagrados onde se cultuavam santos associados e representados como protetores da casa real, a exemplo da construção do Mosteiro da Batalha em dedicação à Virgem Maria. Para além da edificação dos templos, as narrativas construídas pelos cronistas que serviram a monarquia e as obras dos príncipes sobrepueram a sua imagem à

importante política da construção da imagem do reino perante a Cristandade e ao contexto europeu da época (DUARTE, 2005).

²⁶ Referimo-nos a autores como Luís Miguel Duarte (2005), Saul Gomes (2009), Baquero Moreno (2010), João Fontes (2000), Clinio Amaral (2008).

²⁷ Essas questões foram reforçadas pelo cronista Rui de Pina, entre os capítulos 12 e 20 da *Crônica de D. Duarte*, em que narra a organização da expedição à Tânger e a sua definição em Cortes de Évora no ano de 1436 (PINA, 1977, caps. XII-XX). Conforme Pina, não havia um consenso formado em relação à empresa, o próprio infante D. Pedro não seria um grande partidário da "política marroquina", enfatizando o entusiasmo de D. Henrique e de D. Fernando em mover guerra aos "infiéis da Berberia".

²⁸ Referimo-nos essencialmente a concepção de "mística monárquica" formulada por Jacques Le Goff (2010) a partir dos seus estudos sobre a história das mentalidades. Para Le Goff, as investigações precursoras de Marc Bloch (1993), Ernst Kantorowicz (1998) e Bernard Guenée (1981), referentes aos instrumentos simbólicos de propaganda das realidades medievais, como as consagrações, os milagres taumatúrgicos, as insígnias do poder, as entradas régias, as cerimônias fúnebres etc., possibilitaram aos medievalistas interpretarem uma espécie de "mística monárquica". Essa se manifestava como uma espécie de culto, devoção e religiosidade na figura dos reis, uma "mentalidade política" própria do medievo.

representação do providencialismo cristão. Se durante a sua construção no cenóbio batalhino se rememorava a intervenção da Virgem em auxílio ao exército português na Batalha de Aljubarrota, além da edificação do mausoléu real após Ceuta, o sepultamento dos restos mortais do *Infante Santo* contribuiu para transformar o local num espaço sagrado do imaginário português.

Questionamos como os cronistas e as narrativas mais próximas aos eventos históricos que antecederam e seguiram a morte do infante D. Fernando relataram esses acontecimentos. Existem diversas fontes, textuais e iconográficas, que narraram a vida de D. Fernando, sendo em sua maioria textos hagiográficos redigidos com objetivo de construção do discurso biográfico sobre a vida de um santo (REBELO, 2001). Nossa proposta consiste em analisar os discursos sobre a sua morte presentes nas narrativas redigidas por cronistas contratados pela Casa de Avis em quatrocentos, com o objetivo de idealização da monarquia avisina e, para tanto, nos concentraremos na crônica do Infante D. Fernando de Fr. João Álvares²⁹ (1730) e na crônica do rei D. Afonso V de Rui de Pina³⁰ (1977).

²⁹ Álvares nasceu em Torres Novas no início do século XV, por volta de 1404 e 1406, falecendo por volta de 1490 (SERRÃO, 1999). Durante a sua juventude abraçou a carreira de frade professo da Ordem de Avis, exercendo as funções de moço de câmara e secretário de D. Fernando, o governador dessa comunidade religiosa. Em 1437, acompanhou o infante na expedição de Tânger e, permanecendo em cativo, assistiu-lhe à morte em Fez no ano de 1443. Após ser resgatado pelos portugueses em 1448, retornou ao Marrocos dois anos depois para repatriar as vísceras ao reino. Testemunha ocular do martírio de D. Fernando, Álvares foi contratado pelo infante D. Henrique para compor a crônica dos feitos do irmão, deslocando-se pela corte dos duques da Borgonha no ano de 1460 e, posteriormente, em 1466 a Roma, em busca de informações para compor seu texto e em súplica ao papa Paulo II (1464 - 1471), objetivando conseguir indulgências para os que já nessa altura proferiam culto ao *Infante Santo*.

³⁰ Utilizamos neste texto as edições críticas das crônicas de Rui de Pina revisadas por M. Lopes de Almeida. Rui de Pina (1440 - 1522/23) foi um cronista e diplomata português. Pina ocupou importantes funções nas cortes dos reis portugueses no final do século XV e início do XVI. Prestou serviços ao reinado de D. João II (1481 - 1495) e D. Manuel I (1495

A morte em martírio e o nascimento do culto ao Infante D. Fernando

Consideramos importante analisar o papel do clérigo Fr. João Álvares na construção das narrativas da morte de D. Fernando. O frade foi o autor do *Trautado da Vida e Feitos do Muito Vertuoso for Iffante D. Fernando* (1730), também conhecida como *Crônica do Infante Santo*, redigida entre 1451 e 1460. Conforme Serrão, a obra seria publicada apenas no século seguinte, em Lisboa no ano de 1527 e em Coimbra no ano de 1577.³¹ O texto produzido por Álvares, apesar de afirmar-se como crônica, apresentava-se mais próximo de uma obra hagiográfica que teria três motivações específicas: a afirmação de D. Fernando como santo; isentar as responsabilidades dos príncipes de Avis no fracasso de Tânger e na morte do infante nas mãos dos inimigos da Fé Cristã; e a construção de um santo dinástico utilizado como propaganda da monarquia nos seus projetos ultramarinos (SERRÃO, 1999).

João Luís Fontes (2000), Clinio Amaral (2008) e Veríssimo Serrão (1999) concordam que a obra de frei Álvares se manifestava como representante de um movimento que propagava a luta contra os infiéis, ao mesmo tempo reforçando que se tratava de um projeto de expansão da Fé Cristã, visando converter os inimigos da Cristandade e que era essa

- 1521), e, por ordenação do segundo, escreveu as crônicas de vários reis portugueses, como as de D. Duarte (1433 - 1438), de D. Afonso V (1433 - 1481) e de D. João II.

³¹ A sua publicação seria motivada por momentos de crise na atuação portuguesa em África, como quando o rei D. João III (1521 - 1557) enfrentou problemas para manter castelos do Magrebe e durante o reinado de D. Sebastião I (1557 - 1578), nos preparativos para a expedição à Alcácer-Quibir (SERRÃO, 1999, p. 11). A divulgação do texto de frei Álvares em meados do século XVI significava uma reafirmação do culto ao *Infante Santo* e a sua utilização como argumento ideológico para a política africana e a expansão marítima lusa.

a causa defendida pelo infante D. Fernando na expedição a Tânger. Desse modo, a crônica sincretizava o sentimento guerreiro e do ideal da aproximação cristã, enfatizando o projeto expansionista da Casa de Avis na segunda metade de quatrocentos.

Os relatos sobre a morte de D. Fernando apareceram na narrativa de Fr. João Álvares no capítulo 37, enquanto o restante da obra se dedicou a narrar os eventos que seguiram seu falecimento, como o "martírio do corpo", a sua transladação ao reino português e os milagres que diziam provir do seu túmulo no Mosteiro da Batalha. No início de junho de 1443, após 6 anos em cativo, entre Tânger e Fez, D. Fernando preparava-se para deixar este mundo. Conforme Álvares, o infante já se encontrava frágil devido aos jejuns e as más condições vivenciadas no norte africano, que, em parte, dar-se-iam pela própria atitude do governador da Ordem de Avis de se sacrificar em prol dos portugueses que o acompanhavam, deixando de se alimentar, para que seus homens não morressem de fome.

Nessa narrativa, o cronista induziu que o infante pressentia a morte e a abraçava com um sorriso no rosto, que depois de anos de sofrimento nas mãos dos inimigos da Cristandade, finalmente partiria deste mundo em direção à salvação (ÁLVARES, 1730, pp. 271 – 277). Na sequência, Álvares apontou a confirmação: D. Fernando teria recebido a visita de três santos, a Virgem Maria, o São João Evangelista e o Arcanjo São Miguel. Lembremo-nos dos relatos de Gomes Zurara (1410 - 1474) acerca do falecimento de D. Filipa de Lencastre (1360 - 1415)³², a mãe do *Infante*

³² O cronista atentou-se em problematizar o comportamento dos homens diante da morte, considerando que os momentos que acompanhavam o morrer tornavam-se terríveis quando seguidos de "visões infernais", como se o moribundo iniciasse ainda em vida sua jornada ao outro mundo, vivenciando em seu leito de morte uma fase pré-purgatório (ZURARA, 1915, p. 136). D. Filipa, enquanto uma "rainha santa" e bem-aventurada, eleita por Deus, não poderia compartilhar de tal situação. O cenário da sua morte narrado por Zurara distanciava-se das visões infernais e, pelo contrário, a

Santo teria recebido a visita da Virgem nos instantes finais de sua vida, sinais de bem-aventurança e do bom destino da sua alma, deixando a vida com um largo sorriso em seu rosto. Se a rainha se aproximou da morte dos santos, na narrativa de Fr. Álvares seu filho mais novo a teria por garantia.

Conforme Allan Kellehear (2016) e Philippe Ariès (2017), um dos principais ideais da boa morte consistia no pré-conhecimento do seu finamento, isso garantia o tempo necessário para que o indivíduo realizasse os preparativos para realizar uma boa jornada ao além-túmulo. D. Fernando iria além ao receber a notícia de seres celestiais, que confirmavam a sua santidade, revelação exclusiva aos santos e eleitos. É importante reforçar que esse modelo textual, comum nas hagiografias, tratava-se de uma característica do cânone medieval da morte dos santos, que cabia representar o paradigma de bom cristão (AMARAL, 2008, p. 221) O infante, ao ser privilegiado com a visão de três personagens de sua devoção no momento da sua morte, o instante mais importante no plano existencial do homem medieval, deveria evitar a danação eterna da sua alma e, por isso, os santos caminhavam em direção à salvação, acompanhados de manifestações sobrenaturais, prova de que consistiam em modelos a serem seguidos (LAUWERS, 2015).

Nos capítulos seguintes, o discurso presente na narrativa voltava-se para a associação do martírio vivido por D. Fernando nos últimos anos da sua vida à depreciação que o seu corpo sofreria após a sua morte. Para o frade, os “infiéis” não se contentaram com a morte do infante e continuaram a puni-lo mesmo após o passamento, quando o governador de Fez ordenou que abrissem o corpo e removessem as vísceras, “[...] nifto

soberana teria recebido a visita da Virgem, anunciando a sua salvação: “[...] esta Rainha Dona Fellipa, que estando naquele pomto que já ouuiestes, lhe apareçeo nossa Senhora pera lhe dar uerdareyro esforço pera passagem daquela hora forte” (ZURARA, 1915, pp. 136-137).

trouxeraõ hum Chriftaõ natural de Béja, que o abrio e o cofeo. E elles recolheraõ, e pozeraõ em guarda as tripas, e quanto delle tiraraõ", posteriormente "[...] fizeraõ-lhe levar o corpo do Infante sobre huma taboa à porta da Villa, e ataraõ-lhe huma corda nas pernas, e penduraraõ-no nù com a cabeça para bayxo nas ameas do muro" (ÁLVARES, 1730, p. 295). João Álvares intencionava associar a violação do cadáver de D. Fernando com a humilhação do mártirio em vida, que seguiu nas profanações feitas ao defunto exposto nas muralhas da cidade. Tamanha desonra, apontava o clérigo, manifestava-se como vingança pela não devolução de Ceuta aos muçulmanos. Em seguida, relatou que os locais lhe lançavam pedras, cuspiram no cadáver, disparando ofensas e zombarias, e afirmou que lhe mantinham no local para "deshonra, e desprezo dos feus parentes" (ÁLVARES, 1730, p. 301).

Se os islâmicos profanavam o corpo do infante exposto nas muralhas da cidade, Álvares afirmou que alguns cristãos locais iniciaram uma espécie de culto a D. Fernando no recinto, especialmente após seu cadáver ser colocado em um ataúde de madeira e pendurado por cordas. Conforme o clérigo, diariamente realizavam orações e ministravam o ofício dos mortos pela alma do infante, afirmando que naquele local o infante teria realizado vários milagres (ÁLVARES, 1730, p. 303). Notam-se no discurso do frade sobre a morte de D. Fernando alusões às concepções de corpo incorrupto³³ e do luto cósmico, manifestações de santidade e de prantos da natureza³⁴ pelo passamento de um ser "superior".

³³ "[...] quando metéraõ no ataude o corpo defte virtuofõ lenhor, eftavaõ feus membros em tanta defenvoltura como fe folfe vivo, nem fahia delles algum cheyro máo" (ÁLVARES, 1730, p. 312).

³⁴ O lugar em que inseriram seu túmulo manifestava a reverência da natureza, pois as aves que ali pousavam, "[...] logo fe dalli affaltàraõ, e nunca mais poufàraõ naquelle lugar, nem fizeraõ alguma immũdicia na parte que refpeytava ao ataude [...] e fe

Fr. Álvares apontou os milagres que o infante teria realizado no sítio em que seu corpo ficara exposto. O primeiro se tratava de um cristão renegado que, ao se aproximar do local, teria ficado maravilhado e rogado ao "santo" que o encaminhasse à salvação e, então, D. Fernando lhe respondeu "torna-te ao tanto caminho, que deyxalte", recuperando uma alma para a "verdadeira Fé" (ÁLVARES, 1730, p. 315). No mesmo recinto, D. Fernando proferia milagres taumatúrgicos ao curar as feridas de um mouro que teria descansado sob a parede da muralha onde estava o seu corpo. De acordo com Amaral (2008, p. 316), para além desses relatos, eram cerca de 10 milagres atribuídos ao *Infante Santo*, sendo que seis deles estavam ligados diretamente a onde havia o contato com o seu corpo. A construção dessas narrativas, seja nas hagiografias ou no texto de Álvares, objetivava propagar à conversão e a luta contra a impiedade islâmica, para defender a fé cristã dessa ameaça. Os ideais retratados nos milagres consistiam na missão da sua dinastia e estabeleciam uma intercessão entre a santidade representada e o projeto messiânico da Casa de Avis, o que dava ao seu culto uma dimensão propagandística.

Décadas mais tarde, Rui de Pina registrou em crônica uma síntese dos ideais elaborados por Fr. João Álvares. O discurso de Pina seguiu um padrão semelhante ao elaborado por Álvares, o que nos leva a crer que seu texto deve ter sido consultado pelo cronista-mor do reino. A narrativa iniciou relatando a chegada da notícia em 1443 de que o infante havia falecido no cativeiro de Fez e de acordo com o testemunho dos cristãos que o acompanhavam, era "[...] certo de crer he pyadosamente que morreo santamente, e com esperança de ser Santo e bem aventurado"

maravilhavaõ muyto, parecendo lhes q as aves tinhaõ reverencia àquelle corpo santo" (ÁLVARES, 1730, p. 314).

(PINA, 1977, pp. 690-691). A morte do santo confirmava-

se na afirmação do sofrimento e do martírio de D. Fernando, porque "[...] Deos por sua piadade e em gallardam de seus merecymentos, segundo fée de muytos fez evidentes millagres e a morte antecipou os naturaes dias de sua vyda", poupando o infante dos maus tratos a que era submetido pelo governador da praça marroquina, Lazaraque Marym, que na ótica do cronista era um homem "crú e máo tirano [...] de nenhum sangue real" (PINA, 1977, pp. 690-691). Para Pina, esse homem que não possuía "linhagem real" submeteu D. Fernando, príncipe cristão, às piores condições possíveis e as maiores humilhações, reforçando o martírio do homem santo, que apesar da sua nobreza, abraçara o sofrimento em nome da sua fé, acabando por partir deste mundo "[...] para nosso Senhor lhe dar na outra [vida] mylhor e mais vyva, que em sua gloria duraraa pera sempre" (PINA, 1977, p. 691).

O cronista reforçava que a morte de D. Fernando, por sua virtuosidade, havia sido muito lamentada por todos no reino, especialmente por seus irmãos. Em seguida afirmou as atuações de D. Henrique e do rei D. Afonso V nas exéquias do infante no Mosteiro da Batalha, primeiro em 1451 e posteriormente, com a conquista de Arzila em 1471, a transladação dos ossos "[...] os ques de Lixboa foram levados com grande honrra e sollenydade ao Moeesteiro da Batalha, em que tem sua sepultura especial, e honrrada, na capella d'El-Rey Dom Joam seu padre" (PINA, 1977, p. 691). Havia um breve relato de supostos milagres vinculados ao sepulcro do infante, em que D. Fernando "[...] acabou como Catollyco e muy fyel Cristaõ, haa grande credito que nosso Senhor fez, e faz por elle muytos miyagres" (PINA, 1977, p. 691).

Nos capítulos acerca do período no Marrocos, Fr. Álvares narrou o sofrimento em martírio de D. Fernando, que se sacrificava por seus companheiros de cativeiro, sempre em jejum e oração. De forma sucinta,

Rui de Pina escreveu na mesma direção. Essa construção textual buscava vincular a devoção do infante ao sofrimento de Cristo³⁵ nos momentos que antecederam a sua morte. Para além, as características de santidade reforçadas apontavam alusões aos reis São Luís (1214 - 1270) e São Eduardo (1003 - 1066), soberanos considerados *beata stirps*³⁶ ou mártires. Embora Luís IX de França não tenha sido reconhecido como mártir no seu processo de canonização, o monarca santo faleceu em meio a uma cruzada, o que tornava difícil não o associar à ideia de martírio e a concepção de rei cruzado. Os discursos evocados nas narrativas biográficas de D. Fernando intencionavam representá-lo como um "santo dinástico", objetivando, por meio da valorização das suas virtudes e espiritualidade, sacralizar a Casa de Avis. O *Infante Santo* era filho de rei e representá-lo como detentor das mesmas virtudes dos monarcas e príncipes santos tornava-se uma forma de relacionar a dinastia a um seleto grupo de casas reais privilegiadas no cenário europeu (AMARAL, 2008, p. 211).

Reforçamos que a importância de um monarca santo como fundador ou em associação a um mausoléu real contribuía para a sua formação enquanto panteão dinástico, tendo como os maiores expoentes Saint-Denis na França e Westminster na Inglaterra. Observamos essa questão com D. Afonso X de Castela e Leão (1252-1284)

³⁵ Uma das principais representações de mártir que vinculava a imagem do Infante Santo à Cristo pautava-se nos ideais de sofrimento e humildade. Essas características acentuaram-se nas narrativas a partir da afirmativa que D. Fernando se entregou voluntariamente como refém aos mouros para salvar seus companheiros portugueses. Assim como Cristo se sacrificara pela humanidade, o santo príncipe o teria feito pelo seu povo (AMARAL, 2008, p. 208).

³⁶ A partir do conceito de *beata stirps* desenvolvido por André Vauchez (1995), Clinio Amaral (2008) defende que a santificação de D. Fernando foi construída sob um ideal de santidade de linhagem. Assim, o seu sangue real e o discurso sacralizante em torno da Dinastia de Avis o converteriam numa espécie de "santo dinástico", para além dos ideais de sofrimento e martírio apontados nas suas narrativas biográficas.

que objetivou transformar a Catedral de Sevilha nesse tipo de monumento a partir da tentativa de beatificação do seu pai, o rei D. Fernando III (1217 - 1252). Se em Portugal ainda não havia nenhum *locus sepulcralis* desse modelo³⁷, o Mosteiro da Batalha manifestava-se como um templo que abrigaria além dos túmulos dos reis da nova dinastia, um membro santo da realeza. Ter um membro da família real associado à ideia de santidade, especialmente um mártir ou confessor, seja o rei ou familiar, no plano simbólico "[...] significava uma relação direta com a divindade [...] e tinha como propósito legitimar e sacralizar a dinastia" (AMARAL, 2008, p. 185).

O pressentimento da morte se manifestaria no testamento redigido pelo infante antes da partida para Tânger, documento em que definira seu lugar de sepultura no Mosteiro da Batalha e concebera o ideal da "morte bem administrada" (KELLEHEAR, 2016). No início do documento, era exatamente essa a concepção formulada por D. Fernando ao afirmar o risco de danação eterna que ocorria aqueles que não se preparavam para morrer, pois era necessário "[...] leixar por escriptura encomendado a outras pelloas, que deſpois da ſua morte rigozamente ſe trabalhafem de fazer" (SOUSA, 1946, p. 501). Para o infante, não testar levava a uma "morte ruim" e, por isso, apoiara-se no exemplo dos pais, D. João I e D. Filipa, "[...] que nos taõ proveitozo exemplo leixarom de ſi, porque no ſom certo quando ſerei querido de pagar a divida da morte, nem a que tempo, nem perque guiza" (SOUSA, 1946, pp. 501-502) e pela jornada que estava prestes a seguir.

³⁷ O rei D. Afonso IV foi o único monarca a receber sepultura *Ad sanctos* em Portugal até a altura da sua morte, ao se tumular junto às relíquias do Mártir São Vicente na Sé de Lisboa. Porém, não se tratava de um rei ou de um membro da realeza a ser cultuado dessa maneira (FERNANDES, 2007).

O testamento de D. Fernando indicava uma imensa preocupação com a realização dos preparativos para uma boa morte e seu extenso conteúdo se comparava ao texto similar redigido por D. João I, aproximando-se das vontades póstumas do pai quando se tratava das menções ao Mosteiro da Batalha.³⁸ Havia no documento instruções detalhadas de como deveriam ser suas exéquias caso viesse a morrer em África, desde a trasladação para o reino português às procissões que seguiriam de Lisboa até o cenóbio batalhino. O infante testou que se viesse a falecer fora de Portugal, durante a expedição que iria acompanhado do irmão D. Henrique, que sepultassem seu corpo provisoriamente no Mosteiro dos Frades de São Francisco na cidade de Ceuta, e depois o levassem consigo de volta à Portugal (SOUSA, 1946, p. 501). Em seguida, o discurso voltava-se para a idealização da humildade régia, ao solicitar que lhe fizessem cerimônias como fariam à um simples cavaleiro, demandando a realização de trinta missas pela sua alma. D. Fernando nomeou o seu confessor, Fr. Gil, como seu executor testamentário e deixou D. Henrique como responsável pela condução das cerimônias fúnebres.

Assim que repatriassem ao reino seus restos mortais, solicitou que levasse seu corpo ao [...] Mosteiro de Santa Maria da Vitória, onde escolhi minha sepultura, e isto seja sem nenhuma pompa, nem outra lobeja despeza, mas assim chamente, como levariaõ hũ fimpres Cavaleiro", na Capela do

³⁸ No testamento de D. João I (1426 in GOMES, 2002), datado de 1426, cerca de 7 anos antes da sua morte, o monarca expressou detalhadamente os cuidados a serem realizados após o seu passamento: legitimava D. Duarte como seu herdeiro e ordenava que este cumprisse as suas vontades; definia o Mosteiro de Santa Maria da Vitória como seu lugar de sepultura, recomendando a construção da capela onde ficaria a arca tumular conjugal que mandara edificar para si e a rainha Dona Filipa; instruía sobre quem poderia ser sepultado na capela dos reis; deixava detalhadamente as quantias de verbas da Coroa e de sua renda pessoal a serem gastas nas obras e com os funcionários do mosteiro, assim como também as missas e os ritos a serem proferidos por sua alma e de sua esposa; além de evocar a memória de Aljubarrota, que por sua comemoração mandara construir o panteão batalhino.

Fundador, junto ao rei, seu pai. D. Fernando demandava que seu monumento sepulcral fosse feito sem muitos detalhes ou pintura, com exceção de seu brasão e armas, pedindo que no túmulo se escrevesse “[...] aqui jaz o Infante D. Fernamdo Filho do Muy alto e mui poderoso Principe ElRey D. Joaõ de Portugal, e do Algarve, e Senhor de Cepta, e da muy nobre e excelente Rainha D. Felipa”, e caso morresse fora do reino, que seu irmão, o infante D. Henrique, ficasse responsável pelas suas exéquias e sepultamento (SOUSA, 1946, p. 501).

As simples exéquias e a sepultura humilde requisitadas por D. Fernando não seriam acatadas por D. Henrique e D. Afonso V na construção da memória funerária do infante. O seu sepulcro na Capela do Fundador tornou-se o monumento chave para converter o Mosteiro da Batalha no centro do seu culto. O clérigo dominicano Fr. Luís de Sousa (1555-1632) dedicou vários capítulos da *História de São Domingos* para narrar a vida do filho mais novo de D. João I, a construção da sua santidade e a sua associação ao cenóbio batalhino. (SOUSA, 1767, caps. 27-32). É importante reforçar que os dominicanos da Batalha foram os principais responsáveis pela devoção e a edificação de recursos imagéticos, textuais e iconográficos sobre o *Infante Santo* (GOMES; REDOL, 2015, p. 87). A obra do frade dominicano valorizava essas narrativas quase dois séculos depois.



Figura 1. Túmulo do Infante D. Fernando no Mosteiro da Batalha.
Arquivo Pessoal (Foto do Autor). Vila da Batalha, Portugal.

Assim como nos túmulos dos irmãos, o sepulcro do *Infante Santo* apresentava a valorização da heráldica, inserindo a esquerda o brasão da Ordem de Avis e a direita as suas armas pessoais. Entre os escudos, inseria-se no meio um símbolo, com círculos entrelaçados que, para o Fr. Luís de Sousa, representavam as coroas do sofrimento de Cristo, em sentido profético: "[...] pode bem ser, que como amava a coroa de Cristo, e seus tormentos, como Santo que era, não se atreveo por humildade, a declarar ao mundo" a época da construção do monumento, pois essa associação só se confirmaria depois do martírio vivido no cativeiro no Marrocos (SOUSA, 1767, p. 630).

Os elementos iconográficos anunciavam a predestinação do infante que "viraria santo", representando o caráter providencialista na iconografia da sua sepultura, pois o seu culto se tornou parte de um mecanismo de sacralização da Casa de Avis e um recurso essencial de veneração à dinastia (AMARAL, 2008, p. 331). Apesar de não poder se confirmar se essas inscrições foram inseridas no monumento

posteriormente a sua construção, acredita-se que desde quatrocentos o seu monumento sepulcral era interpretado por seus devotos como testemunho físico da sua predestinação.

Na *Crónica do Infante Santo* já se mencionava a peregrinação de fiéis ao Mosteiro da Batalha para tocarem as relíquias de D. Fernando.³⁹ Esse relato teria sido adicionado posteriormente, durante o século XVI, em uma publicação do texto de João Álvares, mas que evidenciava que entre os séculos XV e XIX havia o hábito dos fiéis fazerem furos no túmulo de D. Fernando para ter o contato com os seus ossos (AMARAL, 2008, p. 318). A narrativa se comprovaria por meio de vestígios arqueológicos, pois na sua sepultura original poderia se observar o orifício pelo qual seus devotos introduziam varas para tocar nos seus restos mortais. A devoção às santas relíquias no túmulo de D. Fernando teria se iniciado ainda em quatrocentos, apesar de não ter sido registrada por Álvares. A sua obra foi redigida logo após a chegada das vísceras do infante à Batalha em 1451, não havendo tempo para que ele testemunhasse tais práticas (AMARAL, 2008, p. 319).

Fr. Luís de Sousa também relatou a devoção ao infante que foi sepultado no convento da Batalha.⁴⁰ A descrição do frade manifestava

³⁹ “E eu [...] fou teftimunha de vifita de muytos, e miraculoſos ſucceſſos, que acontecerã a alguns Religioſos doentes, e faõs, que ſe eſte fante encomendãrã no Moſteyro da Batalha, que hoje em dia faõ vivos, e conhecem affaz bem quantos milagres o Senhor faz por merecimentos deſte fante Infante. Em cuja ſepultura eſtã hum buraco, e mete os fieis huma canna que vay tocar no corpo do fante, e a beyjaõ, e põem nos olhos, e cabeça. E affim atando na ponta da canna contas de rezar, e reliquarios, os metem pelo buraco, para ſerem tocados nas tantas reliquias, em que tem muyta devaçãõ”. (ÁLVARES, 1730, pp. 328-329)

⁴⁰ “Onde os muitos milagres que entre os Frades, e por toda aquella comarca tem obrado ſua interceſſãõ, lhe grangerãõ tal gama, e devaçãõ, que perdido o nome proprio naõ he conhecido hoje, ſenaõ polo Infante Santo. E porque noſſa natureza de ſofrega pera o eſtima, e ama, naõ ſe contenta com menos que ver, e tocar: atreõe a curiosidade, ou a devaçãõ a dar furo ao marmore do moimento, a polo qual os devotos, e neceſſitados tocaõ com huma vara os cofres de madeira em que eſtaõ encerradas as tantas Reliquias e beijandoa devotamente ſatisfazem com ſua fé, e piadoſa tençãõ” (SOUSA, 1767, p. 681).

para além do relato da devoção às ossadas do *Infante Santo*, o sentimento causado nos devotos ao tocar as santas relíquias. É importante considerar a forma como o homem medieval se relacionava com esses objetos sagrados. Apesar da sua compreensão se transformar ao longo do medievo, em termos gerais, as relíquias preservaram a sua principal função: conservar a relação com o sobrenatural. De acordo com André Vauchez (1995, p. 180), na Idade Média, os "[...] lugares de peregrinação mais frequentados são aqueles que possuem preciosas relíquias, objecto de uma intensa veneração por parte do clero e dos fiéis", assim testemunhava os relicários nos quais elas se encontram armazenadas, sinais físicos da presença divina e que tinham como função operar milagres.

Patrick Geary (1993, pp. 44-45) afirma que a adoração às relíquias dos santos populares se justificava na sua representação enquanto homens sagrados, seres celestiais, porém encarnados neste mundo, a exemplo de Cristo que por aqui andou sem perder o lugar no outro. A crença no poder milagroso dos santos conquistava fiéis e devotos, partes principais da sua propaganda e que moviam o poder econômico. Do ponto de vista político, a veneração às relíquias alcançara no medievo um papel de mediação entre os dois mundos e, assim, aquele que realizava essa mediação, e a sua estirpe, usufruía de um lugar privilegiado no imaginário cristão (AMARAL, 2008, p. 320).

A partir da transladação das vísceras à Batalha em 1451, mas principalmente após a chegada das ossadas de D. Fernando ao mosteiro em 1471, iniciou o processo de veneração aos seus restos mortais enquanto santas relíquias, que seriam cultuadas em três aspectos: a busca pela capacidade taumatúrgica, interpretando-as enquanto um "talismã"; a dupla intenção dos dominicanos da Batalha em relação às peças, que consistiriam em objetos de proteção contra os inimigos

terrenos e espirituais, ao mesmo tempo em que se reforçava a imagem de "sacrário real"; e a apropriação da conjuntura para transformar a África num lugar de produção de mártires, uma "nova reconquista", dentro do projeto expansionista de D. Afonso V. Assim, os devotos se dirigiam ao Mosteiro da Batalha para tocar nos tesouros espirituais, buscando conseguir cura para os males do corpo e da alma, enquanto a realeza de Avis transformava esses objetos num instrumento de propaganda dos seus projetos políticos, na exaltação da linhagem da dinastia.

O uso político e propagandístico das relíquias associadas à dinastia no Mosteiro da Batalha intensificou-se a partir da década de 1450, incluindo um aumento significativo das doações populares e dos privilégios régios concedidos ao convento. Uma Carta Régia outorgada por D. Afonso V em Évora no início de 1444, sob a regência do duque de Coimbra, concedia ao infante D. Pedro a licença para dotar com bens que rendessem até 60 mil reais por ano, uma capela de dois capelães no mosteiro, pela alma do infante D. Fernando (GOMES, 2002, pp. 283-284). O monarca justificava sua autorização por que seu "[...] requerimento que he vertuoso e boom e serviço de Deus e em proveito d'alma do dicto meu tyo e honrra do dicto Moesteiro" (GOMES, 2002, p. 283). No ano seguinte, D. Isabel de Borgonha realizou várias doações de alfaias litúrgicas para a continuidade das obras dos painéis do *Infante Santo* em Lisboa (GOMES, 1997). Nas décadas seguintes, D. Henrique e D. Afonso V dariam prosseguimento a veneração ao infante no panteão, de modo que as missas realizadas pela sua alma no mosteiro se converteram numa "teatralização do projeto político de Avis" (AMARAL, 2003, p. 310).

Considerações Finais

D. Fernando não chegou a ser canonizado, apesar das tentativas da Casa de Avis para a confirmação da santificação de um membro da realeza. Porém, a devoção popular ao *Infante Santo* teria continuado no reino até meados do século XIX, apesar da proibição das festas em sua homenagem pelo Bispo de Leiria D. Martim Afonso (1605 - 1615), por não ter sido ao menos beatificado. O relato do frei São Boaventura (1958, pp. 1-2), a partir de uma narrativa do século XIX, demonstrou que até esse período havia um apego às relíquias de D. Fernando e a crença nos seus poderes taumatúrgicos. Após as invasões napoleônicas ao reino português e a depredação dos monumentos no Mosteiro da Batalha, o único túmulo que teria ficado intacto seria o do *Infante Santo*, visto como um milagre.

A produção intelectual, textual, iconográfica e ritualística sobre a vida do filho mais novo de D. João I realizada em Santa Maria da Vitória foi um dos elementos da construção sacralizada de uma dinastia que se afirmava reis pela Graça de Deus e mediadora das relações entre os poderes terrenos e espirituais. O Mosteiro da Batalha adquiria a partir da exposição das santas relíquias e do culto ao *Infante Santo*, a representação simbólica que o aproximava dos grandes panteões dinásticos europeus. O Mausoléu Real de Avis também se expressaria como um monumento exemplar, mais um recurso do discurso moralizante da monarquia frente à nobreza, influenciando nos lugares de sepultura das aristocracias portuguesa, hispânica e europeia ao longo de quatrocentos.

Referências Bibliográficas

Fontes

ALVARES, Frei João. *Chronica dos Feytos, Vida, e Morte do Infante Fanto D. Fernando, que Morreo em Fez*. In: RAMOS, Fr. Jerônimo de. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1730.

GOMES, Saul Antônio (org.). *Fontes históricas e artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha: Séculos XIV- XVI*. Batalha: IPPAR. 2002. (Volumes I - IV)

PINA, Rui de. *Crónicas*. Introdução e Revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: LELLO & IRMÃO, 1977.

SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de (trad.). *Summario da vida, acçoens e gloriosa morte do senhor D. Fernando - chamado o Infante Santo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958.

SOUSA, D. António Caetano de. *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Coimbra: Atlântida - Livraria Editora Lda, 1946.

SOUSA, Fr. Luís de. *História de São Domingos*. Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767. 4 vols.

ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da tomada de Ceuta por El Rei D. João I*. Publicada por ordem da Academia das Ciências de Lisboa segundo os Manuscritos nº 368 e 355 do Arquivo Nacional por Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

Estudos

AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. 374 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

_____. *O Homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

AZEVEDO, H. R. *Morte e poder: o Mosteiro da Batalha e a construção da memória funerária de Avis no contexto Ibérico (Século XV)*. 2021. 376 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: O carácter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DUARTE, Luís Miguel. *D. Duarte: réquiem para um rei triste*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

FERNANDES, Carla Varela. D. Afonso IV e a Sé de Lisboa: a escolha de um lugar de memória. In: *Arqueologia e História*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses. v. 58/59. p. 143 -166, 2007/2007.

FONTES, João Luís Inglês. *Percursos e memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*. Cascais: Patrimonia, 2000.

GEARY, Patrick J. *Le vol des reliques au Moyen Âge*. Furta Sacra. Paris: Aubes, 1993.

GOMES, Saul António; REDOL, Pedro (Coords.). *Lugares de Oração no Mosteiro da Batalha*. Lisboa: Direção-Geral do Património Cultural, 2015.

GUENÉE, Bernard. *Politique et histoire au Moyen Age. Recueil d'articles sur l'histoire politique et l'historiographie médiévale (1956 - 1981)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1981.

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

KELLEHEAR, Allan. *Uma história social do morrer*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

LAUWERS, Michel. *O nascimento do cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente Medieval*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

LE GOFF, Jacques. *São Luís: Biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História e Antologia da Literatura portuguesa (Século XV)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

SCHMITT, Jean-Claude. *O Corpo das Imagens - Ensaios sobre cultura visual na Idade Média*. Bauru, SP: Edusc: 2007.

VOUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental - Séc. VIII - XIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.