

Georgina Silva dos Santos

Professora assistente do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

A santa e o lavrador: gênero e poder na Baixa Idade Média portuguesa (1282 - 1325)

A realeza medieval rendeu à historiografia contemporânea muitas obras de peso. Marc Bloch, Kantorowicz e Jacques Le Goff situam-se, certamente, no primeiro time dos pesquisadores que apartaram a história política do ranço positivista. Incluindo em suas análises uma perspectiva interdisciplinar, estes autores fizeram do circuito de produção de símbolos e práticas culturais uma rica fonte de aproximação com as redes de projeção e constituição do poder.

Outrora reconhecido como "anedótico, factual, elitista e psicologizante",¹ nestes dias, como um terreno privilegiado para



a observação das representações sociais, o campo de estudos políticos enriqueceu sua abordagem com os empréstimos conceituais de outras áreas do conhecimento. Todavia, em meio ao farto elenco de estudos sobre a construção da estampa real, sobre a 'fabricação do rei', sua função taumatúrgica ou seus gestos de piedade, a figura política da rainha desconheceu a mesma atenção.

Restritas a relatos curiosos, eclipsadas pelas ações dos monarcas e outros sujeitos masculinos, as soberanas foram tratadas, salvo raras exceções, como coadjuvantes de parco brilho no processo histórico. Pouco se discutiu sobre as articu-

lações políticas em torno destas personagens, sobre a importância de suas imagens para a promoção do *consensus* social e elaboração de um paradigma feminino.

Afirma-se, no entanto, que a Idade Média foi a 'Idade dos Homens'; que os mesmos a ostentaram o hábito, a espada e a lavrar a terra selaram modelos ideais de regra e conduta. Esta sentença, legitimada pela preponderância e veemência dos registros masculinos envergados pela voz de clérigos, físicos, juristas e trovadores, minimiza o papel das filhas de Eva no Ocidente medieval. Atrizes deste tempo, elas responderam às silhuetas delineadas pelos valores vigentes, ora integralizando as representações acerca do feminino, ora renegando estas mensagens.

Na intenção de enfatizar a dominação masculina cristã, cunhada e aperfeiçoada em um milênio, aquele jargão de forte apelo editorial nega a lembrança de que estas falas masculinas, tributárias da matriz paulina e agostiniana, foram tão contundentes porque as margens de desvio eram mais amplas do que se possa supor.

Uma análise mais atenta à questão do gênero demonstra que o produto da elaboração cultural que a sociedade opera sobre uma pretensa natureza norteia os discursos de época.² Destarte, valendo-se de um extenso processo pedagógico, a Idade Média evocou para a figura feminina uma partilha tenaz de espaços e funções onde as associações masculino/público, feminino/privado fizeram-se parecer natural.

A figura da rainha, entretanto, atravessa estas duas esferas. É esposa do monarca, mãe do herdeiro legítimo, 'senhora do paço'. Seu lugar no cenário político exige, porquanto, uma atuação pública. Afinal, representa, em última instância, ao lado do rei, o Estado e seus súditos. É socialmente previsto que homens e mulheres lhe devam obediência. Contudo, para que este papel seja desempenhado em uma sociedade rigidamente hierarquizada, é mister que seu perfil responda aos códigos de comportamento modelares. Por outro lado, é necessário que fale de perto à memória afetiva daqueles a quem governa.

O torrão lusitano foi testemunha de um projeto centralizador monárquico ainda em meados da Baixa Idade Média. A realeza operou esta empresa através da imposição armada, de medidas administrativas pouco simpáticas à nobreza senhoria, de uma corte requintada onde o ritmo dos jograis fazia vibrar as paredes do paço, mas também através da estampa mariana de sua soberana.

SALVE, RAINHA!

Se a Alta Idade Média foi uma arena onde as resistências pagãs se degladiavam com a falta de apelo didático dos ritos católicos, conformando uma espiritualidade matizada por crenças diversificadas, se foi um palco onde a tradição veterotestamentária atuou como um suporte ideológico para a construção do poder temporal, o período posterior cedeu o solo para movimentos heréticos

de expressiva ressonância, que revolve-ram fósseis acumulados e superpostos da fé popular.

Em contrapartida a esses salteadores da doutrina católica, o cuidado pastoral intensificou-se. Nele, o Evangelho e o Cristo transformado foram apontados como esteio e cura para as chagas abertas.³ Jesus deixou então de ser apenas a segunda pessoa da Santíssima Trindade para ser também o pobre. Por isso, a indignância, considerada antes um castigo, apresentou-se como uma oportunidade para o crescimento espiritual.

Deste modo, seguir a Cristo era tomá-lo na sua pobreza evangélica, na solidão e no silêncio, na ausência do luxo e da ostentação. E mais, era fazê-lo presente em uma caridade ritualizada, fosse com a adoção de infelizes privados de pão e dinheiro, fosse lavando os pés de um leproso.

A Boa Nova calcada em um ideal de castidade, vida comunitária e serviço litúrgico gerou um esforço de muitos laicos para imitar as regras do monacato. Não como um movimento de 'mimetismo' ou 'osmose' e sim como o despertar de uma nova consciência religiosa.⁴

Neste bojo, a fascinação pela proeza ascética e as mais variadas formas de mortificação levaram a compensar a própria incapacidade de ler e meditar sobre a palavra revelada. A obsessão pela salvação da alma encontrou-se no desejo de imitar Cristo em sua dor. Logo, logo, ascetismo, autoflagelação, peregrinação e caridade

equacionaram um padrão de santidade.

Invocar o filho, dar relevo à Paixão era, por conseguinte, evocar a mãe: suas agruras, sua obediência cega aos desígnios divinos. Doravante, Maria, mãe de toda a cristandade, passava a exercer o papel de intercessora. Destarte, era uma taumaturga capaz de advogar junto às dores e aflições de toda a sorte. Portanto, o universo espiritual da Baixa Idade Média reservou-lhe um lugar na afetividade dos homens e mulheres deste tempo.

A península Ibérica via-se comprometida com este circuito de fé, com esta "dinâmica que imprime um sentido, um modo de ler o mundo".⁵ Contudo, o intento de construir uma memória política e social era também uma tarefa a ser desempenhada pelos reinos de Leão, Castela, Aragão, Navarra e Portugal.⁶

Manter-se envolvido nas lutas da Reconquista, erguer-se sobre os infiéis, era decerto uma maneira de cunhar uma imagem cristã, além de assegurar a posse e o poder sobre áreas economicamente importantes. No entanto, os códigos de compreensão destes territórios políticos, que se apresentaram, na verdade, como uma província do religioso,⁷ fizeram com que seus governantes buscassem garantir para si uma estampa que interceptasse, na construção de um projeto centralizador monárquico, as artérias que respondiam no coração do imaginário cristão. Neste momento, aos olhos dos autores eclesiásticos, as rainhas, damas

e imperatrizes cuja firmeza de conduta aproximava-se dos predicados marianos eram dignas de elogio.⁸

Portugal não se colocou à margem deste movimento. O culto mariano encontrou em sua extensão geográfica um número considerável de fiéis, comprovado pela edificação de santuários e a consagração de datas festivas em homenagem à Nossa Senhora.⁹ Não obstante, o fervor reli-

gioso à Virgem também serviu à cena política. O reinado de d. Dinis (1279-1325), sexto na sucessão da dinastia de Borgonha, absorveu como uma malha este clima espiritual.

O CENÁRIO DIONISINO

Em 1282, quando d. Isabel de Aragão casou-se com d. Dinis e subiu ao trono português, os limites entre o poder régio e senhorial eram ainda bastante tênues.



D. Dinis, o rei Lavrador. H. Morse Stephens. História de Portugal.

Muitas das funções que no futuro caberiam exclusivamente ao rei ou ao Estado eram ainda exercidas por senhores. Porém, a esta época, a autoridade real era reconhecida pelos demais detentores de poderes públicos ou privados, qualquer que fosse a maneira como partilhavam com o monarca esta autoridade.¹⁰

Com efeito, a vastidão dos domínios régios conduziu ao reconhecimento do rei como o mais poderoso de todos os senhores. Na esteira de seu pai, Afonso III, o rei *Lavrador* fez suas as terras de ninguém e ao contrário da maioria de outros senhores, seu domínio somava um conjunto considerável de bens em várias cidades. A gerência destas posses, quer nas áreas urbanas, quer nas áreas rurais, requisitou uma máquina administrativa capaz de controlar e tornar presentes os interesses da Coroa. Portanto, ainda que contaminada por preceitos que pulverizavam o poder régio, a vigilância e o esforço para erguer uma autoridade única e diferenciada estavam na ordem do dia.¹¹

Fazendo-se representar por corregedores, mordomos-régios, almoxarifes e escrivães, d. Dinis buscou penetrar também nas áreas dos concelhos. Assim, embora reconhecesse a independência das jurisdições senhorial e concelhia, a política dionisina reclamava para si o papel de árbitro. Desta feita, o direito de intervenção do rei tornou-se uma fonte de justificação e de sua autoridade.

O empenho em distribuir pelo reino aqueles que fossem simpáticos às pretensões monárquicas manifestou-se também na

intenção de 'domesticar o clero': primeiro, favorecendo a eleição de religiosos de sua confiança, depois, com a secularização de algumas ordens militares. Mas, não seria possível desprezar a legitimação do circuito sagrado face ao caráter também divino da função régia. Por isso, el rei não se absteve de manter acesa suas relações com a Santa Sé, ora através de generosas doações ao papa, a exemplo de seu genitor, ora promulgando leis que favoreciam o clero contra a extorsão dos nobres.¹²

O panorama político do reinado dionisino, apesar de seu caráter conciliatório, não passou sem guerras ou disputas civis. Contudo, o monarca soube, inegavelmente, dialogar com seus súditos e imprimir em seu governo um cunho nacional. Ao oficializar a língua nativa, fundar universidades e promover em seus salões querelas jogralescas forjando uma imagem de elegância e sapiência, aos moldes de seu avô, d. Afonso X de Castela, el rei, também um trovador, esmerou-se para construir uma estampa que fizesse lugar no seio da cristandade.

O prestígio de d. Dinis adicionado ao seu carisma, aliás, elementos fundamentais na constituição de uma força excedente,¹³ atravessaram também os limites portugueses. Sua política externa teve no consórcio com a filha de d. Pedro III de Aragão e d. Constança de Navarra uma aliança de peso. Pois, afirmar-se no âmbito das Hispânicas não significava isolar-se, mas sim associar-se.

A ROSA E O TROVADOR

Isabel era ainda uma criança quando de sua união com o rei trovador. Apesar de somar apenas onze anos de idade, já desfrutava de uma reputação *sui generis* para uma menina. Conta-se que ao "nascer em uma pele que de todo encubria a vista"¹⁴ pareceu revelar a todos que teria diante de si um destino diferente. Tanto que, subtraindo as muitas distâncias entre os aposentos do paço e os lares camponeses,¹⁵ sua mãe apressou-se em fazer deste prenúncio celeste uma relíquia.

Recebido pelas criaturas deste mundo um sinal diferenciador, como uma marca de distinção e poder, o empelicado foi tomado como um presságio bendito pela parentela da princesa. Presa em uma 'caixa prata' que o tempo oxidou, mas liberta pela pena dos memorialistas, à lembrança do empelicado juntaram-se outros atributos que fizeram da pequena Isabel a menina dos olhos de d. Jaime I.

Responsável pela concórdia entre o avô e o pai, dedicada aos 'exercícios angélicos',¹⁶ amante das 'rezas, jejuns e cilícios', avessa às cantigas profanas, a jovem aragonesa, como São Luís de França, uma década antes, era "inimiga dos jogos e outras recreações inúteis".¹⁷ Desta feita, o mesmo a domar a força dos infiéis em Maiorca, Valência e Múrcia, adiantou a todos que aquela seria "a melhor mulher a sair daquele paço". Por isso, o conquistador cedeu-lhe o epíteto de a *Rosa da Casa de Aragão*.¹⁸

A fama da princesa e decerto a proeminência dos guerreiros de sua casa atraíram cedo os olhares para aquele *gineceu da virtude*. Não foram poucos os que cruzaram distâncias para desposá-la. No entanto, capaz de exibir tantos predicados, Isabel haveria de tornar-se logo uma rainha. Assim, até então adormecida para as coisas do mundo, a Rosa recebeu o rei trovador como esposo e ascendeu ao trono português.

Ao unir-se a d. Dinis, a soberana não desistiu de sua profissão de fé e virtude. Fez-se, pelo contrário, mais afeita aos motivos espirituais de sua geração. Dividida entre suas ações prediletas, 'orar' e 'jejuar', a rainha aprendeu cedo em terras lusas a conjugar também os verbos ofertar e perdoar.

Naqueles dias, já eram muitas as 'barregãs' do rei na corte e transcorreriam nove longos anos até que a rainha desse à luz ao infante d. Afonso. Mas, asseveram seus biógrafos, se a maternidade não conteve os arroubos de paixão d'el rei, tampouco desviou-lhe dos princípios de 'devoção' iniciais. Portanto, continuava 'envolta em cilícios', partidária das peregrinações, além de vigilante da educação dos filhos e enteados que, segundo as mesmas fontes, 'tratava como seus'.¹⁹

O perfil de d. Isabel construía-se, deste modo, oposto à figura do rei d. Dinis. Quanto mais próximo estava-se da Rosa, mais próximo estava-se das coisas divinas e angélicas, de um tempo de contemplação. Quanto mais perto estava-se do rei trovador, mais próximo estava-se de

um mundo dinâmico, de lutas e conquistas temporais. A rainha apresentava-se 'retinha' e 'santa', como a mensagem viva do *gineceu da virtude*; o monarca, em contrapartida, figurava como o *suporte da grandiosidade*.

O aparente antagonismo do casal governante constituiu, na verdade, um equilíbrio de forças no interior da Coroa portuguesa, na imagem que se quis projetar. Amante das ' vaidades e delícias', d. Dinis exprimia o ideal da nobreza cavalheiresca, senhorial e guerreira, destacando o espírito 'viril e colérico' da natureza masculina. Ela, de inclinação asceta, mostrou-se, por sua vez, o protótipo do feminino, com características 'fleumáticas e melancólicas',²⁰ próprias do *temperamentum* das filhas de Eva. Neste sentido, ambos deram forma ao discurso religioso. Mas, também responderam às expectativas populares. D. Isabel mais ainda que el rei.

O formato da imagem do trovador atendia bastante bem a nobreza, enquanto a Rosa à Igreja, à religiosidade propagada pela 'vanguarda espiritual' da cristandade: o monacato. Não obstante, se a esfera política é a seara onde o coletivo se enraíza e se reflete, quem falaria ao terceiro estado? Quem responderia as agruras da maioria da população, homens e mulheres sem 'ostentação ou luxo'? Quem seria capaz de sublimar a hierarquia de uma sociedade que ridicularizava os cavaleiros sem sangue nobre, os clérigos sem livros distantes do poder do episcopado e ainda o camponês sem alódios ou arado? Por fim, quem

falaria aos pobres?²¹

A SANTA E O LAVRADOR

Se a caracterização dos personagens d. Dinis e d. Isabel serviu como um elo entre a realeza, os oradores e os defensores, como um meio de sublinhar a sua parecença com os códigos de comportamento partilhados pela nobreza e pelo clero, prestou-se, concomitantemente, à crítica dos segmentos populares.

Registrada no *Cancioneiro de Coimbra*, oriundo do *Romanceiro do Arquipélago da Madeira*, a lenda do *Milagre das Rosas*, de criação e domínio popular, também opõe rei e rainha.

Esta rainha tão santa
mulher d'el rei dom Dinis
só fez por servir a Deus
e ele fez quantas quis,
Toda las suas esmolas
só em segredo las dava,
e uma vez qu' escondidas
no regaço las levava
um cavaleiro privado
a el rei la delatava:
correu e, perguntava:
'- Que levals aí senhora,
nesse regaço tamanho?
- Eu levo cravos e rosas
que outras coisas não tenho.
- Nem sequer há maravilhas
menos cravos e janciro!
Ou serão esmolas isso,
ou isso será dinheiro?'
La rainha não falou

só lo regaço levantou,
e eram cravos e rosas
que dinheiro não se viu.²²

Atrelada aos valores da época, esta composição, cuja data é difícil precisar, toma o rei *Lavrador* como um sovina, insensível às práticas de caridade, mas qualifica sua esposa como 'santa'. Contudo, esta figura modelar, que segundo a *lenda* já nascera predeterminada ao encontro com o sobrenatural, ilude o rei. De fato, como sugere a estampa em que se dá o milagre, ela trazia ao regaço 'esmolas' e 'dinheiro'.

A possibilidade de resistência ao paço, de atestar seu poder efêmero no mundo dos homens, intrínseca ao sentido desta cantiga, encontra seu caminho através da *Rainha Santa*. Logo, as vias para depurar esta autoridade que obedece a um tempo linear através dos laços de parentesco, que se impõem sobre a força das armas, só são factíveis no circuito religioso. Para tanto, é preciso um poder sobre-humano.

As cantigas, porém, não cessam em desafiar a figura d'el rei. Em outra composição do *Cancioneiro de Coimbra*, um fun-



Estampa popular do século XVIII, representando a Rainha Santa Isabel.
Afonso Eduardo Martins Zuquete (dir.). *Nobreza de Portugal*.

cionário real anuncia a presença de um apaixonado nos aposentos da soberana.

[Ela] doutra vez foi recolher-se
 [e] seu pobre n'alcova achou;
 e logo lo despe e lava
 e na cama lo deitou.
 Lo cavaleiro privado
 a el-rei la delatou
 e el-rei de suspeito,
 acorreu, e lhe raivou:
 '- Pelejo, vosco, senhora,
 que sou vos agravado.
 Na cama em qu'eu me deito
 quem nela está deitado?
 E, mui iroso, el-rei
 las roupas levantou:
 viu Jesus crucificado,
 e logo ajoelhou.
 Meu Bom-Jesus do Calvário
 meu Jesus crucificado
 emendai minha vida,
 emendai reinado.
 [...]
 La nossa Rainha Santa
 outros milagres obrou:
 [...]
 e com tantos milagres
 santa, bem santa, ficou.²⁵

À semelhança do que se passa no *Milagre das Rosas*, a *Rainha Santa* que prestava caridade a um pobre, ou seja, agia exatamente consoante os pressupostos religiosos de seu tempo, viu-se imiscuída em uma situação vexatória por um 'certo cavaleiro privado'. Todavia, por duvidar da palavra feminina e deixar-se levar por in-

trigas palacianas, d. Dinis acaba ajoelhado aos pés do 'pobre-cristo'.

Retratado como um homem 'suspeitoso', cobiçoso, o monarca mostra-se frágil diante dos mexericos alheios. Conforme o primeiro, este milagre que ganhou estrofes sonoras para o canto de tantos jograis da península ridiculariza a figura do rei. Ambos levantam, portanto, suspeitas quanto ao poder de base hereditária que lhe está na origem e questionam a fidelidade daqueles que merecem a sua confiança. Pivôs da discórdia, aqueles que são 'privados' ao rei, isto é, seus funcionários, estão do lado oposto aos pobres: os prelados longe do bispo, os camponeses submetidos a taxações, os cavaleiros sem procedência nobre.

Outro exemplo que integra aquele padrão antagônico é o *Milagre das Águas do Tejo*.²⁴ O que o diferencia dos demais é sua situação em um ambiente externo ao paço e sua referência à Santa Íria, cujo martírio integra o conjunto de episódios milagrosos de domínio popular.

Reza a lenda que passeando nas praias do Tejo, d. Isabel, d. Dinis e sua comitiva viram abrir-se diante de si as águas do rio, 'qual um outro mar roxo', deixando à mostra o túmulo da padroeira de Santarém. Frente ao 'sacrossanto monumento' que se oferecia inédito aos olhos humanos, a *Rainha Santa* caminhou de pés enxutos até ele. Dispondo-se a fazer o mesmo, d. Dinis viu o líquido agitar-se sob seus passos e, por isso, recuou até a margem, onde permaneceu até que a es-

posa regressasse das orações. Em outra versão, o rei *Laurador*, ao tentar fazer a travessia do lençol teitano, por pouco não se afoga, sendo salvo por alguns dos presentes.

É neste sepulcro oculto à visão, mas transparente à memória afetiva lusitana, que a personagem d. Isabel opõe-se mais uma vez à figura de d. Dinis, reafirmando o *topos* ficcional dos milagres desta soberana.

A exemplo da travessia feita por Moisés, a *Rainha Santa* caminha sobre uma superfície líquida. Na passagem do Antigo Testamento, todo um povo massacrado pela escravidão no Egito, submetido a um faraó, pretendo deus vivo e encarnado, acompanhou seu líder até a Terra Prometida. Quando seus adversários tentaram fazer o mesmo, o mar, revoltado, se fechou.

No milagre que tem o Tejo por testemunha, apenas d. Isabel pôde andar sobre as águas. D. Dinis e o modelo que representa não foram dignos da mesma graça. Ele e seus pares ficaram retidos, presos à porta da estrada do paraíso. Não obstante, aquela que reinou no coração dos pobres, que cristalizou a imagem da virtude e da caridade, que tornou presente a mensagem mariana, realizou a façanha.

Comparada a Moisés, um ator masculino, a *Rainha Santa* desempenha o papel de um líder libertador. Pobres e oprimidos sob o jugo de uma política centralizadora, impiedosa e sovina, encontraram em sua soberana a proteção. Pode-se dizer então, que a personagem política Isabel de

Aragão emergiu deste conjunto de expectativas frustradas. Em função de uma silhueta santa e 'angélica' pôde atender aos apelos da maioria da população e, por isso, incrustou-se na memória coletiva portuguesa.

Trata-se, entretanto, de uma mulher, gênero que no imaginário cristão é, por 'natureza', híbrido, escorregadio, enganoso. Note-se que, mesmo se tratando de uma rainha, há espaço para que outro cerque de suspeitas o seu comportamento. Ainda que Isabel omita, disfarce e recupere esta imagem, ela é uma mulher. Logo, a via de acesso à contestação é mais fluida através dela.

Rede de disseminação do poder de uns sobre os outros, a relação masculino-feminino é elemento estruturante da polarização entre os segmentos sociais, é dado constitutivo da experiência que confirma e fermenta a relação entre dominantes e subalternas. Por ser uma possibilidade imanente de transgressão e negação da ordem, a imagem feminina tem uma face ambígua no conjunto das representações coletivas. Também por isso, ela é uma *figura dialógica*: capaz de se comunicar e atender às expectativas do social e ser tomada como *consensus* da ordem e da desordem. Conquanto, é uma potência aglutinadora, que superpõe funções diferentes, capaz de servir a ideologias distintas. Por isso, ela é também um vértice de crítica.

Observa-se que, nas cantigas populares, a imagem de d. Isabel reúne o lugar

paradigmático da virtude, materializado nos gestos caridosos perante os pobres, e, simultaneamente, o lugar da resistência ao poder público e masculino que desconsidera a palavra feminina.

Com efeito, não é possível negar que as cantigas populares foram mais generosas com a *Rainha Santa* do que com o rei *Lavrador*. As composições insistem em salientar a completa ignorância de d. Dinis no que tange à santidade da rainha. Todavia, seria por demais ingênuo pensar que a política dionisina não teve nenhuma contribuição na elaboração desta personagem política. A apropriação que se fez dela pode ter servido à sátira do poder temporal, mas ela foi de fato um discurso do paço.²⁵ Deslocá-la de seu lugar de produção seria negar, inclusive, a dinâmica histórica que engendrou este processo de identificação, associação e legitimação.

SANTA RAINHA OU RAINHA SANTA?

No seio da Igreja, desde os primeiros patriarcas, era verdade evidente que maternidade e santidade eram preceitos caros à redenção feminina. Santo Agostinho bradou, em alto e bom tom, que todo o ser humano possuía uma alma espiritual (memória, sabedoria e vontade) por natureza assexuada e um corpo sexuado. Entretanto, no gênero masculino o corpo refletia a alma e na mulher o processo era exatamente o inverso. Logo, apenas se refreasse os impulsos da carne, a mulher se tornaria uma criatura di-

vina como o homem.²⁶

Principal afluente da corrente patrística, o pensamento agostiniano serviu-se das bases neoplatônicas, das reflexões culturais greco-latinas, para iluminar a Escritura. Caracterizado por uma perspectiva evolucionista e hierarquizante, o discurso do Santo Padre acerca do gênero humano foi bastante fidedigno à valsa paulina. Diga-se, com ênfase, a "origem das ambigüidades do cristianismo em relação à figura feminina".²⁷ Na Primeira Epístola a Timóteo, discorrendo sobre o comportamento das mulheres, São Paulo prescreveu:

... as mulheres que elas tenham roupas decentes, se enfeitem com pudor e modéstia; nem tranças, nem objetos de ouro, pérolas ou vestuário suntuoso; mas que se ornem, ao contrário, com boas obras, como convém as mulheres que se professam piedosas. Eu não permito que a mulher ensine o homem. Que ela conserve pois o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que seduzida caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que com modéstia permaneça na fé, no amor e na santidade.²⁸

Uma das máximas do pregador ancorou-se no Gênesis, onde Adão e Eva, o primeiro homem e a primeira mulher do Livro Santo, representam o segundo princípio hierárquico conhecido pela cultura cristã, porque são decorrência da relação

Criador-criatura. Como apêndice da figura masculina, criada para lhe servir, Eva é fruto das costelas de Adão, é feita da mesma matéria humana/divina de seu par.

Seres complementares mas, paradoxalmente, em permanente desnível, Adão e Eva mancharam a humanidade com o pecado. Ele por se deixar 'seduzir', ela por 'transgredir'. Doravante, 'Eva', um substantivo próprio, passou a designar todo um coletivo comum, singular na sua sedução: 'a mulher'. Por serem a razão maior do trabalho e da dor, por trazerem nas entranhas o germe do pecado, as filhas de Eva foram fadadas, segundo o mito judaico-cristão, ao mesmo destino.

Construído sobre pares binários de oposição, luz e trevas, bom e mau, sagrado e profano, o imaginário cristão reproduz as diretrizes hierárquicas assentes no par masculino-feminino para a dualidade Maria e Eva, referências verticalizadas de santidade e danação, virtude e malícia, fé e heresia, perfeição e debilidade.²⁹

Elaborado socialmente, este olhar sobre a figura feminina articula a crueza do cotidiano e as projeções sobre o vivido. Obedece, assim, a cânones de beleza, virtude, maldade e perversão, forjados e compartilhados pela cultura cristã. Destarte, estrutura-se sobre uma rede de símbolos polissêmicos e itinerantes consagrados pela longa duração que são sustentáculo das arquiteturas mentais e obstáculo a sua 'mutação'.³⁰ Eles encerram os limites da percepção, pois são o alfabeto da alteridade.

Senhora destes mecanismos de abstração e coação, a mulher é lida pelos agentes masculinos como uma arca de segredos vertida em engano, mas se submetida a espaços calculados de atuação reverte-se em uma arca de santidade. Note-se que São Paulo resgatou a possibilidade de regeneração feminina através do 'amor', da 'fé', da 'santidade' e da 'maternidade'.

Com efeito, a ação política do sexto rei da dinastia de Borgonha, de pretensões absolutamente centralizadoras, congelou em sua soberana a mensagem da fé e da virtude. Não o fez, entretanto, com traços mal feitos e imprecisos, pelo contrário, desenhou sua presença com linhas firmes e tintas fortes.

Segundo as antigüidades, a que mais anos conta entre todas as que há nesta igreja, e a dos Santos Reis Magos que tem seu olhar pegado com a de Nossa Senhora do Rosário contra a porta da igreja. A capela e retábulo foi mandado fazer e pintar por el rei d. Dinis.[...] Há neste altar uma curiosidade muito digna de ser sabida. E que no meio do retábulo, cercada de reis, temos tirada ao natural a rainha d. Isabel (Santa), mulher d' el rei d. Dinis, e na do menino Jesus que tem nos braços, o príncipe seu filho, que então se criava e depois sucedeu no Reino com o nome de d. Afonso. Quem fosse autor de tal memória, não consta, mas há de crer que seria el rei...³¹

Na verdade, o que pareceu simples curiosidade aos olhos de frei Luís de Sousa é,

contudo, um dos traços que evidenciam o conhecimento de d. Dinís a respeito do que pensam seus contemporâneos sobre sua rainha. Ou mesmo, a intenção em envolvê-la em uma aura de santidade. Mais do que isso, acompanhando o espírito religioso da época que fazia da Virgem Maria a flâmula da piedade e da maternidade, el rei fez-se um agente fundamental na produção deste vínculo que relacionaria, posteriormente, d. Isabel a Nossa Senhora. Como em tantas igrejas deste tempo que trazem a figura da Vir-



D. Afonso III, numa gravura do século XVIII.
Afonso Eduardo Martins Zuquete (dir.). *Nobreza de Portugal*.

gem Maria segurando junto ao regaço o menino *Jesus*, a *Rainha Santa* carrega nos braços o herdeiro legítimo.

Observa-se que o dominicano usa entre parênteses o qualificativo 'santa'. D. Isabel só foi beatificada no reinado de d. Manuel e canonizada em 1625, no entanto, a distância entre a corte portuguesa e a corte celeste já se pretendia curta.

A destreza e ciência com que d. Dinís dirigiu a cena política é incontestável. De fato, cunhou para seu reinado uma imagem personalizada, aportuguesada, da *Santa Rainha*. Ao consentir a associação, caso contrário seria uma profanação à imagem da rainha ou uma heresia com a figura bíblica, demonstrou seu poder sobre os três estados. Ergueu, em consequência, seu cetro sobre a Igreja, 'domesticando seu circuito de atuação', distinguiu-se de seus pares, não de maneira belicosa, mas por uma união matrimonial e santa, e confortou os pobres oferecendo-lhes uma figura maternal com poderes similares aos de Nossa Senhora. Desta feita, às vistas do clero, dos nobres e de quem porventura pisasse no templo, el rei fazia as vezes de um grande monarca: comandava o real através do imaginário.⁵²

Fala-se de um conjunto de representações coletivas que serve ao sistema de poder, não por tratar-se de algo externo a ele, mas sim, porque é parte constituinte deste sistema. Em uma conjuntura encrespada, matizada por facções contrárias ao paço, a estampa do rei guerreiro de armas prontas, defensor do território con-

tra os inimigos internos ou externos (mouros) era bem acolhida. Porém, uma imagem belicosa poderia significar também a possibilidade de uma existência constantemente ameaçada.

A Rainha Santa assumiu neste circuito político o papel de um vetor complementar a fim de equilibrar as forças. Através dela a política dionisina manipulou símbolos e modelos cristãos, conferindo legitimidade e identidade à reprodução do poder nas várias instâncias da sociedade medieval portuguesa.³³

As sementes lançadas em solo luso pelo rei *Laurador* criaram raízes e desenvolveram-se com a força dos bons grãos. Conjugando em sua biografia a personificação da caridade, a ação de advogada dos desvalidos e marginalizados, o papel de embaixadora ante os conflitos arma-

dos e o poder de cura dos achaques e dores do corpo e da alma, esta nobre virtuosa, maestrina de uma *multiplicidade de funções*, congelou um padrão de atuação pública para a figura feminina. *Figura de diálogo* à época dionisina, mas inspiração para as dinastias ulteriores, a imagem desta personagem política venceu o duelo com *cronos* e transformou-se ela mesma em um modelo para as 'senhoras do paço'.

O *paradigma isabelino* teve vida longa no torrão português. Alçada ao posto de *protetora e defensora de toda a nação portuguesa*, em 1556, um momento em que Portugal já se fazia senhor das águas do Atlântico, de novos povos e gentes, configurando um Império, mas também se afligia quanto à sucessão do trono, ela emprestou-lhe o rosto e a memória da unidade.

N O T A S

1. FERREIRA, Marieta. "A nova 'velha história': o retorno da história política". In: *Revista de Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, nº 10, 1992, p. 226.
2. KAPLISH-ZUBER, Christiane. "Introdução à história das mulheres". In: KAPLISH-ZUBER, Christiane (org.). *História das mulheres no Ocidente: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1993.
3. VAUCHEZ, André. *La espiritualidad del Occidente medieval*. Madrid: Cátedra, 1985, p. 73.
4. Idem, *ibidem*, p. 30.

5. Idem, *ibidem*, p. 10.
6. FERNANDEZ, Mônica. *A senhor de d. Afonso X: um estudo do paradigma mariano (Castela 1252-1284)*. Niterói, 1994. Dissertação de mestrado. Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense.
7. LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições Setenta, 1985, p. 229.
8. VAUCHEZ, André, *op. cit.*, p. 97.
9. MARQUES, A. H. de Oliveira. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Editorial Presença, 1987, pp. 374-375.
10. MATTOSO, José. "A consolidação da monarquia e a unidade política". In: MATTOSO, José (org.). *História de Portugal: a monarquia feudal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 269.
11. Idem, *ibidem*, p. 271.
12. Idem, *ibidem*.
13. GIL, José. "Poder". In: ENCICLOPÉDIA Einaudi - *Estado/Guerra*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1989, p. 62.
14. LA FIGANIÈRE, Frederico Francisco de. "Lenda da Rainha Santa". In: *Memória das rainhas de Portugal*. Lisboa: Tipografia Universal, 1859, p. 107 & BENEVIDES, Francisco da Fonseca. *Rainhas de Portugal*. Lisboa : Tipografia Castro & Irmão, p. 21.
15. A crença no poder do empelidado era corrente nesta época. Carlo Ginzburg demonstra, inclusive, que algumas mulheres propagaram enganosamente um nascimento similar, já que esta era a condição *sine qua non* para o diálogo com os mortos, ou seja, uma marca de *distinção e poder* entre os demais. Cf. GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 65, 87, 90.
16. BENEVIDES, Francisco da Fonseca, *op. cit.*, p. 21.
17. LE GOFF, Jacques, *op. cit.*, p. 83.
18. BENEVIDES, Francisco da Fonseca, *op. cit.*, p. 109.
19. AFONSO, Diogo. *Vida e milagres da gloriosa rainha Santa Isabel, mulher do católico rei d. Dinis, sexto de Portugal*. Coimbra: Confraria da Rainha Santa, 1560, p. 6.
20. THOMASSET, Claude. "Da natureza feminina". In: KAPLISH- ZUBER, Christiane (org.), *op. cit.*, p. 72.
21. VAUCHEZ, André, *op. cit.*, p. 67.
22. VIEIRA, Afonso Lopes. "Estoria da Rainha Santa". In: *Cancioneiro de Coimbra*. Coimbra: França Amado Editor & Impreffor, 1918, p. 125. **O grifo é meu.**
23. Idem, *ibidem*, p. 126 . **O grifo é meu.**

24. LA FIGANIÈRE, Frederico Francisco de. "Milagre das Águas do Tejo". In: LA FIGANIÈRE, op. cit., p. 305.
25. FRÓES, Vânia Leite. *Espaço e imaginário em Gil Vicente*. São Paulo, 1987. Tese de doutoramento. Departamento de História da Universidade de São Paulo.
26. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 315.
27. Idem, ibidem.
28. (2 Tm. 9-15). In: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
29. SANTOS, Georgina Silva dos. "Os tenores da anunciação e da natividade". In: *A senhora do paço: o papel da rainha na construção da identidade nacional portuguesa (1282-1557)*. Niterói, 1995. Dissertação de mestrado. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense
30. BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 49.
31. SOUSA, frei Luís de. "De outras confrarias que há nesta igreja, de sua antigüidade e devoção". In: *História de São Domingos - parte I*. Lisboa: Tipografia Panorama, 1866.
32. BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília: EDUNB, 1982, p. 6.
33. SANTOS, Georgina Silva dos, op. cit.

A B S T R A C T

At the close of the Late Middle Ages, aiming at building a national identity link, the early Portuguese State works out a pattern for a queen, based on the Marian female model. The symbolic effectiveness of this ideal sovereign, wife and mother, already conceived in the 12th century and culminating in the 16th century, is one means for directing women's social role, based on the queen's attributes and actions. The Isabelline pattern, however, requires a superhuman posture. Ascetism, altruism, faith, obedience to the fate designed by men and God, are some of the elements making up the production cycle of this image.

R É S U M O

A la fin du Haut Moyen-Age, en vue d'établir un lien d'identité nationale, le jeune Etat portugais élabore un paradigme de reine prenant comme base le modèle féminin marial. L'efficacité symbolique de cet idéal de femme souveraine, épouse et mère, dont la genèse est au XII^e Siècle et dont le couronnement est dans le XVI^e Siècle, est un des moyens de diriger la conduite sociale de la femme, dont les attributs et les actions de la reine sont le modèle. Le paradigme isabélien exige pourtant une posture surhumaine. L'ascétisme, l'altruisme, la foi, la soumission au destin tracé par les hommes et par Dieu sont quelques uns des éléments qui composent le circuit de production de cette image.