

MARIA CÂNDIDA MONTEIRO PACHECO

Universidade do Porto

O sentido da Paz na tradição, e no testemunho da Geração de Avis

Toda a reflexão política medieval — que se debruça sobre as relações entre os homens, a paz e a guerra, o diálogo e a polémica entre as três grandes religiões, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo — resulta da teorização de dados clássicos dispersos, através da mediação crítica dos autores patrísticos, e da sua utilização para o entendimento da diversidade das situações.

Como enquadramento distante, mas sempre actuante, em apropriações que, ao longo do tempo serão cada vez mais rigorosas, projectam-se a utopia platónica, o entendimento aristotélico da Cidade, a visualização estoíca da sociedade universal cuja construção se consegue se «cada um for benévolo especialmente para quem lhe estiver mais próximo»,¹ como afirma Cícero.

A igualdade da razão e da lei que, para Marco Aurélio, projecta «o mundo como cidade comum»,² articulada na perspectiva jurídica do Direito Romano é, paralelamente, um dado fundamental, que o Cristianismo retomará e reformulará nos séculos medievais, estruturando-o no sentido pleno da *respublica christiana*.

Por outro lado, o anúncio do 'Reino de Deus' para além deste mundo, implicou, desde logo, a subalternização do plano político e

¹ *De Officiis*, XVI, 50-51.

² *Memorabilia*, IV, 4.

a metamorfose da hierarquia e de prestígios pela sobrevalorização de conceitos espirituais, como a caridade e a paz sobre a justiça e o direito.

A posição cristã é aferida pela palavra de Cristo «Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus»,³ o que abre a brecha definitiva no domínio político na medida em que o relativiza. Assim, para S. Paulo, a origem divina da autoridade é o ponto de referência do poder civil, da ordem e da paz social. A 'cidade de Deus' constroeu-se na solidariedade e na fraternidade, sem demarcações de espaço ou de tempo, num ultrapassar claro de formas culturais discriminatórias que marcavam, ainda, a visão estoíca.

Na transformação decisiva trazida pelo Cristianismo, ressalta a afirmação da igualdade de todos os homens como filhos de Deus, para além de toda a diferenciação de raça, classe ou função, como inequivocamente o demonstra S. Paulo:

«Não há mais grego nem judeu, nem circunciso nem incircunciso, nem Bárbaro nem Cita, nem escravo nem homem livre».⁴

O sentido de unidade cujo princípio é Deus criador e redentor através do Verbo, ultrapassa assim, largamente, a concepção microcosmática da cidade grega e a unificação mais artificial resultante do imperialismo romano.

A transmutação do significado do termo *humanitas* indicia uma nova realidade, a solidariedade orgânica do género humano, estabelecida para além da delimitação de fronteiras (Semitas, Gregas ou Romanas) e fundamentada numa origem e num destino sobrenatural comuns. Esta ideia surge já em Minucio Felix, S. Justino e Clemente de Alexandria.

As circunstâncias históricas, sobretudo o desenvolvimento das perseguições contra os cristãos, vão exigir para além destas primeiras teorizações, a delimitação rigorosa do domínio político e do domínio religioso, e a clarificação de perspectivas éticas em relação ao poder público.

Opõe-se, assim, ao regime totalitário e englobante da cidade antiga, um dualismo fundamental: a diversificação de duas formas de vida

³ *Evangelho segundo S. Mateus*, XXII, 21.

⁴ *Epístola aos Colossenses*, III, 11.

e de duas formas de poder, o temporal e o intemporal, o político e o religioso.

Nessa nova visão de sociedade o indivíduo liberta-se espiritualmente do Estado para se integrar, no plano religioso, numa ordem simultaneamente visível e invisível, terrestre e celeste.

No império romano, os primeiros cristãos inserem-se, naturalmente, na sociedade política, agrupando-se em igrejas que, embora fechadas, estão em comunicação umas com as outras e, espiritualmente, se desligam do século. Apesar das perseguições, a estrutura política do império é entendida como possibilidade de emergência do cristianismo incipiente, o que acentua o dever de obediência ao poder público, sblinhado pela ideia de que toda a autoridade vem de Deus.

A complexidade das situações vividas individualmente na dualidade das duas referências — a política e a religiosa — obriga, no entanto, a definições cada vez mais estritas do culto devido a Deus e das honras devidas ao imperador,⁵ ao mesmo tempo que matiza a obediência ao poder civil pela referência a valores espirituais e ao sentido de justiça das leis.

A comunidade cristã primitiva demarca-se claramente do estado. Quando, porém, terminam as perseguições e o Império se torna cristão, emergem as primeiras dificuldades na definição das conexões e das antonomias do poder político e do poder religioso.

Nesse processo gradual de dilucidação — que se projectará significativa e dramaticamente na época medieval — podem assinalar-se etapas significativas. Assim, S. João Crisóstomo ao retomar a fórmula paulina de que 'todo o poder vem de Deus', distingue objectivamente o *exercício* do poder e o seu *titular*⁶ e Santo Ambrósio, reconhecendo embora os direitos do imperador, sublinha a sua integração na Igreja, recusando-lhe um estatuto superior.⁷

⁵ Ver, a este respeito, as posições de Santo Ireneu, Teófilo de Antioquia, Atenágoras.

⁶ Ver, especialmente, as Homilias sobre as Epístolas de S. Paulo, *P.G.*, vol. LX, LXI, LXII, LXIII.

⁷ «Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est», *Sermo contra Aux.*, 36, *P.L.* XVI, 1018. Também, *Epistola XXI*, 4, *P.L.*, XVI, 1004.

A obediência ao poder político é substituída pela obrigação desse mesmo poder reconhecer a autoridade espiritual. Como cristão, o imperador está submetido à Igreja, ao Papa e ao Bispo.

Na continuidade de formulações anteriores e que tinham já relativizado o poder, a política perde, assim, efectivamente a autonomia e a suficiência. À condição política sobrepõe-se a condição dominante da filiação divina. Os valores espirituais são erguidos, teoricamente, no primeiro plano das preocupações humanas.

Na abertura do pensamento medieval, Santo Agostinho retoma o tema origenista⁸ das duas cidades. No seu pensamento ético-político transparece a experiência trágica do romano culto perante o desmoronamento do império. Mas, para além, projecta-se a leitura quase profética da não coincidência da Igreja com o Império, a busca do sentido do eterno para além das circunstâncias mais imediatas.

A reinterpretção agostiniana da fórmula paulina, relativiza, afinal, as formas ocasionais que o poder possa assumir, fazendo-as recair na esfera da contingência humana.

Define-se, deste modo, o sentido da comunidade cristã das almas e o primado da 'cidade celeste' sobre a 'cidade terrestre'. A 'cidade celeste' utiliza as instituições humanas e singulariza a 'paz terrena' como um momento fulcral no trânsito da humanidade.

A ideia de paz é um tema central no pensamento agostiniano, abrindo-se à análise do seu sentido pleno e das exigências da sua construção. A missão do poder é, assim, fazer reinar a justiça e a paz, anteriores ao poder, numa exigência que se impõe a todas as instituições e a todas as consciências.

O homem necessita da sociedade que comporta a autoridade, exercida como *ministerium*, na sua tripla função — *officium imperandi, providendi, consulendi* — para a comunidade, em união de vontades.⁹

A ideia de um *pacto social*¹⁰ — que emerge pela primeira vez no Ocidente, podendo, embora, ter antecedentes em Aristóteles, Políbio e Cícero —, assume particular relevância, no sentido de compromisso mútuo e de deveres livremente aceites.

⁸ *Contra Celsum*, VII, 75, P.G. XII, 641-1432.

⁹ *De civitate Dei*, XIX, 13.

¹⁰ *De civitate Dei*, XIX, 24.

Ponto de referência fulcral, modelará paradigmaticamente a visão medieval do exercício do poder, tocando-a de um certo matiz utópico que se abre ao sentido da plenitude escatológica.

A teorização ético política do poder, efectivada nos primeiros séculos cristãos, insere-se numa visão ampla do entendimento da sociedade que implica necessariamente o confronto e o diálogo com as outras religiões e, desde logo, e especialmente com o Judaísmo.

A consciência da Revelação Cristã no seio do Judaísmo, implicava a sua demarcação e, paralelamente, a demonstração da sua especificidade. O âmbito apologético primitivo abrange, assim, desde logo, uma dupla direcção: a dos pagãos e a dos judeus.

A confrontação com o Judaísmo é, se possível, mais difícil e mais complexa, dada a sua proximidade. Como escreve Gilbert Dahan:

«(...) le christianisme ancien n'avait assurément pas à sa disposition le concept freudien du meurtre du père, mais il a traduit avec une grande vérité psychologique l'acuité de cette situation conflictuelle par des allégories de frères ennemis, telles que celles de Cain et Abel en Ésau et Jacob.»¹¹

A própria pregação de Cristo, os seus confrontos com os doutores da lei e as suas disputas nas sinagogas, traçam os fundamentos e os parâmetros de toda a literatura e a polémica posterior com os Judeus.

Centrando-se no sentido da lei e na realização das profecias relativas ao Messias, as Epístolas de S. Paulo desenvolvem já as temáticas que estarão presentes na literatura dos primeiros séculos, revestindo formas específicas: a carta (*Epístola de Pseudo-Barnabé*), o diálogo (*Diálogo com Trifon*, de S. Justino), o tratado (*Adversus Judaeos*, de Tertuliano) e a recolha de *testimonia* (*Ad Quirinam*, de Cipriano).¹²

Se, ao longo da Idade Média, se vão desenvolver complexas polémicas em torno do tema, os *topoi* estão já efectivamente lançados

¹¹ G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au moyen âge*, Paris, Cerf, 1990, p. 340.

¹² Id. *ibid*, p. 409 sgs.

— não nos cabendo aqui analisá-los — como enquadramentos para a diversidade de entendimentos que surgirão na pluralidade das épocas e das circunstâncias.

Devem-se, assim, à Patrística, no seu diálogo crítico e fecundo com o pensamento pagão — grego, helenístico e romano — as formulações fundamentadoras do pensamento ético-político medieval, do seu entendimento da sociedade como comunidade na ideia de *confraternitas* e no amplo sentido de paz, do seu diálogo com a Diferença, no plano religioso: com os judeus, primariamente, e depois com os muçulmanos. Cada época futura, desde a sociedade sacral inicial ao desmembramento feudal, glosará esses temas, adaptando-os dinamicamente à diversidade cultural e circunstancial.

A referência constante ao reino de Deus, ao Absoluto conferidor de sentido e de ordem, não aniquila o humano, mas apenas o situa na relatividade dos seus limites, na transitoriedade das suas obras que se projectam, no entanto, sobre a sua realização eterna. Assim se entende como no pensamento medieval e na sequência das perspectivas patrísticas, o político nunca possa equacionar-se como um fim em si, mas surja sempre, pelo menos teoricamente, instrumentalizado e mediatizado. A meditação política inscreve-se, decisivamente, na amplitude da Ética.

Perspectivas idênticas se reflectem no Portugal medievo, com acentuações próprias resultantes do seu devir histórico. Assim, os escritos de teor político assumem o carácter eticizante geral e o diálogo religioso, com o judaísmo e o islamismo, enxerta-se num âmbito amplo de concertação social e num sentido de paz.

A necessidade de conquista, demarcação e defesa do território, impuseram, desde logo, uma unidade de acção que teve de conjugar o esforço do rei e dos súbditos. Na tessitura das lutas e dos conflitos, o exercício do poder foi limitado normalmente num plano teórico por princípios ético-religiosos e pelas próprias circunstâncias práticas.

Desde o início da sua fundação, Portugal vive a conjuntura duma demarcação diferenciadora regional, a norte e a sul do Tejo.¹³ Se o

¹³J. MATTOSO, «Orientações da cultura portuguesa no princípio do século XIII», in *Estudos Medievais* 1 (1981), pp. 25-38.

norte constitui o lugar de um regime senhorial, ainda que não estritamente feudal, o sul é, até ao séc XIII, uma região de grande instabilidade, de combate constante, onde se misturam os cavaleiros viçãos, os das ordens militares e grupos de marginais e mercenários ao serviço dos contendores cristãos ou árabes. Na região intermédia, entre o Mondego e o Tejo, emerge um mundo urbano, ainda frágil, cujo progresso se desenvolve a partir das relações dos homens livres, do comércio com o estrangeiro, onde é significativa a presença judaica e muçulmana.

A partir dos finais do século XII, a instabilidade vai diminuindo e Lisboa, Santarém e Coimbra projectam-se como as cidades mais importantes, dotadas de uma população híbrida e aberta e onde o poder político procura definir-se. Aí se desenvolvem amplas perspectivas culturais na confluência de tradições moçárabes e islâmicas e um interesse claro pelo Direito, (canónico e civil) que retoma antigas tradições visigóticas e acolhe novas correntes italianas. As obras dos canonistas portugueses, como Mestre Silvestre, Mestre Vicente e Mestre João de Deus são, então, amplamente divulgadas na Europa.¹⁴

O interesse pela matéria jurídica nesta região é, possivelmente, reflexo das exigências práticas de ordenação e estruturação de uma sociedade que vivia fundas transformações e onde se degladiavam força contraditórias. Significativamente, esse interesse está presente entre os Cónegos Regrantes, como o demonstra a ampla presença de livros sobre Direito em S. Vicente de Fora.¹⁵ Este facto parece indiciar por parte dos monges, marcados pela continuidade da tradição espiritual, o reconhecimento da necessidade de uma acentuação prática, em intervenção pastoral inovadora, na realidade social em mutação. Algo de semelhante se passa com os Cistercienses, na sua irradiação em território português.

Poder-se-ia esperar que Portugal, nascendo como nação independente sob o signo do conflito, extremasse posições e radicalismos no campo político e religioso. De facto, assim não acontece.

¹⁴ Id. *ibid.*, p. 32.

¹⁵ F. Gama CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, vol I, *Introdução ao estudo da obra antoniana*, Lisboa, 1967, p. 34.

O Português, na sua identidade cultural e psicológica, talvez como resultante de um encontro de etnias e de culturas, é, de si, tolerante e, como escrevia Fernando Pessoa, «talvez o país europeu em que é menor o ódio a outras raças ou a outras nações». ¹⁶

Esse sentido de irenismo e de largo acolhimento da diversidade das culturas que se solidificará na sequência dos Descobrimentos e na criação do que poderá designar-se como a diáspora portuguesa, tem fundas raízes medievais. Com efeito, no território português recém formado, se perfila um ensaio fértil e em certas facetas único, de convivencialidade, com o judaísmo e o islamismo.

Em breve síntese, traçaremos algumas leituras fundamentais desses contactos, que são bem expressivos, até finais do século XV.

A presença dos judeus em território português é anterior à nacionalidade, facto para que apontam duas inscrições funerárias encontradas no concelho de Lagos, e referências várias dos séculos X e XI. ¹⁷

Quando da conquista de Santarém e Lisboa, aí encontra D. Afonso Henriques comunidades judaicas bem enraizadas, passando-se algo de semelhante por todo o país.

É conhecida a protecção concedida aos judeus pelos nossos primeiros reis, bem como o estatuto legal de que beneficiavam ¹⁸ e que, se os diferenciava como minoria religiosa no seio da comunidade cristã, construía, por outro lado, a salvaguarda das suas pessoas e bens. A habitação em local delimitado — judiarias —, cujo centro era a sinagoga, implicava, igualmente, a possibilidade da sua vida em comunidade, regendo-se por suas leis e costumes próprios e elegendo os seus próprios magistrados.

Se a judiaria permanecia estranha ao concelho — administrativa e juridicamente — nessa heterogeneidade se gerava uma ampla interligação. Judeus e cristãos viviam lado a lado, criando laços de vizinhança apesar das proibições legais e canónicas, sucessivamente renovadas, mas que não tinham, na prática, aplicação rigorosa. Assim

¹⁶ *Sobre Portugal*, Lisboa, Ática, 1979, p. 237.

¹⁷ J. Leite de VASCONCELOS, *Etnografia Portuguesa*, Lisboa, 1959, pp. 65-66.

¹⁸ M. José Pimenta FERRO, *Os Judeus em Portugal no século XIV*, Lisboa, Guimarães Edit., 1980.

o comprovam a diversidade das queixas apresentadas ao rei nos concelhos, que se prolongam até finais do século XV.¹⁹

A protecção dos reis da primeira dinastia portuguesa explica-se pela utilização dos judeus, naturalmente, para o povoamento do território. Muito precocemente, os judeus são utilizados também como superintendentes da arrecadação das rendas públicas. No tempo de D. Dinis avulta a figura de D. Judas a quem o rei confiou a administração da fazenda pública, apesar das decisões das cortes de 1211 que tinham proibido aos judeus o exercício de cargos públicos. Num documento por ele subscrito, assina: «Eu, Judaz, arraby-mor». Usava selo próprio com as armas portuguesas.²⁰ Se a actividade dos judeus era essencialmente mercantil, exerciam, no entanto, uma grande diversidade de profissões: alfaiates, ourives, usurários, ferreiros, sapateiros, tecelões, tintureiros e, sobretudo, físicos e cirurgiões onde alcançavam posições de relevo.

A relativa autonomia e segurança de que usufruíam, tinham, naturalmente, um custo, que se concretiza nos tributos que pagavam, em colectas extraordinárias e em obrigações várias.

Por outro lado, é certo que os seus dotes para o comércio e a actividade de usura que exerciam, lhes grangeava inimigos e queixas, quase sempre apresentadas sob o disfarce de razões religiosas. De facto, o desenvolvimento progressivo da sociedade portuguesa exigia recursos financeiros que só a banca judaica podia fornecer. A coroa, os nobres, o povo e até a Igreja, a ela recorriam, esquecendo as prescrições canónicas. Nos livros das chancelarias reais abundam, assim, as queixas recíprocas e continuamente o povo se queixa nas cortes da entrada dos judeus nas igrejas, para cobrança de impostos, sem respeitarem sequer a hora das celebrações religiosas.

Saliente-se que, em pleno século XV, e apesar das proibições de D. Duarte e D. Afonso V, ainda eram os judeus os agentes fiscais de D. João II.

O mesmo rei acolhe os judeus obrigados a sair de Espanha por edicto dos Reis Católicos, é certo que por razões predominantemente

¹⁹ Ver, sobretudo, os documentos das chancelarias dos reis D. Dinis, D. Afonso IV, D. Fernando, D. João II, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

²⁰ Chancelaria do rei D. Dinis, Livros 1 e 3.

económicas, que não tiveram em conta os seus interesses, e levaram um grande número à escravidão.

O rei D. Manuel mostra-se inicialmente clemente, libertando os judeus que tinham sido escravizados para, poucos anos depois, por Decreto de Dezembro de 1496, efectivar a sua expulsão definitiva do território português.

A existência dos muçulmanos no país, tem um percurso muito semelhante ao dos judeus e a legislação portuguesa frequentemente liga as duas raças, abrangendo-as nas mesmas exigências de separação e sinalização, nunca efectivadas totalmente, na prática.

Paralelamente aos judeus, viviam em zonas delimitadas — as mourarias — e usufruíram entre nós de relativa liberdade, podendo seguir os seus costumes, leis e religião, mediante o pagamento de tributos e impostos.²¹ Havia para com eles a mesma preocupação de justiça, já que possuíam também magistrados próprios.

A sua principal ocupação era a agricultura, mas entregavam-se também a outras profissões como: sapateiros, ferreiros, oleiros, pedreiros e carpinteiros.

A relativa paz em que viviam, não originando grandes conflitos, acabou com o rei D. Manuel que os abrangeu no mesmo decreto de expulsão dos judeus.

É possível que, como acontece no resto da Europa, tenha havido literatura portuguesa de controvérsia religiosa. Alguns textos conhecidos e já inventariados,²² ou são traduções e compilações, ou limitam-se a imitar autores peninsulares. Em todo o caso, não podem fazer-se afirmações definitivas, pois existem em arquivos e bibliotecas muitos fundos manuscritos ainda por estudar em profundidade, e mesmo os textos já assinalados deverão ser objecto de análises actualizadas e rigorosas — é o caso do livro da *Corte Enperial*, e possivelmente o de outras obras.

Parece-nos, porém, de assinalar que, logo no início do século XIII e ligando-se à região de Coimbra, cuja especificidade já

²¹ H. GAMA BARROS, *História da Administração Pública em Portugal*, Lisboa, 1914; e *Portugaliae Monumenta Historica*.

²² J. M. da CRUZ PONTES, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*, Coimbra, 1957.

ressaltámos, surgem dois exemplos precoces de pregação popular no Ocidente Medieval e que poderão ligar-se a estas temáticas: Santo António de Lisboa, cónego regrante e franciscano e Frei Paio de Coimbra, dominicano.

Percorrendo os *Sermões* antonianos, publicados em edição crítica,²³ não se vislumbram traços de anti-semitismo. Pelo contrário, encontramos neste pregador a profunda valorização de um sentido de paz que, delineado e fundamentado teologicamente, parece integrar num plano teórico, a convivência tolerante das três religiões em território português. Vejamos o texto mais significativo:

«(...) três vezes se diz *A paz seja convosco*, por causa da tripla paz que Jesus Cristo restabeleceu: entre Deus e o homem reconciliando-o com Deus Pai através do Seu sangue; entre o anjo e o homem, assumindo a natureza humana e elevando-a acima dos coros dos anjos; entre o homem e o homem, unindo em si, pedra angular, o povo judeu e o povo gentio.» (S. António, *Obras Completas*, trad. P. Rema, 1987, Vol. I, p. 311-2).²⁴

Quanto a Frei Paio, no seu Sermonário que consta de 406 Sermões, cuja leitura paleográfica se fez no Gabinete de Filosofia Medieval,²⁵ na sequência de estudos devidos a John Tuthill,²⁶ — poderá dizer-se, desde já, que aparecem referências críticas aos judeus e a alguns *topoi* comuns da literatura polémica, como a sua cegueira no não reconhecimento do Messias e a sua recusa da Trindade. Possivelmente, virão a encontrar-se outros temas.

Por outro lado, e já na linha de um entendimento sistemático, na análise e definição das heresias e na formulação de temas ético-polí-

²³ S. ANTONII PATAVINI, O. Min., *Sermones dominicales et festivi*, Pádua, ed. Mess., 1979.

²⁴ «Nota primo quod in hoc evangelio ter dicitur *Pax vobis*, propter triplicem pacem, quam Christus reformavit: inter Deum et hominem, ipsum Deo Patri in sanguine suo reconciliando; inter angelum et hominem, naturam humanam assumendo et ipsam super choros angelorum elevando; inter hominem et hominem iudaicum scilicet et gentilem populum, in se, lapide angulari, copulando» ed. cit., I, p. 325.

²⁵ Bernardino da Costa MARQUES, *Sermonário de Frei Paio de Coimbra. Edição e Interpretação da Estrutura e Formas de Pregação*, Porto, Diss. de Mestrado, pol., 1994.

²⁶ J. TUTHILL, *The Sermons of Brother Paio, Thirteenth-century Dominican Preacher*, Thesis pol., 1981.

ticos, que projectam a emergência duma concepção teórica da sociedade, destaca-se, posteriormente, a figura de Álvaro Pais, Bispo de Silves.

Álvaro Pais recusa, de forma clara, a dessacralização do poder. Nas suas obras *De Planctu Ecclesiae* e *Speculum Regum*, analisa criticamente o poder do príncipe e acentua as suas limitações, já que é exercido por delegação divina. Esta concepção, fundamentada em conceitos de tradição patrística, integra-se na visão ampla da ordem da criação e na universalidade da autoridade, que se reflectem na sociedade para salvaguarda e prevenção de conflitos. Nessa ordem de ideias, a delegação do poder no príncipe tem, como contrapartida, a exigência de uma conduta moral que o *Speculum* delinea, mediante a análise detalhada dos vícios e das virtudes.

O sentido espiritual de *ordem*, a que subjaz um espírito de paz, aflora igualmente ao longo das suas obras que abordam o combate das heresias. Num texto bem significativo escreve o Bispo de Silves:

«Sê, pois, pacífico ao combater a fim de que, vencendo, leves para a unidade da Igreja aqueles que combates. Por isso seja a necessidade não a vontade que abata o teu inimigo».²⁷

Toda a prática efectiva da tolerância vivida tradicionalmente nos primeiros séculos da nacionalidade, todas as perspectivas e buscas de entendimento da organização social, na sua fundamentação pacífica, se consubstanciam nas obras do rei D. Duarte e do seu irmão, o infante D. Pedro que foi regente de Portugal. Julgamo-las significativas e paradigmáticas na medida em que se ligam a uma experiência de poder e às suas exigências práticas e não se limitam, pois, a uma mera teorização, distanciada e erudita.

No *Leal Conselheiro* de D. Duarte não há verdadeiramente uma unidade estrutural, como ele próprio escreve, no Prólogo. A obra projecta-se sobretudo como um discorrer polifacetado de temáticas, diversificado e avulso, que vão desde a análise da pessoa humana, num enquadramento psicológico, observações sobre a política e a economia, reflexões sobre temas éticos, à recolha de dados da ciência do tempo, num teor enciclopédico. A análise das fontes revela, para além

²⁷ *Speculum regum*, Ed. e trad. de Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955, I, p. 15.

de um amplo conhecimento bíblico, o contacto com os clássicos — sobretudo Aristóteles, César, Cícero, Séneca e Valério Máximo —, com os autores patrísticos — Cassiano e Santo Agostinho — e uma influência velada de Raimundo Lúlio.

Interessa-nos, sobretudo, a sua concepção de sociedade que assenta na diversidade dos seus estados, congregados e abertos para a salvação eterna. O corpo social, na sua unidade orgânica, assenta nos lavradores e pescadores e integra, pormenorizadamente, os diversos mesteres, segundo a ordenação da época. Se não há referências expressas a Judeus e Árabes, elas aparecem indirectamente na designação das profissões que tradicionalmente exerciam.

Com fundo significado, assume D. Duarte, teoricamente, o sentido pleno da tolerância ao perspectivar eticamente a proximidade das diversas religiões. Escreve:

«Na determinação das virtudes e pecados, cristãos, mouros, gentios e judeus em todos os seus livros acerca em tudo se acordam. E na sua tenção calada que cada um tem em seu coração, os mais são desacordados». ²⁸

A partir da distinção das virtudes em teologais e principais, volta a acentuar a concordância em relação às 'principais' — Prudência, Justiça, Temperança, Fortaleza — «entre cristãos de todas maneiras, gentios, judeus e mouros, que livros delas escreveram.» ²⁹

A obra de D. Pedro, *Tratado da Virtuosa Benfeitoria*, insere-se, mais especificamente na inspiração dos catecismos político-morais, retomando, em parte, a linha do *Speculum Regum* de Álvaro Pais.

É grande a proximidade das fontes nos dois autores reais, avultando em D. Pedro a influência de S. Tomás.

Dando, embora, especial atenção à educação dos príncipes, a obra é um tratado de benfeitorias e revela certa originalidade conceptual ao aplicar a noção ética de benefício, tomada de Séneca, às realidades mais imediatas do complexo tecido social seu contemporâneo.

Como estrutura de fundo, desenha-se um quadro utópico, à maneira platónica e a adaptação da teoria do governo dos filósofos à

²⁸ *Leal Conselheiro*, Ed. João Morais Barbosa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa 1982, p. 173.

²⁹ Id. *ibid.*, p. 248.

inspiração cristã e medieval, traçando os parâmetros do modelo ideal do bom governo.

Outra linha de interesse é definida pela temática da origem do poder, radicada no seu fundamento divino, mas que exige o voluntário consentimento do povo como condição de legitimidade. Glosando essa ideia com uma coloração feudal, D. Pedro escreve:

«Non usará de crueldade o príncipe para con aquelles que pera sua defensam lhe derom a spada.³⁰ (...) E por este cuydado que elles senhores teem, outorgou-lhes o poboo obediente sobieçom fazendo vassalagem perque he obrigado a lhe manteer lealdade». ³¹

Cabendo ao rei a administração da justiça como missão principal, o exercício do poder *secundum legem* é a pedra de toque do verdadeiro rei que se abre ainda à distinção no príncipe de duas qualidades: «a do príncipe, 'singularmente' e a do príncipe 'com toda a comunidade da sua terra'». ³² Reinar é, assim, um ofício.

Com a dinastia de Avis surge ainda, e de forma sintomática, o problema candente da análise e do entendimento da *guerra justa*, revelador duma aguda sensibilidade e das exigências da consciência moral e religiosa da época.

Da defesa do território passa-se ao ataque do muçulmano em África. Após a conquista de Ceuta, o debate que se gera sobre a empresa de Tânger é significativo.

Sem entrarmos na análise das razões históricas, políticas e até económicas, descabidas aqui, salientemos apenas algumas opiniões contra a conquista de Tânger, em resposta ao parecer pedido por D. Duarte ao *Conselho*, reunido em Leiria, e que revelam os conflitos da época e o choque de visões tradicionais de tolerância, postas então em causa.

³⁰ *O Livro da Virtuosa Bemfeitoria do Infante Dom Pedro*, ed. de Joaquim Costa, Porto, Imprensa Portuguesa, 1940, II, 22, p. 133.

³¹ *Id.*, *ibid.*, II, 16, p. 107.

³² *Carta de Bruges*, cit. in J. P. OLIVEIRA MARTINS, *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, 1902, pp. 189-199.

Assim, o Infante D. João, escreve:

«(...) e quem mata mouro com tal tenção não peca menos que matar cristão. Pois que serviço de Deus é dar outras tantas almas ao demo? Certamente mais se pode dizer desserviço que serviço. Ainda guerra dos mouros não somos certos se é serviço de Deus, porque eu não vi nem ouvi que Nosso Senhor nem algum dos seus apóstolos nem doutores da Igreja mandassem que guerreassem infiéis». ³³

Por sua vez, D. Duarte, ao analisar a guerra em África em *O Leal Conselheiro* não deixa de revelar uma certa reticência e constrangimento e de aludir, claramente, aos limites morais da acção bélica. Assim, no capítulo sobre o ódio:

«(...) a guerra dos mouros tenhamos que é bem de a fazer, pois que a Santa Igreja assim o determina (...). E sobre ela eu vi fazer uma questão (...) diziam: porque razão fariamos contra eles peleja ou moveríamos guerra, pois suportavamos entre nós viverem judeus e outros mouros tais como eles? Cá se todos aqueles primeiro matassemos, ou tornassemos à nossa lei, razoado lhes pareceria que os guerreassemos, mas suportar estes e matar aqueles, por lhes ocupar e pilhar as terras, não pareceria justamente feito.» ³⁴

E um pouco mais longe:

«Nós e todos os senhores católicos lhes devemos fazer guerra para tornar suas terras a obediência da Santa Madre Igreja (...) e desde que são em nosso poder, não é razão fazer-lhes mais prema do que por o Santo Padre for mandado.» ³⁵

A diversidade de opiniões e a problemática gerada pelo sentido de *guerra justa*, conexiona-se com a visão teórica do poder político delimitado pelo âmbito ético e com toda a experiência vivida de convivencialidade e tolerância com o Judaísmo e o Islamismo. Projectam-se, inegavelmente, no pano de fundo da missão colectiva da cristandade, no íntimo desejo de unir os homens e os povos — como sinal de paz que possa, porventura, absolver a violência da guerra.

³³ In *Monumenta Henriquina*, vol. IV, pp. 114-115.

³⁴ *O Leal Conselheiro*, ed. cit., pp 93-94.

³⁵ Id., *ibid.*, p. 94.

inspiração cristã e medieval, traçando os parâmetros do modelo ideal do bom governo.

Outra linha de interesse é definida pela temática da origem do poder, radicada no seu fundamento divino, mas que exige o voluntário consentimento do povo como condição de legitimidade. Glosando essa ideia com uma coloração feudal, D. Pedro escreve:

«Non usará de crueldade o príncipe para con aquelles que pera sua defensam lhe derom a spada.³⁰ (...) E por este cuydado que elles senhores teem, outorgou-lhes o poboo obediente sobieçom fazendo vassalagem perque he obrigado a lhe manteer lealdade».³¹

Cabendo ao rei a administração da justiça como missão principal, o exercício do poder *secundum legem* é a pedra de toque do verdadeiro rei que se abre ainda à distinção no príncipe de duas qualidades: «a do príncipe, ‘singularmente’ e a do príncipe ‘com toda a comunidade da sua terra’».³² Reinar é, assim, um ofício.

Com a dinastia de Avis surge ainda, e de forma sintomática, o problema candente da análise e do entendimento da *guerra justa*, revelador duma aguda sensibilidade e das exigências da consciência moral e religiosa da época.

Da defesa do território passa-se ao ataque do muçulmano em África. Após a conquista de Ceuta, o debate que se gera sobre a empresa de Tânger é significativo.

Sem entrarmos na análise das razões históricas, políticas e até económicas, descabidas aqui, salientemos apenas algumas opiniões contra a conquista de Tânger, em resposta ao parecer pedido por D. Duarte ao *Conselho*, reunido em Leiria, e que revelam os conflitos da época e o choque de visões tradicionais de tolerância, postas então em causa.

³⁰ *O Livro da Virtuosa Bemfeitoria do Infante Dom Pedro*, ed. de Joaquim Costa, Porto, Imprensa Portuguesa, 1940, II, 22, p. 133.

³¹ *Id.*, *ibid.*, II, 16, p. 107.

³² *Carta de Bruges*, cit. in J. P. OLIVEIRA MARTINS, *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, 1902, pp. 189-199.

Assim, o Infante D. João, escreve:

«(...) e quem mata mouro com tal tenção não peca menos que matar cristão. Pois que serviço de Deus é dar outras tantas almas ao demo? Certamente mais se pode dizer desserviço que serviço. Ainda guerra dos mouros não somos certos se é serviço de Deus, porque eu não vi nem ouvi que Nosso Senhor nem algum dos seus apóstolos nem doutores da Igreja mandassem que guerreassem infiéis». ³³

Por sua vez, D. Duarte, ao analisar a guerra em África em *O Leal Conselheiro* não deixa de revelar uma certa reticência e constrangimento e de aludir, claramente, aos limites morais da acção bélica. Assim, no capítulo sobre o ódio:

«(...) a guerra dos mouros tenhamos que é bem de a fazer, pois que a Santa Igreja assim o determina (...). E sobre ela eu vi fazer uma questão (...) diziam: porque razão fariamos contra eles peleja ou moveríamos guerra, pois suportavamos entre nós viverem judeus e outros mouros tais como eles? Cá se todos aqueles primeiro matassemos, ou tornassemos à nossa lei, razoado lhes pareceria que os guerreassemos, mas suportar estes e matar aqueles, por lhes ocupar e pilhar as terras, não pareceria justamente feito.» ³⁴

E um pouco mais longe:

«Nós e todos os senhores católicos lhes devemos fazer guerra para tornar suas terras a obediência da Santa Madre Igreja (...) e desde que são em nosso poder, não é razão fazer-lhes mais prema do que por o Santo Padre for mandado.» ³⁵

A diversidade de opiniões e a problemática gerada pelo sentido de *guerra justa*, conexiona-se com a visão teórica do poder político delimitado pelo âmbito ético e com toda a experiência vivida de convivencialidade e tolerância com o Judaísmo e o Islamismo. Projectam-se, inegavelmente, no pano de fundo da missão colectiva da cristandade, no íntimo desejo de unir os homens e os povos — como sinal de paz que possa, porventura, absolver a violência da guerra.

³³ In *Monumenta Henriquina*, vol. IV, pp. 114-115.

³⁴ *O Leal Conselheiro*, ed. cit., pp 93-94.

³⁵ Id., *ibid.*, p. 94.