

O governo protetor*
a representação do poder político em cerimoniais
régios portugueses (séc. XVIII-XIX)

The protector government
the conception of sovereign in the Portuguese royal ceremonies
(XVIII - XIX)

EDUARDO ROMERO DE OLIVEIRA

UNESP - Universidade Estadual Paulista - Campus de Rosana-SP
Curso de Turismo com ênfase em meio ambiente
Av. dos Alojamentos, esq. com Av. dos Barrageiros, s/n
Primavera - Rosana/SP CEP 19.274.000
eduardo@rosana.unesp.br

RESUMO Ao inventariarmos as grandes celebrações da monarquia portuguesa, encontraremos algumas que são cerimoniais eminentemente religiosos. Dentre eles, há a procissão do Anjo da Guarda do Reino de Portugal (no terceiro domingo de julho), instituída no século XVI como celebração da realeza, das quais toda a Corte participava e eram realizadas por todo o reino português. Também as aclamações de Da. Maria I (1777) e D. João VI (1818) utilizam elementos de caráter religioso (símbolos e idéias). Estas celebrações colocam-nos a hipótese de uma série de articulações entre os procedimentos religiosos e o poder real. Em função do exame daquelas procissões e destes cerimoniais, procuramos esboçar uma imagem do rei português: um rei-protetor, detentor de um poder de salvação.

Palavras-chave Cerimoniais régios, poder monárquico, teologia política

* Artigo recebido em 31/01/2005. Aprovado em 01/11/2005.

ABSTRACT We investigate the Portuguese royal ceremonies during the XVIII century, and we find some that are eminently religious ceremonies. Especially, there is a Portuguese Kingdom's Guardian Angel's procession (in third Sunday of July), established in the XVI century as a royal ceremony, when all the Court participated in it and this ceremony happened throughout the Portuguese kingdom. The royal coronation of the Da. Maria I (1777) and D. João VI (1818) had some religious aspects. These ceremonies let us to consider the connection between religious procedures and royal power. Consequently, when we investigate these ceremonies, we consider the Portuguese king was conceived as a protector-king, as the royal Portuguese power had a religious power of salvation.

Key words royal ceremonies, monarch power, theology politics.

1. Introdução

O objetivo de nosso texto é analisarmos alguns cerimoniais régios portugueses de fins do Setecentos e início do Oitocentos (a Procissão dos Passos, as aclamações de Da. Maria I e D. João VI), em vista de observarmos neles a concepção de poder régio. Mais especificamente, em função desse exame, esperamos identificar formulações sobre o que é o poder monárquico (sua natureza e objetivos). Temos por hipótese que estas considerações permitirão perceber que a concepção do poder monárquico português, em fins do Setecentos, assume características divinas, com implicações para a atuação do poder político do rei.

2. A cultura política setecentista e a representação do poder

Em primeiro lugar, se é possível debruçar-se sobre cerimoniais oficiais da monarquia portuguesa Setecentista, foi porque tais eventos passaram a serem considerados no campo da História; seja para compreensão das elites, quanto para estudar a representação do poder político. Naquele primeiro caso, temos os estudos de Norbert Elias que apontam no sentido da etiqueta e das celebrações como procedimentos de controle dos afetos, vinculado a uma economia do prestígio e da afirmação da superioridade do rei frente aos demais da nobreza.¹ A ênfase na representação nos estudos históricos teve seu primeiro grande modelo no texto de Marc Bloch, *Os reis taumaturgos* (1925), em que se examina o tema medieval da crença do poder dos reis de curar os doentes de escrófula (recorrente em Inglaterra

¹ ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Lisboa: Estampa, 1987.; ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. São Paulo: Jorge Zahar, 1995. Original de 1939.

e França até o século XVIII).² Bloch recorre à “psicologia religiosa” no sentido de explicar a crença popular nestas “ilusões coletivas”. Sua explicação recorre assim à noção durkheimiana de “representações coletivas”. Nas últimas décadas, consolidou-se uma linha dos estudos sobre *história do imaginário e da ideologia*, voltada ao estudo das “estruturas mentais”, dos “hábitos de pensamento” ou “aparatos intelectuais”, das representações coletivas, como das representações da vida depois da morte (Jacques Le Goff);³ ou das três ordens medievais, preocupada com as relações entre o mental e o material (George Duby)⁴ — aquilo que Althusser definiu como “as relações do imaginário com as condições reais de sua existência”.⁵ Ao mesmo tempo, os estudos sobre representação têm se voltado também para a política, por exemplo, para a compreender a formação de uma simbologia que legitimasse a autoridade régia.⁶

Dentro desta perspectiva, tem crescido mais recentemente o número de trabalho que se dedicam aos estudos dos cerimoniais do Antigo Regime como um meio de compreender aspectos estruturais das sociedades europeias. Neste sentido, esse tipo de estudo tem esclarecido a conformação da autoridade na sociedade portuguesa do Antigo Regime. Demonstrou-se assim que há diferentes cerimoniais que produzem manifestações de autoridade para diferentes pessoas: aqueles que afirmam o poder episcopal⁷; outros reproduzem o regime afetivo das relações cortesãs;⁸ ou ainda relativos a educação dos príncipes.⁹ Mas o principal evento ainda é o cerimonial régio e a ritualidade da corte,¹⁰ que resulta na cristalização de diferentes instâncias de poder (régio, episcopal e nobilitário) — apesar de não impedir a existência de conflitos de precedência.¹¹ No Brasil, tem-se desenvolvido já há alguns anos esta linha de estudos sobre práticas simbólicas e rituais

2 BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

3 LE GOFF, J. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993.

4 DUBY, G. *As três ordens; ou imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1994.

5 Cf. BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989)* — a revolução francesa da historiografia. Trad. Nilo Odália. São Paulo: Unesp, 1997.

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

7 Ver: PAIVA, José Pedro. *Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII-XVIII)*. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: EDUSP/ FAPESP/HUCITEC, 2001. vol. I, p.75-94.; PAIVA, José Pedro. *O cerimonial da estrada dos bispos nas suas dioceses: uma encenação de poder (1741-1757)*. *Revista das Histórias das Idéias*, vol 15, p.117-146, 1993.

8 CARDIM, Pedro. *O poder dos afectos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2000. (Tese, Doutorado em História). Vide também CARDIM, Pedro. *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos, 1998. CARDIM, Pedro. *Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII*. *Lusitânia Sacra*, Lisboa, 2ª série, n. 11, p.21-57, 1999.

9 BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe: discurso normativo e representação (1525-49)*. Lisboa: Cosmos, 1996.

10 CURTO, Diogo Ramada. *Ritos e cerimônias da monarquia em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. In: BETHENCOURT, F. CURTO, Diogo R. (org.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991, p.201-265.

11 Vd. ARAÚJO, Ana Cristina. *Ritualidade e poder na Corte de D. João V*. *Revista de História das Idéias*, Coimbra, vol. 22, p.175-208, 2001.

dos poderes monárquico e eclesiástico no mundo ibero-americano.¹² Tais trabalhos indicam que os cerimoniais no Antigo Regime eram procedimentos principais na definição da dimensão política, tanto na Europa quanto na América Portuguesa.

Além disso, muitos estudos históricos também percorreram a linha da história das idéias, em que o exame dos conceitos políticos entrecruza-se com problemáticas históricas. Nesse sentido, desde que a historiografia dedicou-se a analisar as idéias políticas, categorias de análise do devir foram mobilizadas para suportar também uma investigação sobre o conhecimento: a alteração ou continuidade dos conceitos de um pensador para outro, a recuperação de valores, as fundações de um novo pensamento. Dentre os exemplos mais brilhantes podemos citar os trabalhos de Ernst H. Kantorowicz e de Quentin Skinner.¹³ Fez-se então um certo uso da história que não foi tão somente o de ilustrar o fundo sobre o qual existiria um movimento das idéias e teorias, ou enriquecer uma biografia, mas que tornou possível um conhecimento filosófico sobre estas idéias, desde que elas se constituíam também por aquele movimento.

Examinar a dimensão política na monarquia portuguesa Setecentista passa também pelo exame do pensamento e seus princípios. E a formulação política na península ibérica está imbricada tanto por elementos teológicos quanto políticos-jurídicos.¹⁴ Num artigo particularmente sugestivo neste sentido, o historiador português José da Silva Dias procura avaliar a teoria política do teólogo Antonio Ribeiro dos Santos em relação ao episcopalismo (em que o poder eclesiástico cabia ao bispo e não ao papa) e o regalismo (a interferência e orientação na Igreja conforme diretrizes do Estado, sustentadas no direito de padroado), em Portugal de fins do século XVIII.¹⁵ No exame deste e de outros textos, Silva Dias procura ressaltar a importância destas duas posturas ideológicas na teoria política no período pombalino. O que leva Dias a concluir por uma estatização da Igreja (resultado do regalismo), ou de uma “desclericalização da sociedade portuguesa”. A par da

12 Vide exemplos deste tipo de trabalho na historiografia brasileira em JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. E ainda os estudos: PRIORE, Mary del. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo, Brasiliense, 1993.; MEGIANI, Ana Paula Torres. *O Jovem Rei Encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal — sécs. XIII-XVI*. São Paulo: HUCITEC, 2003; MEGIANI, Ana Paula Torres. *O Rei Ausente: imagem e memória da monarquia filipina nas jornadas e entradas régias de Portugal (1581-1619)*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2004.; KANTOR, Íris. *Pacto Festivo em Minas Colonial: a entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana (1748)*. São Paulo: Departamento de História, FFLCH, 1996. (Dissertação de Mestrado).; KANTOR, Íris. *De Esquecidos e Renascidos: a historiografia acadêmica luso-americana — 1724-1759*. São Paulo: Hucitec, 2005.; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O Rei no Espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América (1640-1720)*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2002.

13 KANTOROWICZ, E. *Los dos cuerpos del rey*. Un estudio de teología política. Madrid: Alianza Editorial, 1985.; SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

14 Vd. PEREIRA, José Esteves. Genealogia de correntes de pensamento do Antigo Regime ao Liberalismo. Perspectivas de síntese. In: COSTA, Fernando Marques. DOMINGUES, Francisco C.; MONTEIRO, Nuno G. *Do antigo regime ao liberalismo (1750-1850)*. Lisboa: Veja, 1989, p.47-61.

15 DIAS, José da Silva. Pombalismo e teoria política. *Cultura*, Lisboa, n.1, p.45-114, 1982.

relevância dos cerimoniais, Dias nos alerta para a importância da religião, ainda no Setecentos, para pensar a dimensão política.

Assim, a investigação dos fundamentos do poder régio português é aqui apresentada em função de estarmos atentos à dimensão cerimonial e discursiva da monarquia. Toda a discussão que procuraremos desenvolver é, acima de tudo, sobre procedimentos cerimoniais, símbolos e discursos. E se tomarmos como tema de estudo os cerimoniais monárquicos, examinamo-os quanto à produção de uma política. Em função desses pontos, procuraremos identificar alguns fundamentos do cerimonial da realeza portuguesa: de quais procedimentos e símbolos é composto, que conceitos utiliza, dos seus fins e objetivos propostos, das escolhas imediatas e estratégicas que resultaram em opções teóricas, e em qual rede de articulações estava colocado. Por isto tratamos de produzir um tipo de análise sobre estes cerimoniais que supõe também uma reflexão cultural, pois é preciso considerar tanto os elementos conceituais e a teoria política quanto os elementos simbólicos (religiosos ou políticos). De modo que os procedimentos cerimoniais sejam concebidos nesta rede de dependências com outros procedimentos, conceitos ou teorias; ou ainda, explicitar como as decorações ou regras do cerimonial foram compostas segundo escolhas estratégicas em função do objetivo específico de cada celebração. E se estas dependências e escolhas se alteram ou se mantêm, transformam-se também aqueles procedimentos e formulações. Portanto, a análise deve ser também histórica, para que identifique a regularidade dos vínculos dos procedimentos cerimoniais com outros procedimentos ou as alterações nos discursos que os cerimoniais requisitam.

3. A procissão do Anjo da Guarda e alguns símbolos religiosos

Primeiramente, observemos em cerimoniais régios portugueses setecentistas, de maneira mais geral, a ocorrência de articulações entre a dimensão política e a religiosa. Se inventariarmos as grandes celebrações da monarquia portuguesa, encontraremos algumas que são cerimoniais eminentemente religiosos. Dentre elas distinguem-se três procissões religiosas oficiais: a do Corpo de Deus (na segunda quinta-feira após a festa do Pentecostes), a da Visitação de Nossa Senhora à Rainha Isabel de Portugal (realizada no dia 2 de Julho, e alusiva à virtude da Caridade) e a do Anjo da Guarda do Reino de Portugal (no terceiro domingo de julho).¹⁶ Dizemos que são oficiais porque foram instituídas no século XVI como celebrações

16 Cf. FREIRE, Pascoal José de Mello. Instituições do Direito Civil Português tanto público quanto privado. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. *Boletim do Ministério da Justiça*, n.161, p.149-150, 1966. Título V, § IX. Vide *ORDENAÇÕES Manoelinas*. Lisboa: Fundação Caluste Gulberkian, 1984. Livro I, § 78. Vide também as adições a esta lei, por Felipe II, de Portugal. *ORDENAÇÕES Filipinas*. Lisboa: Fundação Caluste Gulberkian, 1984. Livro I, título 66, § 48.

da realeza, das quais toda a Corte participava e eram realizadas por todo o reino português — ficando a cargo e ônus de cada câmara municipal, como também os que residiam a até uma légua estavam obrigados a participar. Dentre as três procissões, ressaltamos particularmente a procissão do Anjo da Guarda, para examinarmos sua utilização pela instituição da realeza. Um exame mais detalhado desta procissão talvez nos permita compreender um pouco porque e como as representações da realeza portuguesa se aproximam da dimensão religiosa.

Cabe aqui um pequeno comentário sobre este cerimonial religioso. Foi com o Concílio de Trento que a Igreja reconheceu o Anjo da Guarda como uma entidade espiritual com função de auxílio à salvação das almas, definindo-o como um ente que acompanharia cada homem desde seu nascimento e por toda a vida terrestre, como seu guia e protetor.¹⁷ Encontramos esta personagem na estatuária religiosa mineira do século XVIII, numa peça representando a figura de São Miguel Arcanjo, vestido de soldado romano. O qual acompanharia cada homem do nascimento à sua morte, inclusive no julgamento de sua alma e durante sua purificação, no purgatório. Isto indica não apenas algum desvelo espiritual (como de outros santos protetores), mas também a manutenção de uma vigilância constante, que nos faria refletir sobre os atos de pecados e sua punição. Note-se ainda que os santos ou outras entidades angélicas da estatuária setecentista são representados em trajes civis romanos, mas é a vestimenta militar que predomina nas esculturas mineiras do Anjo da Guarda.¹⁸ Por fim, afora considerações de estilo, a representação militar do Anjo da Guarda reforça nesta entidade espiritual a idéia de uma proteção suprema; e, particularmente, a proteção como uma dimensão da força e que se reconhece no modelo do soldado. Assim concebida, esta imagem religiosa do Anjo da Guarda traz os atributos de zelo, vigilância moral e defesa.

A procissão oficial do Anjo da Guarda coloca-nos mais diretamente a hipótese de uma série de articulações entre os procedimentos religiosos e o poder real.¹⁹ Observamos que esta procissão era não apenas um evento religioso, mas também uma celebração da proteção divina à monarquia

17 Cf. MÂLE, Émile. *L'art religieux de la fin du XVIe. siècle, du XVIIe. siècle et du XVIIIe. siècle*. Étude sur l'iconographie après le Concile de Trente. Paris: Armand Colin, 1951. Cap. VII, p.304-306. Vide também OLIVEIRA, Myrian Andrade Ribeiro. A imagem religiosa no Brasil. In: AGUILAR, Nelson (org.). *Mostra do Redescobrimento: Arte Barroca*. São Paulo: Associação Brasil 500 anos artes visuais, 2000, p.38-46.

18 Vide AGUILAR, Nelson (org.). *Mostra do Redescobrimento: Arte Barroca*, p.185 e 193. Uma caracterização da entidade espiritual que não ocorre nas representações européias estudadas por Mâle.

19 Dispensamo-nos porém de examinar as duas outras procissões, concentrando nosso exame na do Anjo da Guarda. A cerimônia e procissão da Visitação seria particularmente muito interessante, do ponto de vista da simbologia política, mas uma investigação da noção religiosa de Caridade indicou ser demasiado rica e extensa para tentarmos desenvolvê-la dentro de um único trabalho. A propósito da relação entre a política e tema da caridade no Brasil, as referências mais relevantes que localizamos ainda são os trabalhos de Russel-Wood e Meigravis. RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Fidalgos and philanthropists. The Santa Casa da Misericórdia of Bahia. 1550-1775*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968. MEIGRAVIS, Laima. *A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo (1599?-1884)*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

portuguesa.²⁰ Esta era uma comemoração da origem da monarquia, entendida como um evento de conquista e cuja vitória foi marcada pela benção divina. A instituição da procissão no século XVI, em plena Contra-Reforma, foi uma metáfora da luta contra a heresia, mas acabou por ratificar um poder régio cujo desempenho visava tão somente contribuir para a realização de um destino traçado por Deus. E os atributos morais do Anjo da Guarda (zelo, vigilância e defesa) encontrarão repercussão nos manuais de educação dos príncipes, em que se propõem definições do poder régio em função de modelos de governo (do “pastor zeloso” e do “guardião dos súditos”).²¹ A procissão do Anjo da Guarda era o momento de celebração do auxílio divino que a monarquia recebera; e também comemoração do desempenho do Rei no seu zelo pelo reino, que supunha o cumprimento de suas obrigações para com os preceitos de Deus. A proteção espiritual da monarquia portuguesa adquiriu assim um caráter institucional. E aquela proteção se manifestava como celebração da proteção divina e era desempenhada como um dever régio. Daí a administração das ordens ser tomada como uma obrigação que cabe exclusivamente ao monarca, como parte do seu poder temporal. E com o tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, o poder régio reorganizava a jurisdição das matérias espirituais, de maneira a reforçar seu próprio poder. Com a importante ressalva de que este direito do monarca sobre as instituições religiosas dar-se-ia tão somente dentro dos limites e fins espirituais: era portanto uma jurisdição eclesiástica, à parte da jurisdição régia regular. De modo que a procissão oficial do Anjo da Guarda apresentava a proteção divina tendo seu equivalente temporal no governo dos membros das ordens religiosas. E, o mais importante, uma proteção espiritual dotada de um poder temporal, e que seria exercido pela jurisdição religiosa.

As imagens do soldado, guardião e pastor, presentes na representação do Anjo da Guarda e na procissão, acentuam uma característica específica da atuação deste governo religioso: o de proteção. O desempenho do protetor é estar sempre atento à conservação daqueles que estão sob seus

20 “... se faça outra Precissam solen, per comemoram do Anjo Custodio, que tem cuidado de nos guardar e defender, pera que sempre seja em nossa guarda e defensam.” *ORDENAÇÕES Manoelinas*, livro I, § 78. A celebração, tal como fora proposta por D. Manoel, referia-se à narrativa do milagre de Ourique feita por Fernandes de Luncena, embaixador de D. João II, junto ao papa Inocêncio VIII, em 1485. Segundo este cronista, o milagre teria ocorrido numa batalha que D. Afonso Henrique comandou contra os mouros, em 1139. Antes da batalha, D. Afonso Henrique teve a visão de Cristo crucificado, nos Campos de Ourives. Sua vitória neste conflito teria consolidado o território sob poder de D. Afonso, sendo aclamado então Rei de Portugal. Esta narrativa propunha Portugal como um povo eleito, e as ações do monarca deveriam realizar o destino deste povo. Esta tese permitiu afirmar, no século XVI, a independência do poder régio frente às pretensões papais de ingerir dentro do reino português através das instituições religiosas. Cf. COSTA, Mário Júlio de Almeida, Milagre de Ourique. In: SERRÃO, Joel (dir.). *Dicionário de história de Portugal*. 1961. Para uma remissão aos documentos e aos estudos desenvolvidos na historiografia portuguesa a propósito das narrativas do milagre vide BUESCU, Ana Isabel. Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada. (org.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991. p.51.

21 Interação entre a imagem de Cristo e o tema medieval do bom governo. Vide BUESCU, Ana Isabel. Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique, p.146.

cuidados e conhecer bem cada um deles para melhor orientá-los. Estas imagens, originalmente concebidas para o governo religioso, são transferidas para o monarca, desde que o poder real se apropriou da administração das ordens religiosas e dos bens da Igreja no século XVII.²² No momento em que diversos tratados definem o poder régio dentro de uma reflexão sobre a arte do governo, as imagens do soldado e do pastor vêm acentuar no monarca as funções de conservação, inspeção e direção das condutas.²³ E tais imagens do poder real indicam-nos uma primeira associação entre a idéia de proteção religiosa e uma arte do governo. Está aqui um ponto de articulação do poder régio com a dimensão religiosa, e no qual se formula o desempenho próprio do poder político. Deste modo, o poder régio foi apresentado nos cerimoniais do século XVIII como um governo protetor.

Há ainda outros exemplos que nos permitem analisar a produção da figura do monarca a partir da dimensão religiosa (seus conceitos e procedimentos), de modo que o poder político era elaborado em torno de um problema do governo. Ressaltamos neste sentido uma segunda articulação entre os procedimentos religiosos e o poder real. Existiam, dentro da estatutária religiosa colonial, algumas representações do mito do pelicano que se sacrifica pela prole, simbolizando Cristo que se sacrifica pelos homens.²⁴ Esta imagem foi reproduzida, no frontispício de uma obra setecentista dedicada a D. João V, Rei de Portugal, onde estão também os emblemas deste monarca e de seus antecessores homônimos. Aquele de D. João II contém a imagem de um pelicano ferindo o próprio peito, cercado por quatro filhotes e com a inscrição: “Pro lege, et pro grega” [pela lei e pela prole].²⁵ Assim apresentado, o mito do pelicano ilustra o atributo real de sacrifício pelo cumprimento da lei e pelo reino. Em que o ofício real possui a disposição extrema de tudo fazer para que a lei seja cumprida e em prol do reino de Portugal. Além disso, as demais empresas trazem os atributos de cada monarca: uma rosa designando o amor que vigora entre o rei e seus súditos (D. João I); a cruz da Ordem de Cristo, a proteção divina (D. João III); uma fênix, a imortalidade (D. João IV) e uma águia sobre um globo, o império sobre a terra (D. João V). Colocadas juntas, as virtudes dos

22 “(...) tudo resulta ser o Monarca no amor Pai, no Zelo Tutor e Pastor na vigilância” (...). Exposição fúnebre e simbólica das exéquias (...) da Sereníssima Senhora Dona Maria Dorotéia, Infanta de Portugal, fez oficiar no Arraial do Paracatu o Ilustríssimo, e Excelentíssimo Senhor Conde de Valadares Governador, e Capitão General da Capitania de Minas Gerais (...) Pelo Reverendo João de Sousa Tavares, 1771. In: CASTELLO, José Aderaldo. *O movimento academicista no Brasil (1641-1820/22)*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1974. Vol. III, Tomo 4, p.265.

23 Para a importância da discussão sobre a arte do governo nos séculos XVII-XVIII, vide o texto de Daniela Frigo. FRIGO, Daniela. *Disciplina Rei Familiar: a economia como modelo administrativo do Ancien Regime*. *Penélope*, 6, p.47-62, 1991.

24 Localizamos uma delas no acervo do Museu da Inconfidência, em Ouro Preto (MG). Uma tal empresa constava também da procissão de entrada do bispo Dom Frei Manuel da Cruz, no recém criado bispado de Mariana. Áureo Trono Episcopal. In: CASTELO, op. cit., vol. III, tomo 2, p.162.

25 Cf. ESTAMPAS gravadas por Guilherme Francisco Lourenço Debrie. *Annaes da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº.28, 1906, p.28-29. Vide também a legenda no retrato de D. João II, em VASCONCELLOS, A. *Anacephalaeoses*, 1621 apud: CATÁLOGO dos retratos colligidos por Diogo Barbosa Machado, *Annaes da Biblioteca Nacional*, vol.16, 1889-1890, p.108.

regentes pretendem qualificar a monarquia portuguesa, em que o objetivo principal do poder régio era a salvação temporal, isto é, a conservação do reino. Onde “reino” era entendido simultaneamente como o Estado e o governo da dinastia regente.

É possível entender esta transferência do mito do pelicano, corrente dentro dos textos e ornamentos religiosos, para a caracterização do poder régio português. Em primeiro lugar, porque a descrição da Igreja como um corpo moral e dedicado ao fim de salvação das almas tinha sido, nos tratados teológicos seiscentistas, o modelo de análise do governo político. E em segundo, esta conceituação teológica foi retomada para sustentar o exercício de um poder temporal dentro da jurisdição eclesiástica, através da Mesa de Consciência e Ordens. Se há, por um lado, produção de um conhecimento teológico sobre a política; de outro, temos também a organização de uma instituição monárquica e pela qual se buscar exercer um poder sobre os membros e bens eclesiásticos. Seria esta convergência estratégica em torno da noção de governo, definida ainda no Seiscentos que permite a reutilização da imagem religiosa. Deste modo, além da imagem do soldado, centrada na guarda e na proteção das almas, também esta imagem do pelicano foi capturada pelo poder real como emblema do poder político na monarquia portuguesa.

E desde que esses diversos símbolos e imagens foram capturados dos discursos e cerimônias religiosos pela monarquia, conseqüentemente a definição de governo político parece ter sido alterada em alguns de seus elementos (a natureza do governo e seus fins). Observemos de maneira mais específica como se estabeleceu uma outra convergência entre o religioso e o político em duas cerimônias régias: a aclamação de D. Maria I (1777) e de D. João VI (1818). De modo que nos permita não apenas apontar os detalhes gerais desta relação na monarquia portuguesa, mas principalmente analisar em profundidade uma concepção específica de poder régio no período pós-pombalino: a idéia de governo protetor.

4. Aclamação de D. Maria I (1777)

Em fins do século XVIII, estes conjuntos de imagens e celebrações serão ainda realizados a partir do discurso teológico, mas recorre-se a outros conceitos e se baseiam em outras teses. Em meados do Setecentos, a imagem do martírio foi utilizada para conceber o poder real. Observamos isto num panegírico do Reverendo João de Souza Tavares, em que este descreve as exéquias simbólicas aos funerais da infanta Maria Dorotéia realizadas em Minas Gerais, por ordem do Governador Conde de Valadares, em 1771. O frade declara que a glória de um monarca está em “(...) ser escolhido, e conservado por Deus, de quem recebe todo o poder e jurisdição (...) ser o monarca Vigário de Cristo na terra *in temporalibus*, imagem, e semelhança do

mesmo Deus!”²⁶ Tal associação entre o monarca e Cristo permitia conceber o poder régio como representação (imagem e delegação) do poder divino. E o fazia tomando como princípio que o poder do rei tinha sua origem no poder divino; ou mais precisamente, um poder que o monarca recebia de Cristo, este Príncipe do Reino de Deus. Este princípio estava presente nas discussões teológicas em meados do Setecentos.²⁷

A Aclamação de D. Maria I, em 1777, é um cerimonial em que observamos esta convergência do religioso e do político, tanto aos elementos conceituais (do discurso teológico e jurídico) quanto aos simbólicos. Há detalhes desta cerimônia que merecem destaques, pois nos parece indicativo da concepção de poder real estabelecido por este cerimonial monárquico português. O primeiro deles encontramos na vestimenta da Rainha D. Maria I, e que foi ressaltado no relato do oficial do cerimonial, o *Auto do Levantamento e Juramento*: no peito da Rainha, de uma fita cor de fogo pendia a Cruz da Ordem de Cristo, composta de diamantes.²⁸ E no discurso do desembargador observamos a alusão às antigas Cortes de Lamego, que teriam estabelecido o direito de sucessão real. Também no mesmo discurso, como um terceiro detalhe que nos é importante, há uma defesa à origem divina do poder real (idem, p.123).

Em primeiro lugar, o discurso de Dr. José Ricalde Pereira de Castro, desembargador do Paço e do Conselho do Santo Ofício, faz alusão à legitimidade de sucessão por Maria I como um direito histórico, estabelecido pelas antigas Cortes de Lamego. Nestas Cortes teriam sido juradas “aquelas leis primeiras constitutivas e fundamentais desta Monarquia, tão sagradas e invioláveis, que até os mesmos Reis lhes devem render sujeição” (idem, p. 123).²⁹ Assim, o cerimonial possui um valor jurídico, já que se trata de

26 *Exposição fúnebre e simbólica das exéquias...*, 1771. In CASTELLO, op. cit., vol. III, tomo 4, p. 264.

27 Naquele momento, os textos produzidos por teólogos e juristas divergiam da posição de teólogos jesuítas. Este princípio da transmissão do poder ao Rei diretamente por Deus era inadmissível, por exemplo, na argumentação teológica de Suarez sobre o poder real, como apontamos anteriormente. Suarez contrapunha-se a estes pressupostos afirmando que este poder era dotado de soberania porque estava depositado na comunidade, e esta cede o supremo poder ao monarca. Vide: *Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores*, 1613 [Defesa da fé católica e apostólica contra os erros da seita anglicana]. Edição bilingüe de Luciano Pereña e E. Elordy. Abril. Madri: Conselho Superior de Investigações Científicas, 1965. Cap. II. Se, por um lado, este teólogo espanhol questionava o princípio da origem divina do poder régio, por outro, alguns escritos jesuíticos concebiam uma idéia de salvação. Lembremos que, no século XVII, a Igreja referia-se constantemente a uma guerra contra os infiéis (luteranos e calvinistas), e para esta guerra foram concebidos os “soldados de Cristo” (os jesuítas e a Companhia de Jesus), enviados às novas colônias para expandir a fé cristã, como também à Inglaterra e Alemanha para defender a fé cristã do protestantismo. O tema do martírio estaria premente então na figura dos jesuítas, que são chamados a combater pela salvação das almas. “Em vão nós nos chamamos Jesuítas, se não seguirmos Jesus.(...) Eu falo aos homens que tem de combater todos os dias pela salvação das almas. O que faremos nós, companheiros de armas, iremos recuar? Soldados, abandonaremos nosso general?”. *Imago primi saeculi* apud: MÂLE, Émile. *L'art religieux de la fin du XVIe. siècle, du XVIIe. siècle et du XVIIIe. siècle*, cap. III, p.115-116.

28 Auto de Levantamento, e Juramento, que (...) fizerão à Rainha fidelíssima Senhora D. Maria I, etc., 1780, p. 23-24. Apud BEIRÃO, Caetano. *D. Maria I*. 4ª ed. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1944, p.121.

29 José Ricalde Pereira de Castro era um teólogo, chegando a ser um dos membros da Junta de Providência Literária, encarregada da reforma universitária em 1772. Apesar de sua importante função durante o ministério do Marquês de Pombal, escapou a maiores represálias na mudança do reinado. Acabou inclusive admitido no reinado de D. Maria I, participando ativamente da aclamação da nova rainha. Cf. CASTRO, Zília Osório. Poder régio e os direitos da sociedade. O “absolutismo de compromisso” no reinado de D. Maria I. *Ler História*, n. 23, 1992, p.12.

ratificar uma legitimidade segundo um direito antigo. E cujo cumprimento tinha sido questionado na sucessão de D. José I, pois a execução deste direito apresenta-se assim impreterível. Isto faz com que o fundamento do poder real seja considerado na história, como um direito antigo, primeiro e inviolável que tem sido ignorado mais recentemente. A alusão às Cortes, num comentário histórico de um direito de sucessão, sustenta a legitimidade da nova regente, e afirmam o caráter obrigatório da obediência a este direito.

Além da afirmação de um direito histórico, no cerimonial de aclamação de D. Maria I, o discurso do desembargador Pereira de Castro atribui uma origem divina ao poder real. Tal proposição remete-nos às formulações teológicas encontradas nos anos sessenta e que concebiam um direito divino dos reis. A teoria do direito divino adquire importância em Portugal com obras do padre Antonio Pereira de Figueiredo, *Tentativa teológica* (1766) e *Demonstração teológica* (1768); de José Seabra da Silva, *Dedução cronológica* (1768); além de Ribeiro dos Santos. Os autores baseiam-se na autoridade do bispo francês Jacques-Benigne Bossuet — cujas considerações sobre o direito divino é notória aos especialistas atualmente.³⁰ A questão que pode ser colocada aqui é: por que motivos apenas então esta teoria foi admitida em Portugal? Afinal, a alusão ao direito divino dos reis era notória pelo menos desde o início do século XVII com Jaime I, Rei da Inglaterra; e teve novo destaque graças à Bossuet, por volta da década de 1670. Em primeiro lugar, cabe ressaltar que uma teoria do direito divino já era conhecida há muito tempo em Portugal; aliás, uma tese criticada duramente pelos teólogos jesuítas - particularmente no texto em que Suarez contestou a tese do direito divino, de Jaime I (*Defensio fidei*, 1613). Sabe-se que a administração da Universidade de Coimbra, de Évora e de importantes seminários esteve sobre responsabilidade de membros desta ordem religiosa, até meados do século XVIII. Portanto, era inadmissível que o direito divino fosse defendido e muito menos tivesse lugar nas cátedras dos cursos jurídicos em Portugal. Um segundo motivo foi a intensificação do confronto entre o poder real e o estado eclesiástico; como também das desavenças com Roma. Parece-nos ter havido um aumento das pretensões de domínio do poder régio sobre a jurisdição eclesiástica dentro do reino português, no decorrer da primeira metade do Setecentos.³¹ E tais pretensões irão resultar na expulsão da ordem religiosa dos jesuítas. As formulações teológicas sobre direito divino, produzidas por teólogos desafetos à ordem jesuíta, procuravam resolver justamente esta situação de confronto de meados do século.

30 Cf. DIAS, Pombalismo e teoria política, p.47, 49, 54, 60.

31 Cf. ARAÚJO, Ana Cristina. Ritualidade e poder na Corte de D. João V, p.203.

Neste contexto podemos entender as alegações do teólogo português Antonio Ribeiro dos Santos.³² Segundo ele, um tal direito colocava o princípio de que o poder era derivado diretamente de Deus; e estando o monarca apenas abaixo de Deus, portanto o poder real é absoluto. Pela divindade, os membros dos corpos políticos foram unidos num só titular. Sendo que o monarca possui deveres apenas com Deus. Além disso, o regente deve velar pela felicidade comum, conforme preceito de lei natural que vigora na dimensão humana.³³ Tal formulação contrasta com o destaque ao poder político herdado pelo sangue e que carrega consigo um acúmulo de prescrições legais; uma herança natural e jurídica da qual o monarca não pode se desvincular porque é o que constitui o poder real. No sentido estrito da palavra, trata-se de um poder real constituído no decorrer do tempo. Diferente desta base cumulativa, o desembargador Pereira de Castro concebeu, ao recorrer à tese do direito divino, um poder cuja fundamentação seria duplamente transcendente: divina e natural. Sendo metafísica e espiritual por conta da divindade, esta transcendência natural tem caráter universal e é temporal.

Retornemos ao exame do cerimonial de Da. Maria I. Diferente de conceber o poder real tão somente nas bases do direito hereditário de sucessão real, Pereira de Castro cuida de propor o princípio do poder dado por Deus ao Rei. E os votos de toda a nação são "(...) tão certos e constantes que se a natureza não deferisse a V. Majestade a coroa e o cetro, como deferiu pelo imutável direito de primogenitura lhe seriam sempre devidas estas insígnias do alto e supremo poder pela geral aclamação dos seus vassallos".³⁴ E este direito hereditário instituído pelas Cortes acabaria por

32 Antonio Ribeiro dos Santos formou-se em Cânones na Universidade de Coimbra, acabando por lecionar neste curso. *De sacerdotio et Império* foi sua dissertação de doutoramento nesta universidade, e publicada em 1770. Alcançou notoriedade após a reforma de 1772, tornando-se lente em 1779. Será considerado um dos principais professores de cânones em Coimbra, ficando responsável pela redação do compêndio de história sagrada e daquele de instituições eclesiásticas, para o curso de Direito Canônico. Ocupou vários cargos: em 1788, foi nomeado para a Junta da Revisão e Censura do código civil; Deputado do Santo Ofício em 1793; Censor Régio a partir de 1795. Participou também da Academia Real de Ciências de Lisboa desde a sua fundação. Vide a propósito PEREIRA, Jose Esteves. *O pensamento político em Portugal no século XVIII*: Antonio Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1983.

33 SANTOS, Antonio Ribeiro dos. *De sacerdotio et Império*. Lisboa, 1770, p.64-65 apud: DIAS, José da Silva. *Pombalismo e teoria política*, p.67-68. Comparando a argumentação do teólogo e do desembargador, o primeiro colocara as proposições históricas e teológicas para repudiar as teses dos "marconômanos" (como Rousseau) e dos jesuítas, enquanto o desembargador voltava-se para as tentativas de exclusão de D. Maria I da sucessão real. De todo modo, em ambos o poder real foi concebido como assentado num direito primeiro que precisa ser recuperado e considerado, como também de que todo poder político tem origem transcendente. Uma e outra proposição anulam a resistência presente dos homens ao poder real. Vide DIAS, José da Silva. *Pombalismo e teoria política*, p.69 e BEIRÃO, Caetano. *D. Maria I*, p. 123. Vide o texto de Zília Castro para uma análise comparativa destes canonistas (CASTRO, Zília Osório. *Poder régio e os direitos da sociedade*).

34 Auto do Levantamento de D. Maria I apud CASTRO, Zília Osório. *Poder régio e os direitos da sociedade*, p.16. A autora aponta com propriedade que a concepção do poder real dominante durante o ministério de Pombal era distinta desta que inaugura o reinado de D. Maria I. No reinado de D. José I, vigia a defesa de um poder real baseado exclusivamente no direito divino, admitindo que o direito sucessório foi apresentado pelo monarca nas Cortes de Lamego e excluía qualquer dependência para com a aprovação do seu poder pelos povos. Pereira de Castro recusava este radicalismo do direito divino, mas sem cair seu oposito (o exclusivo consentimento popular). Cf. CASTRO, Zília Osório. *Poder régio e os direitos da sociedade*, p.17-21. O que nos importa é que, a partir

conceder o poder àquelas mesmas pessoas a quem Deus concederia o poder. De modo que de Deus e da História resulta a felicidade atual dos povos portugueses. Pereira de Castro conclui assim que a história só pode confirmar a natureza da monarquia: de que o poder político seja exercido pelo monarca, e apenas seus sucessores serão igualmente revestidos por Deus destes régios e supremos poderes. É assim que o discurso do desembargador Pereira formula o poder real pela assunção simultânea destes dois fundamentos (histórico e natural). Ambos se reforçam numa narrativa teleológica e tornam imperativo o reconhecimento da titularidade de D. Maria e a legitimidade de seu reinado.

Enfim, na aclamação de D. Maria I, em 1777, a origem divina foi apresentada como mais do que uma justificação do seu poder: um poder que é entendido como sido recebido diretamente de Deus também deve ser obrigatoriamente obedecido. Assim, o poder real realiza um supremo poder divino, cuja obediência a ele é absoluta. O discurso do desembargador Pereira de Castro, naquela cerimônia, mobilizará este princípio de obediência para qualificar a nova rainha que se aclama. E o desempenho deste poder régio deve visar tão somente contribuir para a realização de um destino traçado por Deus.

A evocação do monarca como protetor era, no final do Setecentos, a celebração do auxílio e vontade divina que a monarquia tinha recebido; mas também uma comemoração do desempenho do Rei no seu zelo pelo reino, e que supunha o cumprimento de suas obrigações para com os preceitos de Deus. A regência assim como um ofício entregue por Cristo, que por isso tem proteção divina, e é também um dever da pessoa do Rei. Daí a administração das ordens religiosas ser apresentada como uma obrigação que cabe exclusivamente o monarca, como parte do seu ofício e está dentro do seu poder temporal e dos seus objetivos — e não mais um poder à parte, igualmente temporal, mas de fim puramente espiritual. Por isso também a nova regente D. Maria I toma a seu cargo a jurisdição das matérias espirituais, onde sua devoção pessoal confunde-se com as ações políticas de governante. Teremos portanto uma nova ordenação do poder régio que estará exposta no distintivo que a regente carrega, trazendo juntas as insígnias das três ordens e sobre elas, o sinal emblemático do Sagrado Coração de Jesus.³⁵ De modo que o monarca exerceria um poder político que incluiria tanto objetivos os temporais quanto os espirituais, mas como um ofício particular seu: a salvação dos homens e de suas almas.³⁶

deste período e nos discursos legitimadores de ambas os reinados, se recorre simultaneamente a fundamentos históricos e naturais, que explicaremos a seguir.

35 Vide reprodução em *D. João VI e o seu tempo*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999, p.234-235.

36 Vide, neste sentido, a caracterização do poder do monarca português por uma obra atribuída ao Marquês de Pombal: "V. Mag. é vigário de Deus no Temporal, da mesma forma que o Pontífice o é no Espiritual, absoluto Senhor, que pela Providência Divina tem e conserva o justo título do Reino, imediatamente recebido da mão do

Por conseguinte, cabe detalhar que poder político é este, no qual um poder régio se encarrega de fins tão amplos. O que será possível ao considerarmos uma outra articulação entre procedimentos religiosos e o poder real. Nos festejos de 1794, o mito do pelicano, na iluminária da casa do Intendente da Câmara, retoma a imagem do sacrifício. Nas palavras que compõem a legenda: "Se uma ave com seu sangue os cria, isto mesmo nos faz a monarquia". A decoração afirmava que a monarquia também recorre ao sacrifício, que não tem fim espiritual, mas político. Até o início do Setecentos, o poder real está associado a um conceito de sacrifício religioso através de procedimentos e conceitos religiosos, e que compõem os cerimoniais monárquicos. Em contrapartida, em fins do século XVIII, tal afirmação estaria baseada no princípio da origem divina do poder real - que já reconhecemos no cerimonial de D. Maria I. Concebe-se então o poder do monarca como um governo protetor, cujo campo de desempenho de suas funções seria toda a extensão da instância temporal. Este poder real, de origem divina e de superioridade temporal, toma como seu objetivo a salvação dos homens, tanto temporal ou espiritual. Observamos aqui que o sacrifício político dedica-se à salvação do reino como objetivo superior e que autoriza ao poder real atuar absolutamente sobre todos e tudo.

5. A aclamação de D. João VI

Tomando agora para exame a aclamação de D. João VI, acreditamos que podemos também entendê-la como permeada pelo recurso à tese do direito divino. Quando o padre Gonçalves dos Santos descreve este cerimonial, ressalta que este tenha ocorrido no dia das Chagas de Cristo. O cronista recorda que D. Afonso Henrique havia recebido as chagas para pô-las nos estandartes. E ao escolher este dia como o de sua aclamação, D. João VI teria feito derivar sua glória da "Cruz do Rei dos Reis" e dos merecimentos de suas sagradas chagas.³⁷ A insígnia da cruz no brasão da monarquia enfeixaria assim o surgimento da nação portuguesa com a referência ao milagre. A nação identifica-se, nesta crônica histórica do reinado joanina, com o trono português e que, fundado por D. Afonso Henrique, recebeu de Deus a garantia de sua proteção. A fundação da nação traz consigo

mesmo Deus, com pleno Poder nas Cousas Cívicas, do qual pode usar como lhe parecer, como quase Deus na Terra, fonte de Justiça, que tem por Ofício libertar a República de Violências e de Escândalos, por meio das Leis que só V. Mag. pode fazer e declarar nos seus Estados, para o Bem Comum de toda a Monarquia, que deve ser o objecto geral de todos os Soberanos, com preferência ao Bem particular." *Tratado em que se mostra que os Religiosos... não podem possuir Bens de Raiz...*, na introdução, apud: SERRÃO, José V. Sistema político e funcionamento institucional no Pombalismo. In: COSTA, Fernando Marques; DOMINGUES, Francisco Contente; MONTEIRO, Nuno Gonçalves. (orgs.) *Do Antigo Regime ao liberalismo (1750-1850)*. Lisboa: Veja, 1989, nota 5, p.20. Ressalvando que o poder real, em cerimônias e textos do reinado de D. Maria I, acabará sendo formulado não apenas como um ofício, mas que incluirá também a função espiritual - atribuída na citação ao Pontífice.

37 Cf. SANTOS, L. G., Padre Luiz Gonçalves dos. *Memórias para servir à história do Reino do Brasil*. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1943, p.618.

esta realização de um destino traçado pela divindade, que garantira sua concretização. Portanto, segundo o cronista, a aclamação de D. João VI deve celebrar tanto a sua coroação quanto esta proteção divina sobre a monarquia portuguesa, e afirma com isto a glória do novo regente.

O cronista propõe duas formulações sobre esta proteção divina. Na primeira, a narrativa deste milagre concebe não apenas a criação mística da monarquia portuguesa, mas também uma origem divina do poder real. D. João VI veio, no cerimonial de aclamação, revestido de manto real e vestuário com brilhantes e finas pedras preciosas. Pendendo-lhe do pescoço o colar de toirão de ouro (jóia exclusiva dos monarcas) e ostentava as insígnias das Ordens religiosas. Pautado na citação de uma passagem bíblica - a fala de Ezequiel ao Rei de Tiro — padre Gonçalves dos Santos expõe esta imagem do monarca com sua rica vestimenta e insígnias, reconhecendo nela as marcas e o poder de Deus.³⁸ A pessoa de D. João VI traz “o selo da semelhança do Altíssimo”, a cruz de Cristo, “que Vossa Majestade representa sobre a terra”.³⁹ Os ricos ornamentos refletem na sua beleza terrena o brilho divino, como a sabedoria do monarca assemelha também aquela da divindade. O poder régio é concebido assim como derivado daquela da divindade, e sua majestade temporal é modelo de beleza e sabedoria. Ao ostentar o sinal da cruz que está na insígnia da Ordem de Cristo, o monarca mostra-se como representação do poder de Deus: exercício de delegação de uma vontade suprema. Enfim, o poder divino que fez surgir a nação portuguesa, também criou a partir de si o poder do monarca. Será nesta metáfora da criação divina que a narrativa histórica elabora o poder real. E com a menção ao milagre de Ourique, padre Gonçalves dos Santos reativa a tese da origem divina do poder real que, desde meados do século XVIII, tinha se tornado a principal tese definidora do poder régio.

E há ainda uma segunda formulação. Aquela idéia do sacrifício religioso será reativada ao marcarem a aclamação de D. João VI para o dia 6 de fevereiro, dia das Chagas de Cristo, quando se cultua a disposição ao martírio. Assim Deus havia constituído seu poder real (como o do Rei de Tiro), afirma padre Gonçalves dos Santos, pois a Majestade do Altíssimo tornara a pessoa de D. João VI num “querubim, que protege o povo, estendendo sobre ele as suas asas”. A coincidência das datas procura marcar esta identificação entre o martírio de Cristo e um poder terreno que protege. E à semelhança daquele que derrama por todos o seu sangue, também a monarquia sacrifica-se pelo coletivo. O sangue derramado em sacrifício traduz um poder protetor, garantia de salvação do reino. Novamente a imagem não aparece gratuitamente, sua apresentação tem uma estratégia precisa: coincide com a repressão da insurreição pernambucana. E aliás,

38 Vide EZEQUIEL, 28, 12-14.

39 Cf. SANTOS, L. G., Padre Luiz Gonçalves dos. *Memórias para servir à história do Reino do Brasil*, p.624.

as tropas que foram enviadas para este fim, retornam para a aclamação, assim como o Conde dos Arcos, governador da Bahia e quem coordenou a repressão.⁴⁰ Se nos festejos mineiros de 1794 encontramos a imagem do pelicano com sua prole; na aclamação de D. João notamos a do Cristo-Salvador: ambas foram evocadas para qualificar este poder monárquico como um governo protetor. E pelo martírio cristão, este governo seria dotado de um poder que atua apenas num momento derradeiro, característica do milagre, do que é extraordinário. Segundo o martírio materno, a proteção excede todos os limites, atingindo qualquer pessoa. Temos portanto no momento da aclamação de D. João VI a elaboração do poder régio como um governo que faz verter sangue, um poder de dispor da vida dos súditos para salvação da sociedade.

Esta designação religiosa do exercício e dos fins do poder político apresenta-se em outros momentos do reinado joanino. Observamo-la também quando se afirmar, no alvará em que se anuncia o retorno de D. João VI para Portugal, que “cedendo ao dever que me impôs a Providência, de tudo sacrificar pela felicidade da nação”.⁴¹ Tal exigência admite que nada pode ser obstáculo ao poder político, e que tudo é admissível na dimensão temporal em prol da Nação. Uma concepção de sacrifício efetuado pelo poder real como sendo a disposição a sacrificar tudo ou todos em prol da sua própria conservação. Esta concepção qualifica a natureza do poder político, seu campo de atuação e fins. Este poder é proposto primeiramente como um governo, porque atua para o controle das condutas; afirma-se em seguida o poder político como um governo protetor: é o poder sobre a morte que distingue este tipo de governo. Neste sentido, o monarca teria o privilégio de suspender ou atenuar a pena, pelo qual poder-se-ia compreender o momento de afirmação do poder monárquico nos moldes do exercício da graça. O privilégio da graça foi a institucionalização, na monarquia portuguesa, de um poder real que se apresenta como um poder extraordinário, o qual escapa à jurisdição ordinária.⁴² Do mesmo modo, o Rei pode exigir dos súditos que se sacrifiquem nas campanhas militares para defesa do reino. A idéia de sacrifício vem aqui caracterizar um poder sobre a morte do súdito, de julgar quando e como ela se torna necessária. No caso do martírio paterno, evocado nos festejos mineiros, definiu-se um tipo de exercício do poder ao apresentá-lo como sacrifício: que preservar

40 SANTOS, L. G., Padre Luiz Gonçalves dos. *Memórias para servir à história do Reino do Brasil*, p.616. Não é difícil supor inclusive que a aclamação, cuja data inicial era na Páscoa de 1817, fora adiada para fevereiro de 1818 devido à gravidade da insurreição pernambucana. Ver LIVRO primeiro de funções da coroação e aclamação de Rei e Imperador D. João VI, D. Pedro I, D. Pedro II. Registro de avisos e instruções para o cerimonial (1816-1841). Arquivo Nacional. Fundo Ministério do Império. Cód.1065, fls.1-3.

41 Decreto de 7 de março de 1821. In: BONAVIDES, P.; AMARAL, R. *Textos políticos da história do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1996. vol.1, p.267.

42 Vide HESPANHA, A. A punição e a graça. In: HESPANHA, Antonio (org). *O antigo regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. vol.5, p.246-8.

o reino constitui um valor absoluto, superior à própria vida dos súditos. Na aclamação de D. João VI, a alusão ao martírio de Cristo recoloca o sacrifício em termos de medidas extremas para defesa da nação contra perigos internos. A evocação dos sacrifícios reafirma então a função protetora da monarquia como uma obrigação do poder real, por ser um dever do rei para com a Providência. Se D. João VI personifica a nação, portanto este poder supremo depositado no poder régio será também identificando agora com a idéia de nação.

6. Conclusão

Enfim, apreendemos dois momentos de redefinição do poder régio. Num primeiro momento, há de se considerar que a concepção de poder salvador que identificamos no cerimonial de aclamação de D. Maria I permitia reforçar o poder civil. No cerimonial de aclamação, o discurso do desembargador Pereira de Castro atribui uma origem divina do poder real, pelo qual o Rei desempenha o poder político de modo a realizar a vontade de Deus — e com isto alcance o seu desígnio divino que é a felicidade dos povos portugueses. Isto coloca para o poder régio a responsabilidade de estabelecer as condições e meios para que os homens alcançassem a salvação tanto de sua alma quanto temporal. Também neste sentido, a reforma das ordens religiosas, em 1789, colocava a cargo do Estado viabilizar o fim de salvação eterna. O que estava então, no século XVII, dentro das funções do governo religioso (da Mesa de Consciência e Ordens, e indiretamente ao monarca por direito de padroado) passava agora para o governo político, e diretamente ligado à Rainha. E por isso D. Maria I ostentava as grã-cruzes das ordens religiosas: ratificava não apenas sua devoção religiosa incluindo a imagem do coração (símbolo do amor divino), mas também o dever do monarca para com Deus. Se o poder da regente tem sua origem no poder divino, como fora apresentado na cerimônia de aclamação, também suas obrigações são absolutas para com Deus. Isto faz do fim do governo político uma dimensão superior e absoluta, seja para a monarca no exercício de suas funções seja para os súditos. Para estes últimos, em especial, trata-se não apenas de exigir que estes se curvem à vontade de Deus, mas que também sua salvação espiritual de cada um apenas se realizará com a salvação pública — pois são as ações do poder régio, ao contemplar esta, realizará também aquela. O poder real assume, portanto, uma finalidade espiritual e temporal, e que se desempenha dentro da instância de seu poder político — situação diferente seja de um poder exercido para fins espirituais dentro de jurisdição eclesiástica, como ocorre na Mesa de Consciência; seja da superioridade do poder real sobre o poder eclesiástico, pois são distintos os fins de cada um. Quando dos festejos de 1794, observamos justamente esta convergência estratégica entre a

disposição religiosa (que tudo faz para salvação das almas) e a disposição política (em que a monarquia recorre a tudo).

Num segundo momento, a idéia de nação é acrescentada à natureza do poder salvador. Observe-se que no decreto anunciando o retorno D. João VI o sentido de salvação vai além daquele objetivo recorrente nos cerimoniais marianos (o fim espiritual da monarquia): apresentando que o sacrifício pela nação justifica qualquer ato e é o exercício de uma vontade suprema. Em outro momento, quando se promoveu a extinção do fogo da rebelião pernambucana, se fez valer um poder de tudo sacrificar pela nação. Assim, a salvação espiritual e aquela temporal dos homens unem-se nesta dimensão superior e absoluta reconhecida na Nação portuguesa. Além disso, Gonçalves do Santos tinha elaborado este poder real como um poder de origem divina. De modo que as ações do monarca procurariam realizar tão somente o destino traçado pela Providência, deste “dever que me impôs a Providência” — diz D. João no decreto de seu retorno a Portugal. Os festejos de sua aclamação, conforme descrito por Gonçalves do Santos, serão um momento principal deste reinado, pois neles ocorreria a “demonstração de afetuoso amor de seus vassalos”. Se o poder real é de origem divina e cumpre a vontade de Deus, ao mesmo tempo a relação entre o monarca e seus súditos é amorosa. Uma idéia de amor entendida aqui como uma obrigação de obediência ao Rei: por um lado necessária e absoluta; e, por outro, natural e imanente. Por isso tais demonstrações expõem um poder em que a obediência ao Rei decorre de uma relação amorosa: imperiosa e nascida nos corações. Neste cerimonial celebra-se portanto um poder político que se exerce tanto pelo supremo sacrifício quanto numa dimensão interna e necessária aos súditos. Daí observarmos um deslocamento do exercício do poder político com relação aos fins, da descrição do campo de sua atuação e dos procedimentos requeridos ao se conceber uma arte do governo político, durante o reinado de D. João VI. Então, o poder real define-se em torno de um objetivo de salvação pública, como também o seu desempenho procura legitimar-se na afirmativa de proteção da nação. E um tal poder de salvação pública manifesta-se ainda na glória do monarca, quando os súditos demonstram sujeição seu poder.