



(Templo de S.Frutoso de Montélios,
enquadra-se entre a arquitetura asturiana
e a arte árabe da época emiralcom.)

Unção Régia Asturiana: uma resposta às demandas políticas e sociais

A intenção deste artigo é analisar a relação entre o poder sagrado e o poder político na articulação da sociedade asturiana medieval. O final do século VIII e o princípio da centúria seguinte correspondem a nossa delimitação temporal, mais precisamente aos reinados de Afonso II. Neste período se insere o processo de expansão territorial das Astúrias e de submissão das regiões vizinhas, surgindo aí um elemento religioso usado para afirmar politicamente a nascente entidade política, a cerimônia de unção régia. O emprego deste cerimonial não deve ser visto como um mero discurso ou simples recurso estilístico de um cronista medieval, muito pelo contrário, tal prática precisou contar com o apoio de clérigos que inculcaram a crença nesta modalidade de legitimidade.

Palavras-chaves: Política, religião, unção Régia, Alta Idade Média Ibérica

This article analyses the relation between the sacred and politic's poweres, think about its articulation inside the society Asturian in the High Middle Ages. The end of the VIII century and the principle of century following are similar our delimitation on time, precisely the Afonso II's reigns. This period are equivalent the process of Asturias' territorial expansion on neighbouring regions, when the religious element has been used in the affirmation of the political entity, the Royal Uncion solemnity. The use of that ritual counted on the support of clerics – inspired by the ancient visigthics traditions – provide the belief in this form of legitimacy in the land Asturian.

Keywords: Politics, Religion, Unction Royal, High Middle Age Iberian

Bruno de Melo Oliveira¹

1. Introdução:

A intenção deste artigo é analisar a relação entre poder sagrado e o poder político na articulação da sociedade asturiana medieval. O final do século VIII e o início da centúria seguinte correspondem ao período no qual se insere o processo de expansão territorial das Astúrias e submissão de seus vizinhos, fazendo uso, a partir de um dado momento, de um elemento religioso para se afirmar politicamente, a cerimônia de unção régia. O emprego deste cerimonial não deve ser visto como um mero discurso criado momentaneamente pelos escribas da corte régia, pelo contrário, para ele encontrar eco mais amplo, ele precisou contar com o apoio de clérigos e da cristalização da crença em sua legitimidade, conferido por uma aura sagrada que este ritual propiciava.

A zona circunscrita em nosso estudo são os territórios no interior da Cordilheira Cantábrica, lugares sempre insubmissos aos poderes romanos e aos visigóticos, prosseguiram com suas manifestações de rebeldia frente à autoridade islâmica². Foi neste rincão que surgiram grupos opositores ao avanço do Emirado de Córdoba — província do Califado Abássida. Este ambiente do século VIII forneceu os subsídios para as narrativas sobre a batalha de Covadonga e a unificação de um grupo de cristãos visigodos, astures e cántabros chefiados pelo personagem histórico-lendário Pelayo contra as expedições dos sarracenos, em 722³.

¹ Doutorando em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense.

² Emílio Mitre, *La España medieval: sociedades, estados, culturas*. Madrid, Istmo, 1979, p. 199.

³ Cláudio Sánchez Albornoz, *La sucesión al trono en los reinos de León y Castilla*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1945, p. 14.

Este mito guarda em si uma referência fundamental: a existência de uma resistência organizada contra um inimigo estrangeiro⁴. Não foi o marco inicial da constituição do reino Astur⁵, mas sim a formação de uma chefatura militar no Norte da Península Ibérica⁶. Foi preciso pouco mais de um século para que a estrutura política que emergia se constituísse em um reino, com aparato jurídico, administrativo e militar de Estado⁷. Junto a este processo, ocorreram resistências à consolidação do reino nascente e à sua expansão⁸. A pretensão asturiana esbarrava em outras chefaturas e interesses aristocráticos.

Em meio às relações de forças, o reino Astur fez uso de instrumentos de legitimação, juntamente com instrumentos de coerção. O uso da força é um importante elemento e deve ser sempre considerado como um dos fundamentos da sustentação do poder político. Todavia, outro elemento participante desta relação se fazia necessário, as ritualizações validavam a existência deste ente político. No caso asturiano — como também em outras realidades européias — a cerimônia de unção régia ganha todo o seu sentido.

2. Religião e Política nas Astúrias:

2.1. As fontes asturianas:

A presente pesquisa baseia-se, principalmente, em fontes narrativas vinculadas diretamente à trajetória do reino Astur-leonês. As fontes narrativas que serão empregadas nesta pesquisa são: *Crónica de Alfonso III*, versões rotense e ovetense, *Crónica Albeldense*, e *o livro de Samuel do Antigo Testamento*. Os três primeiros documentos citados são as mais antigas produções literárias do mundo cristão ibérico após a queda da realeza visigótica e

⁴ Cláudio Sánchez Albornoz, *España: un enigma histórico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956, p. 235.

⁵ José Maria Mínguez, *Las sociedades feudales I*, Madrid, Nerea, 1994, p. 146.

⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁸ Mitre, *op. cit.*, p. 102-105.

narram a ascensão da realeza asturiana, destacando o período do reinado de Afonso III, datadas da passagem do século IX para o X. Entretanto, antes de dar início a nossa análise, identificaremos as fontes históricas empregadas.

A *Cronica Rotense* é a primeira versão do ciclo de Afonso III que nos fornece um relato da história ibérica desde o reinado de Vamba até o de Ordoño. Podemos separar este texto em duas partes fundamentais, uma primeira referente aos acontecimentos relativos à monarquia visigótica, a partir do rei Vamba (672-680), até a derrocada dos visigodos em 711, com o rei Rodrigo. A parte seguinte nos informa dos cerca de cento e sessenta anos da entidade político territorial asturiana a partir de Pelágio, em 718, até a ascensão ao trono do rei Afonso III, a quem é atribuída ordem para compor a obra citada. Possuímos dois manuscritos que conservaram esta crônica, o mais antigo datado de aproximadamente 910, o mais recente de 913⁹. A redação deste texto é datada de fins do século IX e princípios do X sob o reinado de Afonso III. É a primeira história produzida no Norte peninsular sob a ótica do poder político que aí se estruturava, sendo justamente esta última referência a alinhavar toda a narrativa.

A *Cronica ad Sebastianum* também é conhecida como versão ovetense que toma como base a narrativa precedente, porém reescrita, corrigida de seus erros. Segundo Ramón Menéndez Pidal, tal situação se vincula com a intenção do rei Afonso III de respeitar a memória dos tempos passados¹⁰, ordenando-a de maneira mais enfática com suas pretensões políticas. Esta narrativa se estrutura conforme o modelo historiográfico de São Isidoro de Sevilha, sendo isto explicitado pela Ovetense. Tal como a Crônica Rotense, a versão *Ad Sebastianum* contribui para a construção da memória monárquica, superando as possíveis histórias concorrentes que demonstrariam uma fragmentação política que contrariariam as narrativas oficiais. As primeiras crônicas de Reconquista —as versões rotense e ovetense, bem como a Crônica Albendense — fazem um esforço para edificar uma linha de

⁹ Ramón Menéndez Pidal, “Introdução”, in: _____, História de España, Madrid: Espasa-Calpe, 1956, p. X.

¹⁰ Ibid., p. X.

continuidade do passado asturiano, desenhando uma linha reta entre Pelágio e Afonso III, e entre o primeiro e a monarquia Toledana da qual seria a herdeira legítima; reforçando, assim, a autoridade dos reis das Astúrias.

A terceira narrativa empregada, é a *Crônica Albendense*. O texto é dividido em cinco partes, precedido de uma abertura e uma descrição geográfica da Hispânia. A primeira parte do texto dedica-se à descrição física da Península Ibérica; após o exórdio *INCIPIT LIBER CRONICE*, “O Livro da Crônica inicia” , sendo seguido da enumeração das ilhas, rios, cidades, ópidos, províncias e povos da Península Ibérica. A matéria que vem depois é a continuação da descrição geográfica peninsular, dividindo-a em regiões, enumerando suas principais cidades, além de mencionar os rios que as cortam. Posteriormente vemos a organização do tempo da humanidade, que remete ao mito de Adão, sendo este o ponto inicial da história, o que colabora com a inserção da obra em uma *História Universal*. Após esta abertura, a crônica se divide em cinco blocos que se referem as cinco ordens políticas que se sucederam e que coexistiam na Península Ibérica. Uma primeira, a *Ordo Romanorum Regum*, que se inicia com a fundação de Roma, pelo rei mítico Rômulo até a queda do Império Romano do Ocidente, e seu continuador direto Bizâncio. A segunda parte, a *Ordo Gentis Gotorum*, toma como ponto de partida o primeiro rei dos visigodos, Atanarico, durante o governo de Teodósio¹¹, até a queda do reino Visigodo com a invasão Árabe na era de 714 . A parte seguinte narra o estabelecimento da nova ordem cristã situada no Norte da Península Ibérica, *Ordo Gotorum Obetensium Regum*, do qual o reinado de Afonso III faz parte. O penúltimo bloco refere-se à construção do domínio muçulmano desde a sua chegada à península, enumerando seus governantes, além de se fazer menção ao começo da pregação de Maomé. A quinta e última parte é uma breve descrição da formação da segunda estrutura

¹¹ TEODÓSIO, Teodósio II (401-450), imperador do Império Romano do Oriente (408-450), filho e sucessor de Arcádio. Ordenou a edificação das muralhas de Constantinopla e a redação do chamado Código Teodosiano. No ano de 431, em Éfeso, reuniu concílio no qual foi condenado a doutrina de Nestório como heresia.

política cristã no Norte, o reino de Pamplona que constituiria uma espécie de concorrente do reino Asturiano a partir de fins do século IX e princípios do século X.

2.2. Circunstâncias que precedem a retomada da Cerimônia de Unção Régia:

Agora, dedicaremos algumas páginas para identificar o contexto geral do reino asturiano em fins do século VIII. Os fragmentos que vêm a seguir relatam sucessão ao trono Astur com a morte do rei Silo até o fato de Afonso II ter sido depois por algum tempo foi afastado do trono, usurpado por Mauregato. Segundo a Crônica Rotense:

§ 19. Tendo Silo morrido, todos os magnatas do palácio constituíram Afonso no reino com a rainha Adosinda no sólio paterno. Mas o tio deste, Mauregato, nascido, todavia, do príncipe Afonso o Maior com uma serva, era um arrogante inflamado pela soberba e expulsou o rei Afonso do reino. Tendo aquele fugido, dirigiu-se a Alava e reuniu-se com os propínquas de sua mãe. Mauregato invadiu aquele reino tiranamente e por VI anos vingou. Ausentou-se pela própria morte na era DCCCXXVI.

§ 20. Tendo Mauregato morrido, Vermudo, filho de Froila, cujo primeiro (filho dele) fazemos menção na crônica de Afonso o Maior, pois foi irmão deste, foi eleito no reino. Este Vermudo foi demasiadamente um grande homem. Reinou por três anos. Abdicou do reino para ser diácono. Seu sobrinho, Afonso, a quem Mauregato expulsara do reino, instituiu para si sucessor no reino e com ele viveu por muitos anos. Migrou pela própria morte pelo século na era DCCCXXVIII.

Já a versão Ovetense ou *Ad Sebastianum*:

§ 19. Tendo Silo morrido, Adosinda, com todo ofício palatino, constituiu Afonso, filho do seu irmão, rei Froila, no sôlio paterno. Mas, surpreendido pela fraude de Mauregato, seu tio, filho de Afonso Maior, todavia nascido de serva, tendo saído do reino demorou-se junto a propínqua de sua mãe em Alava. Porém, Mauregato usurpou o reino por seis anos (...). Apartou-se pela própria morte na era DCCCXXVI.

§ 20. Tendo Mauregato morrido, Vermudo, sobrinho de Afonso Maior, certamente filho de Froila, foi eleito no reino. Este Vermudo foi demasiadamente grande homem, reinou por II anos. Deixou o reino porque se tornou diácono. Seu sobrinho Afonso a quem Mauregato expulsara do reino, fez para si sucessor no reino na era DCCCXXVIII e com ele viveu por muitos anos. Findou a vida em paz.

A maneira como retornou ao trono régio só nos é fornecida pela *Crônica Albeldense*:

9. Afonso Magno reino por LI anos. No XIº ano de seu reino foi expulso tiranamente e foi incerrado no mosteiro de Abelanie; de onde foi retirado por Teudane e outros fiéis e foi restituído ao reino de Oviedo.

Claramente nos confrontamos com um momento de cisão no trono asturiano, encontramos um caso de deposição de um monarca e seu respectivo retorno. O apoio dedicado por parte da aristocracia foi de grande importância para a restauração, sem a força deste grupo de fiéis tal empreitada não seria possível. Talvez, pela sombra da usurpação estar sobre o reino que se instituiu o cerimonial de unção régia. Na primeira fase do reinado de seu

reino, Afonso II não havia sido ungido, somente com o seu retorno em 791 é que foi posto em prática este cerimonial.

A partir destas referências compreendemos o impacto das ações de Mauregato e como elas foram reconhecidas após os anos da sua morte. O emprego dado pelo escriba de vocábulos não é aleatório, muito pelo contrário, reitera a representação negativa da pessoa deste monarca. Faz-se então uma oposição com o rei que veio a retornar em seguida, ele realiza um jogo de contrastes com aquele que é descrito como um legítimo representante da casa real. Para reafirmar ainda a posição indevida, a versão ovetense da Crônica de Afonso III, nos destaca a origem de sua mãe. Diferente de Afonso II, Mauregato é filho de uma *serua*, serviçal, serva doméstica. Parte da ilegitimidade como rei decorreria, aos olhos da sua geração e a seguinte, a seu parcial afastamento das grandes famílias do Noroeste Peninsular, por não advir de prosápia régia.

2.3. Retomada da Cerimônia de Unção Régia nas Astúrias:

Um documento datado no ano de 812 é o mais antigo preservado sobre Afonso II. É uma carta de doação feita a Igreja de São Salvador. Nele podemos identificar a busca pela criação da continuidade entre o primeiro caudilho asturiano com este monarca, tanto por via familiar quanto pelo dever de guiar os cristãos do Noroeste Peninsular. Esta notícia da doação a Igreja de São Salvador está presente nas fontes do ciclo de Afonso III, segundo a *Albeldense*:

Este, em Oviedo, edificou o templo de São Salvador — fabricou admiravelmente com sílica e ânforas para os XII apóstolos — e a aula de Santa Maria com três altares.

A Crônica Rotense por sua vez assim transmite esta informação:

Este firmou seu s6lio em Oviedo. Edificou Basílica em honra de Nosso Senhor e Salvador, Jesus Cristo, e dos ap6stolos fixado o altar, igreja em honra a santa Maria sempre virgem com estes *singulos* e dali fabricou admirável obra de título e de forte instrução.

A Crônica de Afonso III, versão ovetense:

Este firmou s6lio do reino em Oviedo. Construiu basílica, também, em nome do Redentor, Nosso Salvador Jesus Cristo, de admirável obra, que foi chamada especialmente de igreja de São Salvador, tendo acrescentado ao altar principal por ambos os lados o dobro do número de ornamentos, encerradas as relíquias de todos os ap6stolos.

Como destacou José Angel García de Cortázar¹², podemos inferir que neste reinado ocorreu o fortalecimento da igreja. O reinado de Afonso, segundo este historiador, representou uma ruptura com as estruturas políticas precedentes, correspondendo então a consolidação de uma entidade política estável¹³. “A obra política deste monarca inclui o fortalecimento interno do novo reino e a proposição de uma política de permanente hostilidade ao Estado cordobês, que o círculo palatino justifica ideologicamente”¹⁴.

Para García de Cortázar, foi neste ambiente nasceu o “sentimento neogótico” que teria despertado a consciência de continuidade entre o Estado hispano-godo e o reino astur, seu legítimo restaurador¹⁵. O medievalista ainda verifica que tal efervescência foi fruto do exagero

¹², José Angel García De Cortázar. “La ofensiva y expansión de Europa en el escenario español: El triunfo de la Cristiandad sobre el Islam a través de la Reconquista”, in: Miguel Artola (dir.), Historia de España 2, la época medieval, Madrid, Alianza. 1999, p. 120.

¹³ Ibid., op. cit., p. 120.

¹⁴ Ibid., p. 120.

¹⁵ Ibid., p. 121.

dos cronistas do século IX que produziram os textos do chamado *Ciclo de Afonso III* que interpretaram e descreveram o traslado da capital régia para Oviedo como a demonstração da restauração visigótica.

Sanchez-Albornoz, por sua vez, verificou que este ideário neogótico rapidamente se arraigou nas mentes e nas vontades de uma minoria nobiliárquica e eclesiástica que rodeava os monarcas asturianos¹⁶. Os escribas compuseram genealogias que intentavam provar a linha de continuidade entre os reis asturianos e visigodos, vinculando o destino das Astúrias aos antigos projetos políticos da monarquia hispano-goda por meio de profecias embebidas nas Sagradas Escrituras¹⁷. Para Abílio Barbero e Marcelo Virgil este discurso de continuidade entre Astures e Visigodos possuía a clara preocupação em garantir a legitimidade da realeza asturiana¹⁸.

A primeira menção a unção régia nas Astúrias se remete ao seguinte fragmento da Crônica de Afonso III, versão rotense:

O referido rei Afonso Magno foi ungido no reino nas XVIII^a calendas de Outubro, na supradita era [DCCCXXVIII].

Entre os monarcas surgidos com a desagregação do Império Romano, foram os Visigodos a empregar pela primeira vez a cerimônia de unção régia em uma data incerta, mas outras realezas praticaram posteriormente este ritual, como os Francos, por exemplo, talvez datando de 751, com a deposição do último rei Merovíngio pela casa dinástica seguinte, advindos da região da Austrásia (Bernardo, 1996, p. 255). No que se refere aos Francos, Bloch tal cerimônia se praticou após longas décadas de debilitação da antiga dinastia régia. A fraqueza política dos Merovíngios demorou a ser efetivamente questionada como um ato

¹⁶ Sánchez-Albornoz., p. 374.

¹⁷ Ibid., p. 374.

¹⁸ Abílio Barbero, Marcelo Vigil. La formación del feudalismo en la Península Ibérica, 4 ed. Barcelona, Crítica, 1984, p. 316.

legítimo, casos como a fracasso da revolta de Grimaldo são exemplos de como a legitimidade da qual eram revestidos os soberanos francos se preservava¹⁹. Ascensão de uma nova dinastia, com Pepino o Breve, procurou se revestir de uma espécie de prestígio religioso que contrabalançasse com o ato da usurpação²⁰.

Segundo Marius Ferotin, não chegou até nossos dias o texto que descreve integralmente o cerimonial da unção do rei, nenhum documento visigótico ou asturiano o possuiu na integridade²¹. “O 4º. Concílio de Toledo, em 633, que no seu cânone LXXV regulava o modo de eleição do príncipe, sem falar da unção real”²². Por testemunhos indiretos podemos tentar uma reconstituição do cerimonial de entronização do rei. Pelo registro do bispo de Toledo, São Julião, em sua *Historia Galliae*, o Wamba, antes de empreender uma expedição para submeter os revoltos da província da Septimânia, exigiu, após sua eleição pela aristocracia e a aclamação popular, ser sagrado monarca em capital do reino, em 672²³. Esta cerimônia teria ocorrido na basílica de São Pedro e São Paulo, também conhecida como *ecclesia praetoriensis*, ou igreja palatina²⁴. O rei seguinte a ser ungido foi Égica, em 687, segundo um cronista anônimo²⁵. Possuímos uma narração mais detalhada da coroação de Vitiza, no ano de 701. A cerimônia duas partes constitutivas: a *professio fides*, profissão de fé; e a unção, propriamente dita²⁶. Esta cerimônia baseia na sagração dos reis de Israel (1 Samuel 19,26; 10, 1:2).

Em meio a este cenário as esferas políticas e religiosas não são unidades hermeticamente fechadas, mas suas linguagens poderiam convergir. Segundo Pierre Bourdieu,

¹⁹ Marc Bloch, Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio em França e Inglaterra, São Paulo, Cia. das Letras, 2005., p. 73.

²⁰ Ibid., p. 77.

²¹ Marius Ferotin (osb.). *Le Liber Ordinum: en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Roma: Edizione Liturgique, 1996, p. 353.

²² Ibid., p. 353.

²³ Ibid., p. 353.

²⁴ Ibid., p. 353.

²⁵ Ibid., p. 354.

²⁶ Ibid., p. 354.

a religião fornece uma linguagem que atribui sentido e arbitrariedade de determinadas situações, fornece uma lógica de ordenação do mundo²⁷.

Max Weber consegue identificar os vínculos entre o discurso mítico e religioso com os interesses dos responsáveis pela sua produção, configurando o “sistema de crenças e práticas religiosas como a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens da salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços”²⁸. Esta idéia weberiana — destacada por Bourdieu — converge com as proposições marxianas — citadas por Balandier — em que a “religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a ‘legitimação’ do poder dos ‘dominantes’ e para a ‘domesticação dos dominados’”²⁹. Weber notou que o trabalho religioso empreendido por especialistas — investidos de poder institucionalizado ou não — responde por meio de suas práticas a “uma categoria particular de necessidades próprias a certos grupos sociais”³⁰, criando neste processo um sistema de produção de uma ideologia religiosa³¹.

João Bernardo destaca que o caráter sobrenatural — ou sagrado — da figura do rei e da família real foi exclusividade dos monarcas medievais, esta característica pode ser encontrada inúmeras e tão diferentes civilizações³². Segundo Georges Balandier, podemos destacar que os “soberanos são parentes, homólogos ou mediadores dos deuses” e que sua pessoa é associada a poderes superiores por meio de rituais, cerimônias de investiduras, práticas que tem por objetivo separar a pessoa do rei dos súditos, tornando tal realidade legítima³³. Contudo, não foram apenas as casas reais a monopolizadoras de um prestígio sacralizado, pois “a riqueza e

²⁷ Pierre Bourdieu, *Economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 2004, p. 30.

²⁸ Weber apud Bourdieu, op. cit., p. 32.

²⁹ Marx apud Boudier, op. cit., p. 32.

³⁰ Weber apud Bourdieu, op. cit., p. 32-33.

³¹ Bourdieu, op. cit., p. 33-34.

³² João Bernardo, *Poder e dinheiro: do poder pessoal ao Estado impessoal no regime senhorial, séculos V-XV*, Porto, Afrontamento, 1995, p. 249.

³³ Georges Balandier, *Antropologia política*, São Paulo, Difel 1969, p. 93.

a força de uma família, a sua prosperidade, eram consideradas manifestação visível da graça divina”³⁴.

A especificidade do caráter sagrado do rei também se fazia com base em sua própria ancestralidade, pelos elementos conservados pelo sangue de sua família que desde longa data entrecruzam com a esfera sobrenatural³⁵. O rei era o chefe de uma família sagrada por excelência, e como tal intermediava o sobrenatural e o terreno, intercedendo pelos homens junto ao poder de Deus³⁶. Caso o rei obtivesse êxito em suas ações políticas, a sociedade poderia se manter regrada³⁷. A relação produzida entre o rei e seus súditos correspondia a relação idealizada do poder da “divindade sobre as criaturas e ambos se assimilados, de maneira a que um corresponde ao outro”³⁸.

Gostaríamos de ressaltar que, após as considerações teóricas fornecidas acima, o cerimonial de unção foi uma resposta às demandas de um certo grupo pertencente à realeza das Astúrias. Este rito só foi empregado pela necessidade de salvaguardar a ainda estável hegemonia que a monarquia procurava afirmar sobre o conjunto do Noroeste Peninsular. A primeira vez em que Afonso II foi entronizado, esta cerimônia não havia sido posta em prática, nem mesmo com a posterior usurpação, e os dois governos que se seguiram ao primeiro reinado do citado monarca, ela não foi realizada. Precisaríamos esperar o princípio da última década do século VIII para vermos o primeiro rei ungido da Península Ibérica após a ruína do reino dos Visigodos.

O aparecimento deste ritual, segundo historiadores, teria filiação com as tradições visigóticas — identificada por Marius Ferotin — e com a “afirmação da tendência para a hereditariedade no trono ou, pelo menos, para a nomeação pelo monarca de seu sucessor”³⁹. A necessidade da cerimônia de unção estaria vinculada, para o caso Franco, a necessidade de se

³⁴ Bernardo, op. cit., p. 249.

³⁵ Ibid, p. 250.

³⁶ Ibid., p. 250.

³⁷ Ibid., p. 251.

³⁸ Ibid., p. 252.

³⁹ Sánchez Albornoz apud Bernardo, op. cit., p. 255.

sacralizar a dinastia que depôs os Merovíngios⁴⁰. Desta forma não apenas o rei, mas também toda a família era investida desta legitimidade sagrada. Entre os Visigodos, e em seguida entre os Asturianos, a cerimônia de unção tornou-se o principal elemento no processo de entronização dos novos monarcas.

Um ponto que não deve ser superestimado é o caráter genérico deste cerimonial, sendo a unção um elemento comum a outros rituais de passagem. Tal realidade impede a sustentação, por alguns autores, de que os reis adquirissem uma qualidade sacerdotal⁴¹. Como indica João Bernardo, “o escopo deste ritual é vasto e as suas implicações dependem da cerimônia em que se insere. A unção também não convertia um sacerdote em rei, nem rei em recém-nascido ou em fiel defunto”⁴². O rei possuía poderes de intermediação junto a esfera sagrada, relacionando-a com a humana, não devendo “isso aos santos óleos, mas ao caráter especificamente sagrado dos monarcas”⁴³.

A unção régia não implicou em uma mudança radical no caráter sagrado da realeza. O ponto principal repousa não sobre o ato da unção por si só, mas a relação instaurada entre a realeza e a Igreja, “manipuladora exclusiva dos óleos consagrados”⁴⁴. O monopólio do sagrado não constitui exclusivamente o elemento desta relação, mas é parte das relações intra-senhoriais erigidas entre a família real e os membros da hierarquia eclesiástica, “onde não formava um corpo social distinto”⁴⁵. Podemos atestar a que o monarca pretendia se situar na posição superior das relações sociais, “os reis afirmavam sobre a Igreja a mesma superioridade que sobre a restante aristocracia. Na monarquia visigoda o rei era o chefe da Igreja”⁴⁶.

⁴⁰ Bernardo, op. cit., p. 256

⁴¹ Ibid., p. 257.

⁴² Ibid., p. 258.

⁴³ Ibid., p. 258.

⁴⁴ Ibid., p. 258.

⁴⁵ Ibid., p. 258.

⁴⁶ Bernardo, op. cit., p. 258.

Na concepção de Nieto Soria, o que a realeza fez foi transpor para o vocabulário político para a esfera religiosa, empregando símbolos e conceitos extraídos deste campo⁴⁷. A origem divina da monarquia pode ser atestada pela sua origem advir da providência divina que pode ser identificada como uma modalidade, uma forma de expressão teológico-política⁴⁸. Esta tradição conservada na Baixa Idade Média, no reino de Castela, corresponde à longa crença na emanção do poder vinda diretamente de Deus, o primeiro e verdadeiro governante⁴⁹. Este princípio serve de alicerce para as pretensões hegemônicas da casa real⁵⁰, frente a possíveis opositores.

3. Conclusão:

Notemos que a posição de rei era objeto de disputa, não sendo apenas uma apropriação de um cargo do governo das Astúrias. Era a posse de um privilégio sagrado, fruto da disputa pelo monopólio de governar e de reger a vida dos homens, sendo este um direito fornecido por Deus para seus lugares-tenentes na terra. O fato de um rei ser apartado do trono pode ser interpretado como um desejo da divindade que não garantia a manutenção da autoridade do chefe. A prática religiosa respondia a própria dinâmica da sociedade, sendo esta uma correspondência do modelo celeste, a qual estava subordinado. O apoio proporcionado por Adosinda e parte dos aristocratas do palácio não foi suficiente para conservar Afonso II em sua posição, pois, estando a força de uma parcela importante da aristocracia e o desejo de Deus de acordo com a decisão do usurpador, este obteria o êxito almejado.

O poder garantido pelo apoio político e — apesar da ausência de qualquer menção — religioso, Mauregato preservou o reino até sua morte, sendo sucedido por Vermudo I, filho do

⁴⁷ José Manuel Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Madrid, Eudema, 1988, p. 49.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 50-51.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 51.

antigo rei Froila ascendeu ao trono. Dispomos de um pouco menos de informações sobre o reinado deste, as Crônicas de Afonso III, versão rotense e ovetense convergem sobre o fim do reinado deste monarca. A abdicação do poder e a entrada na vida monástica fornecem mais um elemento sobre a aura sagrada que cobria estes homens. O elogio contido nas citadas fontes e o fato deste monarca ter concluído sua vida portando hábito monástico não apenas incensa a pessoa de Vermudo I, mas contribui também para a edificação do aparato ideológico que transforma a família reinante de um grupo diretamente vinculado a Deus.

Este binômio sagrado-político fornecia um novo instrumento de legitimação do poder reinante. Em suma, “o sagrado é uma das dimensões do campo político; a religião pode se instrumento do poder, garantia de sua legitimidade, um dos meios utilizados no quadro das competições políticas”⁵¹. A cerimônia de unção régia era uma espécie de rito de passagem que tornava o rei um novo homem. Sua posição de destaque social era reafirmada e intensificada, o que fortalecia o seu papel de instrumento de intervenção divina na terra, tornando o ungido no mantenedor da ordem terrena. A unção era um ritual de iniciação para o acesso pleno da autoridade, fazendo com que a sociedade asturiana encontrasse a restauração da ordem. A desordem do período precedente precisava ser definitivamente afastada, segundo as pretensões do novo monarca, para isso precisava se inserir em uma lógica reconhecida pelos participantes do jogo político.

A unção foi uma expressão política garantidora da legitimidade e pode ser uma medida para por fim a instabilidade anterior, esta cerimônia procuraria preservar a pessoa do rei de novas manifestações de rebeldia, forçando a todos os súditos o reconhecimento da autoridade. O Antigo Testamento fornece um outro paradigma, o da inviolabilidade do corpo do rei. Davi, mesmo sendo inimigo do rei Saul, impede que seus seguidores o matassem (1 Samuel 24, 7:8):

⁵¹ Balandier, op. cit., p. 109.

Os opositores do rei não apenas o eram politicamente, mas também rebeldes ao rei e a Deus. Os discursos políticos e religiosos convergem procuram controlar a sociedade instaurando um mito preservador de privilégios. Como havia destacado Balandier, medidas cerimoniais similares detêm uma dupla função: explicar a ordem vigente e justificar sua existência em termos morais. A unção reforça ainda mais o papel de destaque que o monarca já detinha, firmando uma missão, um objetivo delimitado para sua autoridade, poste em termos religiosos. Todavia, esta missão é fruto de transformações sociais e ideológicas, mais precisamente em um estabelecimento mais claro de um corpo especializado no trato com o sagrado, monopolizando uma boa parte de seu conteúdo. Como o já citado, o rei também detinha sacralidade, mas com o emprego do cerimonial acima destacado, notamos que um grupo de especialistas obtém uma importância fundamental em meio às inovações surgidas no reinado de Afonso II. O rei se fortalece juntamente com a instituição eclesiástica que lhe transmite apoio.

Os vínculos firmados entre os poderes sagrados e políticos mantêm-se relacionados no que se refere ao mito. Para B. Malinowski, os detentores do poder têm como instrumento a manutenção dos mitos fundadores no intuito de conservar seus privilégios e propriedade⁵². Sob este aspecto os mitos têm dupla função: “*explicam* a ordem existente em termos históricos e *justificam-na* dando-lhe base moral, apresentando-a como sistema fundado no direito. Os dentre eles que confirmam a posição dominante de um grupo são, evidentemente, os mais significativos; servem para manter uma situação de superioridade”⁵³.

4. Bibliografia:

Fontes Primárias:

⁵² Malinowski apud Balandier, op. cit., p. 110.

⁵³ Ibid., p. 110-111.

Cronica Ad Sebastianum. In: GIL FERNANDEZ, Juan. **Cronicas asturianas**. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, pp. 114-149.
[<http://www.ih.csic.es/departamentos/medieval/fmh/sebas.htm>]

Crónica Albeldense. In: LOMAX, D. W. (ed.). "Una crónica inédita de Silos", en **Homenaje a Pérez de Úrbel**, Silos, 1976, t. 1, pp. 323-337.
[<http://www.ih.csic.es/departamentos/medieval/fmh/albeldensia.htm>].

Cronica Rotensis. In: GIL FERNANDEZ, Juan. **Cronicas asturianas**. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, pp. 151-188.
[<http://www.ih.csic.es/departamentos/medieval/fmh/rotensis.htm>]

1 Samuel. In: **BIBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 1996.

Fontes Secundárias:

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel. In: ARTOLA, Miguel (dir.). **Historia de España 2**, la época medieval. Madrid: Alianza, 1999.

BARBERO, Abílio, VIRGIL, Marcelo. **La formación del feudalismo en la Península Ibérica**. 4 ed. Barcelona: Crítica, 1984.

BALANDIER, Georges. **Antropologia política**. São Paulo: Difel-Edusp, 1969.

BERNARDO, João. **Poder e dinheiro**: do poder pessoal ao Estado impessoal no regime senhorial, séculos V-XV. Porto: Afrontamento, 1995, 1v.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio em França e Inglaterra. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

MENÉNDEZ BUEYES, Luís Ramón. **Reflexiones críticas sobre el origen del reino de Astúrias**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001.

MINGUEZ, José Maria. **Las sociedades feudales 1**. Madrid: Nerea, 1994.

NIETO SORIA, José Manuel. **Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)**. Madrid: Eudema, 1988.

NOVO GÜISÁN, José Miguel. **Los pueblos vasco-cantábricos y galaicos en la Antigüedad Tardía (siglos III-IX)**. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá-Servicio de Publicaciones, 1992.

SANCHEZ-ALBORNOZ, Cláudio. **En torno a los orígenes del feudalismo**. Mendoza: Universidad Nacional. 1942, 3v.

_____. **La sucesión al trono en los reinos de León y Castilla**. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras, 1945.