

Varia

Contra a majestade: heresia e traição no discurso jurídico medieval de Portugal e Castela

*Contra la majestad:
herejía y traición en el discurso jurídico medieval de Portugal y Castilla*

*Contre majesté:
hérésie et trahison dans le discours juridique médiéval du Portugal et de la Castille*

*Against Majesty:
heresy and treason in the medieval legal discourse of Portugal and Castile*

*Maiestatearen aurkako delituak:
heresia eta traizioa Portugalgo eta Gaztelako Erdi Aroko diskurtso juridikoan*

Levi VEIGA MEIRELES*

Universidade de Évora

Clio & Crimen, n.º 23 (2026), pp. 391-419

Resumo: Este artigo examina como os crimes de heresia e traição foram concebidos como formas de desobediência à majestade régia no discurso jurídico medieval ibérico. Centrando-se nos textos jurídicos das Siete Partidas e das Ordenações Afonsinas, analisa o discurso através do qual estes crimes foram definidos e ligados à imagem da majestade régia. Comparando as tradições jurídicas portuguesa e castelhana, o estudo explora a forma como a autoridade política, a ortodoxia religiosa e as categorias jurídicas se conectaram na construção de crimes entendidos como ofensas contra a majestade. Defende-se que ambos os crimes foram enquadrados numa lógica discursiva comum de desobediência.

Palavras-chave: Heresia. Traição. Lesa-majestade. Análise discursiva. Siete Partidas. Ordenações Afonsinas.

Resumen: Este artículo examina cómo los delitos de herejía y traición fueron concebidos como formas de desobediencia a la majestad regia en el discurso jurídico medieval ibérico. Centrándose en los textos jurídicos de las Siete Partidas y de las Ordenaciones Afonsinas, analiza el discurso mediante el cual estos delitos fueron definidos y vinculados a la imagen de la majestad regia. Comparando las tradiciones jurídicas portuguesa y castellana, el estudio explora cómo la autoridad política, la ortodoxia religiosa y las categorías jurídicas se articularon en la construcción de delitos entendidos como ofensas contra la majestad. Se sostiene que ambos delitos fueron encuadrados dentro de una lógica discursiva común de desobediencia.

Palabras clave: Herejía. Traición. Lesa majestad. Análisis del discurso. Siete Partidas. Ordenaciones Alfonsinas.

Résumé : Cet article examine comment les crimes d'hérésie et de trahison étaient conçus comme des formes de désobéissance à la majesté royale dans le discours juridique ibérique médiéval. En se concentrant sur les textes juridiques des Siete Partidas et des Ordonnances afonsines, il analyse le discours par lequel ces crimes étaient définis et liés à l'image de la majesté royale. Comparant les traditions juridiques portugaise et castillane, l'étude explore comment l'autorité politique, l'orthodoxie religieuse et les catégories juridiques s'articulaient dans la construction des crimes appréhendés comme des atteintes à la majesté. Elle soutient que ces deux crimes étaient inscrits dans une logique discursive commune de désobéissance.

Mots-clés : Hérésie. Trahison. Lèse-majesté. Analyse du discours. Siete Partidas. Ordonnances alphoncines.

Abstract: This article examines how heresy and treason were conceptualized as forms of disobedience against royal authority in medieval Iberian legal discourse. Focusing on the legal texts of the Siete Partidas and the Afonsine Ordinances, it analyses the language through which these offences were defined and linked to the image of royal majesty. By comparing Portuguese and Castil-

ian juridical traditions, the study explores how political authority, religious orthodoxy, and legal categories intersected in the construction of crimes understood as offences against majesty. It argues that both crimes were framed within a shared discursive logic of disobedience.

Keywords: *Heresy. Treason. Lese-majesty. Discourse analysis. Siete Partidas. Alfonsine Ordinances.*

Laburpena: Artikulu honek aztertzen du nola heresia eta traizio delituak errege-maiestatearekiko desobedientzia-modutzat ulertu ziren Erdi Aroko Iberiar Penintsulako diskurtso juridikoan. Horretarako, Siete Partidas eta Ordenações Afonsinas testu juridikoak hartzen ditu ardatz, eta delitu horiek definitu eta errege-maiestatearen irudiarekin lotzeko erabili zen diskurtsoa aztertzen du. Portugalgo eta Gaztelako tradizio juridikoen arteko konparazioaren bidez, ikerlanak aztertzen du nola uztartu ziren aginte politikoa, ortodoxia erlijiosoa eta kategoria juridikoak maiestatearen aurkako irain edo eraso gisa ulertutako delituen eraikuntzan. Lanaren arabera, bi delituak desobedientziaren gaineko logika diskurtsibo komun baten baitan kokatu ziren.

Giltza-hitzak: *Heresia. Traizioa. Lesa maiestatea. Diskurtsoaren azterketa. Siete Partidas. Ordenações Afonsinas.*

* **Correspondencia a / Corresponding author:** Levi Veiga Meireles. Universidade de Évora. – leviveigam@gmail.com – <https://orcid.org/0009-0007-2329-9243>

Cómo citar / How to cite: Veiga Meireles, Levi (2026). «Contra a majestade: heresia e traição no discurso jurídico medieval de Portugal e Castela», *Clio & Crimen*, 23, 392-419. (<https://doi.org/10.1387/clio-crimen.28877>).

Recibido/Received: 2026-03-12; Aceptado/Accepted: 2026-06-30.
ISSN 1698-4374 / eISSN 2792-8497 / © 2026 UPV/EHU Press



Esta obra está bajo una Licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

1. Introdução

Estudar o crime como objeto historiográfico leva o historiador ao âmago de qualquer estrutura social. O crime pressupõe a existência de criminosos—desviantes sociais cuja atuação fundamenta o conceito de delito. No entanto, para que o desviante se torne um criminoso, é necessário um processo de estigmatização e de exclusão social por parte das autoridades. Este processo inicia-se, primordialmente, através de um discurso normativo capaz de erigir categorias de desvio inequívocas, ao qual se segue a estruturação de um aparato jurídico apto a identificar, julgar e punir os infratores.

Através deste ensaio pretende-se exatamente observar como o poder régio ibérico, aqui representado por Portugal e por Castela, concretizou este processo de estigmatização através do discurso jurídico. Nesse sentido, o reino de Portugal e o reino de Castela foram escolhidos apenas como dois exemplos ilustrativos. Parto da hipótese de que estes poderes permitem identificar elementos de uma categoria jurídica de desobediência assente na majestade divina do Rei. E por isso, a investigação gira em torno do crime de traição contra o Rei (lesa-majestade) e do crime de heresia, dois exemplos emblemáticos de desobediência. Respetivamente para cada um dos reinos, foram escolhidas duas fontes jurídicas de carácter geral: as Ordenações Afonsinas e as *Siete Partidas*. O que significa que a nossa cronologia está bipartida entre o século XIII e o XV. Naturalmente, as conjunturas geográficas e temporais entre os casos analisados são muito distintas.

Para testar a hipótese de existência de uma categoria jurídico-discursiva comum de desobediência à majestade régia, realizou-se uma análise lexicométrica combinada com uma análise semântica qualitativa das duas fontes principais. Com recurso aos programas AntConc e Voyant Tools, o tratamento de ambos os corpora se estruturou em duas etapas principais. Em primeiro lugar, realizou-se uma análise descritiva geral de todo o texto, que permitiu quantificar as ocorrências totais e classificar as formas em ativas (substantivos, verbos, adjetivos e advérbios com conteúdo lexical) e formas funcionais (pronomes, conjunções e artigos), bem como listar as principais expressões relacionadas com desobediência em cada fonte. Posteriormente, com esta lista, efetuou-se uma análise mais granular por cada livro ou *partida*, gerando listagens de frequências, distribuições por secção e tabelas de coocorrências num raio de 5-10 palavras. Dado o carácter funcional das formas de ligação, a análise subsequente centrou-se exclusivamente nas formas lexicais identificadas como ativas. As coocorrências foram então classificadas manualmente em categorias jurídico-penais ou moral-religiosas segundo o seu contexto predominante nas passagens analisadas. Daí foram construídos campos semânticos específicos em torno dos lexemas centrais, mediante a análise das coocorrências mais frequentes e da leitura contextual das passagens correspondentes.

Esta abordagem quantitativa permitiu comparar de forma sistemática corpora cronológica e linguisticamente distintos, destacar padrões discursivos estáveis e

identificar os campos semânticos associados. Esta lexicometria simples serviu de base empírica para a análise semântica qualitativa posterior, na qual se identificaram os três núcleos conceptuais de cada crime através de uma hermenêutica contextualizada. Esta combinação de métodos quantitativos e qualitativos visa não só quantificar frequências, mas sobretudo compreender como a linguagem normativa constrói e legitima categorias de poder e exclusão. Reconhece-se, todavia, que a lexicometria realizada apresenta limitações, pelo que os resultados quantitativos foram sempre cruzados e validados com a leitura direta e contextual das passagens relevantes. Consequentemente, as relações de proximidade lexical identificadas não foram interpretadas como prova de equivalência conceptual, mas como indícios que exigiram validação crítica. A lexicometria serve como ferramenta heurística para orientar a interpretação e como base para a análise hermenêutica subsequente, a partir da qual é possível apontar regularidades discursivas.

Na análise propriamente dita, vale ressaltar, não busquei estudar a evolução dos conceitos analisados na jurisdição portuguesa e castelhana. Sendo este ensaio primeiramente uma análise de discurso, tenho em conta apenas três eixos de comparação; a definição, o discurso régio e os castigos. Com estes três critérios de comparação é possível identificar a existência ou não, de paralelos discursivos entre os crimes de traição e heresia. Na definição, procura-se observar como o discurso jurídico delimita e descreve os crimes. No discurso régio, analisa-se qual é o papel do monarca em relação a estes crimes. E finalmente, com os castigos pretendeu-se observar quais eram as implicações jurídicas para os criminosos. Em suma, busca-se analisar como cada poder, no seu respetivo tempo e espaço, interagiu com a traição e a heresia, ultrapassando as distinções conjunturais através de uma metodologia que realça as afinidades discursivas entre as fontes.

2. Crime

A fundamentação teórica deste ensaio ancora-se em contributos que, pela sua centralidade, delineiam o percurso analítico aqui proposto. Portanto, previamente à análise das fontes, convém esclarecer a base conceptual que sustenta este exercício historiográfico.

A história conceptual, particularmente na tradição de Reinhart Koselleck, representou uma significativa renovação historiográfica. Esta propõe que os conceitos fossem analisados não como categorias estáveis ou definições intemporais, mas como construções históricas variantes consoante o contexto. Enfatizou, assim, a estreita relação entre as transformações conceptuais e as mudanças políticas e culturais. Nesta perspetiva, tanto os campos de aplicação como as funções sociais dos conceitos são alvos de análise importantes.

Para a história conceptual, noções como heresia ou traição deixam de ser vistas como categorias fixas. Estas passam a ser compreendidas como instrumentos dis-

cursivos que diferentes atores mobilizavam para delimitar as formas legítimas e ilegítimas de pertença à comunidade. Paralelamente, autores da Escola de Cambridge, nomeadamente Quentin Skinner¹ e John Pocock², reforçaram a atenção aos contextos linguísticos e aos usos políticos da linguagem. Para o estudo da heresia e da traição, estas perspetivas revelam-se particularmente fecundas. Permitem investigar a formação e a evolução dos conceitos jurídicos de forma contextualizada, mas entendê-los como parte de um aparato discursivo mais amplo que une diferentes ideias.

A história do direito e os estudos jurídicos também oferecem algumas observações interessantes nesse quesito. Segundo Robert M. Cover, «law and narrative are inseparably related»³. Cover também afirma que as tradições jurídicas incluem não apenas um *corpus juris*, mas também uma linguagem característica e um *mythos* próprio⁴. Todos estes elementos constituem o que Cover denomina como *nomos* ou «a world of law»⁵. As narrativas são, portanto, os códigos de identidade e ligação cultural entre determinado *nomos* e a sociedade. No fundo, são meios de comunicação ou—seguindo o nosso contexto—discursos. No artigo *La langue du droit. Problèmes et méthodes*, Yan Thomas afirma que no mundo do direito, os factos e os acontecimentos não existem em si só⁶. Para que algo seja considerado como algo jurídico, deve já ter sido traduzido para a linguagem do direito. Por outras palavras, o direito não descreve simplesmente uma realidade pré-existente; produz categorias jurídicas próprias através das quais essa realidade se torna inteligível.

A lei está inserida numa complexa rede discursiva que se assenta em pressupostos sociais, religiosos e políticos. E por consequência, os conceitos jurídicos, como heresia ou traição, são também envoltos nestes discursos. António Manuel Hespanha concorda e afirma algo semelhante ao dizer que o sentido destes conceitos é eminentemente relacional e local⁷. Hespanha, chega a afirmar que «o direito cria a própria realidade com que opera»⁸, e por isso, «a história do direito será a história do “campo jurídico”, das “práticas discursivas dos juristas”, dos “dispositivos do direito”»⁹.

Sob uma perspetiva sociológica, os estudos de Howard Becker e David Matza são fundamentais para compreender o criminoso enquanto produto de um processo

¹ Quentin Skinner, *Visions of Politics: Regarding Method*, vol. 1 (Cambridge; Cambridge University Press, 2002).

² J. G. A. Pocock, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method* (Cambridge; Cambridge University Press, 2009).

³ Robert M. Cover, «Nomos and Narrative», *Harvard Law Review* 97, n.º 1 (1983): 5.

⁴ Cover, «Nomos and Narrative», 9.

⁵ Cover, «Nomos and Narrative», 9.

⁶ Yan Thomas, «La langue du droit. Problèmes et méthodes», *Archives de Philosophie du Droit* 18 (1973): 107.

⁷ António Manuel Hespanha, *A cultura jurídica europeia* (Coimbra; Edições Almedina, 2012), 18.

⁸ Hespanha, *A cultura jurídica europeia*, 18.

⁹ Hespanha, *A cultura jurídica europeia*, 28.

de etiquetagem social. Em *Outsiders*¹⁰, Becker aponta que são os grupos sociais que criam as normas cuja infração constitui um desvio. Estes aplicam essas mesmas normas a pessoas ou grupos particulares, classificando-os então como desviantes ou *outsiders*. Dessa forma, o desvio não reside na natureza do ato, mas na definição imposta pelos grupos sociais que criam e aplicam as normas a indivíduos ou grupos particulares. Nas palavras do autor, «The deviant is one to whom that label has successfully been applied; deviant behavior is behavior that people so label»¹¹. Complementando esta visão, David Matza escreve que duas características que definem o desvio social são a infração e a reação¹². A reação só ocorre com uma infração e a infração só o é porque corre o risco de uma reação corretiva por parte das autoridades. Nesse sentido, a correção surge contra a infração em si—contra o seu significado representativo—não somente contra o infrator. A autoridade, ao selecionar grupos ou indivíduos como representantes simbólicos do crime, desencadeia um processo de significação onde o sujeito passa a ser reconhecido unicamente pelo seu desvio. Como afirma o autor, «To be cast as a thief, as a prostitute, or more generally, a deviant, is to further compound and hasten the process of becoming that very thing»¹³.

Esta construção da identidade desviante encontra eco histórico na obra de R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society*¹⁴. Moore argumenta, através do estudo da perseguição realizada aos hereges, judeus e leprosos, que «For all those who were to be persecuted, we have seen, it was necessary first to create an identity»¹⁵. A sustentar o argumento desta obra está a distinção entre dois tipos de justiça. O primeiro é o de uma justiça passiva, mediadora, que resolve disputas entre indivíduos, característica das sociedades medievais antes do século XI. Já o segundo, é o de uma justiça ativa e institucional que vai em busca do crime e das ofensas. Esta última não apenas persegue o crime, mas efetivamente o inventa, direcionando-o contra o sistema institucional e a autoridade que o sustenta.¹⁶ Logo, a própria heresia «exists only in so far as authority chooses to declare its existence»¹⁷.

Seguindo esta relação entre a autoridade e a construção do crime, Jacques Chiffolleau¹⁸ e S. H. Cuttler¹⁹ já demonstraram como o crime de traição e de lesa-majestade constituiu um dos mecanismos centrais de expansão da jurisdição ex-

¹⁰ Howard Becker, *Outsiders: studies in the sociology of deviance* (New York: Free Press, 1966).

¹¹ Becker, *Outsiders: studies in the sociology of deviance*, 9.

¹² David Matza, *Becoming deviant* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1969), 156.

¹³ Matza, *Becoming deviant*, 157.

¹⁴ Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2007).

¹⁵ Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, 143.

¹⁶ Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, 158.

¹⁷ Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, 64.

¹⁸ Jacques Chiffolleau, «Sur le crime de majesté médiéval», em *Genèse de l'État moderne en Méditerranée* (Roma, 1993; Ecole Française de Rome, s.d.).

¹⁹ S. H. Cuttler, *The Law of Treason Trials in Later Medieval France* (Cambridge; Cambridge University Press, 2003).

traordinária e da construção do poder político tardo-medieval. E analisando como estes crimes eram julgados e castigados, Jolanta N. Komornicka argumenta também que as diferentes analogias e os simbolismos atribuídos aos diferentes crimes fortaleciam o poder do Rei, mas também permitiam dizer que o crime em si era mais relevante do que o criminoso ou a pessoa que o sofreu²⁰. De igual forma, Mario Sbriccoli²¹ e J.G. Bellamy²² analisaram a transformação do crime de lesa-majestade numa categoria política abrangente. Estas categorias jurídico-políticas baseadas em conceitos abrangentes serviram de base para a construção da ordem política da época.

No campo metodológico, este ensaio encontra a sua principal inspiração em Alejandro Morin. Para além dos seus estudos sobre heresia e cultura jurídica, a sua pesquisa e metodologia em «*El campo semántico de la lepra en Siete Partidas de Alfonso el Sabio*»²³, foi particularmente relevante. Aqui Morin analisa três núcleos semânticos relacionados com a lepra nas *Siete Partidas*. Através deste rastreio lexical, o autor consegue ressaltar como crimes diferentes, a traição e a simonia, estavam interconectados simbolicamente com a lepra. Merece ainda igualmente menção, Ruggero Maceratini²⁴, que estudou especificamente a posição jurídica do herege nas *Siete Partidas* e, Georges Martin²⁵, que trabalhou sobre o conceito de natureza nas *Partidas* e cuja metodologia também serviu de inspiração para esta investigação.

Em contexto português, existem alguns historiadores que estudaram os crimes medievais, como Luís Miguel Duarte²⁶ e Teresa Luso Soares²⁷. E ainda nesse sentido, as contribuições conceptuais acerca do sistema jurídico português de Espanha²⁸ e de Armando Luís de Carvalho Homem²⁹ não podem deixar de ser mencionadas. Mas sobre a heresia em contexto jurídico, ainda permanece um notável

²⁰ Jolanta N. Komornicka, «Contra Signum Nostrum: The Symbolism of Lèse-majesté under Philip VI Valois», em *Crime and Punishment in the Middle Ages and Early Modern Age: Mental-Historical Investigations of Basic Human Problems and Social Responses*, Ed. por Albrecht Classen e Connie L. Scarborough (Boston: de Gruyter, 2012), 190.

²¹ Mario Sbriccoli, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna* (Milão; Giuffrè, 1974).

²² J. G. Bellamy, *The Law of Treason in England in the Later Middle Ages* (Cambridge; Cambridge University Press, 2004).

²³ Alejandro Morin, «El campo semántico de la lepra en *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio», *Temas medievales* 12, n.º 1 (2004): 165-175.

²⁴ Ruggero Maceratini, «La posizione giuridica dell'eretico nelle *Siete Partidas*. Contributo allo studio delle fonti della Partida 7 Tit. 25», *Studi senesi* 97 (1985): 223-46.

²⁵ Georges Martin, «Le concept de “naturalité” (natureza) dans les *Sept parties*, d'Alphonse X le Sage », e-Spania. *Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, n.º 5 (2008).

²⁶ Luís Miguel Duarte, «A Justiça Medieval Portuguesa: Inventário de dúvidas», *Cuadernos de Historia del Derecho* 11 (2004): 87-97.

²⁷ Teresa Luso Soares, «O crime de lesa-majestade humana na legislação portuguesa», *JURISMAT*, n.º 3 (2013): 167-84.

²⁸ António Manuel Hespanha, *História das Instituições: épocas medieval e moderna* (Coimbra; Livraria Almedina, 1982).

²⁹ Armando Luís de Carvalho Homem, «Rei e “estado real” nos textos legislativos da Idade Média portuguesa», *En la España Medieval* 22 (1999): 177-85.

hiato. Apesar de esforços recentes virados para o estudo das religiosidades, como os de Maria Lurdes Rosa³⁰, a historiografia portuguesa carece de estudos dedicados às heresias medievais. Em parte, por silêncio documental e escassez de fontes, sobretudo nos períodos mais remotos. O tema raramente é tratado em obras gerais, com a exceção das obras de Carlos Moreira Azevedo³¹ e de um capítulo de Maria José Ferro Tavares.³² Margarida Garcês Ventura³³ trabalhou igualmente sobre heresias e o poder régio, embora de forma breve, sem ter dado continuidade. Face a este panorama, este ensaio também visa colmatar essa lacuna.

3. Contexto jurídico

O percurso do Direito Romano revela uma gradual sacralização do crime político. Fenómeno intimamente conectado com a ideia de *maiestas*. Thomas argumenta que a palavra *maiestas* deriva de *maior* e originalmente, designava um estado de superioridade relativa de uma instituição ou pessoa em relação a outras (os *minores*)³⁴. A majestade não era um valor absoluto, mas uma posição numa escala de grandezas comparadas. Podia ser aumentada (*augere maiestatem*) ou diminuída (*minuere maiestatem*), e distribuía-se em proporções desiguais entre os diversos órgãos do poder. A majestade romana, *maiestas populi Romani*, era um foco de grandeza que se expandia com o poder, o território e a população. A transição para o período imperial, deslocou o foco da tradicional *maiestas populi Romani* para a figura do Príncipe, transformando a ofensa pública numa afronta à dignidade imperial³⁵. Como sublinha Thomas, a majestade autonomizou-se como instituição através da sanção legal contra a sua diminuição (*crimen maiestatis*)³⁶, equiparando progressivamente a traição ao sacrilégio (*laesa maiestas divina*). Uma vez que a figura imperial detinha um carácter divino, atos contra a vontade do imperador eram lidos como *irreligiositas* ou *impietas*³⁷.

Sob esta égide, o *Codex Theodosianus* determinou que os casos de traição suspendiam quaisquer privilégios de estatuto, autorizando o tormento e impondo o confisco de bens e a infâmia penal extensível à descendência³⁸. Com a cristiani-

³⁰ Maria De Lurdes Rosa, «Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c. 1450-c. 1520) que leituras, que sentidos?», *Anuario de Historia de la Iglesia* 26 (2017): 217-258.

³¹ Carlos A. Moreira Azevedo, ed., *História religiosa de Portugal*, 3 vols. (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000).

³² Maria J. Ferro Tavares, «Heterodoxia (Até ao século XVIII)», em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 1, ed. Carlos A. Moreira Azevedo (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 363-367.

³³ Margarida Garcês Ventura, «Heresias e dissidências: regalismo e anti-regalismo no século XV», *Lusitania Sacra* 10 (1998): 303-333.

³⁴ Yan Thomas, «L'institution de la Majesté», *Revue de synthèse* 112, n.º 3 (1991): 331.

³⁵ Marzena Dyjakowska, *Crimen Laesae Maiestatis: A Study of Roman Law Influences in Old Poland* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 24-25.

³⁶ Thomas, «L'institution de la Majesté», 364.

³⁷ Dyjakowska, *Crimen Laesae Maiestatis*, 46.

³⁸ Paul Martin Meyer e Theodor Mommsen, eds., *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes* (Berlim: Real Academia de Ciências da Prússia, 1905), 433, 457, 508.

zação do Império, este arcaboço jurídico foi estendido à esfera divina: a heresia emergiu como um crime público contra a ordem estatal³⁹. No livro XVI desta codificação, a dissidência religiosa é tipificada como uma rutura da tranquilidade do Estado, sujeita à *maiestatis capite*⁴⁰, diga-se, a mesma pena que o crime de lesa-majestade. De facto, os hereges são descritos como «*dementes vesanosque*»⁴¹ e é muito claro que são indivíduos que não se encaixam na sociedade⁴². Justiniano aprofundou esta lógica no *Corpus Iuris Civilis*, ancorando a legitimidade régia na preservação da reta fé. Ao julgar os hereges, os imperadores estavam a praticar diretamente o julgamento de Deus e a vontade divina. O herege é marcado pela infâmia, perdendo qualquer estatuto e enfrentando a morte, sob a premissa de que a ofensa à religião divina é uma injúria contra toda a comunidade. A única forma de escapar a estas punições era através da penitência e da confissão à Fé Nicena. A paz da religião, a unidade da fé, é a guardiã da tranquilidade e ordem do Império⁴³. E no *Codex Justinianus*, a preservação da fé passa primeiro pelo exemplo que o governante deve dar aos seus súbditos; «*Nihil est enim, quod lumine clariore praeferat, quam recta fides in principe*»⁴⁴.

Ao analisarmos o direito hispano-germânico medieval, a *Lex Visigothorum* operou uma unificação jurídica que conferiu à lei uma natureza quase sagrada, vocacionada para proteger a comunidade. Consequentemente, a traição ao monarca era punida com a morte ou, mediante clemência régia, com a enucleação ocular (cegueira)⁸. Esta punição severa visava tornar visível a infâmia do traidor, excluindo-o permanentemente da comunidade política — entendida organicamente como um corpo diverso, mas unificado pela lei e pela religião. Inclusivamente, desde cedo é deixado claro que a lei serve como oráculo da religião e para conter a maldade humana através do medo do castigo. Assim, o herege era categorizado como um inimigo pérfido que, ao questionar a autoridade religiosa, ameaçava a unidade da Igreja e impedia o avanço do Reino; «*Nullus evangelia sacra convellat. Nullus apostolica instituta decerpant*»⁴⁵. A legislação determinava que qualquer ataque à Fé resultaria no exílio perpétuo e na perda imediata de estatutos e propriedades, tanto para clérigos quanto para leigos. A severidade atingia o seu ápice na punição aos convertidos ao judaísmo, sujeitos ao tormento e à morte. Neste contexto, o rei afirmava-se como administrador da concórdia e da moralidade, convertendo a re-

³⁹ Meyer e Mommsen, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, 868.

⁴⁰ Meyer e Mommsen, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, 834.

⁴¹ Meyer e Mommsen, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, 833.

⁴² «*huic itaque hominum generi nihil ex moribus, nihil ex legibus sit commune cum ceteris*» Meyer e Mommsen, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, 867-68.

⁴³ Paul Krueger e Theodor Mommsen, eds., *Corpus Iuris Civilis*, vol. 2 (Berlim; Weidmann, 1895), 10.

⁴⁴ Krueger e Mommsen, eds., *Corpus Iuris Civilis*, 5.

⁴⁵ Karl Zeumer, ed., *Leges nationum Germanicarum*, vol. 1 (Hanôver; Monumenta Germaniae Historica, 1902), 412-13.

pressão da dissidência religiosa numa ferramenta de exaltação e coesão da própria majestade do reino.

Por fim, o direito canónico — particularmente o *jus novum* através do *Decretum Gratiani* — sistematizou que a heresia se definia não apenas pelo erro doutrinário, mas pela contumácia e obstinação em recusar a correção^{1.º}. O herege é primeiramente aquele que interpreta as Sagradas Escrituras de forma diferente da do Espírito Santo e teimosamente cria ou segue opiniões falsas, muitas vezes, para ganho pessoal. Mas segundo Graciano, todos os hereges partilham de um mesmo objetivo maior; «communi tamen nomine aduersus ecclesiam Dei conspirant»⁴⁶. Graciano aproximou a natureza da heresia à da traição e da rebeldia, apresentando-a como uma conspiração coletiva contra a autoridade espiritual. Recorrendo às figuras de Judas Iscariotes e do Diabo, o *Decretum* conceptualiza a heresia como uma quebra de confiança e uma traição à Verdade divina. Embora o termo «traição» seja menos frequente na letra canónica — uma vez que a noção de pecado já carrega em si a ideia de quebra de confiança e o não cumprimento de um propósito divino —, a legislação estabelece que trai a verdade não apenas quem profere a mentira, mas também aquele que não a prega livremente.

4. Análise de dados

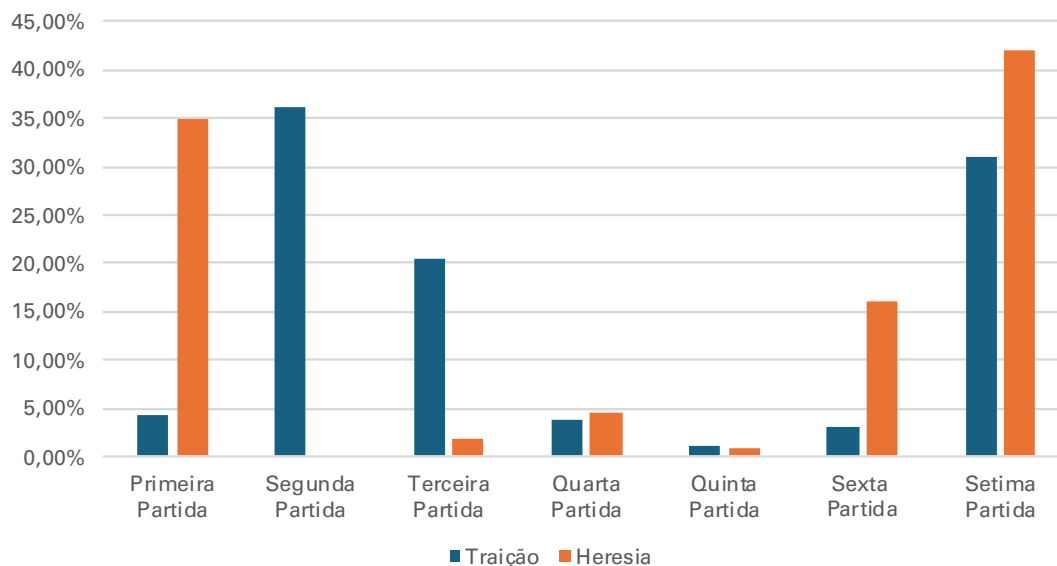
4.1. Dados recolhidos

Antes da comparação direta, apresentam-se os principais resultados da análise lexicométrica realizada separadamente para cada corpus. Para as *Siete Partidas*, esta análise revela que a fonte é composta por 777,363 ocorrências e 18,296 formas ativas. Apesar de ser possível identificar uma ligação entre os termos, esta obra trata a heresia e a traição dentro de esferas jurídicas distintas, facto que se reflete na distribuição destes termos ao longo do texto. Dentro deste *corpus* a palavra «heregia» e alguma das variantes da palavra herege⁴⁷ aparecem mencionadas 112 vezes. Já palavras relacionadas com o conceito de traição surgem 434 vezes ao longo das *Partidas*. Feitas as contas, o conceito de traição, surge mencionado em todas as *Partidas*. Com maior preponderância na Segunda, Sétima e Terceira Partida, que em conjunto equivalem a 87% das ocorrências. Relativamente à heresia, apesar dos números relativamente baixos de aparições, apenas a Segunda Partida não menciona o conceito de heresia de todo. Estes dados podem ser visualizados de forma simplificada na figura 1.

⁴⁶ Emil Friedberg, ed., *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1 (Leipzig; Bernhard Tauchnitz, 1879), 1006.

⁴⁷ hereie, erege, ereje, hereje ou herege

Figura 1. Representação percentual do número de menções aos conceitos de traição e de heresia nas *Siete Partidas*, em relação ao número máximo das formas ativas identificadas. Distribuição percentual de menções à traição e à heresia nas *Siete Partidas*



Fonte: gráfico de elaboração própria baseado unicamente nas fontes referenciadas.

Traição	
Coocorrências	Frequência relativa
pena	8,90%
aleue	7,60%
rey	5,76%
yerro	4,14%
conosçida	3,68%
Heresia	
Coocorrências	Frequência relativa
iudio	9,82%
moro	8,92%
padre	5,35%
ley	4,46%
onbre	3,57%

Fonte: Tabela de elaboração própria baseada unicamente nas fontes referenciadas.

Tabela 1. Representação organizada das coocorrências mais frequentes com os termos de traição e heresia nas *Siete Partidas*, em relação ao número máximo de coocorrências registadas.

Quadro de coocorrências com os conceitos de traição e heresia nas *Siete Partidas*

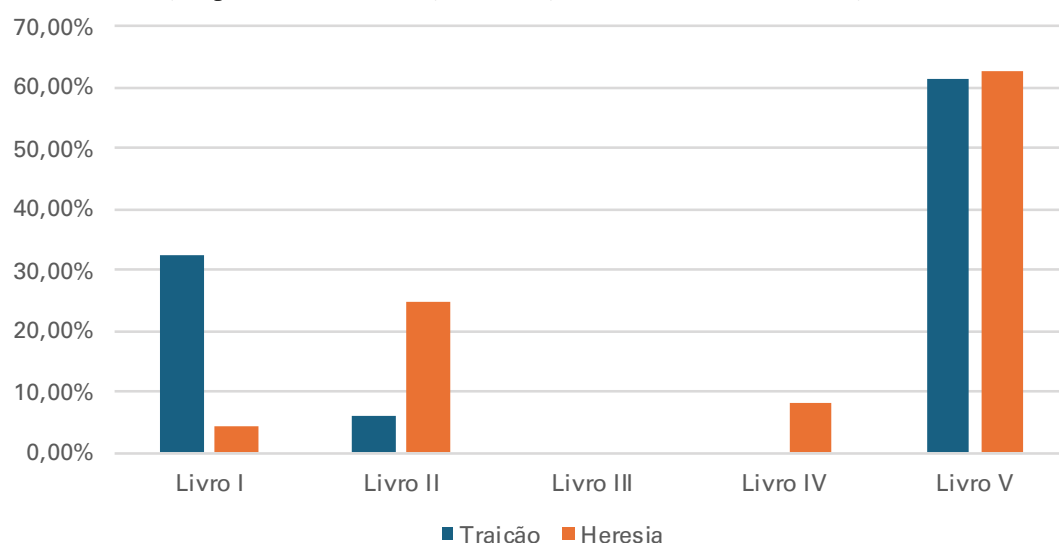
É interessante também notar as coocorrências que cada um destes termos teve no texto com outros conceitos e palavras. Observe-se a tabela 1. No geral, as con-

jugações relacionadas com o conceito de heresia se enquadram 56% das vezes num discurso jurídico-penal, em comparação com 44% em um discurso moralista. A traição surge 90% das vezes num discurso jurídico-penal e apenas 10% num discurso moralista, o que podemos observar pelo facto da palavra «pena» ser a mais conjugada com «traycion». Curiosamente, a heresia e a traição não se conjugam diretamente, o que aponta para a distinção de esferas jurídicas sobredita.

Ao contrário das *Siete Partidas*, as Ordenações têm um carácter muito mais compilador. Não pretende responder questões concretas, mas reunir legislação dispersa pelo tempo e pelo espaço. Como refere Nuno Silva, «Substancialmente, as Ordenações Afonsinas constituem uma compilação, atualizada e sistematizada, das várias fontes de direito que tinham aplicação em Portugal»⁴⁸. São por isso constituídas por leis anteriores, respostas a capítulos de Cortes, concórdias e concordatas, costumes, normas das *Siete Partidas* bem como disposições dos direitos romano e canónico.

Figura 2. Representação percentual do número de menções aos conceitos de traição e de heresia nas Ordenações Afonsinas, em relação ao número máximo das formas ativas identificadas.

Distribuição percentual de menções à traição e à heresia nas Ordenações Afonsinas



Fonte: gráfico de elaboração própria baseado unicamente nas fontes referenciadas.

Nas Ordenações Afonsinas, registamos 605,121 ocorrências e 17,701 formas ativas que correspondem ao nosso corpus. Dos títulos das Ordenações, foram recolhidos alguns dados sobre a distribuição dos conceitos de heresia e de traição, presentes na figura 2. Nestes, no total, o conceito de heresia surge apenas 24 vezes, mas apenas o Livro III está ausente de menções. Já o conceito de traição surge men-

⁴⁸ Nuno J. Espinosa Gomes da Silva, *História do direito português: fontes de direito* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006), 310.

cionado 101 vezes, com uma omissão total no Livro III e no Livro IV. Em termos meramente numéricos, a Quinta Ordenação contém a grande maioria das menções ao conceito. Mas em termos de frequência em relação ao número de títulos de cada Livro, o conceito de traição surge mais frequentemente no Livro I.

Note-se também as conjugações que cada um destes termos teve no texto com outros conceitos e palavras, como a tabela 2 demonstra. Destaco inclusivamente que estes surgem numa linguagem exclusivamente penal. De facto, as conjugações com traição se enquadram 80% num discurso jurídico e apenas 20% num discurso moralista. E diferente das *Partidas*, nas Ordenações a heresia e traição conjugam-se diretamente, sendo que 33% de todo o discurso moralista que inclui a traição relaciona-se com a heresia também. No geral, as conjugações relacionadas com o conceito de heresia se enquadram 60% num discurso jurídico e 40% num discurso moralista. Podemos confirmar estes números ao analisarmos os contextos mais frequente de ocorrências que correspondem a um discurso jurídico. E deste discurso que envolve a heresia, 40% é relacionado diretamente com a traição.

Traição	
Coocorrências	Frequência relativa
Aleive	24,75%
Maldade	13,86%
Rey	9,90%
Moeda	8,91%
Herege	8,91%
Heresia	
Coocorrências	Frequência relativa
Traição	16,6%
Deos	16,6%
Rey	16,6%
Senhor	16,6%
sentenças	12,5%

Fonte: tabela de elaboração própria baseada unicamente nas fontes referenciadas.

Tabela 2. Representação organizada das coocorrências mais frequentes com os termos de traição e heresia nas Ordenações Afonsinas, em relação ao número máximo de coocorrências registadas.

Quadro de coocorrências com os conceitos de traição e heresia nas Ordenações Afonsinas

Uma primeira conclusão geral destes dados sugere uma aproximação semântica significativa entre a heresia e a traição nas Ordenações Afonsinas. Ou seja, que a heresia carrega o mesmo simbolismo moral que a traição. Enquanto o traidor por si só não necessariamente possui a mesma carga semântica que o faria ser também um herege propriamente dito. De todo modo, existe uma conexão muito mais apro-

ximada aqui, do que nas *Partidas*. Para aprofundarmos esta dinâmica necessitamos prosseguir com a análise detalhada de ambos os termos. Para a concretizar, e com apoio dos dados recolhidos, identificamos os núcleos semânticos tanto de traição como de heresia nas *Siete Partidas* e nas Ordenações.

4.2. Traição nas *Siete Partidas*

Nas *Siete Partidas*, embora o termo «aleue» surja como a lexema mais frequente, podemos considerar o núcleo semântico de «trayción» nas *Siete Partidas* não apenas uma única palavra, mas uma tríade conceptual que define a identidade do crime no imaginário alfonsino. Este núcleo semântico articula-se em torno de três eixos fundamentais: o da deslealdade, o da autoridade do monarca, e o da gravidade pública e correspondente sanção. Sem um destes três elementos, a ideia de traição perderia o seu sentido jurídico e teológico no contexto do século XIII.

O primeiro núcleo semântico corresponde à deslealdade, elemento definidor da natureza do delito. Tal como Aquilino Iglesia Ferreirós já apontou⁴⁹, a traição nas *Partidas* é entendida como deslealdade ou desobediência, ou seja, cometer um ato ilícito contra alguém a quem se deve lealdade ou com quem se tem um vínculo de confiança. Apesar de grande parte das menções à traição serem relacionadas com a política, na Primeira Partida observamos esta noção onde o clérigo que quebrasse o voto de confidencialidade das confissões era acusado também como um «traydor a dios & desobediente a santa eglesia»⁵⁰. Como já foi referido, a traição está regularmente acompanhada da palavra «aleuoso». A traição permanece reservada em relação ao Rei, já a aleivosia está contra todos os homens. De facto, a traição contra a pessoa do Rei, formalmente encarada como qualquer tentativa contra o bem-estar régio, era a maior traição que podia ser cometida. Porque estes traidores não iriam apenas contra a pessoa do Rei mas «yrian contra el fecho de dios & contra el su mandamiento»⁵¹, almejando destruir a cabeça que Deus instituiu sobre o reino. Nesta lógica, a traição é comparada à lepra e aos seus efeitos no corpo. Tal como a lepra, a traição fere não somente o indivíduo, mas todo a comunidade (o corpo) e a sua descendência. Segundo Jacques Chiffolleau, apesar da linguagem jurídica ser objetiva, as categorias jurídicas eram suficientemente elásticas para permitir a repressão de diferentes comportamentos considerados politicamente perigosos dentro de uma mesma categoria⁵². Não existe por isso uma definição universal de traição. Nas *Partidas*, entendemos traição por três diferentes níveis de atuação; contra Deus, contra o Rei e contra os homens. Há várias formas de cair neste erro, segundo a Sétima Partida. A primeira, é o crime de lesa-majestade, o de agir contra a pessoa ou família do Rei. Se um fidalgo o cometesse e fosse acusado por outro fidalgo, apenas o

⁴⁹ Aquilino Iglesia Ferreirós, *Historia de la traición: La traición regia en León y Castilla* (Santiago de Compostela: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1971), 181-82.

⁵⁰ *Siete Partidas* 1.4.35.

⁵¹ *Partidas* 2.12.6.

⁵² Chiffolleau, «Sur le crime de majesté médiéval», 186-187,192.

Rei o podia julgar. Nesse sentido, a traição e a aleivosia se distinguem da rebeldia. Rebeldia aqui possui uma semântica mais associada a um estado de espírito relativo à soberba, ao desdém e a desobediência. Chiffolleau acrescenta que «Come l'antica eresia, la ribellione consiste, ormai, soprattutto in un rifiuto interiorizzato dell'ordine legittimo»⁵³. Portanto, o traidor é, antes de tudo, um rebelde.

O segundo eixo semântico de traição diz respeito à figura do monarca, que é o objeto do crime. Importa lembrar que as *Siete Partidas* fazem parte de um movimento político centrado na figura de Afonso X, com o principal objetivo de afirmar o vicariato divino do monarca. As *Partidas* referem três razões da sua escrita; concluir a vontade de Fernando III, assistir aos futuros monarcas e ensinar os súbditos⁵⁴. As *Partidas*, desde cedo assumem este papel didático, com uma forte linguagem bíblica e moralista. O código de leis não é meramente um conjunto de regras, é um espelho da justiça, muito semelhante à tradição dos *specula principum*, onde o rei deve ver-se refletido na lei, corrigindo primeiro as suas próprias falhas antes de governar os outros. Aqui, a justiça é tanto intelectual como espiritual — o mal desaparece quando é reconhecido e ordenado pela sabedoria. Esta noção, no entanto, ganha um peso político ainda maior quando entendemos a relação entre a soberania de Deus e a soberania do Rei. Os reis ocupam a sua posição por vontade divina e recebem muitos benefícios de Deus, entre eles a honra do seu título. Diz-se que este deriva do título de Deus, o que implica que a autoridade real espelha a autoridade divina⁵⁵. É uma conceção sagrada da monarquia onde o rei não é apenas escolhido por Deus, mas também partilha do seu nome e dignidade. A traição é como um pecado que rompe a cadeia sagrada natural que liga Deus ao Rei e o Rei ao vassalo. Daí que é comum os traidores serem referidos no período de Afonso X como «desnaturados», como Daniel Panateri explicou:

«De hecho, cuando Alfonso hace mención explícita a los conjurados de 1272 los llama “desnaturados” y aunque parecería entender una relación de fidelidad vasallática sostiene que el fundamento de esa fidelidad es la naturaleza (...) De allí que el levantamiento contra el monarca sea visto como un crimen contra la majestad, aunque terminológicamente la relación se conciba como fidelidade.»⁵⁶

O Rei é guardião tanto da fé (*fides*) como da lealdade (*fidelitas*), e a traição tem origem na corrupção do coração do homem, com a perda da fé e da lealdade. As *Partidas* são explícitas: «trayçion es la mal vil cosa & la peor que puede caer en coraçon de onbre E nasçen della tres cosas que son contrallas a la lealdad (...) que yerra contra dios & contra su señor natural & contra todos los onbres faziendo lo que no deve fazer»⁵⁷. O discurso espelha esta noção ao apresentar o rei como uma figura quase divina cuja imagem é sagrada: destruí-la é

⁵³ Jacques Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza* (Bolonha; Il Mulino, 2010), cap.5.

⁵⁴ Razões apresentadas no prologo da obra.

⁵⁵ *Partidas* 2.12.1.

⁵⁶ Daniel Panateri, «La ley en Las Siete Partidas», *eHumanista* 31 (2015): 672.

⁵⁷ *Partidas* 7.2.1.

traição. O cerne do crime é a ofensa contra a majestade do Rei. Como Mario Sbriccoli referiu «Il dissenso non viene assunto per ciò che obiettivamente è, ma viene valutato con un particolare giudizio su ciò che obiettivamente produce»⁵⁸. Sendo o Rei o vigário de Deus na Terra, a traição contra o Rei torna-se equivalente a um sacrilégio ou pecado.

O terceiro e último núcleo da traição diz respeito ao alcance e impacto social do crime. Neste sentido, o crime de traição criava uma gravidade pública que era inegável às autoridades. As *Partidas* referem que a traição é «contra la pro comunal de toda la tierra»⁵⁹, e o termo «tierra» aqui não indica apenas um espaço físico, mas o corpo político público, a *Res Publica*. A traição era um ato que pesava socialmente nesta rede pública, a tal ponto que o Rei era obrigado a lidar com a situação com punições igualmente pesadas. A punição prevista nas *Partidas* para os traidores é a pena de morte, a confiscação dos seus bens e do dote das suas mulheres, e a infâmia eterna da sua descendência varonil⁶⁰. O termo «conosçida» refere-se à traição manifesta ou notória, e o facto de a traição ser conhecida implica que o crime ganha um carácter público, em que a imagem régia é manchada caso a afronta não seja punida. Ela representava a quebra do sagrado laço de lealdade contra a figura soberana, cuja natureza pública exigia a eliminação física e social do indivíduo.

4.3. Heresia nas *Siete Partidas*

Se analisarmos o núcleo semântico do conceito de heresia nas *Partidas*, os eixos conceptuais que o circulam passam pela separação ou segregação do «outro» religioso, pela clandestinidade dos hereges, e de forma semelhante à traição, pela morte pública do criminoso. De certa forma este núcleo é definido essencialmente pela alteridade religiosa do herege. A heresia aqui não é definida tanto pelo que é em termos teológicos abstratos, mas sim por quem o herege se torna e pelas consequências públicas para a comunidade e para a sua linhagem.

Primeiramente, na Sétima Partida, a heresia é retratada como um desvio da Igreja de Roma, o padrão de verdade universal. A definição de herege que nos é oferecida começa de imediato com o objetivo de todo o herege; o de «escatimar» palavras⁶¹. A heresia corrompe, adultera e deprava o significado das palavras e dos escritos, distorcendo-os e interpretando-os maliciosamente. Aqui os hereges são descritos como loucos «peores que bestias»⁶² que deturpam as palavras da Igreja e dos Santos Padres. Atribuiu-se à ação destes indivíduos uma componente irracional e ilógica. O herege está a deturpar as palavras de Deus guardadas pela Igreja, logo,

⁵⁸ Sbriccoli, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, 154-55.

⁵⁹ *Partidas* 7.2.3.

⁶⁰ *Partidas* 7.2.2.

⁶¹ *Partidas* 7.26.1.

⁶² *Partidas* 7.26.1.

daí segue, que a heresia⁶³ seja descrita como uma corrupção moral e social. Os hereges são descrentes, fornicadores espirituais e defensores teimosos de crenças erradas. Esta definição é interessante, tendo em conta que não foi copiada do direito romano, mas surge principalmente da interpretação de Azão de Bolonha sobre o tema, como demonstra Ruggero Maceratini⁶⁴. Isto ressalta o papel mediador fundamental dos juristas medievais para a aplicação do direito romano e, simultaneamente, comprova ainda mais o carácter construído do discurso jurídico.

Nas *Siete Partidas*, os dados também demonstram que o herege é semanticamente conectado ao judeu e ao mouro como vimos acima na tabela 2. O que une estes três grupos, é a sua estranheza. O facto de serem todos parte do «outro» religioso, grupos à parte da comunidade cristã. De facto, a segunda definição das *Partidas* para heresia é de raiz etimológica; «Heresis en latin tanto quiere dezir en romance commo departimiento»⁶⁵. É interessante observar como os autores conectaram a palavra *haeresis* ao conceito de «departimiento» ou departamento, ou seja, divisão, separação, distinção. Porque a palavra originalmente no grego significa escolha ou seleção, que relaciona-se depois em certos contextos a um sistema de principios ou a uma escola de pensamento. Mas a palavra *sectā*, origem de seita, muito provavelmente deriva da palavra *sectus*, que significa cortado, dividido, ou amputado. Os autores das *Partidas*, associaram a palavra heresia ao significado etimológico de seita. A justificativa para esta associação surge logo a seguir; «porque el herege es departido de la fe catholica de los cristianos»⁶⁶, ou seja, o herege é, de facto, separado ou dividido da fê católica. O herege deixa de pertencer à comunidade cristã para ser categorizado junto dos inimigos tradicionais da fê. Ele é o «inimigo interno» que partilha o estatuto jurídico de exclusão dos não-cristãos. Esta conexão é bastante significativa, porque é uma ligação de duas vias. Isto é, os hereges são comparados a judeus e a mouros, da mesma forma e na mesma medida, que estes últimos são equiparados à hereges.

Porém, diferentemente do judeu e do mouro, segundo as *Partidas*, o herege muitas vezes vive escondido ou encoberto. E este é o segundo núcleo deste conceito neste texto. Ao contrário da traição, que deve ser «conosçida», a heresia está ligada ao que se esconde. Por isso, a necessidade de ser «prouada» a heresia e acusado o herege. A justiça régia teria de desencobrir a consciência do criminoso para encontrar o crime. Nesse sentido, o papel da Igreja é central. É evidente que o discurso afonsino distingue claramente as esferas espirituais e temporais. Uma cuja governança pertence à Igreja e outra que pertence à Coroa. Não são esferas antagónicas, pelo contrário, complementam-se. Porque ambas estão debaixo de jurisdições diferentes que compartilham a mesma origem. O Papa é o vigário de Cristo, e por isso, o seu papel é ensinar e guiar. O Rei é o vigário de Deus, e por isso, o seu pa-

⁶³ Dentro desta categoria jurídica, as *Partidas* incluem não só todas as crenças heterodoxas, mas também a falta de crença na alma e no divino; ou seja, uma espécie de ceticismo materialista.

⁶⁴ Maceratini, «La posizione giuridica dell'eretico nelle Siete Partidas. Contributo allo studio delle fonti della Partida 7 Tit. 25».

⁶⁵ *Partidas* 7.26.1.

⁶⁶ *Partidas* 7.26.1.

pel é legislar e punir. Ambos têm origem divina, mas enquanto a Igreja é fundada num tempo e num espaço específico, por Cristo, a monarquia é imemorrável, porque o próprio Deus é o Rei de todas as coisas desde o princípio. Nesse sentido, o Rei tem o dever de ser um *Imago Dei* exemplar. Esta necessária imitação da divindade implicava que o rei devia preservar a unidade do seu reino, seguindo o arquétipo do reino celestial. Daí que Plácido Fernández-Viagas Escudero defenda que este vicariato divino é a base para a conceptualização do «Senhor Natural» de que os reis castelhanos usufruem⁶⁷. Este conceito é determinante para a dominação política e social que o discurso régio quer concretizar. Neste discurso, existe um vínculo do povo para com o Rei desde o momento do nascimento. Este vínculo natural que une politicamente o monarca com seus súbditos encontra então uma conexão com o próprio divino. É um vínculo político que a monarquia torna indissolúvel. O Rei é Senhor natural de determinado espaço, porque foi colocado aí por vontade divina. Esta ideia de um senhorio natural adquirido através da graça divina, manifesta pela vitória dos exércitos castelhanos sobre os infiéis, também servirá de justificação para estes monarcas exercerem um efetivo controlo sobre a Igreja dentro de seus reinos, como estudou Carlos de Ayala Martínez⁶⁸.

Em terceiro, a heresia tal como a traição também possui uma gravidade pública pesada. As *Partidas* dizem que dos hereges provem «muy grand daño (...) a la tierra»⁶⁹. A «tierra» aqui faz novamente referência à *Res Publica*, cujo Senhor Natural é o Rei e cuja imagem é desafiada pela presença do herege. Da mesma forma que o judeu e o mouro são alienígenas na comunidade cristã, a heresia ao ser provada, coloca o herege numa posição que pode ser interpretada, em termos analíticos, ao que a Becker designa por *outsider*. Nesse momento, o herege automaticamente passa por uma morte pública, porque é separado da comunidade cristã. As penas administradas são apenas expressões visíveis desta morte. Na Primeira Partida, observamos a primeira menção à um castigo penal dado pelo poder secular aos clérigos hereges. Após a Igreja condenar o clérigo ao degredo, ela deveria imediatamente o remeter para a jurisdição secular que o castigaria de acordo com o «fuero dos legos»⁷⁰. Caso estes indivíduos, fossem eles pregadores, fossem eles seguidores, se mantivessem nos seus erros, então deveriam ser mandados para os tribunais seculares que iriam retirar deles todas as dignidades e ofícios públicos e os condenar à pena capital. Se fossem condenados como hereges não praticantes ou inconscientes, então seriam condenados também ao exílio perpétuo⁷¹. A Coroa tomava metade dos bens do condenado e o restante deveria ser herdado pelos filhos, mulher ou parente mais próximo. Apenas na ausência destes que os bens poderiam ser tomados por completo, caso fosse um herege secular, pela Coroa, caso um herege eclesiástico, pela Igreja.

⁶⁷ Plácido Fernández-Viagas Escudero, «El Rey en las Partidas de Alfonso X: su vicariato divino y su caracterización bajo esquemas de sacralidad», *Hispania Sacra* 69, n.º 139 (2017): 62.

⁶⁸ Carlos de Ayala Martínez, «La política eclesiástica de Alfonso X. El rey y sus obispos», *Revista de Estudios Alfonsíes*, n.º 9 (2015): 41-105.

⁶⁹ Partidas, 7.26.2.

⁷⁰ Partidas, 1.6.60.

⁷¹ Partidas, 7.26.2.

Nas restantes *Partidas*, encontramos leis que impossibilitam os hereges de ter sepultamento nas Igrejas, herdar e dar herança, de escrever testamentos, de testemunhar contra cristãos e de acusar o cônjuge de adultério. No geral, a heresia nas *Partidas* é um crime transmissível e quase biológico. O foco da punição não é apenas a morte física, mas a aniquilação da linhagem. O herege perde a capacidade de transmitir o seu nome, os seus bens e a sua «casa». É a morte pública total. Observamos aqui a transformação do cristão num «outro» religioso, cuja mancha de erro é tão profunda que exige a rutura da sucessão familiar e a expulsão do corpo social.

4.4. Traição nas Ordenações Afonsinas

Ao analisar a traição nas Ordenações Afonsinas o termo «aleive» permanece como a lexema mais frequente, de forma semelhante às *Partidas*. O cerne da traição em Portugal no século xv continua a ser a quebra da lealdade. Isto descreve a natureza moral do criminoso para as Ordenações; o traidor é aquele que usa a confiança para destruir. É esta noção que ancora todo o conceito jurídico que observamos adiante. As semelhanças com as *Partidas* não se limitam à essa questão apenas. O núcleo semântico de traição se baseia em três pilares conceptuais muito próximos aos de «traycion» nas *Partidas*, com algumas diferenças ligeiras. Da mesma forma, a majestade do Rei e a gravidade pública do crime são dois eixos fundamentais, no entanto, mais do que a deslealdade, que já é assumida, passamos a ter um eixo relacionado com a alteridade jurídica, à semelhança da heresia.

O traidor é semanticamente ligado tanto aos hereges como aos sodomitas. Esta associação é algo ausente no discurso alfonsino quanto à traição. Nas Ordenações, traidor, herege e sodomita surgem associados como figuras paralelas que subvertem a ordem natural e social. É por isso, que ao tratar sobre a traição as Ordenações utilizam o mesmo preâmbulo das *Partidas*. Os Avis estão a reafirmar o mesmo tipo de discurso régio que Afonso X emprega, como veremos de seguida. Nesse sentido, ambos os corpora enquadram o crime não em termos jurídicos neutros, mas através de uma retórica moral, moldada pela teologia escolástica e pela iconografia bíblica. A natureza moral da traição é descrita em ambas as obras como a mais vil vontade que pode cair no coração do homem. A analogia entre a traição e a lepra aparece em ambos os discursos, descrevendo o crime como uma doença corrompendo corpo, reino e linhagem. Esta metáfora constrói o crime como um contágio patológico dentro do *corpus mysticum* do reino. O traidor, de forma paralela ao herege nas *Partidas*, traz para si próprio uma corrupção que o expulsa da comunidade política.

Nas Ordenações, o facto de a traição ser esta corrupção é fundamentalmente explicado pela natureza do Real Estado do monarca. A traição está diretamente ligada à pessoa do Rei. O objetivo maior das Ordenações é pragmaticamente claro; «foi requerido algumas vezes cm Cortes (...) proveer as Leeyx, e Hordenaçoos feitas pelos Reyx, que ante elle foram, e acharia, que pela multiplicaçom dellas fe recreiaão continuadamente muitas duvidas, e contendas (...) e que as mandaffê re-

formar em tal maneira, que ceffaffem as ditas duvidas, e contrariadades, e os Defembargadores da Juftiça pudeffcm per ellas livremente fazer direito aas partes»⁷². Para além de pragmática, esta tarefa também era uma expressão da legitimidade régia para legislar justiça. Segundo este discurso, as ordenações são fruto da sabedoria do Rei para reformar, adicionar ou remover qualquer legislação anterior. Ou seja, as Ordenações não são uma simples compilação, mas uma edição calculada e pensada. Aliás, as Ordenações Afonsinas não possuem uma técnica legislativa única. O Livro I foi escrito em um estilo decretório, já os restantes Livros apresentam um estilo compilatório, no qual se transcrevem as fontes anteriores e se declara se os preceitos nelas contidos são confirmados, alterados ou negados. As Ordenações deixam claro que «que fe o Rey jufto eftever afeentado em feu Alto Trono pera fazer juftiça, nom lhe poderá empeceer nenhua coufa contraira»⁷³. Nesse sentido, a origem divina do poder legislador do Rei é afirmada e serve como base justificativa para as Ordenações.

Observamos ainda que tratando sobre a traição, o rei português apresenta-se também como a imagem temporal de Deus. Num horizonte de ofendidos, a traição peca contra Deus, contra o senhor natural e contra todos os homens. A traição torna-se, retoricamente, um crime espelho da heresia — não contra Deus diretamente, mas contra a Sua representação terrena. Como a historiografia portuguesa já estudou, a penetração do direito canónico, organizado no Decreto de Graciano, fez-se sentir muito claramente no início do reino de Portugal. De tal forma «que nas cortes ou cúria alargada de 1211 houve necessidade de hierarquizá-lo em relação ao direito do rei. A ordenação estabeleceu-se, segundo o entendimento geral, com prevalência daquele. Estamos face a um reconhecimento de supremacia eclesiástica, traduzida aqui na superioridade—aliás afirmada no Decreto—das normas jurídicas da Igreja»⁷⁴. Mas também é sabido que o consolidar do poder régio português deu-se com base nos princípios do direito romano em detrimento da generalidade de outros direitos, como o canónico ou o costumeiro. Importa referir que esta receção do direito romano em Portugal é um assunto controverso entre os historiadores⁷⁵. Contudo, se não há um consenso para os tempos anteriores a D. Afonso III, para os tempos de D. Dinis e posteriores é demasiado evidente para haver discórdia.

Tanto que no tempo das Ordenações, o poder político já reservava para si a possibilidade de definir quando prevalecerá o seu próprio direito, seguindo o ensino de Bártolo. De facto, as Ordenações Afonsinas inauguram o início do chamado direito nacional, baseado nas leis do reino, das Cortes e nos costumes antigos. Apenas na ausência de alguma destas três fontes, que o direito romano e o direito canónico seriam utilizados. Em casos de conflito entre direitos, ou entre glosadores

⁷² Ordenações Afonsinas, Prologo.

⁷³ Afonsinas, Prologo.

⁷⁴ Ruy de Albuquerque e Martim de Albuquerque, *História do direito português* (Lisboa: PF, 1999), 1:149.

⁷⁵ Albuquerque e Albuquerque, *História do direito português*, 1:331–32.

e comentadores, a decisão jurídica final caberia precisamente ao Rei. Nas Ordenações, o rei é o Rei Justo, o instrumento visível da vontade divina, porque lhe vem de Deus a justiça. Observamos uma estrutura conceptual paralela em que a heresia viola o vínculo vertical entre o homem e Deus e a traição viola o vínculo vertical entre súbdito e rei. Em ambos os casos, a desobediência contra a ordem superior destabiliza tanto o cosmos como o reino. A traição apresenta-se como a quebra da ordem imposta por Deus na política, sendo por isso, equiparada à heresia, uma afronta ao divino. Enquanto nas *Partidas* o rei é o exemplo moral dentro da ordem divina, nas Ordenações o rei é mais o executor divino da justiça na Terra. O foco da legitimidade desloca-se da teologia para a burocracia real — da *auctoritas* para a *potestas*. As Ordenações mantêm o léxico teológico das *Partidas*, mas utilizam-no para fortalecer a centralidade jurídica do rei para governar. Esta é a *suprema potestas* do monarca exprimida de forma pragmática nas Ordenações.

Mais uma vez resgatando linguagem das *Partidas*, as Ordenações também encaram a traição com uma gravidade pública profunda. De facto, observamos a mesma lógica sobre a morte pública e a corrupção da linhagem do criminoso. O traidor, por estar em corrupção, separa-se do corpo social e contamina a sua linhagem com infâmia. A justiça do Rei deve ser feita na mesma medida da gravidade pública do crime, porque «toda a Ley he huma invençom, e dom de DEOS, he enfinança de todollos fabedores, correiçom de todolos malfeitores volumptariofos com afpeito, e reguardamnto cômunal do Regno, ou Cidade, onde he ftabelecida, fegundo a qual, todos aquelles, que em aquelle lugar, Regno, ou Cidade fom, convem de viver»⁷⁶. Nas Ordenações, a lei original de D. Afonso II relativa aos crimes de traição é revista. E a revisão começa exatamente com o preâmbulo utilizado nas *Partidas* como já referimos. Este preâmbulo serve para reforçar o agravamento de penas que o monarca promove. Porque, de facto, tal como Teresa Luso Soares demonstra⁷⁷, já existia uma rica legislação relativa ao crime de traição. Mas é com D. Afonso IV que temos o crime de lesa-majestade a ser associado diretamente a traição contra o Rei. Nesse sentido, quando um fidalgo traísse o Rei, a sua família ou o seu Real Estado, apenas a Coroa podia o julgar como traidor.

As Ordenações distinguem o crime de lesa-majestade entre duas cabeças, atentando à qualidade e gravidade das traições⁷⁸. Todos os casos são assinalados como um atentado à *suprema potestas*, sendo punidos tanto os autores como os encobridores⁷⁹. Os de primeira cabeça incluem atentados contra o rei e sua casa ou colaboração com o inimigo. Os de segunda abrangem auxílio a traidores, violência contra juízes e falsificação de sinais oficiais. Alguém acusado de traição estava proibido de obter certos estatutos sociais, como o de cavaleiro, e caso já o tivesse, o perderia por infâmia⁸⁰. No Livro II, também é nos dito que a Coroa deve tomar os bens

⁷⁶ Afonsinas, Prologo.

⁷⁷ Teresa Luso Soares, «O crime de lesa-majestade humana na legislação portuguesa», *JURISMAT*, n.º 3 (2013): 167-184.

⁷⁸ Afonsinas 5.2.5-20.

⁷⁹ Afonsinas 5.2.4.

⁸⁰ Afonsinas 5.2.29.

dos traidores e aleivosos apenas caso conspirem contra o Rei e sua família ou forem hereges vencidos em tribunal, ou seja, em casos de lesa-majestade⁸¹. A única exceção seria caso o traidor não tivesse mais herdeiros, nem mulher. No Livro V, as penas atribuídas aos traidores podem ser resumidas pela pena de morte e a infâmia familiar, impossibilitando a herança dos bens do traidor pela sua descendência⁸². Um acrescento quinhentista sobre esta questão reforça que nos crimes de lesa-majestade, todos os bens dos criminosos são confiscados pela Coroa, independentemente dos herdeiros ou mulher. D. Afonso V acrescenta também o degredo para Ceuta durante cinco anos⁸³ aos castigos anteriores – pena corporal e confisco de bens. Caso o culpado tenha cometido todos os crimes de lesa-majestade de segunda cabeça será, então, condenado à morte. Para além disto, toda a infâmia deste ato seria transmitida à descendência varonil do criminoso. No entanto, os bens do criminoso apenas eram confiscados na ausência de descendentes ou ascendentes, no momento da condenação⁸⁴.

4.5. Heresia nas Ordenações Afonsinas

O núcleo semântico de heresia nas Ordenações segue uma lógica tripartida exatamente idêntica à usada com traição. Não é de todo incongruente afirmar que a heresia e a traição nas Ordenações se espelham juridicamente de forma clara. Da mesma forma, a alteridade jurídica, a imagem divina do Rei e a morte pública, compõem o núcleo de heresia.

A ligação com a traição e com a sodomia, como já referimos, é uma manifestação de alteridade jurídica justificada pela corrupção moral do mundo. No caso da heresia, esta corrupção é especialmente afrontosa para a ordem divina que a Igreja define. Esta é uma linguagem que também faz paralelo com a lepra, no sentido em que o herege é expulso da comunidade cristã por estar contaminado com uma corrupção perigosa para a saúde do corpo social. O «outro» jurídico nas Ordenações é caracterizado principalmente, ecoando as *Partidas*, pela sua deslealdade intencional contra o sistema em voga. O cristão deve a sua lealdade a Deus, à sua própria natureza e ao Rei. O herege quebra a lealdade com Deus, o sodomita com a sua natureza e o traidor com o Rei. Agrupam-se os crimes «detestáveis» num mesmo campo semântico para justificar a exclusão total.

Sobre a majestade do Rei, o argumento repete-se novamente, mas sob uma linguagem diferente. Para Thomas, a heresia medieval é a consequência da expansão do conceito de *maiestas* para além do mundo político e para dentro da esfera divina⁸⁵. Desde cedo que a tradição jurídica portuguesa associa diretamente here-

⁸¹ Afonsinas 2.54.1.

⁸² Afonsinas 5.2.30.

⁸³ Afonsinas 5.2.21.

⁸⁴ Afonsinas 5.2.21.

⁸⁵ Thomas, «L'institution de la Majesté», 343.

sia ao crime de lesa-majestade. Não apenas é equiparado, mas igualado. Em 1211, D. Afonso II legislou sobre a traição, prevendo para os seus autores penas variadas, mas a confiscação obrigatória dos seus bens nos casos de lesa-majestade e de heresia. É curioso notar a referência aos hereges numa legislação relativa aos crimes de traição. Nota-se aqui a influência do direito canónico e das bulas *Ad abolendam* (1184) e *Vergentis in senium* (1199), equiparando a lesa-majestade humana à lesa-majestade divina, a traição contra o Rei à traição contra Deus, ecoando a conceção da legislação romana. A heresia deveria ser vista, de uma vez por todas, como «crime de desobediência». Como Constanza Caballero refere, uma vez «Asimilada la herejía al crimen de majestad, la ofensa herética quedaba claramente ligada no sólo a disensiones en materia de fe sino tam bién a toda rebeldía que amenazara con menoscabar el poder de la jerarquía de la Iglesia, su dominium universal»⁸⁶. Para a dinastia de Avis o maior crime cometido e o primeiro a ser abordado no Livro V das Ordenações, é exatamente a heresia, «por feer cometida contra Noffo Senhor DEOS, a que per ley fanta e natural todos geralmente devemos fê e crença verdadeira»⁸⁷. Para as Ordenações, devido à natureza do Real Estado, o crime de heresia está acima do de lesa-majestade, ou seja, é mais grave que a traição pessoal. Isto segue a lógica original de Inocêncio III quando relativamente à heresia ser um crime de lesa-majestade diz; «pois não é mais grave ofender a majestade eterna do que a temporal?»⁸⁸.

Sobre o crime de heresia, é deixado muito claro que é dever régio «estranhallo gravemente com grandes penas, e efcarmentos, fegundo a qualidade do cafo requerer»⁸⁹. Esta é uma linguagem direta do direito e dever régio de penalizar a heresia. Ofender a Deus é, semanticamente, ofender ao Rei. Assim, o Rei é obrigado a estar diretamente envolvido no tratamento dos hereges. Claro, que logo depois é esclarecido que o conhecimento principal dos hereges ainda pertence aos eclesiásticos, mas logo devem ser remetidos ao Rei que então depois remeterá aos seus Desembargadores da Justiça⁹⁰. O principal problema no caso da intervenção régia contra os hereges, será não necessariamente o julgamento em si, mas quem teria o poder para tomar a iniciativa do processo jurídico. Isto é, se a intervenção régia contra a heresia teria obrigatoriamente de derivar da solicitação eclesiástica. O rei considerava que certos crimes dessa índole mereciam intervenção das justiças seculares, mesmo quando não solicitada, quer porque tinham sido expressamente condenados em tribunal episcopal, quer porque estava fora de dúvida serem condenáveis. Margarida Garcês Ventura sobre esta disputa esclarece que

«ainda que ambos os poderes admitam que o espiritual compete à Igreja e o temporal ao rei, fica por esclarecer o que, no concreto, está englobado nestes dois conceitos,

⁸⁶ Constanza Edith Cavallero, «La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media», *Medievalismo*, n.º 22 (2012): 17.

⁸⁷ Afonsinas 5.1.1.

⁸⁸ Leandro Duarte Rust, «Bulas Inquisitoriais: Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1199)», *Revista de História*, n.º 166 (2012): 161.

⁸⁹ Afonsinas, 5.1.1.

⁹⁰ Afonsinas, 5.1.5.

por onde passa a fronteira e quem define a sua localização. Mesmo nos assuntos que foram objecto de acordo em concordatas ou outros compromissos entre ambos, a unanimidade é só aparente, ou melhor, processa-se na teoria, mas quebra-se frequentemente em contacto com os casos particulares.»⁹¹

Também não há dúvidas que a heresia, diante de tudo que foi dito, possui uma gravidade pública imensa. Por conseguinte, a morte pública é a única resposta justa para tal gravidade. Contudo, é curioso notar como a legislação régia sobre este assunto não será detalhada até às Ordenações. Em 1312, D. Dinis ordenava a punição dos blasfemadores e dos hereges, estabelecendo como pena o corte da língua e a morte pela fogueira. Sem contar esta exceção, não encontramos qualquer informação expressa ao castigo régio sobre os hereges, o que indica que se seguiria também o que era disposto no direito canónico. Esta falta de referências a punições é interessante observar, porque o direito romano aplica penas muito pesadas para os hereges. Obviamente, no reinado de D. Dinis e posteriormente, graças também à fundação do Estudo Geral, o direito romano é manifestamente mais claro em Portugal. Porém, notava-se também o uso extensivo das *Siete Partidas* e de outras obras castelhanas como direito subsidiário. Tanto que nas cortes de Elvas de 1361, os estudantes da Universidade e o clero protestam contra este uso abusivo das *Partidas*, reafirmando o dever do monarca de obedecer ao direito canónico e apelando pelo uso do direito romano.

Apenas com D. João I que voltamos a ver uma legislação punitiva relativa à heresia. Segundo António Manuel Hespanha, «D. João I (1426) põe em vigor uma parte do Código de Justiniano, com a correspondente glosa de Acúrsio e comentário de Bártolo, embora a validade geral —se bem que subsidiária— do direito justinianeu só venha a ser formalmente consagrada nas Ordenações Afonsinas (1447)»⁹². No caso, o monarca reforça o confisco dos bens dos condenados e estabelece que o Rei deve ter conhecimento dos hereges. É um facto que a heresia estará sob a alçada dos tribunais eclesiásticos durante a maior parte do Portugal medievo, mas não sem desafios lançados pelo poder régio. Com D. Afonso V, a linguagem utilizada por D. Afonso II é suavizada, separando conceptualmente a heresia e os casos de lesa-majestade, à semelhança do que acontece nas *Partidas*. O que observamos é a reafirmação da lei de D. João I relativa aos hereges, que nos diz sobre «penas, que em direito Cumuum, e noffas Leyx lhe fom pofias»⁹³ e o sublinhar do confisco de bens como pena. A omissão de novas penas expressas nas Ordenações, poderá estar relacionada com este suavizar legislativo e em simultâneo com o objetivo mais pragmático de esclarecer a jurisdição de tais casos com a justiça eclesiástica. Porém, isto não implica que o Rei tenha deixado de legislar sobre o assunto. Inclusive é neste período que temos a primeira referência a um caso explícito de censura, onde

⁹¹ Margarida Garcês Ventura, «Heresias e Dissidências: Regalismo e Anti-Regalismo no século xv», *Lusitania Sacra*, n.º 10 (1998): 321.

⁹² António Manuel Hespanha, *A cultura jurídica europeia* (Coimbra: Edições Almedina, 2012), 134.

⁹³ Afonsinas, 5.1.4.

por um alvará⁹⁴, é ordenado que os oficiais das justiças régias prendessem os possuidores dos livros de John Wycliff, Jan Hus, e de um Frei Gaudio, e queimassem as obras. Desconhecemos quem as possuía, como as adquiriram, se estes livros foram de facto queimados e se os seus possuidores sofreram mais alguma punição.

5. Conclusão

Em ambos os corpora jurídicos, heresia e traição são concebidas simultaneamente como pecado e como crime, isto é, como transgressões que violam a lei de Deus e, por derivação, a ordem jurídica humana. A traição é definida como erro consciente contra o «Senhor Natural», cuja autoridade deriva de Deus. A heresia é definida como erro consciente contra a fé verdadeira, recebida de Deus e guardada pela Igreja. Em ambos os casos, o núcleo do delito não é apenas o dano material ou político, mas a rutura de um vínculo ontológico de obediência instituído divinamente. Ambos os códigos assentam numa cosmovisão teológico-política unitária, em que Deus é a fonte última da justiça. Neste quadro, a heresia rompe a fidelidade espiritual (*fides*) e a traição rompe a fidelidade política (*fidelitas*). Ambas são, portanto, formas paralelas de infidelidade. O herege e o traidor são conceptualizados como inimigos internos, não como simples desviantes individuais. Os dois crimes são simétricos no sistema — um é a traição da fé, o outro a traição da ordem política — mas ambos atingem a mesma hierarquia vertical de obediência.

Nas *Partidas* e nas Ordenações, o Rei não é um magistrado neutro, mas um agente sagrado da justiça divina. A sua autoridade judicial desce dos Céus, e por isso, punir heresia e traição não é opção política, mas dever religioso do ofício régio. O reino é concebido como um corpo vivo e o criminoso como um membro gangrenado. Assim, tanto a heresia como a traição são descritas por metáforas orgânicas e patológicas. O castigo não visa apenas punir o culpado, mas curar o corpo social. A omissão do castigo compromete a legitimidade do próprio reino. Por consequente, ambos os delitos reforçam a sacralização do poder régio e legitimam a violência punitiva como ato justo e necessário. Na heresia, o Rei atua como executor da sentença divina após o juízo eclesiástico. Na traição, o Rei atua como juiz supremo, porque o crime atinge diretamente a sua pessoa, dignidade e corpo político. A violência penal é apresentada como terapêutica — amputar o herege ou o traidor é preservar a saúde da comunidade.

Em ambos os crimes, os regimes punitivos coincidem estruturalmente: fogo para o herege e execução para o traidor; confisco de bens total ou parcial, conforme estatuto e descendência; infâmia transmissível na forma de desonra que atinge filhos e linhagem e exclusão de cargos, heranças e dignidades. Esta extensão do castigo para além do indivíduo revela uma conceção hereditária da culpa, onde o pecado deixa marca no sangue. A heresia e traição são crimes «totais», que des-

⁹⁴ *Documentos para a história da cidade de Lisboa* (Lisboa; Câmara Municipal de Lisboa, 1954), 131, 303-303. É um Alvará de 18 de agosto de 1451, de que conhecemos somente a transcrição publicada.

troem pessoa, memória, família e património. Ambos os delitos são definidos por vocabulários de rutura e separação: o herege é «departido» da fé; o traidor é «desnaturado» do seu senhor e da terra. Esta linguagem indica que o crime não é apenas um ato, mas uma perda de pertença ontológica à comunidade. Ambos são excluídos simbolicamente antes de o serem juridicamente. Por fim, tanto nas *Partidas* como nas Ordenações, a punição destes crimes assume uma dimensão escatológica. Ou seja, o fogo purifica a fé; a execução restaura a ordem e a infâmia perpetua a memória da justiça. A justiça régia antecipa, no tempo, o Juízo divino, reafirmando a correspondência mística entre Céu e Terra. A heresia e traição são crimes-espelho, estruturados sobre a mesma simbologia, funcionando como pilares que definem, por contraste, a fidelidade, a obediência e a saúde do reino cristão.

As *Siete Partidas* e as Ordenações Afonsinas exibem uma notável continuidade discursiva no seu tratamento da heresia e da traição. Os núcleos semânticos de ambos nas *Partidas* são distintos em alguns aspetos, mas nas Ordenações os dois núcleos são idênticos na forma e na essência fundacional. De facto, parece-nos haver evidência suficiente para afirmar que o núcleo semântico nas Ordenações deriva de uma arquitetura jurídico-teológica cuja base está no modelo alfonsino das *Partidas*. Ambas definem o crime como uma rebelião, por outras palavras, uma rutura dos laços verticais que sustentam tanto o Céu como o Reino. Elas partilham, um léxico moralizado do pecado, da doença e da corrupção e uma conceção sacralizada de justiça. Se as *Partidas* articulam esta fusão como ideologia (o rei como imagem da ordem divina), as Ordenações convertem-na numa práxis jurídica (o rei como executor da justiça divina e eclesiástica). A heresia e a traição são, pois, dois pilares do discurso ibérico de lealdade. Crimes não só contra o reino, mas contra a própria estrutura do mundo. Esta proximidade observada não resulta necessariamente de uma evolução paralela independente, mas também da circulação de modelos jurídicos comuns no espaço ibérico.

Importa ainda adicionar uma pequena nota. É preciso frisar que este trabalho se focou essencialmente na análise discursiva, deixando de parte casos concretos e contextos conjunturais. Assim, revela-se como uma proposta de interpretação essencialmente normativa e conceptual. Mas os dois fatores sobreditos têm potencial para enriquecer, e possivelmente, contestar, a hipótese interpretativa aqui exposta. O passo natural a seguir é o de relacionar esta proposta com a prática jurídica e com o contexto político das fontes. Certamente uma possibilidade muito real de futuras investigações.

6. Fontes e bibliografia

6.1. Fontes

ALFONSO X, *Siete Partidas*, ed. P. Sánchez-Prieto Borja, R. Díaz Moreno e E. Trujillo Belso para a Real Academia Española: *Banco de datos (CORDE)* [en línea]. Corpus diacrónico del español. Disponible en <http://www.rae.es>. [última consulta: 12 de março de 2026].

- DOCUMENTOS PARA A HISTÓRIA DA CIDADE DE LISBOA. 9 vols. Lisboa. Câmara Municipal de Lisboa, 1954.
- FRIEDBERG, Emil, ed. *Corpus Iuris Canonici*. Vol. 1. Leipzig. Bernhard Tauchnitz, 1879.
- KRUEGER, Paul, e Theodor MOMMSEN (eds.). *Corpus Juris Civilis*. Vol. 2. Berlim. Weidmann, 1895.
- MEYER, Paul Martin, e Theodor MOMMSEN (eds.). *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. 2 vols. Berlim. Real Academia de Ciências da Prússia, 1905.
- ORDENAÇÕES AFONSINAS, 5 vols, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998-1999
- ZEUMER, Karl (ed.). *Leges nationum Germanicarum*. Vol. 1. Hanôver. Monumenta Germaniae Historica, 1902.

6.2. Bibliografia

- ALBUQUERQUE, Ruy de, e Martim DE ALBUQUERQUE. *História do direito português*. Vol. 1. Lisboa: PF, 1999.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. «La política eclesíastica de Alfonso X. El rey y sus obispos». *Revista de Estudios Alfonsíes*, n.º 9 (2015): 41-105.
- AZEVEDO, Carlos A. Moreira (ed.). *História religiosa de Portugal*. 3 vols. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- BECKER, Howard. *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. New York. Free Press, 1966.
- BELLAMY, J. G. *The Law of Treason in England in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CAVALLERO, Constanza Edith. «La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media». *Medievalismo*, n.º 22 (2012): 11-35.
- CHIFFOLEAU, Jacques. *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*. Bolonha: Il Mulino, 2010.
- CHIFFOLEAU, Jacques. « Sur le crime de majesté médiéval ». Em *Genèse de l'État moderne en Méditerranée*. Rome: Ecole Française de Rome, 1993.
- COVER, Robert M. «Nomos and Narrative». *Harvard Law Review* 97, n.º 1 (1983): 4-69.
- CUTTLE, S. H. *The Law of Treason Trials in Later Medieval France*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DUARTE, Luís Miguel. «A Justiça Medieval Portuguesa (Inventário de dúvidas)». *Cuadernos de Historia del Derecho* 11 (2004): 87-97.
- DUARTE RUST, Leandro. «Bulas Inquisitoriais: Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1199)». *Revista de História*, n.º 166 (2012): 129-61.

- DYJAKOWSKA, Marzena. *Crimen Laesae Maiestatis: A Study of Roman Law Influences in Old Poland*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- FERNÁNDEZ-VIAGAS ESCUDERO, Plácido. «El Rey en las Partidas de Alfonso X: su vicariato divino y su caracterización bajo esquemas de sacralid». *Hispania Sacra* 69, n.º 139 (2017): 61-80.
- HESPANHA, António Manuel. *A cultura jurídica europeia*. Coimbra: Edições Almedina, 2012.
- HESPANHA, António Manuel. *História das Instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.
- HOMEM, Armando Luís de Carvalho. «Rei e “estado real” nos textos legislativos da Idade Média portuguesa». *En la España Medieval* 22 (1999): 177-85.
- IGLESIA FERREIRÓS, Aquilino. *Historia de la traición: la traición regia en León y Castilla*. Santiago de Compostela: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1971.
- KOMORNICKA, Jolanta N. «Contra Signum Nostrum: The Symbolism of Lèse-majesté under Philip VI Valois». Em *Crime and Punishment in the Middle Ages and Early Modern Age: Mental-Historical Investigations of Basic Human Problems and Social Responses*. Boston: De Gruyter, 2012.
- MACERATINI, Ruggero. «La posizione giuridica dell’eretico nelle *Siete Partidas*. Contributo allo studio delle fonti della Partida 7 Tit. 25». *Studi senesi* 97 (1985): 223-46.
- MARTIN, Georges. « Le concept de “naturalité” (natureza) dans les Sept Parties, d’Alphonse X le Sage ». *e-Spania. Revue interdisciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes*, n.º 5 (2008).
- MATZA, David. *Becoming deviant*. Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall, Inc., 1969.
- MOORE, Robert I. *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007.
- MORIN, Alejandro. «El campo semántico de la lepra en *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio». *Temas medievales* (Buenos Aires), 12, n.º 1 (2004): 165-75.
- PANATERI, Daniel. «La ley en las *Siete Partidas*». *eHumanista* 31 (2015): 671-87.
- POCOCK, J. G. A. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- ROSA, María de Lurdes. «Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c. 1450-c. 1520) que leituras, que sentidos?». *Anuario de Historia de la Iglesia* 26 (2017): 217-58.
- SBRICCOLI, Mario. *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*. Milão: Giuffrè, 1974.
- SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. *História do direito português: fontes de direito*. 4.ª ed. Manuais universitários. Fundação Calouste Gulbenkian-Serviço de Educação e Bolsas, 2006.

- SKINNER, Quentin. *Visions of Politics: Regarding Method*. Vol. 1. Cambridge. Cambridge University Press, 2002.
- SOARES, Teresa Luso. «O crime de lesa-majestade humana na legislação portuguesa». *JURISMAT*, n.º 3 (2013): 167-84.
- TAVARES, Maria J. Ferro. «Heterodoxia (até ao século xviii)». Em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 1, editado por Carlos A. Moreira Azevedo. Lisboa. Círculo de Leitores, 2000.
- THOMAS, Yan. « La langue du droit. Problèmes et méthodes ». *Archives de Philosophie du Droit* 18 (1973): 103-25.
- THOMAS, Yan. « L'institution de la Majesté ». *Revue de Synthèse* 112, n.º 3 (1991): 331-86.
- VENTURA, Margarida Garcês. «Heresias e Dissidências: Regalismo e Anti-Regalismo no século xv». *Lusitania Sacra*, n.º 10 (1998): 303-33.