

DIRECÇÃO DE CARLOS MOREIRA AZEVEDO



DICIONÁRIO DE
HISTÓRIA RELIGIOSA
DE PORTUGAL

Círculo de Leitores

HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

DICIONÁRIO DE HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

DIRECÇÃO DE
CARLOS MOREIRA AZEVEDO

J-P

COORDENAÇÃO DE:

Ana Maria Jorge
Ana Maria Rodrigues
António Camões Gouveia
António Matos Ferreira
David Sampaio Barbosa
José da Silva Lima
Luís Filipe Thomaz
Paulo F. Oliveira Fontes
Samuel Rodrigues

SECRETARIADO:

Jacinto Salvador Guerreiro

CAPA E DESIGN GRÁFICO:
Fernando Rochinha Diogo
REVISÃO TIPOGRÁFICA:
Fotocompográfica, Lda.
CARTOGRAFIA:
Fernando Pardal
COMPOSIÇÃO:
Fotocompográfica, Lda.
FOTOMECÂNICA:
Fotocompográfica, Lda.

© **Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos
de História Religiosa da Universidade Católica
Portuguesa**

Primeira edição para a língua portuguesa
Impresso e encadernado em Fevereiro de 2001
por Printer Portuguesa, Ind. Gráfica, Lda.
Casais de Mem Martins, Rio de Mouro
Edição n.º 4196
Depósito legal n.º 153 274/00
ISBN 972-42-2416-3

J

JACOBÉIA. A jacobéia foi um movimento religioso gerado em Portugal nos inícios do século XVIII e que, ao longo desta centúria, ganhou adeptos em todo o país. Nasceu na Ordem dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho (v. AGOSTINHOS), no Colégio da Graça de Coimbra. Foi seu fundador ou primordial chefe espiritual Frei Francisco da Anunciação, natural de Portel, no Alentejo. Nascido em 1669, tomou o hábito de Santo Agostinho no Convento da Graça em Lisboa (1685), doutorou-se na Universidade de Coimbra*, tendo sido professor de Filosofia e de Teologia* no referido colégio da sua ordem na cidade do Mondego, onde morreu em 1720. Escreveu e publicou em 1702 (com 2.^a edição em 1723) o livro intitulado *Vindícias da virtude e escarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hipócritas dados pelo Tribunal do Santo Ofício* em que apresenta os princípios orientadores e os objectivos do movimento. Em 1717 saiu uma segunda obra da sua autoria, que constitui uma resposta às críticas que já haviam principiado a circular contra o espírito da jacobéia e contra a adesão suscitada em certos meios, nomeadamente no Convento das Clarissas*. Intitulou-o *Consulta mistico-moral sobre o hábito de certas religiosas da Ordem de Santa Clara*. Outro nome a destacar entre os jacobéus é o de Frei Gaspar da Encarnação (1685-?) que sucedeu ao cardeal Mota, como ministro de D. João V (1742). Doutor em Cânones e reitor da Universidade de Coimbra (1710), professou na Ordem de São Francisco e, mais tarde, foi transferido para a dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho* (1723) e incumbido de proceder à respectiva reforma. Levou-a a cabo, ao que parece, de acordo com os princípios jacobéus que seguia e, por isso, viria a sofrer a condenação da Real Mesa Censória (1758). A terceira personalidade ilustre a juntar a estas duas chamava-se D. Miguel de Távora (1683-1739), arcebispo de Évora em 1739. Aprendeu as primeiras letras no Colégio da Graça em Coimbra, para onde entrara com oito anos. Ali fez votos (1699) e se tornou o discípulo preferido de Frei Francisco da Encarnação. Notabilizou-se na luta contra a Inquisição* pelos ataques que esta dirigia contra a jacobéia e contra os jacobéus. A figura carismática do movimento foi, contudo, D. Miguel da Anunciação (1703-?). Doutor em Cânones e professor em Coimbra, vestiu o hábito dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho, e veio a

ser geral do Convento de Santa Cruz em Coimbra (1717) e bispo da diocese de Coimbra* (1739). Perseguido pelo marquês de Pombal passou oito anos encarcerado na prisão de Pedrouços, antes de regressar de novo à sua sé (1777), após o afastamento do ministro. Outros nomes se podem juntar a estes: Eugénio Trigueiros, eremita de Santo Agostinho do Colégio da Graça, bispo de Uranópolis, de Macau* e de Goa*; Rodrigues de Moura Teles, doutor em Cânones e reitor da Universidade de Coimbra (1690-1694), bispo da Guarda (1694) e arcebispo de Braga (1703); Inácio de Santa Teresa, cônego regrante de Santo Agostinho, doutor em Teologia, arcebispo de Goa (1721) e bispo do Algarve (1751), e ainda Baltazar Vilasboas, bispo de Elvas (1743). Como se vê, a jacobéia conseguiu a adesão de nomes sonantes da aristocracia (D. Miguel da Anunciação e Frei Gaspar da Encarnação eram, respectivamente, filhos dos condes de Povolide e de Santa Cruz), da hierarquia eclesiástica e da intelectualidade do tempo. Além disso, circunscrevia-se, maioritariamente, na sua dinâmica doutrinária e proselitista, ao Colégio da Graça e ao Convento de Santa Cruz, ambos ligados à Regra de Santo Agostinho. A partir daqui é legítimo afirmar que a jacobéia teve um pendor elitista, embora não fosse propriamente um movimento de elites, nem de forte implantação na sociedade civil e nas comunidades eclesiásticas seculares e regulares. Aos Jesuítas* e Oratorianos* juntavam-se membros da burguesia anónima, académicos e pregadores, bispos e padres, teólogos e confessores, e sobretudo os freiráticos, que manifestavam, por vezes violentamente, a sua oposição. Seja como for, não é menos certo que D. João V incumbiu a um jacobeu a reforma de Santa Cruz, acreditando na sua ortodoxia e capacidade, e que Pombal expulsou os jacobéus da universidade, com receio da sua influência, já que o número dos acusados pressupõe uma larga divulgação doutrinária, contrária aos cânones de vida e costumes em vigor. As múltiplas contradições decorrentes da constatação destes factos só terão explicação no entendimento da jacobéia no contexto escatológico do cristianismo, das consequências do pecado original e da acção redentora de Cristo. Isto significa que a jacobéia, tal como o jansenismo, o pietismo ou o metodismo, radica no problema do mal, do mal como fatalidade original e do bem como vocação últi-

ma. O mal existe no mundo desde o pecado original. O bem é uma conquista do presente reflectida na eternidade, onde o homem encontra a sua plenitude. Este é o drama humano de todos os tempos e de todos os lugares, tal como a doutrina da Igreja Católica o equaciona. A consciência desta situação, aliada a condicionalismos específicos, dá por vezes origem a que a renúncia do mundo, do mal, determine comportamentos excessivos, com práticas e expressões que escapam ao entendimento racional. É isto que acontece com a jacobéia. Como movimento místico propôs como único caminho de perfeição a «vida beata», isto é, um ideal de vida caracterizado pelo afastamento dos costumes mundanos considerados perversos, que aconselhavam e pretendiam generalizar a todos os homens. Procuravam, assim, chamar todos os membros da sociedade a uma concepção de vida que nem o Evangelho considerava indispensável à salvação, destinando-o apenas aos «eleitos». Para atingir o seu objectivo de perfeição, propunham o caminho da rigidez no cumprimento dos preceitos evangélicos e da prática religiosa, opondo ao laxismo e minimalismo dominantes a via maximalista e rigorista. Além disso, como estavam convictos de que este era o único meio de cada um alcançar a remissão do mal e, portanto, a perfeição, assumiam a salvação de todos os homens como uma missão que lhes havia sido confiada. Tornaram-se, pois, apóstolos na divulgação do caminho de salvação, aberto a qualquer um, mas que só alguns conheciam e seguiam. Estes eram os espirituais ou perfeitos, os outros, os mundanos. Importava que estes fossem sucessivamente adoptando a via estreita da salvação e que aqueles se mantivessem como um escol, conservando a pureza dos princípios e procurando que o maior número possível de mundanos os assimilassem e se tornassem espirituais. Deste modo, a jacobéia aliava ao caminho de perfeição pessoal, entendido como caminho de renúncia ao mundano, enquanto expressão do mal, e de união a Deus, supremo bem, a vocação apostólica de conversão dos outros. Isto é, a jacobéia pretendia-se simultaneamente ascética, mística e apostólica. Este último aspecto tem raízes na Igreja primitiva e decorre das palavras de Cristo. O primeiro é comum na história do cristianismo. O misticismo, por seu lado, encontrará explicação na tradição místico-religiosa portuguesa, estreitamente ligada à mística peninsular e, ao mesmo tempo, na reacção contra a relaxação dos costumes que não poupava a vida conventual e o clero secular. Embora nem a encrase, nem o misticismo, nem o apostolado sejam características exclusivas da jacobéia, a reunião dos três confere-lhe uma especificidade própria. Se bem que a conjugação da vertente pessoal individual com a vertente social tenha uma aparência de modernidade, o pessimismo da acentuação do carácter decadente da natureza humana, assim como a desvalorização da vida vivida face à vocação escatológica do homem, marcam-na com o selo do desconhecimento ou da recusa dos valores do humanismo e do iluminismo. Daí a sua feição retrógrada, porque pretendidamente universal e, como tal, contrária, na sua essência, aos novos tempos e aos desafios que se punham ao cristianismo. Daí a

incapacidade de se apresentar como alternativa aceitável para fazer face à corrupção dentro e fora da Igreja, pese embora a pureza de intenções dos seus adeptos. Daí, ainda, a luta sem tréguas movida pelos poderes instituídos, apoiados no descontentamento de quem via denunciados costumes, práticas e hábitos que se haviam vulgarizado, mas que nem por isso eram legítimos e coerentes. Num mundo que descobria o temporal, a eternidade teria de ser encarada como sua expressão, não como rejeição. Não terem entendido isto foi, talvez, o erro crucial dos jacobéus, sobretudo por terem elegido a universalidade e a exclusividade da via estreita de perfeição. A via estreita é representada pela «escada de Jacob», referida no Génesis (xxviii, 12) ao relatar o sonho do patriarca. Essa imagem foi muito utilizada pelos místicos para explicar o movimento da alma para Deus, com os seus pontos altos e baixos, durante a oração de quiete. E quer se entenda que o nome de jacobéia resulta desta imagem, aliás muito divulgada, quer do nome de um frade graciano que, a partir dele, baptizou o seu lugar predilecto de oração, o certo é que Frei Francisco da Anunciação usou o vocábulo para designar o antecoro do Colégio da Graça onde se reunia com outros confrades para fazerem leituras e colóquios espirituais. Com a formação de novos grupos noutras casas, o nome de jacobéia passou a ser usado para designar os respectivos locais de reunião e, posteriormente, os próprios grupos. Contrariamente ao que se poderia pensar, tendo em conta o espírito do século, estes grupos proliferaram rapidamente, e o carácter aguerrido e intemerato dos seus membros, aliado à missão de reformadores confiada por D. João V, deu-lhes força real na sociedade e fez despertar as reacções acima referidas. Numa primeira fase, estas apenas puseram em causa a jacobéia enquanto movimento religioso com determinadas características e encontraram nos freiráticos um dos principais mentores. Posteriormente, assumiram outras formas, primeiro de feição jurisdiccional, depois de cariz ideológico-religioso. Isto significa que aos confrontos puramente doutrinários se seguiram jogos de influência, de contornos não raras vezes pessoais, em que pertencer ou não à jacobéia constituía referente de dois modos de viver. Ou seja, a jacobéia foi combatida não só na doutrina, como ficou explícito, mas ainda na prática e nos doutrinários. No seu zelo apostólico, os jacobéus levavam os fiéis a recorrerem com frequência ao sacramento da penitência, por o considerarem um meio de aperfeiçoamento pessoal e de reforma dos costumes. Dizia-se que na confissão* o confessor jacobeu não só ficava a conhecer os pecados do crente que se ajoelhava no confessionário, mas procurava também conhecer o eventual cúmplice dos mesmos, forçando o penitente à denúncia e à concessão de licença para a sua correcção. Esta prática, denominada sigilismo*, fora sempre condenada pela Igreja como ofensiva do sacramento da penitência. E os jacobéus, se infringiam o sigilo confessional, mesmo invocando a salvação das almas e o bem comum, incorriam na condenação da Igreja. A acusação de sigilista (v. SIGILISMO) desencadeava *ipso facto* a intervenção desta última. E foi o que aconteceu em 1745, primeiro com a pas-

toral de 3 de Maio, de D. Tomás de Almeida, patriarca de Lisboa, depois com o edital de 6 do mesmo mês, do inquisidor-geral, D. Nuno da Cunha; e, por fim, com o breve *Suprema omnium* de 6 de Junho. Ora, enquanto o papa e o patriarca, nos seus textos, condenavam tão-só o sigilismo, o do inquisidor incluía a obrigação de denunciar, sob pena de excomunhão, os confessores sigilistas. Numa palavra, reunia no mesmo anátema sigilismo e sigilistas, e intervinha no processo de condenação destes últimos. Perante esta determinação de D. Nuno da Cunha a maioria do episcopado ficou silenciosa e apenas os bispos jacobeus reagiram. Eram eles o arcebispo de Évora, D. Miguel de Távora, o bispo do Algarve, Frei Inácio de Santa Teresa, o bispo de Elvas, D. Baltazar Vilasboas e o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação. Queixavam-se de que a sua jurisdição ordinária havia sido ofendida pelo Santo Ofício, e que era a eles e não a este que os fiéis haviam de apresentar a denúncia. Em defesa dos seus direitos, recorreram à cúria romana e iniciaram insistente campanha contra o Santo Ofício. A questão teológico-moral transformara-se numa questão jurisdicional. E porquê? Porque colocar o problema nestes termos era a única maneira de subtrair ao rigor do Santo Ofício os jacobeus acusados justa ou injustamente de sigilistas. Os bispos jacobeus acorreram, assim, sem hesitação, em defesa do clero jacobeu, demonstrando uma unidade que não conheceu falhas ao longo de todo o processo. Pautado este por sucessivos documentos papais – breve *Suprema omnium*, de 7 de Junho de 1745, bulas *Ubi Primum*, de 2 de Junho de 1746, *Ad erradicandum*, de 28 de Setembro de 1746, *Apostolici Ministerii*, de 9 de Dezembro de 1749 – em que o êxito da causa defendida pelos bispos alternava com o do Santo Ofício, para vir a finalizar com uma solução de aparente compromisso, mas na verdade de clara vitória da Inquisição. Terminado este confronto jurisdicional, em breve rebentou outro, agora de carácter predominantemente político, iniciado com o processo instruído ao bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação. Não estava agora tanto em causa o sigilismo como prática comum da jacobea, mas sim a própria jacobea. Por duas razões. Primeiro, porque o misticismo era contrário ao racionalismo iluminista. Depois, porque os jacobeus eram curialistas e ultramontanos e D. Miguel da Anunciação era o seu mais ilustre representante. Isto significava que o bispo e o ministro de D. José estavam em pólos opostos quanto aos princípios políticos que professavam. Um defendia a primazia do poder espiritual sobre o temporal; o outro, o do temporal sobre o espiritual. Os jacobeus, embora separados dos Jesuítas no plano das concepções teológico-morais, estavam, pois, do mesmo lado quanto às relações entre o Estado e a Igreja. O carácter aguerrido e lutador dos jacobeus, eventualmente aliado à meia-vitória alcançada pela Inquisição, considerada *instrumentum regni*, e ao descontentamento provocado pela política regalista pombalina, acentuada com a criação da Mesa Censória, a renovação do Beneplácito Régio e a condenação da Bula da Ceia, levou o bispo a intervir, desafiando um poder que desafiava o seu. Ao escrever a famosa pastoral de 8 de

Novembro de 1768 e ao fazê-la circular manuscrita com um índice de livros proibidos, sob pena de excomunhão, colocou-se em aberto conflito com as leis vigentes. Assim como, ao inserir na lista as obras de Febrônio e Dupin, a par das de Voltaire, Rousseau, Bayle, etc., se manifestou explicitamente contrário ao episcopalismo e ao conciliarismo, e portanto, partidário do primado do Papa. Vendo bem, denunciava a “heresia” não só da política pombalina, mas do próprio Pombal e dos adeptos da doutrina enunciada, entre os quais ocupava lugar cimeiro o padre Pereira de Figueiredo. A resposta não podia demorar, e não demorou de facto. Em 9 de Dezembro foi preso. Instaurado o processo, ouviu a sentença da Real Mesa Censória sem ter sido sequer ouvido. Assinada pela mão de Frei Manuel do Cenáculo e de Frei Inácio de São Caetano condenava «a falsa, infame sediciosa pastoral». Como tal, foi publicamente queimada. Ao bispo restou a prisão, aos jacobeus a repressão, à jacobea a condenação que levaria à extinção.

ZÍLIA OSÓRIO DE CASTRO

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de [et al.] – Anunciação, Miguel da. In BAUDRILLART, Alfred – *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. Paris: Letouzey et Ané, 1924, t. 3, col. 415-418. APOLLIS, Émile – *Mystiques portugais du XVIII^e siècle: Jacobéens et Sigillistes*. *Annales*: E. S. C., 1 (Jan. 1964) 38-54. MARCADE, J. – *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, Evêque de Beja, Archevêque d'Évora (1770-1814)*. Paris: FCG; Centro Cultural Português, 1978. MONCADA, Luís Cabral de – *Estudos de história do direito: 3: Século XVIII: Iluminismo católico: Verney: Muratori*. Coimbra: Universidade, 1950. IDEM – «Jacobéus» e «sigilistas»: Uma página de história religiosa portuguesa. *O Instituto*. Coimbra. 115 (1951). Separata. IDEM – *Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII*. Coimbra: Casa do Castelo, 1951. RODRIGUES, Manuel Augusto – Pombal e D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra. *Revista de História das Ideias*. 4 (1982) 207-298. SILVA, António Pereira da – Jacobea. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Verbo, 1971, vol. 11, p. 269-270. IDEM – A jacobea, movimento de renovação da Igreja em Portugal no século XVIII. In SEMANA PORTUGUESA DE TEOLOGIA, 3 – *Estudos Teológicos: Actas*. Lisboa, 1963-1964, p. 263-272. IDEM – Jacobea, sigilismo e constituições de Bento XIV sobre a indagação dos cúmplices dos penitentes na confissão. *Itinerarium: Colectânea de Estudos*. 28 (Abr.-Jun. 1960) 196-201. IDEM – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*. Braga: [s.n.], 1964.

JANSENISMO. «O jansenismo é uma realidade, mas uma realidade que é difícil de definir. Os próprios jansenistas não saberiam dizer o que os caracteriza.» Estas palavras, escritas por Michel Dupuy no *Dictionnaire de Spiritualité*, exprimem bem a complexidade de um movimento que, dentro da Igreja, levantou graves discórdias e quase levou ao cisma. Para além das diversas expressões assumidas ao longo dos séculos, subjaz, como uma constante, a angústia existencial do mal confrontada com o apelo vocacional para o bem, para a perfeição. Esta tensão está presente e de certo modo explica as questões levantadas sobre a graça, as propostas de reforma disciplinar da Igreja, os enunciados de uma espiritualidade baseada no culto da verdade e os ditames de uma moral austera, que são comuns nos discípulos de Jansênio, como incidências consequentes com o seu posicionamento específico face a essa questão. Ou seja, tanto o jansenismo teológico, como o canónico e o moral, tanto a espiritualidade jansenista, como a disciplina e a moralidade jansenistas, são aspectos parcelares de uma questão de fundo: o mal é uma fatalidade, o bem é predestinado. Devido ao pecado original o homem nasce culpado e só a graça eficaz

torna possível a remissão da culpa. Sendo a graça, por definição, um dom gratuito, Deus não a dá como recompensa, mas por um acto de vontade igualmente gratuito: Deus escolhe quem quer. O homem só alcança o bem mediante a graça divina e Deus só a dá aos eleitos. Os critérios desta eleição, porque são incompreensíveis para a inteligência humana, implicam a sujeição a Deus e, ao mesmo tempo, a ignorância de cada um quanto à possibilidade pessoal de alcançar o bem pela remissão da culpa. O homem desconhece, portanto, individualmente, qual seja o seu destino último, isto é, qual a sua realização em termos de bem. Mas todos sabem que existem eleitos, e sabem também que ser eleito pressupõe uma vontade infinita de bem e, conseqüentemente, o repúdio de todo o mal. Se, por um lado, ser eleito depende da vontade de Deus, por outro só é eleito quem tem vontade de o ser. A graça divina e a liberdade humana conjugam-se assim num acto de união ditado, em última análise, pelo amor entre o Criador e a criatura. O bem consiste na união com Deus, que só os eleitos alcançam porque ela é totalmente obra da graça divina, aceite e expressa pela vontade humana em todos os momentos da vida. Neste sentido, a predestinação não anula a liberdade dos eleitos, embora divida os homens em dois grupos irreconciliáveis quanto ao seu destino escatológico: os que alcançam o bem, a perfeição, na união com Deus, porque este assim o quer, e os que pela mesma razão ficam de fora. Os jansenistas, ao atribuírem esta distinção aos insondáveis designios de Deus – «Deus é mistério» –, assumem a inevitabilidade do mal, limitam a acção redentora de Cristo e lançam o anátema do pessimismo sobre a natureza humana. Daqui o carácter intrinsecamente mau do mundo, determinante da sua rejeição, o imperativo de uma moral austera e rigorosa como condição essencial à eventual acção da graça, a reforma da Igreja pelo retorno à pureza primitiva e a recusa do formalismo religioso mediante o apelo ao amor de Deus. A perspectiva espiritualista do mundo e da vida, e a vocação escatológica da condição humana, tal como os jansenistas as entendiam, levaram-nos a recusar, ou pelo menos a minimizar, o valor do temporal, a inteligibilidade científica da natureza, a historicidade da vida humana e a procurar apenas o sentido do absoluto em toda a temporalidade. Apesar de tudo, como constituíam um grupo essencialmente empenhado e dinâmico depois de um primeiro momento de afastamento do mundo, entraram na luta política, aliando-se aos que pretendiam reformas institucionais no Estado e na Igreja. Alinharam, assim, com galicanos e regalistas (v. REGALISMO). Uniam-nos objectivos comuns: a independência das esferas de jurisdição temporal e espiritual, ou seja, do poder dos reis e do poder do Papa; a descentralização do governo da Igreja, pelo reconhecimento do poder dos bispos nas suas dioceses e do poder do concílio como órgão supremo do governo eclesial. Numa palavra: tanto uns como os outros punham em causa a primazia papal, quer no interno da Igreja, quer no interno dos Estados. Apesar desta consonância, divergiam as razões legitimadoras da sua acção. Para os jansenistas, adeptos de um movimento essencialmente religioso,

reformular a Igreja significava purificá-la. Para os regalistas – empenhados na luta política para o reforço do poder régio – a descentralização da Igreja, baseada no episcopalismo e no conciliarismo, servia os seus designios. A centralização do Estado seria impossível sem uma Igreja reformada. Para os partidários do galicanismo, reformar a Igreja tinha um duplo sentido, ditado, aliás, pela aliança entre o rei e os bispos, presente na Declaração de 1682: a defesa das liberdades da Igreja galicana e a libertação da soberania régia da autoridade papal. Enquanto para o jansenismo a reforma da Igreja era expressão da luta contra o mal, para o regalismo e para o galicanismo assumia uma feição política, quer do Estado quer da Igreja. O primeiro situava-a no plano da eternidade, o segundo no âmbito da temporalidade. Isto significa que a aliança feita pelos jansenistas introduziu uma feição política na luta contra o mal. Sendo assim, o que caracteriza verdadeiramente o jansenismo e identifica os jansenistas é a sua fidelidade à concepção da inevitabilidade da culpa e da possibilidade da graça e, daí, ao entendimento do mundo e da vida decorrente de ambos os aspectos. O jansenismo canónico do século XVIII não substituiu o jansenismo moral, e nem um nem o outro esconjuram o jansenismo teológico do século XVII. O carácter teológico subjaz-lhes como identificador e identificante. Todos se caracterizam como incidências conseqüentes e circunstanciais da problemática da graça que tem as raízes em Santo Agostinho, encontra expressão no século XVI nos escritos de Baio e se expande a partir do *Augustinus* de Jansénio, publicado postumamente em 1640. Condenado em cinco preposições pela bula *Cum occasione* (1653), levantou forte polémica, encerrada com a Paz Clementina (1669). Reacendida, porém, pouco depois, arrastou a condenação de 101 preposições extraídas das *Reflexions morales* de Quesnel, pela bula *Unigenitus Filius Dei* (1713) e, mais tarde, de 85 preposições do Sínodo de Pistóia pela bula *Auctorem Fidei* (1794). Isto significa que nem as diversas polémicas, nem as sucessivas condenações incidiram sobre uma única questão, embora decorram de uma mesma problemática. No centro do confronto está a Companhia de Jesus, cujos membros na grande maioria dos casos professavam ideias diferentes. À graça eficaz opunham a graça suficiente, ao rigorismo moral contrapunham o laxismo ou o probabilismo (v. MORAL), à descentralização da Igreja retorquiavam com a centralização, defendendo o primado do Papa e a sua infalibilidade. A primeira expressão assinalável do diferendo que durante séculos iria opor os partidários da graça eficaz aos da graça suficiente foi a publicação em Lisboa da obra *Libri arbitri* (1588) do jesuíta Luís de Molina e a resposta do dominicano Domenico Banez, *Apologia fratrum praedicatorum*. A controvérsia assim iniciada teve grande repercussão em Lovaina, onde Michel de Bay, conhecido por Baio, encontrou como principais opositores os Jesuítas* (graça e predestinação) e a escola franciscana escotista (graça e natureza), e como apoiante Jansénio, então ali professor e futuro bispo de Ypres por nomeação da corte de Madrid (1636), e cuja obra magna (*Augustinus*) iria ter papel determinante no evo-

luir dos acontecimentos, como acima se referiu. Jesuítas e jansenistas tornaram-se, assim, os pólos centralizadores de duas correntes doutrinárias sobre a graça e das respectivas implicações no âmbito da moral individual e da disciplina eclesial. Tudo parece indicar que em Portugal a questão fulcral do jansenismo nunca foi abordada *ex professo*, o que levou Silva Dias, Jacques Marcadé e Pascoal Knob a negar a existência de jansenismo teológico em terras portuguesas. Para que isso fosse possível no contexto desta abordagem, ter-se-ia de admitir ser credível a existência de um movimento com o impacto do jansenismo sem princípios doutrinários identificadores; ou aceitar a sua eventual possibilidade, fazendo assentar a fundamentação do reformismo eclesial e eclesiástico detectado no regalismo* e no galicanismo em correntes doutrinárias não identificadas nem unificadas, o que faria pensar ou em distorção ou em inconsequência. Seja como for, e sem deixar de ter em conta a hipótese de um silêncio conscientemente concertado sobre a problemática da graça, o certo é que o episcopalismo, o conciliarismo, a questão da infalibilidade do Papa, numa palavra, a reforma da Igreja, são os referentes da intervenção do chamado jansenismo setecentista. Para além destes existem ainda outros aspectos que indiciam directrizes mais ou menos comuns. Entre eles está a tradução do *Catecismo* de Montpellier, as divergências sobre o culto do Sagrado Coração de Jesus, a tradução da Bíblia*, a citação de autores jansenistas, nomeadamente de Van Espen, a leitura e divulgação das *Nouvelles Ecclésiastiques*, o papel desempenhado na expulsão dos Jesuítas e na extinção da Companhia, fruto, afinal, de confronto nunca ultrapassado. Se se pode pôr em dúvida que em Portugal tivesse havido jansenismo teológico, não se podem negar nem os reflexos na literatura sagrada ou profana, nem que o filojansenismo foi uma realidade com especial incidência no consulado pombalino, quer correspondesse ou não a assumida adesão e enunciados teológicos definidores da graça eficaz e das suas incidências no modo de encarar o mundo e viver a vida. Lembre-se, em primeiro lugar, como sua expressão, a obra do padre António Pereira de Figueiredo (1725-1797) da Congregação do Oratório (v. ORATORIANOS). Ele foi o mentor da política eclesial pombalina e pôs ao serviço do ministro de D. José a sua enorme erudição (v. POMBALISMO). Como regalista defendeu a especificidade das esferas de jurisdição papal e régia; como «jansenista» assumiu os princípios básicos do episcopalismo, do conciliarismo e do papado, invocando os ensinamentos de Cristo e dos Padres da Igreja, assim como a prática da Igreja primitiva, e os usos e costumes de Portugal, e denunciando os erros que os haviam obscurecido. O seu discurso «servia» a quem lutava pela reforma da Igreja e a quem ansiava pela afirmação do Estado, isto é, servia a reformistas e a regalistas. Por isso, as suas principais obras neste âmbito, a *Doctrina veteris ecclesiae* (1765), a *Tentativa teológica* (1766), a *Demonstração teológica* (1768) e, por fim, a *Análise da profissão de fé do Santo Padre Pio VI* (1792), publicada já no reinado de D. Maria I, foram aplaudidas nos círculos jansenistas ou filojansenistas europeus. Neste contexto,

antecedendo a obra de Pereira de Figueiredo, ou acompanhando-a, os nomes do padre José Clemente, seu professor no Oratório, e de Frei Manuel do Cenáculo não podem ser esquecidos. Importa, também, ter em atenção as estreitas relações entre Pombal e o cardeal Bottari, chefe dos jansenistas romanos, sedeados no Palácio Corsino e agrupados no Círculo Archetto. Conhecidas pela correspondência enviada por Niccolò Pagliarini ao cardeal Bottari, dando-lhe conta do que se passava em Portugal, nomeadamente da redacção da *Dedução chronologica* que ele terá acompanhado a par e passo, da simpatia que o ministro lhe dispensava, e do repúdio comum do domínio dos Jesuítas e das doutrinas que divulgavam no âmbito do político, do religioso e do político-religioso. Pagliarini, famoso livreiro italiano, preso e sentenciado pela parte assumida na edição de publicações antijesuítas, saídas, quiçá, da própria embaixada de Portugal em Roma, recorrera à protecção de Pombal e viera para Lisboa, onde ocupara situação invejável junto de Carvalho e Melo. Tornam-se, assim, evidentes os elos de ligação deste último com círculos jansenistas italianos, conferindo ao antijesuitismo pombalino uma tonalidade ideológica bem definida, e tornando-o parte integrante de um confronto sem tréguas. Um outro aspecto a salientar é o interesse que a partir de 1758 as *Nouvelles Ecclésiastiques* começaram a manifestar por Portugal. Os artigos seguem-se quase sem interrupção, primeiro a partir de traduções francesas de obras portuguesas, depois mediante correspondência directa. Note-se que esta ligação iniciada com o consulado pombalino se manteve durante todo o reinado de D. Maria I e só viria a terminar em 1792 com a regência, quando a memória da expulsão dos Jesuítas e do pombalismo* era já longínqua. Embora as críticas perpassassem por vezes nos artigos publicados, não deixam de ser sintomáticos os aplausos, não só pelo seu conteúdo, como pelo possível significado. Idênticas interrogações se colocam, aliás, sobre o significado da correspondência trocada entre Frei Joaquim de Santa Clara e os «cismáticos» da Igreja de Utreque e que terá contribuído para as reticências de Roma à sua confirmação como bispo da diocese de Évora* e para que lhe fosse exigida a condenação das teses defendidas no Sínodo de Pistóia (1796) e a retracção pública na primeira pastoral. Assinale-se, por último, que a influência do jansenismo em aspectos não doutrinários não admite dúvidas. Segundo Coimbra Martins, a influência de Port-Royal está presente na renovação da lógica, da retórica e da gramática, do uso da língua vulgar, e no apelo à exactidão, clareza e brevidade do ensino. Manuel Azevedo Fortes, talvez Verney e António Pereira de Figueiredo, teriam sido influenciados pela *Logique ou l'Art de Penser*, de Arnaud e Nicole. Traduziu-se a gramática grega de Port-Royal por indicação expressa da reforma dos estudos menores, e o magistério jesuítico da gramática latina de Manuel Álvares foi substituído pelos preceitos «jansenistas» adoptados por Pereira de Figueiredo. Em resumo, se não há dúvida que Portugal não passou à margem do jansenismo, a adesão doutrinária ao mesmo implica ainda uma vasta investigação.

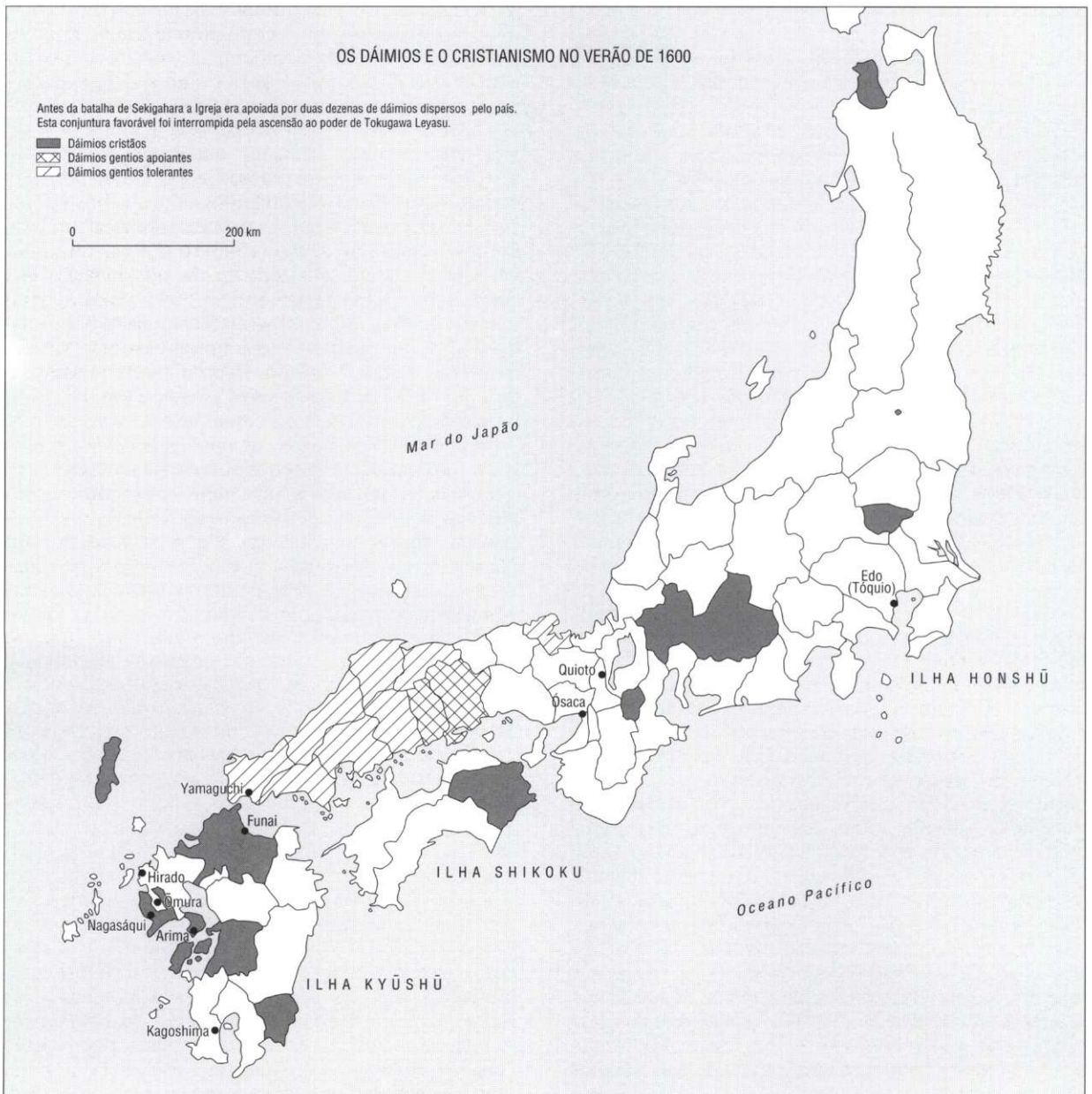
BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa: Livraria Civilização, 1968-1970. BRAGA, Teófilo – *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898, t. 3. BRIGOLA, João Carlos – D. Frei Joaquim de Santa Clara Brandão: um beneditino ao serviço de Pombal. In CONGRESSO DE HISTÓRIA NO IV CEN- TENÁRIO DO SEMINÁRIO DE ÉVORA – *Actas*. Évora: Instituto Superior de Teologia; Seminário Maior de Évora, 1994, vol. 1, p. 521-528. CARREY- RE, Jean – Jansénisme. In *DICTIONNAIRE de Théologie Catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*. Paris: Letouzey et Ané, 1924, col. 318-530. CASTRO, Zília Osório de – Jansénisme versus jesuitismo: Niccolò Pagliarini e o pro- jecto político pombalino. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 52 (1996) 223-232. IDEM – O regalismo em Portugal, António Pereira de Figueire- do. *Cultura, História e Filosofia*, 6 (1990) 357-411. COGNET, Louis – *Le jansénisme*. Paris: PUF, 1961. COLLOQUE JANSENSIME ET RÉVOLUTION, Versailles, Palais des Congrès, 13-19 Octobre, 1989 – *Actes*. Paris: Chronique de Port-Royal, 1990. DELUMEAU, Jean – *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1979. DIAS, J. S. da Silva – Portugal e a cultura europeia (séculos XVI-XVIII). *Biblos*, 28 (1952) 336-344. DU- PUY, Michel – Jansénisme. In *DICTIONNAIRE de Spiritualité, Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire*, 1974, vol. 8, col. 102-148. GARCIA- -VILOSLADA, Ricardo, dir. – *Historia de la iglesia en España*. Madrid: BAC, 1979. KNOB, P. – Jansenismo e anti-jansenismo em Portugal por ocasião da Bula Unigenitus (1712-1721). *Itinerarium: Colectânea de Estudos*, 28 (1959) 383-394. MARCADE, Jacques – *Le jansénisme au Portugal: notes d'approche*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, 1980. MARTINS, António Coimbra – Jansenismo em Portugal. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueiri- nhas, 1989, vol. 3, p. 354-355. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino – *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: BAC, 1967. MILLER, Samuel J. – D. Frei Joaquim de Santa Clara (1740-1818) and later portuguese jansen- ism. *The Catholic Historical Review*, 69 (1983) 21-30. SANTOS, Cândido dos – António Pereira de Figueiredo, Pombal e a «Aufklärung»: En- saio sobre o regalismo e o jansenismo em Portugal na 2.ª metade do século XVIII. *Revista de História das Ideias*, 1: 4 (1982) 167-203. SAUG- NIEUX, Joel – *Le jansénisme espagnol du XVIII siècle: ses composantes e ses sources*. Oviedo: Cátedra Feijó, 1975. SILVA, António Pereira da – Jansenismo. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Ed. Verbo, 1971, t. 11, p. 326-331. TAVENEAUX, René – *Jansénisme e politique*. Paris: Armand Colin, 1955.

JAPÃO. 1. *Um encontro peculiar:* País dos «camis e dos fotoques», como afirmou Luis Fróis (1532-1597), o Japão desenvolveu durante um milénio um sincretismo que permite a convivência pacífica entre dois sistemas de pensamento religioso. Por um lado o xintoísmo, a religião dos *kami* (palavra que desi- gna as divindades xintoístas, mas que hoje é utiliza- da pelos cristãos japoneses para designar Deus): um culto animista assaz elaborado, que venera essencial- mente as forças da natureza e os antepassados, e que foi forjado ao longo dos séculos pelos japoneses pri- mitivos; estabelece, assim, a ligação com o meio que os rodeia e com a história, contribuindo para acen- tuar a individualidade da civilização nipónica. Por outro, o budismo, o culto dos *hotoke* (nome por que é designado o Buda, mas por que são também referi- das as suas imagens); esta religião fora importada da China* no século VI d. C., e difundida no país pela corte imperial, que vira neste culto de carácter uni- versalista uma maneira de promover a unidade na- cional de modo a contrabalançar a importância do xintoísmo como elemento estimulador da individua- lidade dos clãs. O budismo* fora bem sucedido junto da população essencialmente por duas razões: origi- nário da Índia*, recebido através da China na sua versão do Grande Veículo, tinha uma matriz asiática apropriada à civilização local, o que permitiu que a sua expansão não significasse o desaparecimento da religião nacional; além disso, foi difundido com o apoio do poder central, o que lhe deu tempo e meios para se insinuar no espírito da população. Passado um milénio, a propagação do cristianismo não conta-

ria com estas facilidades: em primeiro lugar porque o processo se desenvolveu de modo inverso ao anterior, pois o cristianismo começou por ser a «religião dos pobres e dos doentes» e só depois ganhou adeptos nas camadas sociais mais elevadas, mas nunca teve o apoio, nem sequer a indiferença, do Estado desde que este se reunificou. Em segundo lugar o cristianismo apresentou-se como uma opção radical que não podia ser absorvida pelo tradicional sincre- tismo religioso extremo-oriental, pois a sua propaga- ção levava sempre à retracção do universo de fiéis xinto-budistas e do seu clero, além de pôr em causa a própria essência do poder, na medida em que recusa- va o carácter divino do imperador. A evangeliza- ção foi, assim, o maior desafio que se colocou à civili- zação nipónica, antes da segunda metade do século XIX, e provocou uma resposta radical por parte do Estado. As duas grandes religiões, que rece- biam simultaneamente o culto da maioria da popula- ção, acrescentara-se, também no século VI d. C., o pensamento confuciano, que, até ao século XVI, per- manecera essencialmente como uma filosofia política. O aparecimento dos primeiros ocidentais no ar- quipelago e o seu empenho em propagarem a sua religião veio pôr em causa a estrutura político- religiosa em que assentavam os mecanismos de poder da sociedade local. A primeira fase da história do cristianismo no Japão (1549-1639) constituiu um caso extraordinário no quadro da missionação dos séculos XVI e XVII. Já em 1582 Alexandre Valignano (1539-1606) escrevia repetidamente para a Europa que a missão nipónica era «diferentíssima» das demais que floresciam no Padroado Português do Oriente*. No Japão desenvolvia-se, com efeito, a única grande cristandade quinhentista ultramarina (300 000 fiéis em 1600) que não estava subordinada a um dos grandes impérios ibéricos e que era tam- bém a única em que se apostava desde muito cedo na preparação de clero nativo. Além destas caracte- rísticas intrínsecas distinguirem a missão do Sol Nascente, o próprio país que os religiosos procura- vam converter vivia um dos momentos mais dinâmicos da sua história, pois o aparecimento dos Portu- gueses, além de provocar um importante impacte civilizacional, criara condições para que o curso da história político-militar se alterasse bruscamente. Neste país em mudança, o cristianismo encontrou campo fértil, quer entre o campesinato que vivia em condições socioeconómicas bastante precárias, quer entre a classe militar que vivia em risco permanente, seduziu vários chefes militares, e teve mesmo uma certa expressividade política, pois chegou a ser professado, ou pelo menos apoiado, por alguns dos dá- mios mais poderosos. Não conseguiu, todavia, con- verter o Estado e, quando este se transformou de novo numa entidade unificada, a religião cristã tornou-se num factor de divisão e acabou por ser perse- guida sistematicamente até que, da numerosa crista- ndade do final de Quinhentos, restaram uns poucos milhares de fiéis que mantiveram clandestinamen- te a sua fé nalguns dos recantos mais periféricos do país. A história do cristianismo no Japão é, pois, uma história de contrastes: o maior sucesso missionário desencadeou as maiores perseguições; as enor-

mes dificuldades por que passou uma missão demasiado distante dos principais centros de decisão e com pouco pessoal estimularam algumas das soluções mais ousadas dessa época. Expulsos definitivamente do Japão em 1614, exterminados por volta de 1638-1640, os missionários e os fiéis deixaram, contudo, uma marca indelével na história do império nipónico, como um dos aspectos mais relevantes da primeira abertura do Japão ao Ocidente, que coincidiu com o período da presença lusa no país. 2. *O Século namban*: O Japão que recebeu os Portugueses, os *nambanjin* («bárbaros do Sul»), era assolado por uma longa guerra civil (1467-1590) marcada então pela mais pura anarquia feudal, e por um impasse do ponto de vista estratégico. Estava, além disso, semi-isolado do mundo, desconhecia tudo o que su-

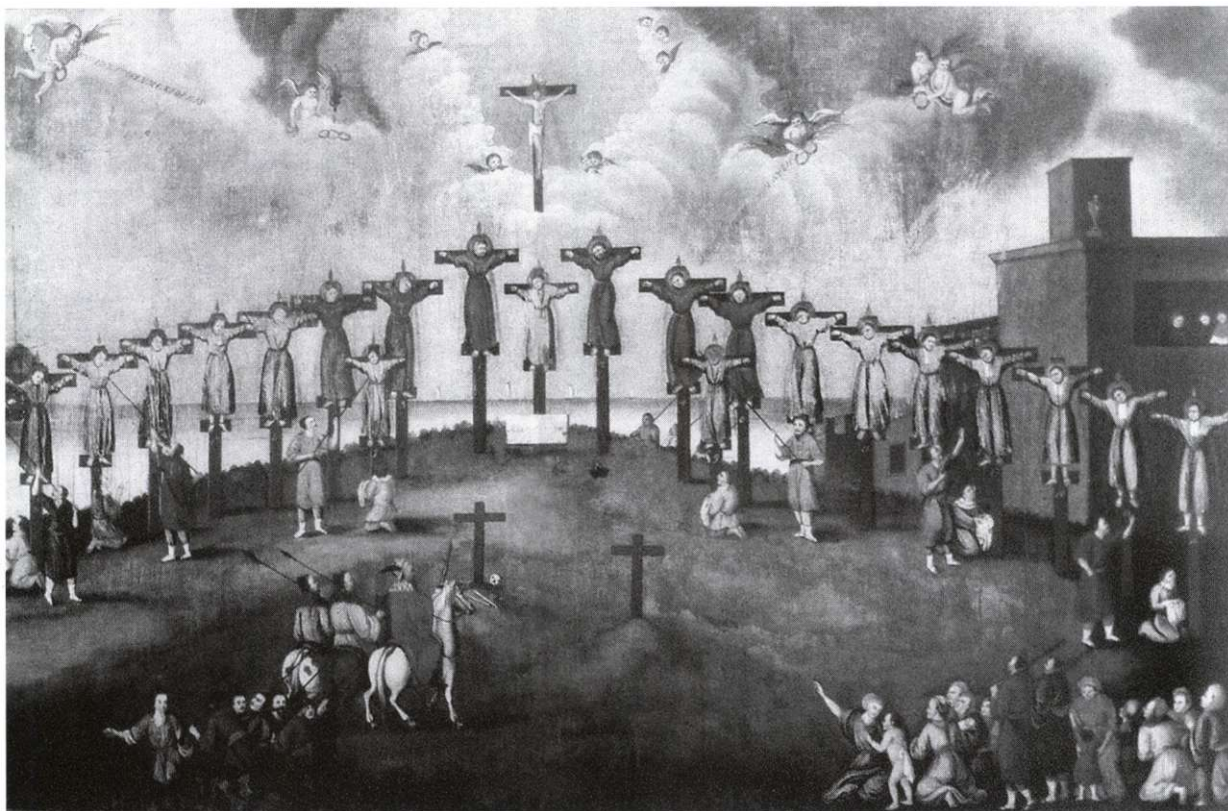
cedia para lá das suas águas e ignorava mesmo todos os territórios existentes a Ocidente da Índia. Com os *nambanjin* chegou um novo mundo: objectos variados, animais, plantas, conhecimentos científicos, formas artísticas, uma nova raça (a negra) e uma nova religião provocaram o maior choque cultural da civilização nipónica desde que esta se sinizara voluntariamente havia um milénio. Além disso, os Portugueses introduziram uma nova arma até então desconhecida no país, a espingarda. A rápida reunificação política do império em cerca de 20 anos, desde que, em 1568, Oda Nobunaga (1534-1582) conquistou Quioto, a capital (então denominada Miyako) até que o seu herdeiro político, Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) submeteu os últimos dáimios rebeldes, em 1590, deve-se em grande medida à in-



Fonte: COSTA – O cristianismo no Japão, 1.º vol., p. 346.

trodução dessa nova arma, para a qual Oda Nobunaga intuiu rapidamente a tática ideal, que utilizou com sucesso na batalha de Nagashino, em 1575. O processo de reunificação política do império foi concluído depois por Tokugawa Ieyasu (1542-1616), que se fez nomear xógum em 1603, e que criou as condições para que a chefia efectiva do Estado se mantivesse nas mãos dos seus descendentes por mais de dois séculos e meio (1603-1868). Quando o xógum Tokugawa Iemitsu (1603-1623-1651) consolidou a política do *sakoku*, «o país fechado», em 1638-1640, o Japão era um estado centralizado, pacificado e modernizado, bem diferente da amálgama de chefaturas que se digladiavam um século antes. Esta mudança política e este enriquecimento cultural dos Nipónicos não podem ser dissociados da presença lusa no território durante uma centúria. 3. *Os primórdios da cristandade nipónica*: Os primeiros cristãos japoneses foram baptizados em Goa, em 1548. Haviam-se refugiado a bordo de um navio de mercadores portugueses e haviam-nos acompanhado a Malaca*, onde encontraram Francisco de Xavier (1506-1552). Entusiasmado com o interesse manifestado pelos japoneses, e pelo modo como os próprios aventureiros falavam do povo dessas ilhas, o jesuíta decidiu visitar o país. Desembarcou em Kagoshima, a 15 de Agosto de 1549, acompanhado pelo padre Cosme de Torres (c. 1510-1570) e pelo irmão João Fernandes (1526-1567). Xavier não obteve logo um número extraordinário de conversões, mas lançou as bases da missão. Entre os que se converteram então contaram-se Bernardo de Kagoshima (?-1557), que foi o primeiro japonês a visitar a Europa e o primeiro nipónico a entrar na Companhia de Jesus, e Lourenço (c. 1525-1592), um trovador meio cego, que se tornou jesuíta em 1556 e que foi o grande responsável pela penetração do cristianismo no centro do império. Entre 1551 e 1570 a missão foi dirigida por Cosme de Torres, que consolidou o trabalho pioneiro de Xavier. A partir de 1556, a missão passou a estar centrada em Funai, a capital de Bungo, na costa oriental da ilha de Kyûshû, sob a protecção de Ôtomo Yoshishige (1530-1587), mas os navios de comércio preferiam escalar a costa ocidental. Por volta de 1560, visitavam preferencialmente o porto de Hirado, mas o daimio local expulsara os missionários em 1558. Cosme de Torres tentou encontrar um outro daimio dessa região que estivesse interessado em receber os comerciantes e que acolhesse simultaneamente os religiosos. Em 1562, o daimio Ômura Sumitada (1533-1587) cedeu aos Jesuítas* o pequeno porto de Yokoseura e a nau do trato fundeu aí. Iniciava-se uma aliança, selada com o baptismo logo em 1563, a que o barão japonês permanecerá fiel até ao final da sua vida, mesmo quando esta se mostrou desfavorável; foi, pois, um dos primeiros nobres nipónicos que se converteram ao cristianismo. Curiosamente, igual fenómeno decorreu nesse mesmo ano no centro do império. Os Jesuítas haviam estabelecido uma pequena missão na capital, em 1559, na qual trabalhavam o padre Gaspar Vilela (c. 1526-1572) e o irmão Lourenço. Este conseguiu a conversão dos primeiros nobres após um debate público em Nara. Entretanto, em Kyûshû, a carreira sino-nipónica aca-

bou por fixar o seu término na costa de Ômura, no porto de Nagasáqui (1570), que em breve seria o principal centro missionário do país e uma cidade muito especial no contexto nipónico, quer do ponto de vista cultural e religioso, quer do ponto de vista do urbanismo e do comércio. Enquanto estabelecia os três principais centros de cristianização (Bungo e Ômura, na ilha de Kyûshû, e Quioto em Honshû), Cosme de Torres desenvolvia também as bases do método de acomodação cultural: admitiu nativos como membros da Companhia, o que não era praticado, em regra, nas outras missões, criou corpos de auxiliares leigos, os dógicos e os *kanbô*, e sancionou algumas das práticas de adaptação aos hábitos culturais do país. Quando morreu, a 2 de Outubro de 1570, deixava uma cristandade com cerca de 30 000 almas entregues apenas a 15 religiosos; no entanto, em cada um dos principais focos de evangelização havia um grande daimio a apoiar os cristãos: Ôtomo Yoshishige em Bungo, o cristão Ômura Sumitada Bartolomeu em Ômura, e Oda Nobunaga na capital. 4. *Anos de crescimento e de esperança*: Chegara entretanto nesse ano um novo superior, o padre Francisco Cabral (c. 1530-1609), que dirigiria a missão até 1581. O período de 1570-1582 foi, sem dúvida, um dos mais dinâmicos e talvez aquele que gerou as expectativas mais optimistas quanto a uma possível conversão geral do Japão. Nestes anos o número de fiéis quintuplicou, chegando aos 150 000. Para esta subida contribuiu particularmente Sumitada, que se empenhou então na cristianização de todos os seus vassallos. Além disso os daimios de Arima, Arima Yoshisada André (?-1576) e Arima Harunobu Protázio (1557-1612), converteram-se, o que levou ao início da cristianização da península de Shimabara, e Ôtomo Yoshishige Francisco também recebeu o baptismo, em 1578. Pouco depois do seu baptismo, D. Francisco invadiu a província de Hyûga, onde tencionava criar um território que se regesse pelas leis dos cristãos, mas a campanha fracassou. Este foi talvez o primeiro momento em que o cristianismo esteve à beira de se tornar uma religião de grande expressão no Japão, pois a vitória da casa de Bungo nessa campanha criaria um grande centro político-militar oficialmente cristão. Entretanto, os missionários obtinham igualmente bons resultados no arquipélago de Amakusa e no centro do império. Aí pontificava já Takayama Nagafusa Ukon Justo (1553-1615), além da figura tutelar de Oda Nobunaga que, ao contrário do japonês tradicional, se deixou seduzir pela ideia de ser famoso no exterior, e que viu no cristianismo e nos seus religiosos uma forma de exercer o domínio político, como bem demonstrou em 1578. Nessa altura, Araki Murashige, daimio de Setsu, rebelou-se, e Nobunaga assediou de imediato a fortaleza de Takatsuki, que era comandada por Ukon; no entanto, em vez de a atacar, Nobunaga obrigou o padre Organtino (1533-1609) a convencer Ukon a mudar de campo, sob a ameaça de que se o capitão cristão persistisse na obediência de Murashige, Nobunaga passaria a perseguir a Igreja. Ukon passou para o campo de Nobunaga, mostrando que o seu amor à Igreja era mais forte que a lealdade dos *bushi*, os guerreiros, aos seus senhores. Durante



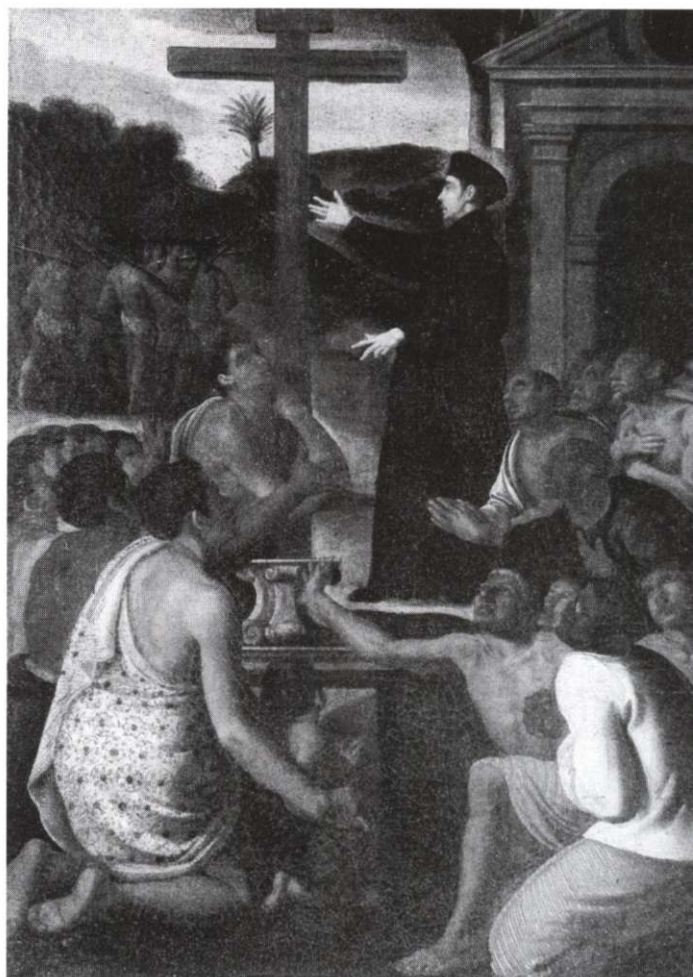
Mártires no Japão, pintura a óleo de influência namban (Museu de Arte Sacra, Macau).

a década de 1570-1580, Oda Nobunaga aumentou sistematicamente o seu poderio, pelo que se começava a adivinhar a emergência de um novo poder central forte; além disso, a sua política passava pelo combate feroz à influência dos grandes templos-feudos budistas, o que agradava aos missionários, que, entretanto, já se haviam instalado na nova cidade de Nobunaga, Azuchi. Foi neste ambiente de franco optimismo que decorreu a primeira visita ao Japão do visitador Alexandre Valignano (1539-1606), entre 1579 e 1582. Valignano elevou então a missão à categoria de vice-província; em 1581 trabalhavam aí 77 religiosos, o que também representava cerca do quádruplo relativamente a 1570. O visitador sancionou as experiências ao nível do método de acomodação que fixou nos seus *Advertimentos aos costumes e catangues do Japão*, e apoiou também a política de formação de clero indígena. Estas medidas tinham a oposição de Francisco Cabral, o que levou Valignano a demiti-lo e a substituí-lo pelo padre Gaspar Coelho (1531-1590), que governaria a vice-província até à sua morte. Quando deixou o Japão, o visitador levava consigo quatro jovens que constituíam uma embaixada dos dáimios cristãos ao papa, que o próprio Valignano desejava acompanhar. Esta era constituída por Mâncio Itô (1568-1612), sobrinho de D. Francisco de Bungo, e Miguel Chijiwa, legado de Ômura e de Arima, que eram acompanhados por Julião Nakaura (?-1633) e por Martinho de Hara (?-1629), filhos de vassallos de D. Bartolomeu. No entanto, quando chegou a Goa, Valignano soube que era o novo provincial da Índia (1582-1587), pelo que

não os acompanhou. A embaixada japonesa à Europa foi um acontecimento que impressionou fortemente o mundo ocidental; a sua visita a Roma, em 1585, ecoou por toda a Europa católica desde Lisboa a Vilna, e motivou logo em 1585 a edição de 64 obras impressas dedicadas unicamente a este acontecimento. As informações que chegavam do Japão e o sucesso da embaixada levaram a Santa Sé a criar o bispado do Japão a 19 de Fevereiro de 1588. Era a primeira diocese sedeadada num país ou numa região que não era dominada por um império colonial, e que não dispunha sequer de uma guarnição militar, nem era visitada por esquadras do estado da Índia. Talvez por isso, a sede da diocese não foi colocada na cidade mais frequentada pelos Portugueses, Nagasáqui, mas em Funai, que era a capital do dáimio Ôtomo Yoshishige Francisco, e que fora até então a sede da missão nipónica. No entanto, a situação no Japão alterara-se significativamente. A cristandade continuava a crescer consideravelmente e já rondaria as 200 000 almas; o número de jesuítas também crescia a bom ritmo, pois, dos 67 de 1580, passara-se para 142 em 1590; o clero nativo, por sua vez, ganhava uma expressão extraordinária, pois se em 1581 havia 20 irmãos nipónicos, em 1590 eram 71, ou seja, representavam metade do clero ao serviço da Igreja no Japão. Estes bons resultados, porém, não eram obtidos no ambiente relativamente favorável da década anterior. Em 1582, Nobunaga morreu durante uma revolta; desaparecia, assim, o homem que aparentemente contava com a religião cristã como um elemento de exercício do poder à escala na-

cional, e, em nosso entender, o cristianismo perdeu então a maior oportunidade de se tornar, pelo menos momentaneamente, numa grande religião do Japão. Nobunaga fora prontamente substituído por um dos seus lugares-tenentes, Toyotomi Hideyoshi, que prosseguira com êxito o processo de reunificação política do império e que mantivera um bom relacionamento com os Jesuítas, ao mesmo tempo que era secundado por uma série de generais cristãos. Entretanto, em 1586-1587, praticamente toda a ilha de Kyūshū, incluindo Nagasáqui, foi conquistada pelo daimio de Satsuma, arqui-inimigo dos Ôtomo, e por consequência adversário dos cristãos. Esta vitória foi, contudo, efêmera, pois Hideyoshi lançou de seguida um ataque fulminante contra Kyūshū e submeteu-a em Maio de 1587; tudo parecia correr a favor dos missionários, mas nessa altura morreram Ômura Sumitada, a 4 de Maio, e Ôtomo Yoshishige, a 6 de Junho, e logo de seguida Hideyoshi emitiu o primeiro édito anticristão, a 25 de Julho de 1587. Pouco depois Ôtomo Yoshimune Constantino (1558-1605) repudiava momentaneamente o Evangelho e perseguia os cristãos no seu território; apesar de D. Constantino se ter vindo a reconciliar com a Igreja em 1591, os bispos do Japão nunca visitariam a sede oficial da sua diocese. O primeiro bispo titular de Funai foi D. Sebastião de Moraes (1534-1588), que morreu em Moçambique, a caminho do seu bispado. Depois, em 1592, foi sagrado em Goa D. Pedro Martins (1535-1598), que esteve no Japão entre Agosto de 1596 e Março de 1597. Finalmente, o coadjutor de Martins, D. Luís Cerqueira (1552-1614), trabalhou na sua diocese desde 5 de Agosto de 1598 até à sua morte, a 16 de Fevereiro de 1614.

5. *O cristianismo e o Estado*: Entre 1582 e 1587 Hideyoshi tratara os cristãos de modo semelhante ao de Nobunaga, mas tinha uma perspectiva muito mais desconfiada dos *nambanjin* e da sua religião que o seu antecessor. Assim que submeteu à sua autoridade todos os territórios onde o cristianismo tinha alguma expressão tirou a máscara. Ao contrário de Nobunaga, a ele desagradava-lhe a influência dos padres sobre os guerreiros, e conhecia outros casos em que a solidariedade cristã tinha sido mais forte que o respeito pelas ordens de um chefe. Além disso, estava rodeado por vários oficiais cristãos, e a sua experiência, adquirida durante a guerra civil, ensinara-lhe a desconfiar sempre de todos os seus vassallos. Ora os cristãos mostravam mecanismos de solidariedade interna, o que os tornava num grupo perigoso; o édito de 1587 foi essencialmente uma medida destinada a isolar politicamente os cristãos, pois a ordem de expulsão dos religiosos nunca foi executada. Hideyoshi e os seus conselheiros receavam que o exílio dos padres provocasse uma retaliação por parte dos mercadores de Macau e que estes deixassem de vir negociar ao Japão. Assim, nos anos que se seguiram, o cristianismo beneficiou de os Portugueses manterem o monopólio das relações euro-nipónicas, o que levou o novo senhor de todo o império a hostilizar a religião cristã, a retirar o poder a alguns dos seus vassallos cristãos, mas a ignorar que os Jesuítas não haviam acatado a ordem de expulsão e que as conversões prosseguiram. No final do século existiriam



Pregação de São Francisco Xavier, de André Reinoso (Lisboa, sacristia da Igreja de São Roque).

no Japão cerca de 300 000 cristãos, que é um número extraordinário. É certo que havia no mundo ultramarino cristandades mais numerosas: contavam-se então 2 000 000 de baptizados no México, 1 000 000 no Perú, e 650 000 nas Filipinas. Há, no entanto, que ter em atenção as condições em que despontou cada uma destas grandes cristandades. Notamos, assim, que nos casos mexicano, peruano e filipino, assim como no goês, onde contudo a cristandade não era tão numerosa, estamos a falar da religião dos conquistadores, e que a Igreja transferira para aí todas as suas instituições e um número de religiosos muitíssimo superior ao que trabalhava nas ilhas do Sol Nascente. Além disso, os centros urbanos eram europeus, tanto no que respeita aos seus edifícios, como no que toca ao urbanismo e ainda no que se refere ao quotidiano que aí se vivia. Nenhuma destas condições se verificava no Japão, onde o crescimento da última década do século já decorreu sob a hostilidade do Estado nipónico. Vemos, assim, que não se verificavam no Japão as condições favoráveis e estimulantes que notámos para os outros casos, facto que nos leva a considerar a cristandade japonesa como um caso excepcional no contexto da missão do século XVI e do início do XVII. Hideyoshi manteve

a mesma atitude hostil para o cristianismo até à sua morte. Devia-lhe ter sucedido o seu filho, Toyotomi Hideyori (1593-1615), mas este tinha apenas cinco anos, pelo que o governo foi atribuído a um conselho de regência. A concórdia entre os seus membros durou pouco, e a luta reacendeu-se em 1600, quando o destino do império nipónico se jogou na batalha de Sekigahara. Este foi o derradeiro momento em que o cristianismo poderia ter ganho algum apoio do Estado, pois alguns dos principais dáimios cristãos, liderados por Konishi Yukinaga Agostinho (?-1600), alinharam contra Tokugawa Ieyasu, mas foram derrotados. Ieyasu tornou-se no senhor todo poderoso do país e, em 1603, fundou uma nova dinastia xogunal; foi, pois, ao novo xógum e aos seus descendentes que coube decidir o futuro do cristianismo no Japão. Os construtores do Japão moderno estavam determinados a eliminar todas as forças sociais, políticas ou religiosas que pudessem pôr em causa a sua autoridade; os cristãos constituíam uma dessas forças pelo que, a partir de 1600, a ruptura entre o xogunato e a Igreja era uma questão de tempo. Entretanto, consumara-se por essa altura uma mudança estrutural nas relações luso-nipónicas: até então os Portugueses tinham beneficiado de serem os únicos europeus a manter relações com o Japão. Em 1593, a situação começara a alterar-se, pois haviam surgido os primeiros espanhóis; estes, porém, também se faziam acompanhar por missionários, pelo que Hideyoshi cedo se desencantou com o novo visitante e procurou pôr termo às relações hispano-nipónicas com o martírio de Nagasáqui de 5 de Fevereiro de 1597, em que fez crucificar seis franciscanos vindos de Manila, juntamente com vinte fiéis nipónicos entre os quais se contava por acaso um irmão jesuíta, e mais dois dógicos que foram recebidos na Companhia pouco antes de morrerem. Todavia, em 1600 chegaram novos visitantes ao país, quando naufragou aí o *Liefde*, um navio holandês pilotado pelo inglês William Adams (1564-1620). Ieyasu soube então que os Europeus não eram todos católicos, mas teve de esperar mais nove anos até que surgisse nas suas costas o primeiro navio de comércio holandês. Os Neerlandeses estabeleceram-se então em Hirado, e foram seguidos pelos Ingleses, que abriram aí uma feitoria, em 1613; nem uns nem os outros se faziam acompanhar de missionários. Os Portugueses, instalados em Macau, continuavam a ser os únicos fornecedores de seda de qualidade, mas a partir de 1613-1614 Ieyasu já dispunha de alternativas; chegara a vez dos mercadores de Macau se sujeitarem às determinações do poder central japonês. Assim, a 27 de Janeiro de 1614, proibiu definitivamente o culto cristão e expulsou todos os eclesiásticos. Apesar da crescente hostilidade dos oficiais imperiais, a Igreja mantivera as suas posições durante o primeiro decénio seiscentista. A missão beneficiara inclusive da presença do bispo D. Luís Cerqueira, que fixara um novo calendário litúrgico e lançara as bases de uma Igreja diocesana formada por presbíteros japoneses.

6. *A Igreja clandestina*: Em Novembro de 1614, a maioria dos missionários presentes no arquipélago regressou a Macau ou a Manila; ficaram ainda algumas dezenas, assim como as centenas de milhares de

fiéis. Desde logo, o xogunato teve como principais objectivos a erradicação do clero católico e a apostasia dos leigos. Note-se que em 1614 não exerceu nenhuma violência física contra os eclesiásticos; limitou-se a expulsá-los, permitindo mesmo que levassem consigo os seus bens. Até meados do século XVII as perseguições foram particularmente violentas, talvez mesmo as mais duras que algum Estado impôs a uma cristandade depois do Império Romano. No entanto, essa dureza não deve ser vista como uma evidência da ferocidade dos perseguidores (que não eram nem mais nem menos violentos ou cruéis do que os próprios cristãos que se matavam uns aos outros nas lutas entre católicos e protestantes na Europa), mas como um sinal da solidez da cristandade japonesa e da coragem de quase um cento de religiosos que permaneceram clandestinamente no país. Esta resistência da população cristã e a persistência do clero irritaram os oficiais do império, que refinaram cada vez mais os seus métodos coercivos. D. Luís Cerqueira deixara ordenados 14 presbíteros japoneses, número que então não tinha paralelo com o que se passava em qualquer outra missão, salvo em Goa, mas que foi manifestamente insuficiente para assegurar a manutenção da Igreja clandestina. Com o melhor enquadramento dos Holandeses no comércio do mar da China, os Portugueses tornaram-se cada vez menos necessários, até que foram expulsos em 1639. Pouco antes, em 1637, uma revolta de camponeses em Shimabara e Amakusa, onde a maioria da população ainda era cristã, ganhou uma dimensão religiosa. A revolta terminou com o extermínio das 37 000 pessoas que se haviam acantonado no castelo de Hara e a partir daí o cristianismo entrou na sua vivência clandestina, que perdurou até à reabertura ao Ocidente na segunda metade do século passado.

7. *A rivalidade luso-espanhola*: Em 1585, o papa determinou que a missão do Japão cabia só à Companhia de Jesus, o que foi aceite com naturalidade entre os Portugueses, pois consagrava uma situação já existente noutras áreas do arcebispado de Goa. Entretanto, os missionários do Patronato espanhol haviam-se instalado nas Filipinas, em 1565; desligados de Goa, sempre ambicionaram trabalhar na China e no Japão. Quando Filipe II de Espanha se tornou rei de Portugal, as autoridades civis e eclesiásticas da América e das Filipinas pensaram que Manila passaria a coordenar toda a actividade comercial e religiosa a Oriente de Malaca. O *Prudente*, porém, respeitou sempre a integridade do património da Coroa lusitana e opôs-se às tentativas de Manila de interferir na China e no Japão, pelo que apoiou a hegemonia dos jesuítas do Padroado Português do Oriente* sobre a missão nipónica. Mesmo assim, os mendicantes de Manila, apoiados pelos mercadores, e estimulados pelo decreto anticristão de 1587, que no seu entender era simplesmente a condenação dos métodos dos Jesuítas e não do cristianismo, acabaram por se estabelecer no Japão a coberto de uma embaixada de Manila que visitou Hideyoshi em 1593. Como vimos atrás, esta aproximação terminou no martírio de Nagasáqui, mas os frades nunca desistiram, e entraram em força no arquipélago, a partir de 1602. Entretanto, a 12 de Dezembro de 1600,

Clemente VIII autorizara-os a trabalhar no Japão, desde que estivessem sujeitos ao Padroado Português. Os clérigos da Manila, porém, continuaram a desrespeitar as ordens de Roma; a 11 de Junho de 1608, beneficiando da nova política de Filipe III, obtiveram finalmente a autorização papal para entrarem no Japão. Em 1628-1630, embora a missão de finhasse e já só contasse com alguns religiosos dispersos e açoitados pelos oficiais imperiais, portugueses e espanhóis continuavam a lutar pelo controlo da missão. O caso da missão japonesa também nesta matéria a diferencia das demais suas contemporâneas, pois se as querelas entre ordens religiosas sucederam em várias regiões, a luta entre religiosos de nacionalidades diferentes pelo controlo de uma missão é um caso raríssimo. Esta disputa chegou mesmo a abrir clivagens profundas no seio da missão jesuíta, por os religiosos de origem espanhola terem sido acusados de colaboracionismo com os seus compatriotas, o que lhes valeu mesmo uma censura pública por parte de Valignano, em 1598. Embora não tenha sido determinante para a decisão dos Tokugawa de erradicar a religião cristã do país, este conflito constituiu um elemento perturbador, pois fez com que missionários generosos, muitos dos quais acabariam por dar a sua vida como sinal de fé, se envolvessem em discussões estéreis, e que consumissem uma parte considerável das suas energias a tentar afastar os rivais, chegando mesmo a jogar comunidades cristãs umas contra as outras, em vez de promoverem a mensagem da Boa Nova. As lutas travadas entre portugueses e espanhóis sob o Sol Nascente constituem, sem dúvida, uma das páginas mais negras da história da evangelização ibérica, que, infelizmente, continua a ser quase vista de modo apaixonado por muitos historiadores; estes, em regra, procuram valorizar o ponto de vista de um dos grupos prolongando até aos nossos dias uma querela que teve como razão fundamental a rivalidade luso-espanhola, que a monarquia dual não diluiu, antes acirrou.

JOÃO PAULO OLIVEIRA E COSTA

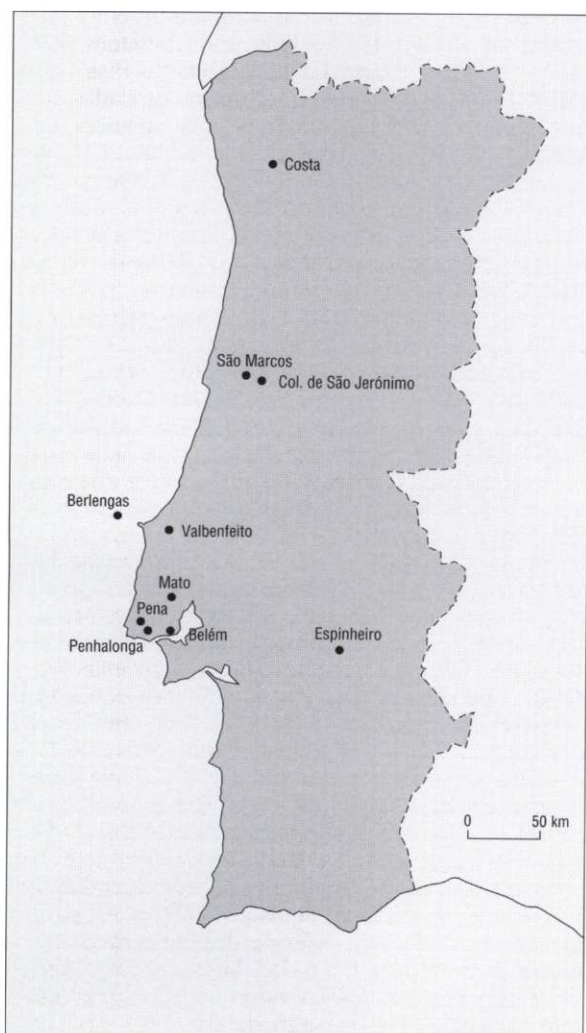
BIBLIOGRAFIA: A. Fontes: *CARTAS que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos reynos de Iapão & China desde 1549 até o de 1580*. Évora: Manoel de Lyra, 1598. 2 vol. Edição fac-similada, Lisboa, 1997. FRÓIS, Luís – *História de Japam*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1976-1984. 5 vol. IDEM – *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antr a gente de Europa e esta provincia de Japão* [...]. Ed. Josef Franz Schütte. Tóquio: Universidade de Sofia, 1955. MEDINA, Juan Ruiz de – *Documentos del Japón*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990-1995. 2 vol. SCHÜTTE, Joseph Franz – *Monumenta Historica Japoniae*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1975. TÇUZU, João Rodrigues – *História da Igreja do Japão*. Ed. João Amaral Abranches Pinto. Macau: Notícias de Macau, 1954-1955. 2 vol. VALIGNANO, Alexandre – *Sumário de las cosas de Japón*. Ed. José Alvarez Taladriz. Tóquio: Universidade de Sofia, 1954. WICKI, José – *Documenta Indica*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988. 18 vol. B. Estudos: BOXER, Charles R. – *The Christian Century in Japan*. 3.^a ed. Manchester: Carcanet, 1993. COOPER, Michael – *Rodrigues, o intérprete*. Lisboa: Quetzal, 1994. COSTA, João Paulo Oliveira e – *O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*. No prelo. IDEM – *O Japão e o cristianismo no século XVI, ensaios de história luso-nipônica*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999. IDEM – *Portugal e o Japão: o século namban*. Lisboa: INCM, 1993. COUTINHO, Valdemar – *O fim da presença portuguesa no Japão*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999. ELISON, George – *Deus destroyed, the image of Christianity in Early Modern Japan*. 2.^a ed. Cambridge (Mass.): Londres: Harvard University Press, 1988. GIL, Juan – *Hidalgos y samurais: España y Japón en los siglos XVI e XVII*,

Madrid: Alianza Editorial, 1991. HÉRAIL, Francine – *Histoire du Japon*. Paris: Publications Orientalistes de France, 1986. JANEIRA, Armando Martins – *O impacte português sobre a civilização japonesa*. Lisboa: D. Quixote, 1970. JENNES, Joseph – *History of the Catholic Church in Japan*. Tóquio: The Committee of the Apostolate, 1959. JORISSEN, Engelbert – *Das Japanbild im «Traktat» (1585) des Luís Frois*. Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1988. MASSARELLA, Derek – *A World elsewhere*. New Haven; Londres: Yale University Press, 1990. MORAN, J. F. – *The Japanese and the Jesuits, Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1993. PACHECO, Diego – *El ombre que forjó a Nagasaki, vida del P. Cosme de Torres S.J.* Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa, 1973. SCHURHAMMER, George – *Francis Xavier; his times, his life*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973-1982. 4 vol. SCHÜTTE, Josef Franz – *Introductio ad Historiam Societatis Iesu in Japonia, 1549-1650*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1968. IDEM – *Valignano's mission Principles for Japam*. St. Louis: The Institut of jesuit sources, 1980-1985. 2 vol. TOTMAN, Conrad – *Tokugawa Ieyasu shogun*. 2.^a ed. Union City: Heian International Inc., 1990.

JERÓNIMOS. Por Ordem de São Jerónimo (Hierónimitas) entende-se o conjunto das congregações que se reuniram sob o patrocínio de São Jerónimo. O seu despertar acontece, por volta do século XIV, em Itália, nos meios eremitas. A figura austera e penitente de São Jerónimo congrega vários grupos e famílias religiosas, como a Ordem Hospitalara dos Clérigos Apostólicos de São Jerónimo, vulgarmente chamados Jesuatos, fundada por João Colombini, em 1335; os Frades Eremitas de São Jerónimo, fundados pelo bem-aventurado Pedro Gambacorta de Pisa, em 1380, ou os Eremitas de São Jerónimo, fundados por Carlos de Montegraneli, em 1360, citando apenas os italianos. Destes meios eremíticos nasce a Ordem de São Jerónimo de Espanha e Portugal. *I. O nascimento em Portugal:* Sete ou oito dos discípulos do eremita italiano Tommasucio de Sena, falecido em 1377, emigram para Espanha, estabelecendo-se na região de Toledo, influenciando a vida religiosa do meio. Numerosos eremitas se juntam ao grupo e várias vocações surgem, desde a corte ao alto clero. Em 1370 deslocam-se para São Bartolomeu de Lupiana e adoptam um regime de vida cenobítica, com regra de Santo Agostinho e hábito branco e castanho. Com Pedro Fernandez Pecha, primeiro prior (falecido em 1374), o movimento hieronimita converte-se, em Espanha, na grande Ordem de São Jerónimo. Entre os discípulos de Tommasucio conta-se um português que, desejoso de transmitir o ideal e protagonista de um diferendo com o arcebispo de Toledo, regressa a Portugal. Vasco Martins, procurando um lugar ermo e calmo, instala-se na serra de Sintra, em Penha Longa, futuro berço da ordem. Natural de Leiria, é filho dos fidalgos D. Vasco Martins da Cunha e D. Beatriz de Albergaria. Segundo Pedro de la Vega e José de Siguenza, primeiros cronistas da ordem, insere-se no discipulado de Tommasucio por ocasião de uma peregrinação a Roma sendo ainda muito jovem. Os primeiros sinais documentados da sua presença na pátria datam de 1390, altura em que assina a escritura de compra da quinta de Penha Longa. Dez anos após a aquisição, o papa Bonifácio IX autoriza a construção de dois mosteiros: Penha Longa e São Jerónimo do Mato. *I.I. Organização:* Os primeiros passos desta congregação são muito modestos. Na primeira metade do século XV conta apenas com dois mosteiros e subsiste graças às doações e ajudas reais. Da vida interna, organização

e espiritualidade pouco se sabe. Regem-se, provavelmente, pela Regra de Santo Agostinho com o acrescento das constituições de Florença, realizado por Gregório XI. Em 1466 adoptam os estatutos elaborados por D. Álvaro (1453-1467), bispo de Silves, depois de confirmados pelo papa Paulo II na bula *Pastoralis officii*. Os estatutos resultam da tradução dos castelhanos, datados de 1437. Em 1517 aparecem novos estatutos. Os mosteiros ficam sob jurisdição do bispo diocesano, mas, a partir de 1448, a pedido do monarca e por bula de Nicolau V (1447-1455), passam a depender da jurisdição da Santa Sé*. Criase, assim, a província portuguesa. 1.2. *Estrutura*: O governo da ordem é regulado pelos estatutos, ou constituições, que acompanhavam a Regra de Santo Agostinho. A autoridade governativa obedece a uma hierarquia. O provincial é eleito pelos priores e procuradores dos mosteiros. Com os estatutos de 1517 e o aparecimento do Mosteiro de Santa Maria de Belém estabelece-se que o provincial da ordem seja o prior deste mosteiro. Nos estatutos do bispo de Silves, o provincial é, permanentemente, o prior de Penha Longa. O seu múnus tem a duração de dois anos

e é ajudado pelo definitório. Com os estatutos «novos» (de 1517), os capítulos provinciais passam a realizar-se não de três em três anos, mas de dois em dois. A partir da bula de Leão X, os priores são eleitos por dois anos e podem ser constringidos a aceitar o cargo. Os seus poderes estão consignados nas constituições. São obrigados a participar no concílio provincial. A comunidade é constituída por frades clérigos e leigos. Os clérigos têm sempre precedência sobre os leigos. Um frade presbítero é eleito procurador, por escrutínio secreto, para representar o mosteiro no concílio. Os definidores do capítulo provincial são seis: três priores e três procuradores eleitos. Têm por missão instituir, ordenar e definir tudo o que seja proveitoso para o capítulo provincial. Os seus poderes terminam com o concílio. Os visitantes têm um papel relevante. No espaço que medeia entre dois concílios visitam os mosteiros velando pela ortodoxia, emendando e corrigindo as negligências e excessos dos priores e frades. Nos mosteiros predominam os filhos da pequena nobreza e da classe média. Antes de professarem, os monges são submetidos a um inquérito, privado e público, sobre a sua origem, vida e costumes. São as chamadas inquirições *de genere, vita et moribus*. As profissões podem ser feitas em todos os mosteiros. A casa do noviçado é o mosteiro de Penha Longa. 1.3. *União a Castela*: Por ocasião dos confrontos entre D. António, prior do Crato, e Filipe II, a ordem divide-se na opção ora por um ora por outro. Com a intenção de proceder à união dos mosteiros portugueses com os espanhóis, o capítulo-geral da ordem, reunido em São Bartolomeu de Lupiana, em 1591, nomeia dois visitantes para Portugal: Frei Lourenço de Abiud e Frei Juan de Quemada, eleito provincial em 1592. Com assentimento geral, em 9 de Maio de 1594, os padres definidores, a pedido de Filipe II, solicitam a união dos mosteiros portugueses aos de Castela. Em 31 de Agosto de 1595, o capítulo privado da ordem aceita o breve e o *motu proprio* de Clemente VIII que une e incorpora os mosteiros de Portugal aos de Castela. A supressão da autonomia e sujeição ao geral de Espanha nunca foi aceite e reflecte, a nível religioso, o contexto de tensão política que se vive em Portugal. Defender a autonomia dos mosteiros portugueses equivale à opção pela independência da nação. A restauração da independência política do reino reconstitui a autonomia da província portuguesa da ordem. Em 1658, Alexandre VII concede, através de um breve, que o eleito prior de Belém seja vigário-geral e governe as restantes casas, enquanto perdurarem as guerras. Em 1668, com o tratado de paz de 13 de Fevereiro, readquire-se a autonomia. 2. *A espiritualidade*: Ao monge exige-se que seja humilde, puro, pobre e desprendido dos bens materiais. Tudo isto alimentado pela oração litúrgica e individual. Sem uma doutrina espiritual própria, a espiritualidade dos monges hieronimitas gira em torno da liturgia, da Sagrada Escritura, do ensinamento do magistério e da doutrina dos santos. A liturgia das horas desenvolve-se ao longo de sete/oito horas, cantada ou recitada, pausada, suave e solenemente. O fim essencial da ordem é o ofício divino. As matinas são à meia-noite, chegando a prolongar-se, nos dias mais



Fonte: Cândido Santos – Os Jerónimos em Portugal, das origens ao fim do século XVII.

solenes, por três horas; no alvorecer recita-se prima; antes da missa reza-se terça e depois sexta. Na Primavera, a hora de noa é rezada ao meio-dia; no Inverno, após o almoço. Três ou quatro horas depois do almoço recitam-se as vésperas e, ao pôr do Sol, as completas. Os irmãos leigos, dispensados do ofício divino, rezam um conjunto de pai-nossos, ave-marias e glórias. A oração litúrgica ocupa, assim, o quotidiano espiritual dos mosteiros. A índole eminentemente contemplativa da ordem reflecte-se não só na oração litúrgico-comunitária mas também no cuidado com a oração individual. Mesmo antes de aparecer codificada no capítulo provincial de 1565, que coage a meia hora de oração mental depois das completas, a oração pessoal é já praticada pelos monges. Frei Juan de Santa Maria escreve, no século XIV, uma obra sobre a formação dos noviços onde se contempla um espaço para a oração pessoal. A par da oração litúrgica e pessoal valorizam o cultivo dos valores ascéticos, como os jejuns, abstinências e penitências. Quanto à frequência do sacramento da reconciliação, o capítulo de 1565 estabelece a confissão semanal. No entanto, o mesmo já não acontece com a comunhão sacramental. As constituições de Florença estipulam 20 dias obrigatórios para a comunhão. Aos sacerdotes aconselha-se que celebrem, assiduamente, a eucaristia, mesmo durante a semana. A Sagrada Escritura constitui a fonte essencial da formação doutrinal e espiritual dos monges. A sua importância é de tal ordem que as constituições desenham um conjunto de disposições que favorecem o seu estudo e meditação, tal como o entrave à admissão às ordens sacras se não a compreenderem e a obrigação de cada mosteiro ter, por semana, três lições dessas Santas Letras. O tempo de que dispõem fora do coro é consagrado à *lectio divina*, estudo e meditação da Sagrada Escritura, que auxilia e prolonga a recitação do ofício. Os monges de São Jerónimo bebem, igualmente, das fontes literárias dos grandes autores da história hagiográfica. As obras espirituais de Santo Agostinho, Santo Anselmo, São Bernardo, São Boaventura, etc., constituem um poço fecundo na construção de personalidades envolvidas pelo Espírito Santo. 3. *Os mosteiros**: O número de mosteiros levantados sob a égide de São Jerónimo ascende, em Portugal, a uma dezena. À excepção de Santa Maria do Espinheiro, os mosteiros são construídos no litoral do país, perto da solidão e da contemplação onde a paz e o silêncio são os companheiros de viagem. O primeiro mosteiro da ordem ergue-se junto da serra de Sintra, espaço onde Frei Vasco Martins constrói a sua tenda espiritual. Adquire os terrenos em 1390, juntamente com Huberto e Antonino, com o patrocínio real. Depois da leitura dos documentos de Sua Majestade e da procuração de Branca Afonso, João Domingues vende a quinta por 3300 libras. Testemunham o acto João Sador, Martins de Pranus, Afonso Domingues, Vasco Afonso Freire, Francisco Domingues e outros. Não está dirimida a questão da finalidade da compra, mas tudo indica que seria para a construção de um mosteiro. Aceite esta hipótese, a concretização será realizada dez anos mais tarde. Em 1 de Abril de 1400, o papa Bonifácio IX, pela bula *Piis votis fide-*

lium, autoriza a construção dos mosteiros de Penha Longa e São Jerónimo do Mato, com o fim de fomentar o culto divino e aceder à solicitações do rei. Na bula indica-se o nome do presbítero Fernando João para ser o prior do mosteiro e não Frei Vasco Martins. Sem entrar no diferendo que opôs estes personagens, é costume considerar Frei Vasco Martins o fundador dos jerónimos portugueses e o prior deste primeiro convento. Aos mosteiros de Penha Longa e Mato a bula papal concede todos os privilégios, imunidades, liberdades, indulgências e tudo o que Gregório XI tinha já concedido. Na primeira metade do século XV apenas existem estes dois mosteiros. Entre 1448 e 1466 erguem-se mais duas casas: o Mosteiro de São Marcos e o Mosteiro de Nossa Senhora do Espigueiro. O Mosteiro de São Marcos, situado em Coimbra, é construído graças à concessão dos terrenos por parte de D. Beatriz de Meneses. Tem a sua origem remota numa capela construída em 1441. Com a morte dos proprietários dos bens vinculados à capela estes perdem-se em favor da Coroa. D. Beatriz de Meneses, esposa do proprietário, consegue reaver os bens confiscados, com a intenção de fundar um mosteiro da Ordem de São Jerónimo. Comunica a sua intenção ao prior do mosteiro do Mato e logo se faz a doação, por escritura de 28 de Julho de 1451. A doação da administração da capela e dos bens é feita a Frei João Velho, prior do Mato, e a Frei Bernardo de Braga, procurador da ordem. Em 3 de Agosto de 1451, o rei concede os bens desta capela e os privilégios e liberdades, à semelhança dos outros mosteiros da ordem. O Mosteiro de Nossa Senhora do Espinheiro é erigido a quatro quilómetros de Évora. Assumindo a ideia de D. Pedro Noronha, construir um mosteiro em honra da Virgem do Espinheiro, D. Vasco Perdigão, com o consentimento de D. Afonso V, solicita ao papa Calisto III a licença para fundar um mosteiro no local que já atraía muita gente. O papa anui e, em 25 de Novembro de 1457, pela bula *Pia deo*, nasce oficialmente o Mosteiro de Santa Maria do Espinheiro. Apesar das tentativas, até ao fim do século XV não se edificam novos mosteiros. No entanto, no reinado de D. Manuel I a Ordem conhece uma nova expansão, fruto da especial protecção outorgada pelo monarca. É desejo real construir 12 (número simbólico) mosteiros jerónimos, mas apenas três se realizam no seu reinado: Santa Maria de Belém, Nossa Senhora da Pena e Berlengas. A devoção de D. Manuel I incentiva-o a transformar o eremitério perto de Lisboa, no litoral, mandando construir pelo infante D. Henrique, mestre da Ordem de Cristo, num mosteiro da Ordem de São Jerónimo. Em 23 de Junho de 1496, Alexandre VI, na bula *Eximiae devotionis*, concede-lhe a acta da doação do lugar e assento de Santa Maria de Belém. Em troca, a Ordem de Cristo recebe a antiga sinagoga dos judeus e 50 000 reais de renda em foros de casas situadas no lugar de Vila Nova. A sinagoga dá lugar à Igreja de Nossa Senhora da Conceição. O auto de posse é de 21 de Abril de 1500. Estão dados os primeiros passos rumo ao grandioso Mosteiro de Santa Maria de Belém. Em 1501 ou 1502, no simbólico Dia de Reis, é lançada a primeira pedra do mosteiro, com a intenção de receber uma centena



Capela de São Jerónimo (Restelo, Lisboa).

de monges hieronimitas. Ainda que possa ser uma projecção das glórias marítimas portuguesas, a ideia da construção deste mosteiro é anterior à descoberta do caminho marítimo para a Índia. Em 8 de Setembro de 1503 inicia-se a construção do mosteiro da Pena, que sucede a uma capela situada no alto da serra de Sintra, onde se venerava uma imagem de Nossa Senhora. O edifício demora oito anos a construir. Por vontade de D. Maria, esposa de D. Manuel I, constrói-se o mosteiro das Berlengas. Em Julho de 1513, o papa Leão X autoriza a sua construção. Dos conventos de Portugal são retirados cinco religiosos que voluntariamente se oferecem para residir no novo convento. Este mosteiro permanece aí até 1535. Por motivos de insalubridade opera-se a trasladação para o novo mosteiro de Valbenfeito, perto de Óbidos (1548). Já em 1528 os belemitas, com o provincial à cabeça, tomam posse do antigo Mosteiro dos Cónegos Regulares de Santo Agostinho*, Santa Mariinha da Costa, perto de Guimarães. Para este fim, o duque de Guimarães solicita ao papa Clemente VII uma bula de doação. Finalmente, um colégio universitário em Coimbra completa o conjunto dos mosteiros jerónimos. 4. *Mosteiro dos Jerónimos*: Do conjunto das construções hieronimitas sobressai, com toda a exuberância, o mosteiro situado no Restelo. Com o especial beneplácito real, que lhe concede muitos bens e rendas, sobretudo os 5% de todo o ouro trazido da Guiné e das especiarias e pedrarias da Índia*, foi possível realizar a pérola do tardo-gótico europeu, na versão portuguesa do manuelino. Esta é uma das mais impressionantes obras da arqui-

tectura europeia e, sem dúvida a mais nobre erguida em Portugal: aquela que canta na pedra o que *Os Lusíadas* cantam nas palavras. Esta monumental obra, reveladora dos diversos caminhos que percorre a arquitectura manuelina, conhece algumas fases de construção, cada uma identificada com um nome. É declarado Monumento Nacional em 1907, integrado no Património Mundial pela UNESCO em 1983 e palco de assinatura do tratado de adesão de Portugal à actual União Europeia em 12 de Junho de 1985.

4.1. *Arquitectos*: Somente com o ardente desejo real e uma situação económico-financeira francamente favorável, reflexo das descobertas e conquistas do Oriente, seria possível erigir um mosteiro tão grandioso e com as mãos mais geniais. Um verdadeiro rol de artistas deixa o seu cunho nesta coroa de glória do manuelino: Diogo Boitaca, João de Castilho, Nicolau Chanterene, Diogo de Torralva e muitos outros. Sobre estes é conveniente, sem dúvida, dizer algumas palavras. Diogo Boitaca (c. 1460-1528): genro, e melhor arauto, do iniciador do manuelino (Mateus Fernandes), Boitaca é o primeiro arquitecto a trabalhar no Mosteiro dos Jerónimos. Acredita-se que o projecto inicial seja da sua autoria, na pegada do modelo ensaiado no Convento de Cristo em Setúbal, obra que identifica e caracteriza da melhor maneira o seu estilo. Além deste trabalho em Setúbal (o mais antigo documento que a ele alude é de 26 de Março de 1498), labora no Hospital Real de Todos-os-Santos em Lisboa, na mesma altura em que começa a sua acção em Belém (1502). Em 1507 começa a reconstrução do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e, pela mesma altura, intervém no convento da Pena em Sintra. Em 1509, 1514 e 1519 aparece ligado às obras do Mosteiro da Batalha. Desloca-se ao Norte de África e participa na expedição a Marmora, facto que parece estar ligado à sua perda do estado de graça junto do monarca, que o destitui do cargo de mestre-de-obras do Mosteiro de Santa Maria de Belém, no qual trabalha até 1516 com mais de 100 operários. Sob a sua direcção é construído o corpo do dormitório, as arcadas do alpendre ou galilé, a capela-mor, as paredes do corpo da igreja, as janelas e parte dos suportes da abóbada, as capelas do transepto com a sua abóbada quadrada de nervuras rectas e parte do claustro. Boitaca tem um papel preponderante na evolução da arquitectura portuguesa do início do século XVI. Juntamente com Mateus Fernandes opera uma mudança de gosto na arquitectura portuguesa: «ambos formam o elo que liga o gótico final de tradição “quatrocentista”, ao chamado “estilo manuelino”» (PEREIRA – *História*, p. 53). João de Castilho (c. 1475-1552): é o arquitecto que alcança maior confiança dos monarcas. Em 1509, este pedreiro biscainho, de Santander, encontra-se já a trabalhar na cobertura da capela da sé da cidade dos arcebispos, executando uma inovadora abóbada de perfil rebaixado. Em 1511 dirige-se para Vila do Conde com o intuito de terminar as obras da igreja matriz. Num documento de 30 de Julho de 1533 enumeram-se as obras que D. Manuel lhe encomenda. Dessa lista constam, entre outras, o Mosteiro de Belém, a obra dos Paços da Ribeira, em Lisboa, a capela-mor do Mosteiro de São Francisco, em Lis-

boa, bem como as obras do Convento de Cristo, em Tomar, do Mosteiro de Alcobaça e do Mosteiro da Batalha. Mas sem dúvida que a obra mais importante que empreende, nesta primeira fase, é realizada no Mosteiro de Santa Maria de Belém. Em 18 de Abril de 1516 já se encontra em Belém para dar um novo vigor às obras que se arrastam. Com o método de subempreitadas numerosas, e com pessoas de confiança à cabeça de cada empreitada, as obras alcançam razoável rapidez. Substituindo Boitaca a partir de 1517, o famoso arquitecto encontra novas soluções para o edifício, alterando o esquema inicial da igreja monástica, alteando-a e dando-lhe uma inovadora e invulgar cobertura, especialmente no transepto. A sala do capítulo, a sacristia, o refeitório, a maior parte do claustro e as portas da igreja têm, igualmente, o seu cunho pessoal. Com uma competência fora do vulgar, Castilho integra na sua arte diversos períodos de orientação estética, desde o gótico final até ao classicismo romanista, passando pela renascença. A partir de 1530, sob o reinado de D. João III, é desviado das obras de Belém para outras, sobretudo o Convento de Cristo, em Tomar. Nicolau Chanterene: verdadeiro artista escultor na perspectiva renascentista, homem culto e intelectual, amante mais da vida e fruição do que do cinzel, Nicolau Chanterene, francês de nacionalidade, consagra-se às artes mais por prazer e glória que por necessidade. É com ele que a escultura da Renascença se inicia. Granjeia uma óptima reputação e fama junto dos monarcas, facto que contribui para o sucesso da sua carreira em Portugal. Em 1511 esculpe as imagens da capela do Hospital Real de Santiago de Compostela e, em 1517, dirige a empreitada de construção do portal principal do Mosteiro de Santa Maria de Celas, na Igreja de São Marcos e no Convento da Pena. Em 1533 passa a viver em Évora onde constrói o túmulo de D. Álvaro da Costa e de D. Afonso de Portugal. Em 1551 ainda está vivo. Das várias obras que têm a sua marca interessa-nos a escultura do portal principal do Mosteiro de Santa Maria de Belém. No mosteiro, a igreja ficaria com dois portais: o mais volumoso e de maior aparato, virado para o Tejo, lateral ao eixo do templo, feito por Castilho, e o portal axial, começado também por Castilho, mais pequeno que a porta da travessa, nas palavras de Damião de Góis, feito por Nicolau Chanterene. É nesta porta principal que mestre Nicolau trabalha com mais de 11 oficiais, ganhando por mês 20 000 réis. É uma obra notável que representa o rei D. Manuel e a rainha D. Maria ajoelhados de cada lado do portal, bem como vários santos em nichos e cenas da vida da Virgem. Diogo de Torralva (c. 1500-1506): grande arquitecto do Alto Renascimento, é mestre das obras de Belém de 1540 a 1551. Incumbe-lhe a tarefa de concluir o mosteiro e arranjar a capela que irá receber o túmulo de D. Manuel. Usando apenas motivos renascentistas, são da sua autoria a portaria e a escada, substituídos no século XVII, o desenho do cadeiral do coro, as galerias norte e noroeste do andar alto do claustro e toda a platibanda superior do claustro, decorada com belos medalhões à romana. No entanto, a conclusão do mosteiro deve-se a outro arquitecto classicista do final do Renascimento: Jerónimo Ruão (1530-1601).

O alvará de 16 de Julho de 1604 é considerado como o auto oficial de encerramento das obras. 4.2. *O edifício*: Ainda que não seja este o espaço mais conveniente para abordar cada aspecto do mosteiro em particular, queremos deixar somente umas pinceladas sobre algumas obras que marcam pela sua classe e originalidade. O interior da igreja é verdadeiramente emocionante e uma experiência arquitectónica única. É uma igreja-salão (*hallenkirchen*) de três naves à mesma altura, abobadada, com um transepto de uma nave e com coro. Audaz e original é o transepto, com cerca de 30 metros de largo, com abóbada única organizada em torno de oito chaves principais que recolhem as nervuras dos diversos arcos. As abóbadas são apoiadas apenas em delgados pilares no corpo, sem qualquer suporte no transepto. «Castilho conseguiu unir todo o abobadamento com uma rede de nervuras em que multiplicou e diversificou as tradicionais, conseguindo segmentos de calotes quase planos que foi juntando habilmente, e cujas pressões descarregou mais nos pilares que nas misulas das paredes laterais» (DIAS – *História*, p. 66). O claustro é uma das obras mais invulgares e capitais do mosteiro. Com uma área de cerca de 55 metros quadrados com duplo andar, de sete metros aproximadamente cada um, este claustro é considerado, por muitos, como o mais belo do mundo. Iniciado por Boitaca, encontrou em Castilho a sua melhor solução arquitectural, sendo concluído, já no século XVI, por Diogo de Torralva. A sua planta é de forma quadrangular, perfeita, com os cantos cortados e ligados por abóbada na diagonal. Tem 28 panos de abóbada, seis de cada lado e mais quatro panos nos cantos. Os botaréis do primeiro andar são salientes e com forma de pilastras, terminando em baldaquinos com graciosos arcobotantes e que se ligam novamente no andar térreo, por abóbadas em cruzaria em frente das janelas. Os pilares, colunas, paredes e abóbadas, de motivos renascentistas, são de uma riqueza notável. O portal sul, com um rigoroso esquema geométrico rectangular e uma estrutura que atinge os 32 metros de altura e 12 de largura, apresenta-se como uma das grandes e esplêndidas obras do mosteiro. Ainda que se vislumbrem sinais de Renascimento, é a sumptuosidade do gótico final que prevalece neste portal onde trabalham artistas como João e Diogo de Castilho, André Pilarte, Juan de la Faya, Machim, etc. Virado para o Tejo, é povoado por uma decoração que o reveste de cima a baixo, com abundância de botaréis, pináculos, candelabros, nichos e baldaquinos com estátuas em tamanho natural. No lugar de maior destaque preside uma imagem de Nossa Senhora dos Reis, com o Menino-Deus e o vaso das ofertas dos Reis Magos; ao alto, como que a proteger e a legitimar o poder real, ergue-se a estátua do arcanjo São Miguel, Anjo Custódio de Portugal. Da análise dos livros de pagamentos conclui-se que o portal já está terminado em 1518, levando apenas dois anos a ser construído. A grande quantidade de artistas que trabalham na sua construção, decoração e feitura da imaginária justificam a rapidez da empreitada. A autoria é, sem dúvida, de João de Castilho, ainda que o projecto inicial possa ser de Boitaca, dados as

afinidades que tem com o portal do Convento de Jesus de Setúbal.

MÁRIO RUI F. L. DE OLIVEIRA

BIBLIOGRAFIA: ALLERIT, Odette d' – Hiéronymites. In *DICTIONNAIRE de Spiritualité ascétique et mystique*. Paris, Beauchesne, vol. 7, 1.^a P., 1969. ALMEIDA, Fortunato – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa: Civilização, vol. 1-2, 1968. ALVES, José da Felicidade – *O Mosteiro dos Jerónimos*. Lisboa: Livros Horizonte, 1989, vol. 1. ATANÁZIO, M. C. Mendes – *A arte do manuelino: mecenas, influências, espaço*. Lisboa: Presença, 1984. AZEVEDO, José Correia de – *Portugal: história, arte e cultura*. Lisboa: Euro-Formação, vol. 5, 1993. CARVALHO, Artur Marques de – *Do Mosteiro dos Jerónimos*. Lisboa: INCM, 1990. DIAS, Pedro – *História da arte em Portugal: o manuelino*. Lisboa: Alfa, 1986. IDEM – *Nicolau Chanterene: escultor da renascença*. Lisboa: Ciência e Vida, 1987. IDEM – *Os portais manuelinos do Mosteiro dos Jerónimos*. Coimbra: FLUC-Instituto de História da Arte, 1993. Subsídios para a História da Arte Portuguesa. GIL, Júlio – *As mais belas igrejas de Portugal*. Lisboa: São Paulo: Verbo, 1989. HAUPT, Albrecht – *A arquitetura do renascimento em Portugal: do tempo de D. Manuel, o Venturoso, até ao fim do domínio espanhol*. Lisboa: Presença, 1986. LACERDA, Aarão de, dir. – *História da arte em Portugal*. Porto: Portucalense, 1948. MATTOSO, José – *História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993. MOREIRA, Rafael – *Jerónimos*. Lisboa: São Paulo: Verbo, 1987. IDEM – *O Livro de Lisboa*. Lisboa: Lisboa 94; Livros Horizonte, 1994. PEREIRA, Paulo, dir. – *História da arte portuguesa: do «modo» gótico ao maneirismo*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. SANCHES, José Dias – *O Mosteiro dos Jerónimos e Torre de Belém*. Lisboa: Imprensa Lucas, 1929. SANTOS, Cândido – *Os Jerónimos em Portugal: das origens aos fins do século XVII*. Porto. INIC, 1980. Textos de História. SANTOS, Reinaldo dos – *A escultura em Portugal: séculos XVI a XVIII*. Lisboa: Bertrand, vol. 2, 1950.

JESUÍTAS (Companhia de Jesus). A Companhia de Jesus foi fundada por Santo Inácio de Loiola e recebeu aprovação pontifícia em 1540. O grupo inicial que se reuniu à volta do fundador era formado por seis estudantes da Universidade de Paris entre os quais se contavam o navarro São Francisco Xavier e o português Simão Rodrigues. A 15 de Agosto de 1534, em Paris, fizeram voto de castidade e de pobreza, na Capela de São Dinis, na colina de Montmartre, com promessa de ir em peregrinação a Jerusalém e pregar o Evangelho entre os infiéis. Se não pudessem realizar essa viagem dentro de um ano, iriam a Roma, pondo-se sob a obediência do papa para que os enviasse onde entendesse. Foi o que veio a acontecer, já que a guerra com os Turcos impossibilitou a partida de Veneza onde tinham esperado, em vão, passagem para a Terra Santa. Depois do voto de Montmartre, agregaram-se mais três companheiros; eram já dez, todos ordenados sacerdotes, quando se reuniram em Roma, em 1538. Deliberaram, então, fundar uma nova ordem religiosa e apresentaram a Paulo III um esboço do seu ideário. O pontífice aprovou *vivae vocis oraculo*, a 3 de Setembro de 1539, a *Fórmula do Instituto da Companhia de Jesus*, a que se seguiu a confirmação com a bula *Regimini militantis Ecclesiae* de 27 de Setembro de 1540. A 14 de Abril de 1541, Inácio de Loiola foi eleito primeiro superior-geral e, a 22 do mesmo mês, os que estavam em Roma fizeram profissão solene, na Basílica de São Paulo extramuros. A *Fórmula*, na sua segunda redacção aprovada por Júlio III em 1550, afirma como objectivos principais da ordem «a defesa e a propagação da fé e o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs». Para isso, os meios a empregar são a pregação e todos os ministérios da palavra de Deus, os exercícios espirituais, a educação cristã das crianças e dos humildes, a administração dos sacramentos e a prática das obras de misericórdia. A disponibilidade mani-

festada pelo grupo fundador perante o sumo pontífice ficou consagrada pela introdução de um voto especial de obediência ao Papa. Por esse quarto voto, que acrescentam aos votos de castidade, pobreza e obediência próprios dos religiosos, os jesuítas professos comprometem-se a aceitar as missões apostólicas que o sumo pontífice entender confiar-lhes, em qualquer parte do mundo. À data da sua morte, em 1556, Santo Inácio tinha praticamente concluído a redacção das constituições que foram aprovadas definitivamente, em 1558, na primeira reunião de uma congregação-geral, o órgão legislativo supremo. Além de se ocuparem das várias etapas de formação de um jesuíta e do modo de viver os objectivos enunciados na *Fórmula*, as constituições estabelecem, em função da eficácia apostólica, um governo monárquico e centralizado, pressupondo, no entanto, consultas frequentes e um amplo intercâmbio de informações. À excepção do geral, vitalício, que é eleito pela congregação-geral, todos os demais superiores são nomeados. Para assegurar maior disponibilidade no serviço universal da Igreja, Santo Inácio procurou fechar a porta dos presbíteros da Companhia a quaisquer prelaturas e dignidades eclesiásticas. Por isso, os Jesuítas comprometem-se a não procurar ou aceitar esses cargos, a não ser quando seja essa a vontade expressa do sumo pontífice. 1. *Primeiro período (1540-1759)*. 1.1. *A implantação em Portugal e nas missões*: A vinda dos Jesuítas para Portugal deve-se à iniciativa de D. João III. Em 1538, o Doutor Diogo de Gouveia, principal do Colégio de Santa Bárbara, em Paris, onde Santo Inácio e três dos seus companheiros tinham estudado, escreveu ao monarca, assinalando a existência deste grupo de clérigos «de muito exemplo e letrados» e assegurando que não se poderiam achar «homens mais aptos para converter toda a Índia». D. João III apressou-se a instruir o seu embaixador em Roma para que iniciasse diligências com o fim de obter tão preciosa colaboração. Inácio de Loiola acedeu ao pedido, enviando dois dos seus primeiros companheiros: Francisco Xavier e Simão Rodrigues, ambos chegados a Portugal em 1540. O primeiro partiu logo em 1541 para o Oriente, enquanto o segundo permaneceu no reino, lançando as bases da província de Portugal, formalmente erecta como primeira província de toda a ordem em 1546. A expansão da Companhia de Jesus foi extraordinariamente rápida, graças à protecção magnânima de D. João III e da família real e à generosidade de inumeráveis benfeitores. Em 1542, Simão Rodrigues, com mais seis companheiros, instalou-se no Mosteiro de Santo Antão-o-Velho, em plena Mouraria lisboeta, sendo essa a primeira casa que a Companhia teve como própria no mundo inteiro. No mesmo ano, foi fundado o Colégio de Jesus, em Coimbra, para formação dos membros da ordem. Em 1551, abriu, em Évora*, o Colégio do Espírito Santo e, em 1553, a casa professa de São Roque, centro das actividades apostólicas na capital. O primeiro colégio em que os Jesuítas deram aulas públicas foi o de Santo Antão, em Lisboa, inaugurado em 1553. Ao terminar o século XVI, os principais centros da Companhia de Jesus para a educação da juventude eram os colégios de Coim-

bra, o Colégio de Santo Antão e a Universidade de Évora, fundada em 1559. As outras cidades em que se dedicavam ao ensino eram Braga (1560), Bragança (1561), Funchal (1570), Angra (1570), Ponta Delgada (1591) e Faro (1599). No século XVII, a actividade pedagógica dos Jesuítas estendeu-se a Portalegre (1605), Santarém (1621), Porto (1630), Elvas (1644), Faial (1652), Setúbal (1655), Portimão (1660) e Beja (1670). Em Lisboa, encarregaram-se do Seminário de São Patrício para a formação do clero irlandês (1605) e deram começo ao Colégio de São Francisco Xavier, em Alfama (1677). Datam ainda desse século a casa professa de Vila Viçosa (1601) e o noviciado de Monte Olivete (1619), em Lisboa. Esta longa lista de casas completa-se, no século XVIII, com o noviciado das missões da Índia*, em Lisboa (1705), o Seminário dos Santos Reis, em Vila Viçosa (1735), e o colégio de Gouveia (1739). Haveria ainda a acrescentar algumas residências, em zonas rurais, de que vale a pena salientar a do Santuário de Nossa Senhora da Lapa, na Beira Alta. Acompanhando a abertura de novas casas, o número de jesuítas em Portugal foi quase sempre aumentando: 400, em 1560; 620, em 1603; 662, em 1615; 639, em 1639; 770, em 1709; 861, em 1749; 789, em 1759. Esta expansão foi acompanhada, logo de início, por grande empenho missionário. Em 6 de Maio de 1542, São Francisco Xavier desembarcou em Goa com dois companheiros e, depois de percorrer vastas regiões da Índia, esteve em Malaca* e nas Molucas, chegando ao Japão* em 1549. Depois de dez anos de intensa actividade no Oriente, veio a falecer, às portas da China*, em 1552, apenas com 46 anos de idade. A evangelização no Oriente prosseguiu com sucessivas levas de missionários e a diversificação das regiões alcançadas: Macau* (1565), império do grão-mogol (1579), China (1583), Pegu e Bengala (1598), Cochinchina* (1615), Camboja (1616), Tibete (1624), Tonquim e Sião (1626), Laos (1642). Em África*, os Jesuítas estavam no Congo*, em 1547, e em Angola, em 1560; em 1557, chegavam à Etiópia e, em 1560, penetraram em Moçambique no Monomotapa onde, no ano seguinte, seria martirizado o padre Gonçalo da Silveira; em 1604 iniciaram a missão de Cabo Verde* donde passaram à Guiné e Serra Leoa. A primeira expedição ao Brasil*, que levava como superior o padre Manuel da Nóbrega, data de 1549 e foi seguida por sucessivas levas de missionários. Contabilizando todas estas expedições, chegamos ao número impressionante de 361, ao longo de 215 anos, sendo 75 no século XVI, 190 no século XVII e 96 no século XVIII, numa média de 16 missionários enviados cada ano. Eram, na sua maioria, portugueses, mas também havia jesuítas italianos, espanhóis, alemães, flamengos e polacos que partiram em grande número para as missões dependentes de Portugal. À medida que a consolidação das estruturas e o número de evangelizadores o permitia, foram-se criando novas províncias ou vice-províncias: Província de Goa*, Província do Malabar, Província do Japão, Vice-Província da China, Província do Brasil e Vice-Província do Maranhão. Juntamente com a Província de Portugal, formavam a denominada Assistência de Portugal que, em 1759, contava 1698 jesuítas, dos



Fachada da Sé Nova, Coimbra.

quais 789 estavam na Europa e os restantes espalhados pelo mundo. 1.2. *Actividade apostólica e cultural:* Os Jesuítas não foram só nem principalmente confesores e pregadores dos reis e da corte. Em Portugal, foram desde cedo chamados «apóstolos», merecendo este apelativo pela dedicação ao ensino do catecismo e pela abnegação com que se entregaram aos mais variados ministérios apostólicos. Nos primeiros tempos, pregadores como Francisco Estrada, Gonçalo da Silveira, Jorge Serrão e Gonçalo Vaz de Melo percorreram o país, tendo dignos continuadores em Luís Álvares, Francisco de Mendonça, António de Sá, António Vieira, Manuel dos Reis, entre outros. Na catequese popular e infantil, notabilizou-se o padre Inácio Martins, em Lisboa, com as suas doutrinas. Nelas empregava a *Cartilha da doutrina cristã* composta pelo padre Marcos Jorge pela qual inúmeras gerações aprenderam os primeiros fundamentos da fé. No exercício das obras de caridade, os Jesuítas ocupavam-se dos encarcerados, visitavam os hospitais, assistiam os condenados à morte e, indiferentes aos perigos, excediam-se em generosidade por ocasião de epidemias e calamidades. Só ao serviço das vítimas da peste morreram 143. Nestes trabalhos, celebrizaram-se numerosos religiosos da Companhia: Afonso Gil e António Carvalho a quem o

povo apelidava «pais dos enforcados»; Diogo Coelho, Luís Henriques e Francisco Fernandes tratados por «pais dos pobres»; Fernão Carvalho, o «pai dos pobres, órfãos e viúvas» e Manuel Rodrigues, o «pai da caridade». No conjunto de todas as actividades dos Jesuítas, sobressai, no entanto, a sua obra pedagógica. Entre 1542 e 1739, fundaram na Província de Portugal 30 estabelecimentos de ensino que formavam a única rede escolar orgânica e estável do país, presente em quase todas as cidades. Se exceptuarmos Lisboa, Coimbra e Évora, os colégios dos Jesuítas eram praticamente os únicos centros de educação secundária das localidades onde se encontravam. O ensino era aberto a todas as classes sociais e gratuito, já que a Companhia só aceitava iniciar um estabelecimento de ensino quando existisse uma dotação ou fundação que assegurasse os meios necessários para o funcionamento. Por solicitação da Coroa, muitos bens de mosteiros extintos foram transferidos para a Companhia de Jesus precisamente com esta finalidade. Não admira, nestas circunstâncias, que a população escolar fosse numerosa. A frequência do Colégio das Artes, em Coimbra, pouco depois de entregue à Companhia, em 1555, era superior a 1200 alunos e ao findar o século XVI passava de 2000. Ao Colégio de Santo Antão, em Lisboa, acorreram logo de início mais de 500 alunos; em 1575, eram 1300 e em 1593 aproximavam-se dos 2000. Em Évora, sabemos que, em 1592, frequentavam as aulas 1600 estudantes. Em Angra, subiam a 370, em 1589, e em Braga orçavam por 900, em 1624. Em meados do século XVIII, o número total de alunos rondava os 20 000, numa população de 3 000 000 de habitantes. Em todos os colégios, o sistema de ensino seguia os princípios indicados pela *Ratio studiorum*, o documento-base da pedagogia jesuítica, cuja primeira versão foi publicada, em Roma, em 1586. Estabelecia-se uma organização escolar cuidada e rigorosa mas, simultaneamente, flexível, para que fosse possível a adaptação a lugares, tempos e pessoas muito diversas. Os aspectos religiosos, morais, disciplinares e académicos estavam perfeitamente integrados em função dos objectivos a atingir, que pretendiam unir a virtude com as letras, a vida com a ciência e a sabedoria. O plano académico completo previa um primeiro ciclo de estudos inferiores com três anos de Gramática, um de Humanidades e um de Retórica. Seguiu-se o ciclo dos estudos superiores que se iniciava com três anos de Filosofia e terminava com quatro anos de estudos de Teologia*. O programa de Filosofia incluía a Matemática, a Física e a Astronomia. Para além da exposição magistral e do estudo pessoal, dava-se atenção particular, em todos os níveis de ensino, às disputas semanais e mensais, ocasião para exercitar a capacidade de argumentação e a disciplina mental. Outras actividades, com destaque para as representações teatrais e, a nível religioso, as congregações marianas, davam corpo a uma pedagogia em que prevalecia o ideal de uma formação humanista e a preocupação pela articulação de todos os aspectos da educação. Nas instituições de ensino, muitos jesuítas notabilizaram-se nas matérias que foram chamados a leccionar, principalmente na Uni-

versidade de Évora e nos colégios de Coimbra e de Lisboa. Nos estudos bíblicos, celebrizaram-se Manuel de Sá, Sebastião Barradas, Brás Viegas, Cosme de Magalhães, Francisco de Mendonça e António Fernandes; na teologia, Francisco Suárez, Luís de Molina e Cristóvão Gil. Diogo de Arede, Manuel da Veiga, André Ramires e Manuel Marques distinguiram-se como controversistas. Na teologia moral, além de Luís de Molina com a sua obra *De Justitia et Jure*, são de realçar Manuel de Sá, Fernando Rebelo, Estêvão Fagundes, Baptista Fragoso, Francisco de Gouveia e Sebastião de Abreu. No direito canónico, adquiriu renome Manuel de Azevedo, consultor de diversas congregações romanas. Na espiritualidade, é de justiça lembrar Diogo Monteiro, autor da *Arte de orar e das Meditações dos atributos divinos*, mas também António de Vasconcelos, Luís Brandão, Manuel Fernandes, António Carneiro, Francisco Aires e João da Fonseca. No campo da filosofia, o mais célebre jesuíta português foi Pedro da Fonseca, o introdutor do conceito de «ciência média», tornado célebre pelo livro de Molina *Concordia liberi arbitrii* e pelas disputas *De auxiliis*. Entre as suas obras, destacam-se a *Dialéctica* e os *Comentários à metafísica de Aristóteles*, inicialmente destinadas a fazer parte de um curso completo de filosofia que Fonseca tinha sido encarregado de redigir. Essa tarefa veio a ser realizada por Manuel de Góis, Cosme de Magalhães, Baltasar Álvares e Sebastião do Couto, num curso que ficou conhecido como *Curso Conimbricense*, *Comentários do Colégio de Coimbra* ou *Conimbricenses*. Os cinco volumes foram publicados de 1592 a 1606 e tiveram numerosas edições em toda a Europa. A criação de cursos de filosofia nos principais colégios proporcionou o surgimento de uma série de manualistas e tratadistas de que se destacam Baltasar Teles, Francisco Soares Lusitano, Agostinho Lourenço, António Cordeiro e Silvestre Aranha. Expoente deste grupo foi Inácio Monteiro, com os seus doze volumes da *Filosofia ecléctica racional*, escritos em boa parte quando professor em Coimbra, mas publicados quando já se encontrava a leccionar na Universidade de Ferrara, após a expulsão pombalina. O campo das ciências não foi esquecido, com destaque para a matemática e a astronomia. A Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão tinha adquirido prestígio já no século XVI, como posteriormente as aulas de Matemática em Évora e Elvas, onde se formavam cartógrafos, pilotos e militares. Nos estudos clássicos, importa recordar o mais célebre livro de texto escrito pelos jesuítas portugueses para as suas escolas, a *Gramática latina* de Manuel Álvares, que mereceu ser traduzida em 14 línguas e conheceu total ou parcialmente cerca de 500 edições. Para além do ensino das línguas clássicas, os Jesuítas escreveram em latim e em português trabalhos de grande valor histórico e literário. Em Portugal e nas missões, a historiografia foi particularmente cultivada e, apesar do tom por vezes apoloético, as obras dos Jesuítas continuam a ser um manancial de informações. Baltasar Teles deixou-nos a *Crónica da Companhia de Jesus em Portugal* e a *História da Etiópia a Alta ou Abássia*, Simão de Vasconcelos a *Crónica da Companhia de Jesus do*

Estado do Brasil, João de Lucena, a *História da vida do padre Francisco Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Jesus*, Luís Fróis a *História do Japão*, Fernão Guerreiro a *Relação anual*, Francisco de Sousa o *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus*, António Cardim as *Batalhas da Companhia de Jesus na sua gloriosa Província do Japão*, Fernão Queirós a *Conquista temporal e espiritual de Ceilão*. No género biográfico, António Franco deixou-nos quatro volumes intitulados *Imagem da virtude* com as biografias dos jesuítas que iniciaram a sua vida religiosa nos noviciados de Coimbra, Lisboa e Évora; o mesmo autor, no *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal*, legou-nos outra fonte importante de informações biográficas. O papel dos Jesuítas nas artes anda sobretudo ligado às obras de arquitectura que promoveram. Embora se fale frequentemente de «estilo jesuítico», a Companhia de Jesus não criou propriamente um estilo novo. O estilo das suas igrejas e edifícios era o da região e o do tempo em que se construía. De um modo geral, é uma forma de barroco, recebida do arquitecto italiano Vignola e dos seus discípulos, mas que não é exclusiva dos Jesuítas. São Roque, em Lisboa, a igreja e o claustro da Universidade de Évora, a igreja da casa professa de Vila Viçosa e as dos colégios de Braga, Coimbra (actual Sé Nova), Porto, Santarém, Portimão e Funchal são prova da actividade artística dos Jesuítas, aproveitando os melhores elementos da arte da sua época. Alguns arquitectos da Companhia estiveram

presentes nestes empreendimentos: Silvestre Jorge, no Colégio de Santo Antão; João Delgado, que dirigiu as obras da casa e igreja do noviciado de Lisboa; Bartolomeu Duarte, que desenhou e construiu o colégio de Portimão; e Francisco Dias, que trabalhou na construção da casa e Igreja de São Roque. Na pintura, o relevo vai para os irmãos Domingos da Cunha e Manuel Henriques. Deste eram quase todas as pinturas do colégio de Coimbra, a vida de Santo Inácio do colégio de Évora e as pinturas dos milagres atribuídos à imagem de Nossa Senhora da Lapa, no santuário do mesmo nome. Outro campo em que muitos Jesuítas se assinalaram foi o da luta contra a dominação filipina. Não hesitaram em divulgar o sebastianismo e, por meio da palavra e de escritos, fizeram convergir sobre a Casa de Bragança as atenções dos Portugueses. A Universidade de Évora manifestou-se o núcleo mais representativo desta oposição ao domínio espanhol. Após a Restauração, os Jesuítas celebraram com entusiasmo a independência reconquistada e alguns receberam de D. João IV importantes missões diplomáticas. Entre os que trabalharam na consolidação da independência avulta o padre António Vieira, enviado a diversas cortes europeias. Para as despesas da guerra que se travava contra Espanha, a Província de Portugal contribuía anualmente com cerca de 5000 cruzados.

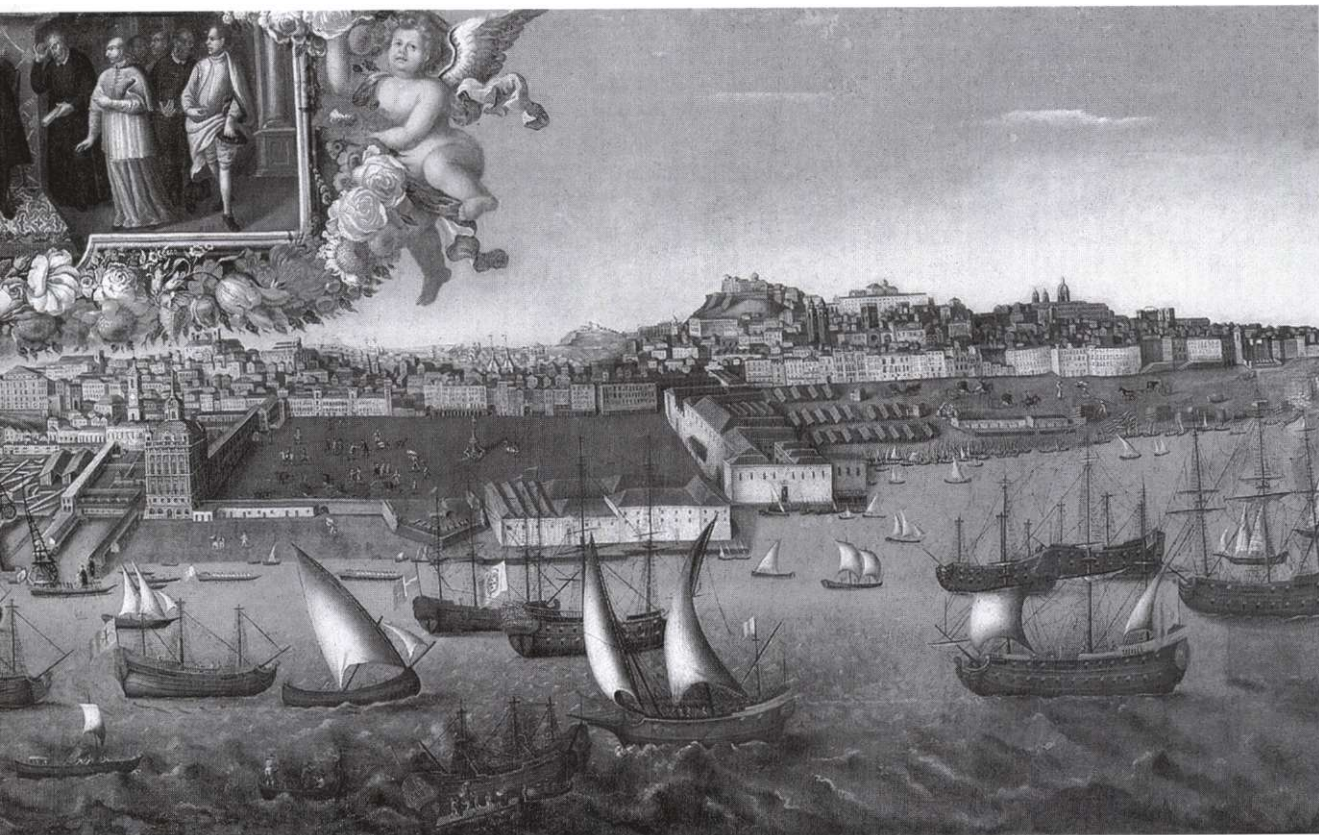
1.3. Actividade missionária: Desde a sua chegada a Portugal, os Jesuítas inseriram-se plenamente na estrutura missionária do Padroado, aspecto parcelar do fenómeno mais vasto que era a união inquestionável



São Francisco Xavier despedindo-se de D. João III, de André Reinoso (Lisboa, sacristia da Igreja de São Roque).

entre sociedade civil e religiosa. Os Jesuítas eram enviados pela Coroa, que assim correspondia ao encargo de primeira responsável pela evangelização, e esperavam das autoridades o apoio necessário para a sua actuação. Foi neste contexto que D. João III, em estreita colaboração com Santo Inácio, promoveu desde o início a acção evangelizadora da Companhia de Jesus, responsabilizando-a por novos e importantes campos missionários. Neste regime de padroado, São Francisco Xavier foi enviado para o Oriente, o padre Manuel da Nóbrega para o Brasil e o patriarca Nunes Barreto para a Etiópia, sendo estas missões apoiadas generosamente por D. João III. Os religiosos da Companhia partilharam espontaneamente a mentalidade da época, segundo a qual o apoio das autoridades civis constituía o caminho mais seguro e eficaz para a cristianização. Ao mesmo tempo, contudo, sempre se dispuseram a ultrapassar sem receio as zonas directamente controladas pela administração portuguesa, tornando-se até exploradores de regiões inóspitas e desconhecidas. São quase lendárias as figuras do padre António de Andrade e do irmão Bento de Góis: o primeiro viajou até ao Tibete, sendo o primeiro europeu a atravessar o Himalaia; o segundo, disfarçado de mercador, foi o primeiro explorador português do caminho terrestre da Índia para a China através da Ásia Central. Desde a primeira hora com missões em três continentes, os Jesuítas viram-se confrontados com as situações mais díspares que os levaram a empregar uma grande variedade de métodos de evangelização. Na Ásia, ao depara-

rarem com civilizações antigas e religiões de grande complexidade, fizeram apelo a uma enorme capacidade de adaptação. Adoptaram os costumes locais e souberam usar os conhecimentos técnicos e científicos assimilados nos colégios e universidades da Europa para conseguirem a indispensável aceitação por parte das autoridades e população. Serve de exemplo o facto de, na China, os matemáticos, geógrafos e astrónomos jesuítas terem sido os melhores embaixadores do Evangelho, os que conseguiram abrir caminho até Pequim e os únicos a poderem permanecer em épocas de perseguição. São de recordar, a este propósito, Félix da Rocha, presidente do Tribunal das Matemáticas, André Pereira e Tomás Pereira, vice-presidentes do Tribunal Astronómico, e José de Espinha, André Rodrigues e José Bernardo de Almeida, todos presidentes desse mesmo tribunal. Os esforços e sucessos iniciais no Extremo Oriente foram postos em causa por problemas políticos, pela rivalidade entre as potências europeias com interesses na região, por diferenças de metodologia com outras ordens religiosas e, finalmente, pela questão dos ritos que significou o encerramento das experiências mais ousadas de inculturação, levadas a cabo sobretudo na China. Em África e no Brasil*, os missionários depararam com populações num grau muito diferente de civilização e tiveram de dar resposta a questões como a antropofagia e a poligamia. Considerando os Índios do Brasil num estado de menoridade social e mental, os Jesuítas julgaram que não bastava confiar a sua conversão a uma simples



catequese, independentemente de estruturas sociais que a enquadrassem. Por isso, defenderam a necessidade de um domínio político prévio por parte dos Portugueses. Esta «sujeição» dos indígenas incluía a repressão eficaz da antropofagia, da poligamia e das guerras intertribais e, por outro lado, a concentração dos convertidos em aldeamentos eclesiástica e administrativamente organizados. Estas aldeias possibilitavam a realização de várias finalidades: o ensino da religião e da vida cristã, a aquisição de hábitos de trabalho regular e estável em vários campos de actividade e a defesa dos Índios contra os abusos dos colonos e os ataques dos inimigos. Os Jesuítas defenderam a liberdade dos Índios mas, na questão da escravatura dos Negros, não chegaram a ultrapassar os critérios do tempo e aceitaram-na dentro dos limites estabelecidos pela moral e pelo direito da época. Os missionários de Angola* e de Cabo Verde, que melhor podiam conhecer as condições em que os escravos eram obtidos, denunciaram os abusos cometidos no tráfico, chegaram até a afirmar que era impossível a verificação imparcial e rigorosa da justiça dos cativos mas não chegaram a pôr em causa a escravatura como instituição ofensiva da dignidade humana. A todas as regiões que missionaram, os Jesuítas levaram a preocupação pedagógica que os caracterizava. Principalmente no Brasil, fundaram uma rede de colégios, seminários e escolas primárias e oficinas com ensino gratuito sustentado por explorações agro-pecuárias e outras propriedades legadas para património dos centros de ensino. No campo científico, os missionários da Companhia efectuaram observações que vieram enriquecer o conhecimento das regiões que percorreram. Evoquemos, como exemplo, a obra *Flora cochinchinensis* do padre João de Loureiro, missionário durante 36 anos na Cochinchina. A linguística foi outro campo em que se tornaram beneméritos. A preocupação de aprender as línguas dos povos que evangelizavam levou-os a elaborar gramáticas e dicionários e a publicar obras de catequese e outras nas mais variadas línguas. São ainda hoje de enorme importância para a história das regiões percorridas as relações e as cartas escritas pelos missionários. Essa abundante documentação é fonte histórica insubstituível, dada a grande variedade dos temas abordados: a mentalidade e os métodos missionários; as intervenções da Santa Sé* e dos seus representantes; as dificuldades na conversão; a admissibilidade dos autóctones à ordenação; a problemática da escravatura; o financiamento da actividade missionária; as relações com a Coroa; os conflitos com as autoridades e a população; as rivalidades com outros ordens religiosos, etc. Em dois séculos de apostolado missionário, sofreram o martírio mais de 150 jesuítas portugueses. Entre eles, foi canonizado São João de Brito, mártir no Maduré (Índia), e vários outros foram beatificados: Inácio de Azevedo e companheiros, mortos pela fé a caminho do Brasil; Francisco Pacheco, João Baptista Machado, Diogo de Carvalho, Miguel de Carvalho e Ambrósio Fernandes, mártires no Japão; e António Francisco e Francisco Aranha, mortos em Salcete (Goa). 1.4. *A expulsão pombalina*: Pombal teve excelentes relações pessoais com alguns jesuítas, no

princípio da sua carreira pública, nomeadamente durante as suas estadas em Londres e em Viena. A aversão que manifestou quando chegou ao governo está em contradição com essas relações iniciais e parece ter origem, sobretudo, em motivos de natureza ideológica e política. A Companhia de Jesus era um obstáculo ao projecto político que queria implementar: um sistema que considerava mais moderno, centralizado no Estado, mais fácil de controlar *ad arbitrium principis*. Era o sistema absolutista e regalista, iluminado, que Pombal queria impor sem escrúpulos quanto aos meios usados e sem fazer caso da resistência das forças sociais do país. Dominando o sistema de ensino em Portugal e no ultramar, vinculados por uma ligação especial a Roma e possuidores de um grande influxo cultural, os Jesuítas formavam um corpo facilmente visto como ameaça para um sistema absolutista que ambicionava controlar todos os aspectos da vida social, incluindo uma Igreja mais submetida ao Estado. Se a esta moldura ideológica juntarmos os contactos que Pombal mantivera, no estrangeiro, com núcleos jansenistas e a apetência pelo património considerável na posse dos Jesuítas, teremos reunidas as condições propícias para o desencadear da perseguição. A campanha antijesuítica montada por Pombal levou à formulação de uma série de acusações publicitadas em toda a Europa em sucessivas edições da *Dedução cronológica e analítica*. Entre essas acusações encontravam-se: a resistência dos Jesuítas à aplicação do Tratado de Madrid, celebrado entre Portugal e a Espanha para a delimitação de fronteiras na América do Sul; a oposição, no Brasil Setentrional, às leis que regulavam a administração das povoações de índios; o exercício de actividades comerciais proibidas a religiosos; a decadência dos jesuítas portugueses; a difamação do rei no estrangeiro; e a participação, pelo menos moral, no atentado contra D. José e na revolta popular do Porto ocorrida em 1757. A perseguição efectiva teve o primeiro momento significativo, em 1757, com a expulsão da corte dos cinco jesuítas que aí trabalhavam como confessores e mestres dos príncipes. Seguiu-se a obtenção de um breve do papa Bento XIV, nomeando o cardeal Saldanha visitador dos jesuítas portugueses. Pouco depois, Pombal conseguiu que o patriarca de Lisboa suspendesse todos os jesuítas das faculdades de confessar e pregar no patriarcado. Em Dezembro de 1758, os Jesuítas foram intimados pelo cardeal Saldanha, entretanto nomeado patriarca, a não sair de suas casas sob pena de pecado mortal. Em Janeiro de 1759, o provincial, padre João Henriques, foi feito prisioneiro e deu-se início ao sequestro dos bens da Companhia. Em Junho, surgiu a proibição de ensinar, extensiva a todos os territórios portugueses e, finalmente, a 3 de Setembro, foi publicado o decreto de expulsão. No total, cerca de 1100 jesuítas foram acolhidos nos Estados Pontifícios; morreram nas prisões cerca de 70 e uns 40 durante as viagens; encontravam-se ainda 45 encarcerados em São Julião da Barra quando, em 1777, foram libertados, após a queda de Pombal. O único jesuíta a ser objecto de um julgamento formal foi o padre Gabriel Malagrida, italiano, acusado de heregia e condenado à morte, em 1761, num processo



Padre Luís Fróis, escultura em madeira, século XVII, Índia (Lisboa, Museu da Marinha) e beato Miguel Carvalho, pintura a óleo sobre tela, século XVIII (Diocese de Braga).

que aproveitou a debilidade mental de um ancião enfraquecido e já transtornado. A luta de Pombal contra a Companhia não se limitou aos domínios da Coroa portuguesa. Prolongou-se, em conjunto com as cortes borbónicas, até alcançar o fim pretendido ao obter do papa Clemente XIV, a 21 de Julho de 1773, o breve *Dominus ac Redemptor*, que decretava a extinção da Companhia de Jesus. 2. *Segundo período 1829-1834*: A 7 de Agosto de 1814, o papa Pio VII, pela bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* restaurou a Companhia de Jesus. Eram cerca de 12, nessa altura, os poucos sobreviventes portugueses da perseguição pombalina de 55 anos antes. Mesmo assim, o governo português, então no Rio de Janeiro, comuni-

cou para Roma a resolução de não reconhecer o documento pontifício e a determinação de nunca readmitir a Companhia de Jesus nos seus domínios. A alteração dessa resolução veio a acontecer, contudo, no reinado de D. Miguel. Nessa altura, eram os jesuítas franceses, proibidos de ensinar no seu país, os que se encontravam em melhores condições para reiniciar as actividades da Companhia em Portugal. Os primeiros contactos foram estabelecidos por António Ribeiro Saraiva, diplomata português em Londres, quando, em Agosto de 1828, de passagem por Paris, falou com o padre Nicolau Godinot, provincial dos Jesuítas em França, a quem expôs o seu projecto. O pedido de abertura de uma missão foi

oficializado pelo duque de Cadaval, primeiro-ministro de D. Miguel, junto do geral da Companhia e, a 13 de Agosto de 1829, já estavam em Lisboa oito jesuítas que traziam como superior o padre Filipe José Delvaux, belga. Depois de passarem algum tempo na casa dos Padres Lazaristas, foram para o palácio do duque de Lafões, em Marvila, donde transitaram para a casa da Anunciada (Palácio dos Lavras) e, por fim, para o colégio da Graça, outrora conhecido pelo nome de Santo Antão-o-Velho, que tinha sido a primeira casa lisboeta dos antigos jesuítas e que, em 1829, pertencia aos Eremitas de Santo Agostinho. Aqui abriram o noviciado e iniciaram actividades apostólicas entre a população da capital e dos arredores. Em 1832, D. Miguel entregou-lhes o Colégio das Artes, em Coimbra, mas, devido à guerra civil, as aulas só tiveram início em Fevereiro do ano seguinte. A 9 de Maio de 1834, o exército liberal ocupou Coimbra e os jesuítas do Colégio das Artes foram presos e escoltados até Lisboa. Estiveram presos em São Julião da Barra até que, em princípios de Julho, por insistência do encarregado de negócios da França, foram libertados e embarcaram para Itália. Igual sorte tinham sofrido os jesuítas de Lisboa quando, em Julho de 1833, D. Pedro IV entrou na capital e os mandou embarcar em navios para Itália e Inglaterra. Para além do reinício de actividades educativas e pastorais que não tiveram continuidade, este período de regresso efémero, que contou com a presença de 24 jesuítas, ficou também marcado pelo empenho dos religiosos na assistência aos feridos da guerra civil e às vítimas da epidemia de cólera ocorrida em 1833. Não chegou a ter efeito a restituição do Colégio do Espírito Santo, em Évora, que fora decidida em 1832. Sob o ponto de vista legal, é de referir: a autorização para o regresso dos Jesuítas a Portugal concedida oficialmente a 10 de Julho de 1829; e, sobretudo, o decreto de 30 de Agosto de 1832 que restabelecia oficialmente a Companhia de Jesus, em termos que, embora não revogassem completamente o conteúdo dos decretos pombalinos, o padre Delvaux não hesitou em classificar de «verdadeiro prodígio». Como acto simbólico deste regresso ficou a missa celebrada, em Pombal, junto do caixão do Marquês, pelo grupo de jesuítas que se dirigia para Coimbra, em 1832.

3. *Terceiro período (1848-1910)*: O protagonista do regresso dos Jesuítas a Portugal foi o português Carlos João Rademaker, entrado na Companhia de Jesus em Itália na Província do Piemonte, em 1846. Em 1848, a perseguição obrigou o noviciado a dispersar-se e Rademaker veio para Portugal onde foi ordenado sacerdote em 1851. Só em 1857, pondo-se em contacto com os jesuítas espanhóis, terminou oficialmente o noviciado e pronunciou os seus primeiros votos, sendo animado pelos superiores a trabalhar na restauração da província portuguesa. Nesse sentido, em 1858, deu início ao colégio de Campolide, contando com a colaboração de mais dois jesuítas: o Irmão Martinho Rodrigues, sobrevivente da missão francesa, e um irmão espanhol. Nos anos seguintes, foram-se juntando novos elementos, vindos principalmente de Itália, o que permitiu, em 1860, abrir o noviciado, no lugar do Barro, perto de Torres Vedras, a que se seguiu, em

1861, a responsabilidade pelo Seminário das Missões de Cernache do Bonjardim. Apesar das campanhas na imprensa contra os Jesuítas, especialmente no *Português* e no *Jornal do Comércio*, em Setembro de 1863 constituiu-se oficialmente a Missão Portuguesa que teve como primeiro superior o padre Francisco Xavier Fulconis, italiano. Os religiosos existentes em Portugal eram, então, 44. No Outono desse mesmo ano, os Jesuítas encarregaram-se do Orfanato de São Fiel, na Beira Baixa, que transformaram em colégio de renome. A expansão continuou nos anos seguintes; em 1864, abriu-se uma residência em Lisboa; em 1870, no Porto; em 1871, em Coimbra e na Covilhã; em 1875, teve início a residência de Braga que se tornou um centro importante de exercícios espirituais para o clero; em 1878, abriu um externato em Setúbal e, em 1879, instalou-se uma pequena residência em Castelo Branco. No princípio de 1880, a missão contava nove casas independentes com 137 jesuítas (49 sacerdotes, 38 irmãos e 50 estudantes). Esta situação levou o padre geral Pedro Beckx a considerar que estavam reunidas as condições para que fosse finalmente restaurada a província portuguesa da Companhia de Jesus, o que veio a acontecer com decreto de 25 de Julho desse ano. Foi nomeado provincial o padre Vicente Ficarelli, italiano, que governava a missão desde 1866. Após alguns anos sem novas fundações, inaugurou-se, em 1891, a residência de Guimarães à qual se juntou, no ano seguinte, um seminário menor e, em 1898, um colégio que veio a ser transferido para o Porto, em 1906, mas que seria encerrado três anos depois. Abriam-se residências: em 1893, em Setúbal; Angra do Heroísmo, em 1896; em Viana do Castelo, em 1898; na Póvoa de Varzim, em 1903. Os dois colégios, Campolide e São Fiel, além de importantes como estabelecimentos de ensino, tornaram-se também centros de intensa actividade científica. Em São Fiel, foi fundada em 1902 a *Brotéria*, assim denominada em homenagem ao naturalista português Avelar Brotero. Eram os professores dos colégios que dirigiam a revista, publicando nas suas páginas artigos de investigação, com destaque para as áreas da botânica e zoologia. Entre esses sábios, são de recordar os nomes de Joaquim da Silva Tavares, Cândido Mendes de Azevedo, Carlos Zimmermann, Afonso Luisier, Camilo Torrend, António de Oliveira Pinto, entre outros. É significativo saber-se que, ao ser fundada, em 1908, a Sociedade Portuguesa de Ciências Naturais, sete dos 20 membros fundadores eram jesuítas. Além da *Brotéria*, os Jesuítas publicavam mais duas revistas. Em 1881, encarregaram-se do *Mensageiro do Coração de Jesus*, órgão do Apostolado da Oração*, que contava entre os seus redactores os padres José de Afonseca Matos, Joaquim de Abreu Campo Santo, João Serafim Gomes, Manuel Fernandes Santana e António Cordeiro. Em recordação do quinquagésimo aniversário da definição dogmática da Imaculada Conceição, publicou-se o *Legionário de Maria* que, de 1905 em diante, passou a designar-se *Mensageiro de Maria*. Entre os oradores célebres deste período, são de recordar Carlos Rademaker, Bento Schettini, Luís Gonzaga Cabral, António de Menezes e Alexandre Castelo. No

campo missionário, importa referir, principalmente, a difícil missão da Zambézia para onde foram enviados, entre 1880 e 1910, 118 jesuítas, dos quais 41 ali morreram. Em 1910, trabalhavam nesta região de Moçambique 41 religiosos distribuídos por seis missões: Quelimane, Coalane, Chipanga, Boroma, Miruru e Angónia. Alguns missionários notabilizaram-se no estudo das línguas locais, publicando gramáticas e vocabulários e uma gramática comparativa de diversos idiomas africanos, principalmente do vale do Zambeze. Entre os autores destes trabalhos filológicos contam-se os padres Victor Courtois, Pedro Dupeyron, Alexandre Moreira, Júlio Torrend e Henrique Simon. Também a Índia, Macau e Timor foram objecto do zelo missionário dos jesuítas da Província de Portugal. Na Índia, estabeleceram-se em Belgão (1890), Cochim (1897) e Travancor (1908). Em Macau, para onde partiram os primeiros professores logo em 1862, a actividade principal foi, até 1910, a formação do clero no Seminário de São José. De Macau dependia a missão de Soibada, em Timor*, onde os jesuítas portugueses trabalharam de 1899 a 1910, sendo de destacar os padres Sebastião Aparício e Manuel Ferreira. Toda esta actividade foi interrompida violentamente, em Outubro de 1910, quando, pela terceira vez na sua

história em Portugal, a Companhia de Jesus foi de novo perseguida e espoliada dos seus bens, vendo todos os seus membros desterrados. O ambiente que propiciou a expulsão, mal a República foi instaurada, tinha lançado raízes muito antes. O centenário da morte de Pombal, em 1882, havia sido convenientemente aproveitado para uma campanha contra a Companhia, e ligas antijesuíticas de inspiração maçónica tinham-se formado por todo o País, na sequência de outros ataques à Igreja. Em 1901, o governo pretendeu regular a questão dos institutos religiosos, determinando que nenhuma associação de carácter religioso poderia funcionar sem prévia autorização do governo, ao qual deveriam ser apresentados os estatutos pelos quais a associação pretendesse reger-se. Nesta contingência, as comunidades religiosas trataram de organizar estatutos em conformidade com as indicações governamentais. As casas da Companhia de Jesus, em Portugal e nas missões, passaram a funcionar como estabelecimentos da Associação Fé e Pátria e os respectivos estatutos foram aprovados e publicados no *Diário do Governo*. Esta cobertura legal revelou-se, no entanto, insuficiente. Em Lisboa, os jornais *O Século*, *O Dia* e *O Mundo*, e, no Porto, *O Primeiro de Janeiro*, ecoavam a campanha contra os Jesuítas, o que levou o padre Luís



Fachada do antigo colégio de Campolide, Lisboa.

Gonzaga Cabral, provincial, a advertir os seus súbditos para o perigo iminente, em carta de 8 de Setembro de 1910. Dias depois, começaram, por ordem do governo, inquéritos em diversas casas: Barro, Campolide e comunidade da Rua do Quelhas, em Lisboa, que foi dissolvida a 3 de Outubro de 1910. O corolário foi já da responsabilidade do governo provisório da República que, a 8 de Outubro de 1910, restaurou a lei pombalina de 3 de Setembro de 1759. Depois de algumas semanas na prisão, no dia 4 de Novembro de 1910, estava consumada, mais uma vez, a expulsão dos Jesuítas de Portugal. Os membros da província portuguesa eram, então, 360 (147 sacerdotes, 112 irmãos e 101 estudantes). 4. *Quarto período: do exílio à actualidade:* A política do padre Gonzaga Cabral após a expulsão teve duas vertentes: em primeiro lugar, conservar na Europa o núcleo central da província, constituído pelas casas de formação e algumas residências; em segundo lugar, reforçar o pessoal da missão de Goa, cujas casas se podiam manter por se encontrarem em território de domínio inglês, e, ao mesmo tempo, procurar novos campos de actividade, principalmente no Brasil. Com intenção de preservar quanto possível o contacto com Portugal, abriram-se algumas residências em Espanha, perto da fronteira portuguesa (Tui, Cidade Rodrigo, Salamanca). O noviciado foi acolhido em Exaten (Holanda), mas, em 1911, já estava em Alseberg, perto de Bruxelas. Em 1915, devido à Primeira Guerra Mundial, foi transferido para Espanha, instalando-se em São Jerónimo de Múrcia e, a partir de 1921, em Santa Maria de Oya, na Galiza, onde se lhe juntou também o filosofado. O colégio para alunos portugueses, continuador da tradição pedagógica de São Fiel e de Campolide, conheceu também sucessivas localizações: Jette (Bélgica), Los Placeres (Pontevedra) e, a partir, de 1916, La Guardia, no lado espanhol da foz do rio Minho. Recordemos, ainda, o local de exílio de duas casas importantes: a escola apostólica, em São Martinho de Trebejo (Cáceres), e a residência de Pontevedra, onde funcionava a redacção da *Brotéria* e do *Mensageiro do Coração de Jesus*. Para lá do Atlântico, o dinamismo dos jesuítas expulsos deu origem à missão do Brasil Setentrional com sede na Bahia que, em 1925, contava 107 elementos. O exílio não foi impedimento para que a província portuguesa da Companhia mantivesse e até aumentasse os seus efectivos: eram 380, em 1925, com 179 sacerdotes, 84 irmãos e 117 estudantes. Passado o ímpeto persecutório, começaram a reabrir-se cautelosamente, em Portugal, algumas residências: Póvoa de Varzim (1923), Lisboa e Braga (1925), Porto (1927) e Covilhã (1929). As casas de formação e o Colégio de La Guardia regressaram em 1932. A Constituição de 1933, abolindo todas as leis de excepção por motivos religiosos, e o decreto de 12 de Maio de 1941, reconhecendo a Companhia de Jesus como corporação missionária, normalizaram a situação jurídica dos Jesuítas em Portugal. Ao longo dos anos 40 e 50, os principais centros da presença dos Jesuítas adquiriram a localização que, substancialmente, ainda mantêm: noviciado, em Soutelo, Vila Verde (transferido para Coimbra, em 1978); Faculdade de Filosofia, em Braga; residências em Lis-

boa, Porto, Póvoa de Varzim e Covilhã; e colégios em Santo Tirso (Instituto Nun'Álvares), Lisboa (Colégio de São João de Brito) e Cernache (Colégio da Imaculada Conceição). Em 1961, os Jesuítas voltaram a Évora onde, em 1964, teve início o Instituto Superior Económico e Social. Nos anos 70, apesar da diminuição de efectivos, continuou a expansão ao sul do Tejo com a inserção em zonas operárias ou carenciadas: Portimão, Mexilhoeira Grande, Santo André, Corroios, Paio Pires, Pragal e Charneca da Caparica, onde os Jesuítas se responsabilizaram por diversas paróquias. Teve também origem nessa época a revitalização do trabalho com estudantes universitários através de centros específicos localizados em Coimbra, Braga, Lisboa e Porto. Em paralelo com o que acontecera em tempos mais distantes, os últimos decénios viram os jesuítas portugueses ocupados num amplo leque de actividades: educação e ensino, formação espiritual, trabalho paroquial, missões, meios de comunicação social, presença na cultura e na investigação. Como no passado, surgiram figuras de relevo em vários campos do conhecimento: Luís Gonzaga de Azevedo, Francisco Rodrigues, Serafim Leite, Domingos Maurício e Mário Martins, na história; Eugénio Jalhay, na arqueologia; João Mendes e Manuel Antunes, na literatura e na cultura clássica; António Durão, António de Magalhães, Paulo Durão, Diamantino Martins, Cassiano Abranches e Júlio Fragata, na filosofia. A *Brotéria* continuou a ser publicada regularmente, tanto na série científica como na cultural, e surgiram novas revistas de investigação: *Revista Portuguesa de Filosofia*, *Economia e Sociologia* e *Revista Portuguesa de Humanidades*. A publicação da *Verbo: Enciclopédia luso-brasileira de cultura* resultou da colaboração entre a Editorial Verbo e as instituições culturais da Companhia de Jesus. No campo missionário, a Índia portuguesa contou sempre com a presença de jesuítas enviados de Portugal, até à anexação pela União Indiana, em 1961. A Macau, os Jesuítas regressaram em 1930; em 1941, estavam de novo em Moçambique* e, em 1961, em Timor. Em Angola, teve início o movimento Afris cujos estatutos foram aprovados em 1963. Foi sobretudo em Moçambique que a acção missionária teve maior incremento, ali trabalhando, em 1974, 78 jesuítas. Nessa mesma data, Angola contava com cinco missionários, Macau seis e Timor outros seis. A descolonização abalou profundamente a missionação, ocasionando perseguições, a destruição e ocupação de estruturas materiais e o regresso à Europa de muitos missionários. Superados os tempos mais difíceis, criaram-se condições para um renascimento missionário baseado numa colaboração mais alargada com jesuítas de diferentes nacionalidades. A Província Portuguesa da Companhia de Jesus tinha, em Dezembro de 1999, 252 membros, dos quais 170 se encontravam em Portugal, 38 em Moçambique, 8 em Angola e 36 noutros países.

NUNO DA SILVA GONÇALVES

BIBLIOGRAFIA: ALDEN, Dauril – The making of an enterprise, the Society of Jesus. In *PORTUGAL, its Empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. *ARCHIVUM Historicum Societatis Jesu*. Roma, 1932 ss. AZEVEDO, Luís Gonzaga de – *Proscritos*. Valladolid: Florencio de Lara Editor, 1911; Bruxelas, E. Daem, 1914, 2 vol. BAN-

GERT, William – *História da Companhia de Jesus*. Porto: AI, 1985. BECCARI, C., curante – *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX*. Romae: C. de Luigi, 1903-1917. 15 vol. BOURDON, Léon – *La Compagnie de Jésus et le Japon, 1547-1570*. Paris; Lisboa: Centro Cultural Português-FCG; CNCDP, 1993. CAEIRO, José – *História da expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal (séc. XVIII)*. Lisboa: Ed. Verbo, 1991, 1995, 1999, vol. 1, 2, 3. CASIMIRO, Acácio – *Fastos da Companhia de Jesus restaurada em Portugal*. Porto, 1930. IDEM – *Expansão e actividade da Companhia de Jesus nos domínios de Portugal. 1540-1940*. Porto: AI, 1941. IDEM – *História da Companhia restaurada em Portugal ou livro jubilar (1829-1930)*. Inédito do Arquivo da Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Lisboa. *CATALOGUS Missionis Lusitanae ab anno 1829 ad annum 1834*. Pontevedra: tipis Celestini Peón, 1924. *CATALOGUS Provinciae Lusitanae*. Lisboa, etc., 1881 ss. *Como interpretar Pombal? No bicentário da sua morte*. Lisboa: Brotéria, 1983. CONGRESSO INTERNACIONAL DO TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA – *Actas*. Braga: UCP; Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. CORREIA, Francisco Augusto da Cruz – *O método missionário dos Jesuítas em Moçambique 1881-1910: Um contributo para a história da missão da Zambézia*. Braga: AI, 1992. ECKART, Anselmo – *Memórias de um jesuíta prisioneiro de Pombal*. Braga; São Paulo: AI; Ed. Loyola, 1987. FRANCO, António – *Imagem da virtude em o noviçiado da Companhia de Jesu na corte de Lisboa*. Coimbra: no Real Collegio das Artes, 1717. IDEM – *Imagem da virtude em noviçiado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra*. Évora: na Oficina da Universidade, 1719; Coimbra: no Real Collegio das Artes, 1719. 2 vol. IDEM – *Imagem da virtude em o noviçiado da Companhia de Jesus no Real Collegio do Espírito Santo de Évora*. Lisboa: na Oficina Real Deslandesiana, 1714. GIL, Eusébio, ed. – *El sistema educativo de la Compañía de Jesus: La «Ratio Studiorum»*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1992. GOMES, João Pereira – *Os professores de Filosofia da Universidade de Évora*. Évora: Câmara Municipal, 1960. GONÇALVES, Nuno da Silva – *Os Jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)*. Lisboa: Ed. Brotéria, 1996. GONÇALVES, Sebastião – *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus*. Ed. José Wicki. Coimbra: Atlântida, 1957-1962. 3 vol. GUERREIRO, Fernão – *Relação anual (1600-1609)*. Nova ed. dir. e prefaciada por Artur Viegas. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, 1931; Lisboa: Imprensa Nacional, 1942. 3 vol. *INSTITUTUM Societatis Jesu*. Florentiae: ex Typographia a SS. Conceptione, 1892-1893. 3 vol. LEITE, Serafim – *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil: 1549-1760*. Braga: Livraria A. I., 1993. LEITE, Serafim – *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa; Rio de Janeiro: Portugalia; Instituto Nacional do Livro; Civilização Brasileira, 1938-1950. 10 vol. LEROY, Michel – *O mito jesuíta*. Lisboa: Roma Editora, 1999. LOPES, António – D. João III e Inácio de Loyola. *Brotéria*. 134 (1992) 64-85. IDEM – Gratidão de Inácio de Loyola para com D. João III. *Brotéria*. 134 (1992) 177-188. IDEM – *O marquês de Pombal e a Companhia de Jesus: Correspondência inédita ao longo de 115 cartas (de 1743 a 1751)*. Principia: Cascais, 1999. IDEM – *A primeiríssima casa da Companhia de Jesus no mundo e a expansão missionária de Portugal*. [Lisboa]: Secretariado Nacional das Comemorações dos 5 Séculos, 1994. IDEM – *Roteiro histórico dos Jesuítas em Lisboa*. Braga: AI; AO, 1985. MAURÍCIO, Domingos – Jesuítas. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Verbo, 1971, vol. 11, col. 487-515. IDEM – Pombal em Londres, apologista dos Jesuítas. *Brotéria*. 89 (1969) 298-315. MENDEIROS, José Filipe – *Roteiro histórico dos Jesuítas em Évora*. Braga: AO, 1992. MONTEIRO, Isilda Braga da Costa – *A administração jesuíta do mosteiro de Pedrosa de 1560 aos finais do século XVII*. Porto: Universidade Portucalense, 1993. *MONUMENTA historica Societatis Jesu*. Madrid, 1894 ss.; Roma, 1925 ss. O'MALLEY, John W. – *The first Jesuits*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1993. PACHECO, José Carlos Monteiro – *Simão Rodrigues, iniciador da Companhia de Jesus em Portugal*. Braga: AO, 1987. PINA, Ambrósio – *Carlos Rademaker, restaurador dos Jesuítas em Portugal no séc. XIX*. Porto: AI, 1967. RODRIGUES, Francisco – *A Companhia de Jesus em Portugal e nas missões*. 2.ª ed. Porto: AI, 1935. IDEM – *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto: AI, 1931-1950. 4 vol. IDEM – *Jesuítas portugueses astrónomos na China: 1583-1805*. Porto, 1925. SCHURHAMMER, Georg – *Francisco Javier: Su vida y su tiempo*. [S.I.]: Gobierno de Navarra; Compañía de Jesús; Arzobispado de Pamplona, 1992. 4 vol. SILVA, António da – *Mentalidade missiológica dos Jesuítas em Moçambique antes de 1759*. Lisboa: JIU, 1967. 2 vol. *STATUS Societatis Jesu in Lusitania ab anno 1857 ad annum 1880*. Tudaë: ex Typographia Regionali, 1915. TELLES, Baltazar – *Chronica da Companhia de Jesu na Província de Portugal*. Lisboa: por Paulo Craesbeeck, 1645, 1647. 2 vol.

JUDAÍSMO. O judaísmo é a única religião da Antiguidade Pré-Clássica que persiste nos dias de hoje, tendo conseguido sobreviver às maiores perseguições, ao longo dos tempos. A sua permanência tem sido definida como um enigma histórico, se pensarmos que a sua primeira diáspora ocorreu com o exí-

lio babilónico (século VI a. C.) e se acentuou, no século II d. C., depois da destruição de Jerusalém por Tito, em 70, e dos resistentes aos Romanos em Massada. Deve datar desta segunda diáspora a fixação de comunidades judias na Península Ibérica. A partir deste momento, os judeus deixaram de se identificar com um território, Israel, a Terra Prometida, para passarem a constituir pequenas comunidades dentro de outros reinos ou estados. Nesta errância, os judeus universalizaram-se, tornando-se naturais e mais tarde cidadãos de diferentes reinos ou estados, em diferentes continentes, chegando a cruzar-se com outros povos, apesar da constante defesa xenófoba de não se miscigenarem com os *goim*, os pagãos. Daí que os judeus não possam ser entendidos como uma raça, no sentido étnico, embora se lhes aplique o termo raça no sentido antropológico, ou seja, um povo que se define por uma tradição, uma história, uma religião – o judaísmo. De facto, o judaísmo teve estas componentes ao longo dos tempos da diáspora, as quais permanecem na actualidade, agora de novo alicerçadas pelo factor língua, pois o hebraico tornou-se novamente uma língua viva e dinâmica na sua evolução, o que não sucedia desde o mundo romano. Outro aspecto importante da história do judaísmo está relacionado com o facto de esta religião ter sido a primeira das religiões monoteístas. A crença num Deus único e invisível, Yahvé, criador do universo e da humanidade, não gerado nem criado, independente das forças cósmicas mas actuante na história do mundo e dos homens, nomeadamente na do Seu povo, foi a grande descoberta dos hebreus. Este Deus faz parte da história: escolheu Abraão para pai do Seu povo, conduziu-o e aos seus filhos à Terra Prometida, chamou Moisés e com ele libertou o Seu povo do poder e da sujeição dos Egípcios, conduzindo-o, de novo, à Terra Prometida, a *Eretz Israel*. Com Abraão, fez Deus a primeira aliança, ordenando-lhe que todos os seus descendentes do sexo masculino fossem circuncisados, como sinal dessa aliança. Dos doze filhos de Jacob proviriam, segundo a tradição, as doze tribos de Israel. Abraão, Isaac e Jacob são as figuras simbólicas do judaísmo nascente. A Abraão e a Jacob os judeus chamam «pai» e em nome destes três patriarcas lançam a bênção. Segundo a tradição judaica, foi a Moisés que Yahvé inspirou o texto da Lei com os seus preceitos, o qual foi e é a base do judaísmo. No Egipto, ainda, instituiu a Páscoa: «No Egipto, o Senhor falou com Moisés e Aarão e disse-lhes: “Este mês será para vós o mês mais importante e o primeiro mês do ano. Digam a todo o povo de Israel o seguinte: No dia dez deste mês, cada um de vocês escolha um cordeiro por família, um por cada casa. [...] Esse dia deverá ser recordado e celebrado com grande festa em honra do Senhor. Tanto vocês como os vossos descendentes ficam obrigados a celebrá-lo para sempre. Durante sete dias, comerão pão sem fermento. [...] A festa dos pães sem fermento é uma festa que vocês deverão celebrar, porque naquele dia fiz sair o povo de Israel do Egipto [...]» (Ex., 13). É a Páscoa do Pão Azimo, celebrada durante sete dias pelos judeus. Durante este tempo, em nenhuma casa deverá haver pão fermentado, sob pena de exclusão do povo de Israel.

O único trabalho permitido, durante este período, é o da confecção dos alimentos. Foi a Moisés que Yahvé apareceu no monte e lhe entregou os dez mandamentos da Lei. Ordenou-lhe então que não adorassem outros deuses nem fizessem ídolos e respeitassem o descanso do sétimo dia, o sábado, como o dia do Senhor. Neste dia, está-lhes interdita qualquer espécie de trabalho, inclusive acender o lume. Definiu as três grandes festas judaicas: a Páscoa do Pão Azimo ou do cordeiro, e as duas festas relacionadas com o ciclo agrícola, a do início da ceifa do trigo e a Festa da Colheita, no Outono. Para além destas, Deus determinou a festa do primeiro dia do ano, ou seja, o *Rosh Hashanna*, no primeiro dia do sétimo mês e a Festa dos Tabernáculos ou das Cabanas, que tem a duração de sete dias, durante os quais os judeus vivem em tendas, feitas de folhas de palmeira e de ramos de árvores, em lembrança do tempo em que Deus os tirou do Egipto. Na sequência dos preceitos de ordem religiosa, social e jurídica, dados por Deus a Moisés e por este transmitidos ao povo, encontram-se as prescrições relativas à purificação ritual, onde estão consignadas as proibições de ordem alimentar, com a definição dos animais impuros, aos períodos em que a mulher é considerada impura, ou a medidas preventivas de contágio pela lepra, através da consideração do leproso como um indivíduo impuro pelo sacerdote, que o expulsa da comunidade dos sãos, até se apresentar curado. Deus destinou também um dia do calendário à reconciliação: é o Grande Dia do Perdão, o *yom kipur*, que cai no sétimo dia do décimo mês. Neste dia, os judeus fazem penitência o dia inteiro para remissão dos pecados. O sábado e as cinco festividades acima mencionadas eram, com o jejum do Dia do Perdão, as grandes celebrações, ordenadas por Deus ao seu povo e que distinguiram este dos demais povos. Para além destes preceitos e prescrições rituais, a circuncisão manteve-se, entre os hebreus, como o sinal da aliança. Todas estas normas foram passadas a escrito nos primeiros cinco livros da Bíblia, a Tora. Por isso, a Tora também é chamada a Lei, a Lei oral, a Lei de Moisés, na qual assenta todo o aparelho normativo do judaísmo, entendido como religião e como tradição. A estes cinco livros juntar-se-iam os livros históricos e proféticos, onde a ideia de Yahvé e a Sua relação com o povo eleito ia ser desenvolvida, num percurso histórico, onde Deus actua, premiando ou castigando. A ideia de Deus único e uno foi uma construção elaborada ao longo de gerações, na luta contra o politeísmo dos povos vizinhos e à sua penetração em Judá e em Israel e que se cristalizou, durante o cativeiro da Babilónia. Ao Deus salvador associou-se a ideia de Deus justo com Amós, misericordioso em Oseias, transcendente e, por fim, criador. Esta fê perpassa em todo o texto bíblico e ela é o fundamento do judaísmo: «Yahvé é Deus.» Todos os dias os crentes de ontem e de hoje o afirmam, ao recitar *Shema Israel*: «Escuta Israel! Yahvé é o nosso Deus, só Yahvé.» Nesta fê, há a clara percepção de que foi Deus quem escolheu o Seu povo e não o contrário. Daí os textos bíblicos usarem expressões como «eleito», «escolhido», «segregado», «chamado», para explicarem esta ligação do povo ao Seu Deus, as

alianças que quis fazer com ele. A outra fase da evolução do judaísmo prende-se com a personalidade e o governo de David, como rei, e de Jerusalém, a sua cidade, como capital e, mais do que centro político, centro religioso, onde Salomão constrói o Templo e onde se deposita a Arca da Aliança. David e Jerusalém representam o paradigma do reino davídico, desde o cativeiro da Babilónia até à actualidade, com o regresso a *Eretz Israel*. A construção deuteronomíca tardia deste paradigma conferiu ao reino de David o carácter universal e uma soberania eterna, associado após o desaparecimento dos dois reinos, de Judá e de Israel, ao Messias, à ideia de um rei messias que viria no fim dos tempos para restaurar o reino de David e a monarquia universal. A primeira diáspora com o exílio da Babilónia permitiu consolidar a identidade deste povo que sobrevive, como tal, porque a religião permanece e o identifica, distinguindo-o dos demais. Desaparecidos o Templo e o seu culto, assim como o Estado, as tradições orais, *haggada*, e as leis *halaká*, constituem o elemento básico de identificação. Para além da esperança messiânica, surge um outro paradigma que tem a ver com a ideia de culpa/castigo a que se agrega uma interpretação escatológica com Deutero-Isaías, ou seja, a da promessa do regresso a Jerusalém, a crença na libertação do cativeiro, relacionada com o final dos tempos. Com Ciro e a libertação inicia-se a construção do Segundo Templo que viria a ser destruído por Tito, imperador dos Romanos, mais modesto que o primeiro, o de Salomão, e onde estava o candelabro de sete braços, a *menorah*. O pós-exílio conheceria um novo paradigma: o da comunidade teocrática. Perante a ausência de um reino judaico durante a dominação persa, surge uma oligarquia sacerdotal, ligada ao Templo e à cidade santa de Jerusalém, que estuda e interpreta os textos sagrados, convertendo-os na Lei normativa. É no pós-exílio que ocorre a fixação escrita de todas as tradições e leis, textos dos profetas e crónicas. Assim, a Bíblia consta da Tora (o Pentateuco ou os cinco livros da Lei), dos *Nebi'im* (os profetas) e dos *Ketubim* (os escritores). É também o predomínio da palavra e da fixação escrita de orações comunitárias, como os Salmos, e que coincide com a expansão da sinagoga, onde quer que houvesse comunidades de judeus, embora a sinagoga tivesse nascido durante o cativeiro da Babilónia, na inexistência de Templo. É também o período da helenização de Jerusalém, com os Seléucidas. Durante o período helenista e o da dinastia dos Asmoneus, vassalos de Roma, desenvolve-se a literatura apocalíptica que difunde a ideia da esperança escatológica do fim dos tempos, ao mesmo tempo que, entre os judeus, se afirma a crença na ressurreição dos mortos. Por fim é a destruição de Jerusalém por Tito, no ano de 70 a. C., a conquista do reduto de Massada, no início do século II e a derrota da rebelião de Bar Koseba, identificado pelo rabi Aquiba como o Messias. Jerusalém foi totalmente destruída e substituída por uma cidade de arquitectura romana. A repercussão da destruição de Jerusalém e do Segundo Templo permaneceu na memória deste povo, de novo em diáspora pelo mundo romano. Desta época, data a sua fixação na Península Ibérica, embora alguma tra-



Interior da Sinagoga de Tomar.

dição sem valor histórico pretenda remetê-la para o primeiro cativo. O judaísmo sobrevivente radica nos fariseus que defendiam a paz com Roma e conseguem a permissão para criar uma escola, o *Beth Midrash*, em Yabne, com o rabi ben Zakkay. Aqui desenvolveu-se um judaísmo normativo que teve como protagonistas a casa de Hillel. Os pilares deste judaísmo eram a Tora, os doutores da Lei e a sinagoga. Os rabis sobrepõem-se ao grupo sacerdotal e a sinagoga transforma-se em casa de oração, de reunião e lugar de toda a vida comunitária. No entanto, a essência do judaísmo e da sua mensagem permaneceu no povo disperso e na sua história, enquanto povo em diáspora. Agora o estudo das Escrituras, a oração e as boas obras substituem o culto no Templo e os sacrifícios. Os rabis, por seu lado, regulamentam o quotidiano e estruturam a interpretação da Lei, procedendo ao comentário da Tora. Acreditavam que, a par da Lei escrita, havia a Lei oral, transmitida pela tradição. Procedem à codificação das orações, ditas na sinagoga ou ditas individualmente. Fixam os textos sagrados. No período romano, um novo centro cultural e religioso tem lugar na Babilónia, onde nas escolas de Sura e de Nahardea/Pumbedita se desenvolvem os estudos rabínicos. Codifica-se a *Misná*, a «doutrina», que inclui toda a tradição religiosa oral, transmitida paralelamente à tradição escrita na Tora e tal como esta atribuída a Moisés. No Baixo Império e Alta Idade Média, em Jerusalém e na Babiló-

nia, surgem os comentadores da *Misná*. Os seus comentários constituem o Talmude, seja na versão de Jerusalém ou na de Babilónia. Este último, mais completo que o primeiro, é um repositório de comentários legais, de interpretações sobre os preceitos e prescrições religiosas e de informações de vária ordem que viriam a constituir o fundamento normativo de todo o judaísmo rabínico, até aos nossos dias. O judaísmo estrutura-se à volta da Tora, da *Misná* e do Talmude, sendo um imperativo para todo o judeu na diáspora estudar a Lei. Tal facto determina uma afinidade entre os membros deste povo em dispersão, transmitida pela comunidade de textos religiosos/legais, da língua hebraica-aramaica e da autoridade dos rabis. Estas particularidades, alicerçadas na ideia de povo escolhido, na circuncisão, nas prescrições sobre a pureza individual e as proibições alimentares, conduzem à auto-segregação sociorreligiosa do povo judeu perante os outros, os *goim*, com quem coabitam no mesmo espaço geográfico, originando entre estes sentimentos de rejeição. Durante o domínio muçulmano sobressaíram alguns pensadores judeus na Península Ibérica, nomeadamente Maimónides (1153-1204), autor de *Guia de perplexos* e de *Confissão de fé*, para além de um comentário à *Misná*. Este pensador conseguiu associar o pensamento filosófico e a razão à religião. Condenado pelos seus correligionários, a sua obra acabaria por impor-se no pensamento judaico medieval. Embora com raízes no século I, a Cabala desenvolveu-se no Sul de França e na Península, tendo tido aqui como expoente Abraão Abulafia de Saragoça. 1. *O Judaísmo em Portugal*: O judaísmo português era de origem rabínica. A sinagoga era o centro de oração, de reunião, da assembleia comunitária, de tribunal e de escola, instituída desde que na comuna houvesse mais de dez indivíduos adultos. Rabis e doutores da Lei zelavam pela instrução religiosa, pelo estudo da Tora nos *Beth Midrash*, como o de Évora, ou do Talmude, como na escola junto à Sinagoga Grande de Lisboa. Mas o judaísmo dos judeus portugueses é praticamente desconhecido. Ignoramos o nome da maior parte dos seus pensadores e místicos. No entanto, a história reteve um ou outro nome como Isaac Abravanel, Guedelha Negro (Ibn Yahia), o rabi José Chajun, os quais produziram comentários sobre o Pentateuco, Jeremias, e glosaram o Talmude. Com a expulsão em 1492 dos judeus castelhanos, vieram para Portugal Abraão Saba, os Caro, entre outros, além de ter vindo para o reino a biblioteca judaica de Toledo e de outros importantes centros peninsulares. Entre os códices então entrados em Portugal contava-se o de Hilell. Sendo o calendário judaico baseado no calendário lunar, o judaísmo seguiu de muito perto os estudos de astrologia, uma vez que a observação da Lua era fundamental para a marcação das datas em que caíam as festas de jejuns. De facto, o calendário civil judaico, iniciado no dia primeiro do ano, o dia de *Rosh Hashanna*, por altura de Setembro-Outubro, não coincide com o calendário religioso que principia no mês de Nisan, ou seja, Março-Abril, cuja primeira festividade é a da Páscoa do Pão Azimo. As informações sobre a Lua e as suas posições estavam consignadas no *Tibur* que, com a

Tora e o Talmude, constituía a base do estudo dos doutores da Lei, tal como as respectivas glosas. Sendo o estudo da Lei um imperativo neste povo em diáspora, as crianças judias aprendiam a ler pela Tora. O facto de a escrita hebraica possuir vocalização massorética infra e supralinear é uma das hipóteses interpretativas para o hábito de cabecear por parte do leitor, que, para melhor apreender os pontos existentes, movia a cabeça, e daí o costume de rezar meneando esta, costume que os cristãos pensavam ser um preceito. O judaísmo encontrava-se agora mais normativo do que fora na Antiguidade, graças ao Talmude e aos seus comentadores, não podendo os seguidores da Lei moisaica ultrapassar essas glosas rabínicas, sob pena de morte. Tal o afirmava Moisés Maimónides na *Misná Torah*. No entanto, um judeu não se definia só pelos livros religiosos. Caracterizava-o a guarda do sábado, a Páscoa do Pão Azimo e o *yom quipur*, e ser circunciso. Se um destes preceitos não fosse cumprido, não podia ser entendido como pertencente ao povo eleito, nem salvar-se na Lei de Moisés. Contudo, neste povo disperso nem todos os rabis entendiam estas regras tão taxativamente, pois afirmavam que, sendo-se circunciso, bastava guardar o sábado e jejuar o *quipur*, pois Deus dissera que só deviam cumprir a festa da Páscoa do Pão Azimo na Terra da Promissão, a *Eretz Israel*. Segundo mestre António de Tavira, que fora doutor da Lei antes de se converter ao cristianismo, os dois maiores mandamentos eram a circuncisão e a guarda dos sábados.

O *sabbat* começava na sexta-feira. Neste dia as mulheres limpavam a casa, punham roupa lavada nas camas e faziam o comer para o sábado. Vestiam fatos limpos e os mais ricos adornavam-se. Ao fim da tarde, começava-se a celebração do sábado com o acender, mais cedo do que era usual, das candeias escrupulosamente limpas, com azeite e matulas novas. Seguia-se a bênção, dada pelo chefe de família, que abençoava de mãos abertas que fazia correr da cabeça ao longo do rosto, dizendo: «Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob e de todos os que falaram com Ele no monte Sinai te cubra» ou «Bento Adonai que nos dá pão para comer e vinho para beber.» Rezavam a oração *Shema Israel* e cantavam o salmo «Vou para cantar Adonai, vou para rezar a sabaa, vou para cantar pela manhã...». Descansavam todo o dia, recusando todo o trabalho, inclusive a confecção da refeição, geralmente um guisado ou um peixe frito de véspera. Em memória da saída do Egipto e tal como Deus ordenava, os judeus portugueses celebravam a Páscoa. Assim, caíavam as suas casas e o chefe da família procurava todos os bocados de pão fermentado (o *amez*) que nelas existissem, para que a celebração não perdesse todo o efeito para a família. Adquiriam louça nova e vidrada, para confeccionar e comer as refeições pascais, mergulhando-a previamente por três vezes em água. Era a *tafila*. Comiam o cordeiro que o degolador matara, segundo o ritual judaico, o pão azimo, alfaces, alho-porro e aipo, porque estava prescrito que, durante



Dança da Roda dos Homens, comunidade judaica de Belmonte, c. 1993. In Maria Antonieta Garcia, Os judeus de Belmonte, 1993.

aqueles sete dias, deviam comer alimentos amargos. Preparavam também o *allaroset*, um prato confeccionado com frutas secas, pão moído misturado com especiarias e desfeito em vinagre. Durante sete dias, os judeus não trabalhavam e vestiam-se com as melhores roupas. Seguia-se à *Pessah*, a primeira festa do calendário religioso judaico, o Pentecostes ou Páscoa de *Shavuoth*. Decorria 50 dias depois daquela. Nela celebravam a entrega das Tábuas da Lei a Moisés. Era a festa da Tora, em que os judeus peninsulares costumavam cantar as *azaroth* de Salomão ibn Gabirol. A terceira Páscoa ocorria em Setembro, dez dias após o *quipur*. Chamava-se a Páscoa das Cabanas ou dos Tabernáculos ou de *Sukkot*. Durava uma semana e nela cumpriam um preceito instituído por Deus: «para que saibam os vossos descendentes que em cabanas eu fiz habitar os filhos de Israel, quando os tirei do Egito». Nos terraços das casas ou nas ruas das judiarias, os judeus portugueses armavam cabanas com folhas de palmeira e nelas habitavam e comiam durante uma semana. O primeiro e o oitavo dia eram de festa e folgavam com palmas e ramos de murta nas mãos. Se o último dia caía a um sábado, abriam na véspera um buraco no topo da cabana. No derradeiro dia desta celebração, festejavam a Lei, a *Simhath Torah*. Nele se concluía a leitura sabática do Pentateuco e se reiniciava a leitura do Génesis. No calendário religioso dos judeus portugueses, tal como ocorria no dos seus correligionários em diáspora, a história do judaísmo acrescentara outras festas para além destas três páscoas, instituídas no tempo de Moisés, e outros jejuns, para além do *yom quipur*. Em Julho jejuavam durante nove dias em luto rigoroso. Era o *Tissa-be-ab*, em que recordavam a destruição de Jerusalém por Nabucodonosor. Principiava aos nove dias da Lua e jejuavam durante nove dias, apenas comendo ao cair da noite peixe, ovos e fruta. Durante este tempo, não vestiam roupas lavadas, nem se lavavam, nem dormiam com as mulheres, nem trabalhavam. Os judeus portugueses associavam ao jejum pelo cativo da Babilónia a lembrança da destruição de Jerusalém por Tito e Vespasiano. Em Setembro ocorria o *yom quipur* ordenado por Deus ao Seu povo e que distinguia um crente de um não crente. Era chamado o dia do jejum maior ou o dia do perdão, porque neste dia os judeus pediam perdão uns aos outros. Lavavam-se de véspera e no dia do jejum andavam descalços, em sinal de mortificação. Não trabalhavam, tal como Deus lhes ordenara. Recordavam os 40 dias em que Moisés estivera sem comer nem beber no monte Sinai, esperando que Deus perdoasse aos hebreus o pecado da idolatria em que tinham incorrido ao adorar o bezerro de ouro. Era o grande dia da oração e do jejum, até que a noite caísse. Em finais de Dezembro, os judeus festejavam a Festa das Candeias, a *Hanuca*, ou a Festa da Purificação do Templo. Celebravam a vitória dos Macabeus sobre o reino de Antioquia, iluminando casas e sinagogas. Em Fevereiro ou Março, consoante a Lua, tinham o jejum do *Purim*, vulgarmente designado da rainha Ester. Nele recordavam a libertação dos judeus sob o domínio do rei persa Xerxes ou Artaxerxes II. Cumpriam o jejum, durante três dias, só comendo à noite e rezando

durante todo o dia. Neste dia costumavam dar esmolas aos pobres e presentes aos amigos. Este jejum era a última festa do calendário litúrgico, recomeçando novo ciclo com a *Pessah*. No entanto, estes não eram os únicos jejuns. À segunda e quinta-feira os judeus jejuavam, não comendo até ao cair da noite. Eram os *thanis*. Não comiam carne nem bebiam vinho, nestes dias, apenas peixe, pão, queijo, pepinos, lentilhas, frutas, etc. O judaísmo não conhecia orações obrigatórias, com excepção da *Shema Israel* que devia ser rezada três vezes ao dia: «Ouve Israel, Adonai, nosso Deus Adonai um só. E amarás Adonai teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu muito. Serão estas palavras que eu te encomendo hoje, postas sobre o teu coração. E lerás a teus filhos e falarás nelas quando estiveres em tua casa e quando andares pelo caminho e quando te deitares e quando te levantares e as trarás por sinal sobre a tua mão e serão muito familiares entre os teus olhos e as escreverás sobre os limites da tua casa e em tuas portas...» Cumprindo este preceito de geração em geração, os judeus inscreviam as duas primeiras palavras nos *tefilin*, «flactérias» (correias) que punham à volta dos braços e da testa quando rezavam, e nas *mezuzá*, um pequeno rolo que se colocava num pequeno orifício no umbral da porta de entrada. Diariamente recitavam cânticos de louvor a Deus, ao nascer do Sol, a meio da tarde e ao pôr do Sol. Diziam-nos de pé, com o rosto virado para a parede e distante desta um palmo. Antes de rezar, costumavam lavar as mãos, tal como o banho ritual acompanhava o *quipur*. Por isso, o *mikva* ficava perto da sinagoga, como encontramos em Tomar. Ritual era também o último banho que se dava ao morto, com água quente e perfumada. Neste rito, era costume cortar as unhas e os pêlos do falecido. Vestiam-no e amortalhavam-no em roupa e lençol nunca usado, dobrada uma ponta sobre a outra, mas sem ser cosido. Arranjado, o morto era colocado na câmara para ser pranteado pelas mulheres, familiares ou não, prática recomendada pelo Talmude, e depois era sepultado em terra virgem, em campa individual. Os judeus portugueses mantinham as prescrições alimentares comuns ao judaísmo. Assim, não comiam coelho, lebre, porco, sangue e peixe sem escamas. Os animais eram degolados pelo degolador da comunidade que cortava o animal de alto a baixo, pronunciando uma oração. O sangue era desaproveitado, pois não o podiam usar na alimentação. Costumavam cobri-lo de terra ou lavá-lo. A carne assim tratada e dessangrada era designada carne *cosher*. Tiravam toda a gordura assim como o nervo da perna do carneiro. O vinho também era distinto do cristão. Ao sábado reuniam-se na sinagoga, ocupando as mulheres um espaço diferente do dos homens. A leitura da Tora era feita pelo *hazzan*, segundo um ritmo próprio, tal como as orações, de modo a facilitar a sua transmissão oral. Segundo Aboab, a música não estava ausente da liturgia do judaísmo peninsular, nomeadamente do português. Acreditavam na vinda do rei Messias que os haveria de reconduzir à *Eretz Israel* e reedificar a casa santa e o Templo, tornando a Lei de Moisés única e universal. Após o baptismo forçado (v. CRISTÃOS-NOVOS), o judaísmo não desapa-

receu em Portugal, mantendo-se na clandestinidade e sendo transmitido de geração em geração pelas mulheres cristãs-novas. Talvez por isso, as práticas que sobreviveram até aos nossos dias em comunidades como a de Belmonte, a par de orações, onde o cristianismo se mistura com lembranças do judaísmo oral, transmitido durante quatro séculos, tenham a ver com o sábado e a Páscoa do Pão Azimo. Para além destes preceitos, os cristãos-novos cumpriam os jejuns, sobretudo os *thanis*, o *quipur*, mesmo quando desconheciam o dia certo, e o *purim* da rainha Ester. Na falta de alguém que definisse as datas do calendário lunar, os cristãos-novos costumavam acertar as datas do calendário religioso judaico pelas do calendário religioso cristão, como a *Pessah* que caía próxima da Páscoa cristã, ou das épocas agrícolas, como o «jejum do tempo dos pêssegos» ou a festa das vindimas, ou seja, o *Tissa-be-ab* que caía em Julho, ou a Páscoa das Cabanas, em fins de Setembro, enquanto a *Hanuca* devia ser o chamado «Natalinho», pelos cristãos-novos. Acreditavam na vinda do Messias, anunciado para o período entre 1503 e 1531, e depois para outros anos do século XVI, em leituras aproximadas às da crise da Igreja Católica, com o movimento reformista e o avanço dos Turcos para ocidente. As bases deste cômputo assentavam em Maimónides ou, mais proximamente, no *Comentário ao Pentateuco* de Isaac Abravanel. Este judeu cortesão, amigo de D. Afonso V e dos Bragança, interpretava a esperança messiânica do povo judeu, num momento em que este, com poucos anos de intervalo, sentira desabar sobre si uma dupla expulsão acompanhada de religiocídio oficial. Para ele, estava próximo o tempo da vinda do Messias, pois o fim de Roma e da Cristandade estava iminente, tendo sido o prenúncio a queda de Constantinopla. O tempo messiânico estava previsto para ter início em 1503 e fim em 1531. A passagem por Portugal de David Reubeni, um judeu que se afirmava irmão do rei de Jerusalém, provocou um reforço desta esperança, a que não foi alheia a descoberta de judeus na Etiópia pelos portugueses, os quais foram identificados com as duas tribos perdidas de Israel. Daí que, nesta crença, alguns cristãos-novos tivessem identificado Luís Dias, o alfaiate de Setúbal, com o Messias prometido, enquanto outros, em diáspora pela Europa e pela Turquia, seguiriam Sabbatai Zvi, no início do século seguinte. Apesar desta ligação ao judaísmo, a tradição rabínica, tendo por base uma sentença tanaíta do século II, comentada, mais tarde por Maimónides e Nahmanides, estava dividida sobre a condenação dos que, sob coacção, abjuraram o judaísmo. Segundo Rashi, rabi da escola franco-germânica, os conversos forçados ou *anusim* deviam cumprir os preceitos da Lei em segredo e voltar ao judaísmo livre com os seus irmãos, devendo penitenciar-se dessa apostasia temporária. Maimónides e os rabis peninsulares defenderiam que a Lei «foi feita para se viver nela, não para morrer por ela», considerando os conversos como verdadeiros judeus, estando por isso isentos de qualquer penitência. Mas deveriam emigrar para a liberdade religiosa, inclusive abandonando a família. O que persistisse na apostasia era considerado por Maimónides como excluído da comunidade dos ju-

deus, mas Rashba, associando o pensamento peninsular ao franco-germânico, integrava-os entre os judeus. A mesma posição teria o rabi valenciano Isaac bar Sheshet Perfet (Ribash), fundador da importante escola de Argel, que distinguia os *anusim*, os conversos forçados, e os *meshumadim*, os apóstatas, ou seja, os conversos assumidos. Rabi Duran (Rashbaz) manteria, inicialmente, todos no redil do judaísmo, enquanto não houvesse prova de que fossem infieis. Mas no final já afirmava que os conversos eram apóstatas, tratando-os como tal nas suas relações com a comunidade judia. Esta indefinição perante a antiga comunidade fazia com que os judeus exercessem uma acção proselitista junto dos ex-correligionários que, por medo, tinham abjurado a fé ancestral. De facto, o ambiente cristão impregnara já as famílias conversas nas sucessivas gerações de tal modo que os rabis consideravam estas gentias, tratando-as como neófitas ao reassumirem-se como judias. Na opinião de Rashbash, filho de rabi Duran, o proselitismo devia ser incentivado, tanto mais que, entre os conversos, havia aqueles que praticavam um judaísmo clandestino. O cumprimento escondido do *sabbat* era disso prova para os rabis de Argel. E afirmavam, numa atitude de compromisso para com a nova realidade histórica, que «um israelita, ainda que em pecado, permanece sempre israelita» (cf. NETANYAHU – *Los Marranos*, p. 55). Este sentir aplicar-se-ia aos cristãos-novos, sendo eco destas duas teses o próprio Isaac Abravanel. Para os que ficaram no território nacional o proselitismo foi feito primeiro a partir das comunidades judaicas das praças portuguesas de Marrocos, a que se seguiram as comunidades judaicas de Damasco e de Cochim para os que se fixaram no Oriente ou as comunidades de judeus italianos para os que fugiam para as diversas regiões da Europa e não regressavam imediatamente ao judaísmo. Para estes últimos o resultado foi, muitas vezes, uma duplicidade religiosa, consoante os lugares onde se encontravam: cristãos nos reinos onde o judaísmo era proibido, judeus onde existiam judiarias e sinagogas. Apesar de clandestino, o judaísmo não desaparecera, mesmo quando baptizados e frequentadores da igreja. O sábado cumpria-se no íntimo, na «vontade», ou camuflava-se o descanso sabático com o pretexto de festejar Nossa Senhora. Arranjavam-se artifícios para jejuar ao modo judaico, sem que os cristãos-velhos desconfiassem, ou inventava-se uma indisposição para comer galinha ou ovos, quando confrontados com uma refeição à base de carne de porco. As tradições e as orações judaicas, entremeadas de orações cristãs, passavam de geração em geração, quase como uma afirmação genética. Perante eles próprios, os cristãos-novos afirmavam-se como um povo com direito a uma história, a do povo eleito, a um passado, a uma tradição, com direito a serem judeus porque os seus antepassados o foram. O judaísmo é a história dessa identidade, é a marca de alteridade do judeu para com os demais povos, em qualquer lugar, ontem como hoje, mesmo para aqueles que, actualmente, não professam a religião judaica (v. JUDEUS).

BIBLIOGRAFIA: KUNG, Hans – *El Judaísmo: Pasado, Presente, Futuro*. Valladolid, 1993. NETANYAHU, Benzion – *Los Marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*. Leon: Junta de Castilla y Leon, 1994. TAVARES, António Augusto – *Estudos da Alta Antiguidade*. Lisboa: Presença, 1983. TAVARES, Maria José Ferro – A religiosidade judaica. In CONGRESSO INTERNACIONAL BARTOLOMEU DIAS E A SUA ÉPOCA – *Actas*. Porto, 1989, vol. 5, p. 369-380. IDEM – Características do messianismo judaico em Portugal. In *Estudos Orientais: O legado de judeus e mouros*. 2 (1991) 245-266. IDEM – *Los Judios en Portugal*. Madrid: Mapfre, 1992.

JUDEUS. I. Até ao século XV: A origem da presença da minoria judaica no território português não é suficientemente conhecida, podendo nós remontá-la, com toda a probabilidade, ao Baixo Império Romano e, com mais segurança, ao período visigótico, devido à cronologia atribuída por Samuel Schwartz às lápides encontradas em Espiche, perto de Lagos. Desconhecemos totalmente a sua presença nas cidades muçulmanas da faixa atlântica do Al-Andaluz, embora o silêncio documental e arqueológico não queira significar inexistência de comunidades de judeus em Lisboa, Santarém, Coimbra ou Évora. De facto, a tradição respeitante à família Negro (Ibn Iahia) dá-os como colaboradores de D. Afonso Henriques na reconquista do território, de tal modo que o próprio rei lhes outorgara o uso de brasão com a cabeça de um negro, em recompensa de feitos prestados. Embora esta tradição não seja historicamente credível, no que respeita à concessão de brasão a uma proeminente família judaica, no século XII, ela permite-nos supor a presença de judeus entre os reconquistadores cristãos. Se não foram utilizados na Reconquista*, foram-no no povoamento dos territórios volvidos à posse dos cristãos, ou porque já lá estivessem ou porque fossem atraídos pelas oportunidades económicas dos recém-criados concelhos. De facto, a sua presença nestes espaços urbanos é comprovada pela referência a *judei* nas primeiras cartas de foral, aparecendo estes como habitantes do espaço municipal ao lado dos cristãos e dos mouros ou em trânsito quando mercadores. O seu número devia ser reduzido, encontrando-se os indivíduos da minoria espalhados entre os cristãos ou a residir no arrabalde judaico da ex-cidade muçulmana, o qual viria a ser o embrião da rua da judiaria do concelho cristão. As mais antigas referências não os relacionam com as comunas, o que também não quer dizer que estas não existissem, pois as *aljamas* datavam do período da dominação muçulmana. «Judeus» era a expressão usual, nas cartas de foral, na legislação de D. Afonso II ou na inquirição feita em Lisboa sobre o pagamento de um foro ao rei D. Sancho II quando este mandava construir uma galé nova. O seu estatuto jurídico era o de uma população livre, autónoma da cristã, directamente dependente do rei que os tratava por «meus judeus». Podemos afirmar que, à semelhança do que acontecia no reino de Leão, os judeus portugueses usufruíam, desde a origem do reino, de igualdade de direitos no tocante à justiça em relação aos cristãos. Nos forais, como no de Lisboa, eles queixavam-se ao alcaide e aos alvazis quando feridos ou perseguidos por alguém e, ainda no século XIV, os judeus de Viseu apelavam para os juizes do concelho, o que poderá querer significar que a autonomia judicial judaica é mais tardia que a sua presença no território. Preferencialmente resi-

diam nos agregados urbanos, o que não exclui a possibilidade de habitemos no exterior destes em propriedades próprias ou de mosteiros, como Santa Cruz de Coimbra ou Alcobaca*. Também não estavam irradiados de cidades episcopais, como o Porto, estando a antiga judiaria situada junto de uma das portas do burgo episcopal. A referência a judiarias velhas, em alguns concelhos como Lisboa ou Coimbra, no reinado de D. Dinis, permite-nos supor a anterioridade de um espaço próprio, a judiaria que tinha como símbolo a sinagoga, a casa de oração (v. JUDAÍSMO). Posteriormente, mas em data que não sabemos precisar, terão surgido as comunas, objecto de uma carta de privilégio no acto da sua criação e cujo texto se perdeu. Nela seriam outorgados os usos, costumes e privilégios aos indivíduos da minoria, residentes num concelho, os quais eram designados por *comuum dos judeus* ou comunidade. *I. As comunas:* As mais antigas referências a cartas de privilégios, outorgadas às comunas de judeus, datam do século XIII, mais precisamente do reinado de D. Dinis. Elas surgem na chancelaria régia, trasladadas em minuta, o que nos impede de conhecermos o seu conteúdo global, para além da genérica confirmação de «usos, costumes e privilégios». No entanto, nestas expressões podemos integrar a liberdade religiosa e de tradições, a autonomia jurídica dentro da comunidade embora estivessem sujeitos às ordenações gerais do reino, a liberdade de ensino, o uso da escrita e da língua, a liberdade de circulação, de trabalho, de contratar com cristãos, judeus e muçulmanos, de adquirirem e venderem bens móveis e imóveis, a liberdade para sepultarem os seus mortos em cemitério próprio, o designado «adro dos judeus», etc. A versão portuguesa do *Fuero Real*, mandado traduzir para português com toda a probabilidade no reinado de D. Dinis, contém a primeira versão das liberdades deste povo no reino de Portugal, no título II do livro IV. Assim, era-lhes proibido possuírem livros que falassem contra a fé judaica, mesmo que a proveniência fosse cristã. Tal direito permitia-lhes queimá-los à porta da sinagoga. O judeu transgressor ficava à mercê da justiça real. O referido título terminava com uma explicitação da liberdade religiosa desta minoria: a guarda dos sábados e de todas as festas judaicas e a proibição às autoridades cristãs de os convocar a tribunal ou penhora-los nesses dias. O outorgamento destes e de outros privilégios pela Igreja e pelos monarcas tinha obviamente contrapartidas de diverso tipo. Assim, estava interdito ao judeu levar um cristão a abjurar a sua fé, praticando-lhe a circuncisão, sob pena de morte. Também lhe era vedado blasfemar contra Deus, a Virgem e os santos, sob pena de multa e de açoites públicos. As demais contrapartidas eram obviamente de natureza fiscal, beneficiando das diversas contribuições pecuniárias a que os judeus estavam sujeitos o rei, a Igreja e o concelho onde a comuna coexistia. Podemos afirmar que as mais antigas referências à organização comunal datam, pelo menos, da segunda metade do século XIII, pois D. Dinis dirigia-se, em 1295, ao «rabi e comum dos judeus de Lisboa», possuindo esta outros oficiais como um escrivão e um porteiro. Em 1316, na carta

sobre as dívidas das comunas dos judeus ao rei, podemos depreender a existência de comunas, como o «comum de Lisboa», e de arrabiados, como o da Beira, para além da menção genérica a judiarias, em alguns casos sinónimo de comuna, como Coimbra ou Évora, e a judeus, como judeus de Mogadouro ou de Sabugal, por exemplo. A mesma carta também nos permite concluir que a minoria judaica se reunia em conselho, para tratar assuntos que lhe eram apresentados pelo soberano, enviando-lhe depois os seus procuradores, ou seja, as comunidades reuniam-se em assembleias gerais convocadas em nome do soberano pelo representante dos judeus na corte, o rabi-mor. É também do século XIII, talvez do reinado de D. Afonso III, a existência de um rabi-mor de Portugal, embora a mais antiga referência a este cargo remontasse ao tempo de Almutamide, emir de Sevilha, que para ele nomeou Isaac Aben Yehudah Aben Moschia, segundo Amador de los Rios (cf. AMADOR DE LOS RIOS – *Historia*, p. 129). As comunas deviam reger-se, desde o seu início, pela mesma legislação que regia a administração municipal cristã, se pensarmos que a ordenação sobre os juizes, vereadores e procuradores, saída das Cortes de Elvas, fez o rabi-mor Moisés Navarro lembrar a D. Pedro I que ela não se poderia aplicar naqueles termos em todas as comunidades de judeus do reino, devido à escassa densidade demográfica das mesmas. Tal reconhecimento levaria o soberano a ordenar que os judeus que exercessem cargos num dado ano não pudessem ser eleitos no ano seguinte, ao contrário da lei geral que se aplicava na comuna de Lisboa e que permitia a reeleição somente ao fim de um triénio de intervalo. O carácter excepcional da comuna de Lisboa, já nesta altura a mais densamente povoada, faria o mesmo soberano impor-lhe três vereadores e depois 12. A estes juntavam-se dois procuradores e dois rabis. Em 1363, o número de vereadores descia e fixava-se em oito. A reeleição dos rabis devia obedecer à lei geral dos três anos de intervalo, enquanto os vereadores e os procuradores podiam sê-lo ao fim de um ano de interrupção de mandato. Esta legislação manter-se-ia, ao longo do século XV. No entanto, em alguns casos ocorreu a intervenção do rei que nomeava, por vezes vitaliciamente, judeus para as diversas funções da comuna, contra a vontade desta. Além dos magistrados e oficiais eleitos, a câmara de vereação da comuna era completada por um corpo de homens-bons eleitos por pelouros tal como os demais. A partir de finais do século XIV e inícios do século XV, as comunas do reino, senão todas pelo menos as mais importantes, conheceram também os cargos de procuradores dos mesteres. Eleitos em número de dois, entre o povo «miúdo» das comunas, eles tinham a função de estar atentos à repartição e lançamento de novos impostos e à fiscalização das contas comunais nas sessões da câmara de vereação. As comunas possuíam chancelaria própria com escrivão e tabelião, para além do porteiro. Nas mais importantes havia cárcere próprio com carcereiro e carniçaria, onde o degolador da comunidade matava os animais segundo o ritual judaico prescrito na Tora. A comuna, através dos seus oficiais, geria bens próprios, sendo proprietária de

casas e tendas que alugava aos judeus. Para socorro dos necessitados havia a arca da comuna, assim como albergarias e hospitais acolhiam pobres e transeuntes. O centro nevrálgico da comunidade era a sinagoga, casa de oração mas também câmara de vereação, tribunal e escola. Nas comunidades mais importantes, como Lisboa e Évora, havia escolas talmúdicas. Nem em todos os concelhos onde perdura a memória de terem residido judeus existiu uma comuna, ou seja, o corpo administrativo, judicial e fiscal para os judeus. É provável que nos lugares fracamente povoados tivesse existido apenas uma judiaria, satélite de uma comuna importante. Seriam os casos do Tojal ou de Almada em relação a Lisboa, de Arrifana ou Zurara em relação ao Porto, por exemplo. Isto significa que uma comuna podia ter no espaço de um concelho ou no seu termo uma ou mais judiarias, ou seja, a (s) rua (s) ou bairro (s) dos judeus. Estes tiveram, a partir de D. Pedro I, um espaço apartado, fechado por portas, em alguns casos, como Lisboa, cuja judiaria grande estava cerrada por três portas: a do poço da Fotea, a do Chancudo e uma terceira junto às casa de Palhavã a que se juntariam outras, à medida da expansão da judiaria à custa de casas na zona cristã. Esta imposição de D. Pedro I feita para os judeus de Lisboa não foi cumprida em todas as comunas, pois a ordenação de D. Duarte limitava a exigência de portas que se abrissem ao nascer do Sol e se fechassem ao toque das ave-marias às comunidades mais populosas, havendo ainda em meados de Quatrocentos judiarias sem portas que as encerrassem. Parece-nos que a lei de D. Pedro I impôs a separação espacial entre os indivíduos da maioria e os da minoria, definindo para esta um espaço onde todos os judeus de um concelho se concentrassem. Tal parece ser o sentido de «judiaria apartada» que o concelho de Trancoso impusera, na altura, à comuna de judeus, embora estes continuassem a residir na rua onde maioritariamente já viviam antes, no centro da vila. Em meados do século XV, as duas comunidades mais populosas eram Lisboa e Évora, com cerca de 3000 judeus a primeira, e 1500 a segunda. Imediatamente a seguir vinham Santarém e Porto com cerca de 1000 e 600, respectivamente. Coimbra e Trancoso não atingiram os 500 indivíduos e Tomar teria cerca de 200 pessoas. Na altura da expulsão, a população de judeus portugueses não devia ultrapassar os 30 000 indivíduos, a que se juntaram os judeus expulsos de Castela. 2. *O rabi-mor*: Junto do rei e escolhido por ele encontrava-se o rabi-mor dos judeus portugueses, cargo equivalente ao de corregedor na corte para a população judaica. O texto legal mais antigo que definiu esta função pertence a D. Fernando, que remete para os seus antecessores. Assim, sabemos que ele detinha uma função judicial acima dos rabis das comunas e dele se apelava para o soberano, nos feitos crime e cíveis entre judeus, encontrando-se os corregedores cristãos proibidos de os desembargar. A sua correição era itinerante, devendo acompanhar a corte. Confirmava, em nome do soberano, as eleições dos rabis comunais e convocava as comunas do reino para tratar de assuntos propostos por aquele. Trazia consigo um porteiro cristão ou judeu para fazer a



Judeus. Pormenor do fresco da Igreja de São Francisco (Leiria, igreja do Convento de São Francisco).

entrega das sentenças. Ao vedor da chancelaria cabia-lhe selar com o selo real as cartas assinadas pelo rabi-mor. Mais tarde, em 1382, D. Fernando autorizava o rabi-mor a trazer cadeia e selo, tal como acontecia com os corregedores e meirinhos do reino. D. João I legislaria sobre o mesmo assunto. O rabi-mor desembargava na corte e nas comunas. Abaixo estavam os ouvidores nas comarcas. O exercício deste cargo tornava-o num poderoso, quer perante os seus correligionários, quer perante os cristãos. Cortesão como outros cortesãos cristãos, o rabi-mor desempenhava por vezes outros cargos na corte, como o de tesoureiro-mor ou o de médico do rei e da família real, surgindo-nos como confirmante de muitas cartas régias. O arrabiado-mor foi um cargo vitalício e, muitas vezes, hereditário, sendo o futuro rabi-mor associado, por vezes, à função ainda em vida do seu progenitor, como sucedeu com alguns Negro (Ibn Yahia), em finais do século XIII e inícios do século XIV. O arrabiado-mor foi extinto no reinado

de D. Afonso V e subdividido em diversos cargos que foram dados a mestre Abraão Negro, o último rabi-mor de Portugal. 3. *Os impostos*: Em troca da protecção e dos privilégios que os soberanos lhes concediam, os judeus entregavam-lhes anualmente impostos que, até à legislação publicada por D. Afonso IV, se podiam agrupar em serviços e cabeças ou capitação. Entre os serviços que deviam entregar ao rei, contava-se o serviço maior para além do serviço dos celeiros reais, certamente o equivalente a um arrendamento anual destes, de foros das judiarias, e pagamentos de portarias e chancelarias diversas. Estes serviços eram entregues em bloco, responsabilizando-se a comunidade pelo pagamento dos judeus devedores ao rei. Em 1316, os serviços que a minoria devia entregar a D. Dinis passaram de 20 000 para 40 000 libras/ano, sendo-lhe então perdoadas as dívidas anteriores. Em 1340, D. Afonso IV publicava a ordenação sobre o pagamento do serviço real, a qual estaria em vigor até à expulsão

dos judeus do reino, sendo apenas actualizada em função das várias desvalorizações monetárias que ocorreram nos séculos XIV e XV. Por ela sabemos que os judeus eram obrigados a declarar todos os bens imóveis e móveis que possuíam, assim como os rendimentos obtidos com os empréstimos, o comércio ou o trabalho, os quais eram taxados em percentagens diferentes, e as dívidas. Iguamente eram colectados individualmente a partir da maioridade, ou seja, dos 14 anos se fosse do sexo masculino e dos 12 se pertencesse ao sexo feminino. Excluíam-se do rol da declaração dos bens as alfaias agrícolas, as roupas, os dotes e os livros. Isento do pagamento do serviço real encontrava-se o arrabi-mor. Cerca de 1383-1384, foi lançado sobre os judeus um novo serviço pelo Mestre de Avis. Designado «serviço novo» ou «serviço das 300 000 libras», ele deve ter respondido às necessidades da guerra da independência contra Castela, ao mesmo tempo que servia de actualização do serviço real. Peitas e talhas diversas pagas ao rei, ao concelho e à comuna incidiam sobre os membros das diversas comunidades, até ao momento da expulsão. Parte do quantitativo fiscal entregue pelas comunas foi usado desde D. João I para pagamento de tenças e serviços da nobreza. Em finais do século XV estas doações orçavam cerca de 6 milhões de reais. Certamente para evitar possíveis diminuições de rendimentos, cedo as sisas foram usadas para a colecta dos serviços real e novo e suas subdivisões. A mais antiga referência ao modo de pagamento de imposto por sisas data do tempo de D. Dinis. No entanto, os soberanos isentavam alguns judeus cortesãos e outros seus servidores, o que implicava uma maior incidência tributária sobre os correligionários da comunidade onde residiam. Tal facto levou a protestos e a perturbações sociais nas comunas. Para além das tributações ordinárias, sobre os judeus recaíam os impostos extraordinários por altura de guerras, de casamentos de membros da família real ou outras premências económicas. Assim, pedidos e empréstimos incidiam sobre as comunidades ou sobre os judeus mais ricos, que funcionavam como banqueiros dos soberanos. As comunas obrigavam-se a pagar o dobro ou o triplo das somas aprovadas nas Cortes para os cristãos. A Igreja, os judeus pagavam o dízimo. 4. *A economia*: Ao contrário do que usualmente se pensa, os judeus portugueses dedicavam-se à agricultura, laborando em propriedades suas ou que traziam arrendadas de cristãos. Alguns, normalmente judeus cortesãos, caracterizavam-se por serem grandes terra-tenentes, proprietários de quintas, herdades, pomares, olivais e vinhas, de adegas e lagares. A vinha era a sua cultura predominante, não só para a produção do vinho judengo mas também para o comércio do vinho e da passa de uva. Na generalidade, encontramos a pequena propriedade aforada a cristãos, embora alguns judeus fossem grandes lavradores que investiam na agricultura e na comercialização dos seus produtos, como as frutas secas ou o azeite. Outros criavam gado ovino que exportavam para Castela. Nos centros urbanos, judeus e judias dedicavam-se ao comércio e ao artesanato. Na sua maioria eram pequenos artesãos e tendeiros, vendendo nas lojas e tendas da judiaria ou do

concelho cristão o que produziam nas suas oficinas. Por vezes aliavam o comércio fixo ao itinerante, de feira em feira ou de aldeia em aldeia. Praticaram inúmeras artes, destacando-se como ourives e argenteiros, ferreiros e latoeiros, alfaiates e jubiteiros, sapateiros e curtidores, tecelões e sirgueiros. Alguns pela excelência do seu trabalho ascenderam à corte, a mosteiros e sés, aos paços da nobreza. Completavam o trabalho artesanal com o trabalho agrícola ou com o empréstimo a cristãos, judeus e mouros. Uma minoria, residente na sua generalidade em Lisboa ou em Évora, pode ser considerada como estando associada ao grande comércio e à alta finança. Eram geralmente judeus cortesãos, grandes mercadores e rendeiros que se tornavam também os credores do rei ou da família real, como os Negro ou os Abravanel. Investiam no comércio interno mas também no comércio marítimo com a Europa e o Norte de África, e depois, com a Expansão, nas mercadorias vindas da costa atlântica de África. Constituíam sociedades familiares ou associavam-se aos mercadores italianos e flamengos estabelecidos em Lisboa. 5. *A sociedade*: A sociedade judaica encontrava-se definida por uma minoria de famílias judaicas ricas e privilegiadas, e por uma maioria de famílias economicamente medianas e não privilegiadas. Também havia pobres, embora não os possamos quantificar. O relacionamento com a maioria cristã era estreito, quer por razões económicas, quer por razões de vizinhança. De facto, apesar do espaço limitado da judiaria e da imposição do uso do sinal diferenciador aos judeus, a convivência fazia-se de tal modo que o bispo D. João Afonso de Azambuja e as posturas municipais de Lisboa de meados do século XV se preocupavam com a presença de judeus em bodas e outras festas cristãs e de cristãos em bodas e festas judaicas. O relacionamento viria a agravar-se a partir de meados desta centúria. Os diversos ofícios e a prática da medicina por judeus eram ocasião de aproximação, apesar da legislação canónica que procurava impedir que um médico judeu assistisse um cristão moribundo. 6. *O antijudaísmo*: A separação física entre judeus e cristãos ocorreu no século XIV, com o aparecimento de judiarias apartadas e com a imposição do uso do sinal por parte dos indivíduos da minoria, provavelmente no reinado de D. Afonso IV. Procurava-se com a primeira medida impedir o relacionamento íntimo entre indivíduos de sexo e religião diferentes, preservando a mulher cristã da abjuração religiosa e da intimidade de um infiel. Mas o antijudaísmo manifestou-se nos capítulos das cortes, por razões económicas mais do que religiosas e mentais. Aliás, seria a rivalidade económica que ergueria a voz contra a usura judaica, no século XIV, contra os grandes mercadores e o comércio marítimo dos judeus portugueses no século XV ou contra os artesãos da minoria, querendo confiná-los ao espaço da judiaria, em finais desta centúria. Portugal nunca conheceu os grandes levantamentos antijudaicos da Península Ibérica, embora tivesse sentido alguma instabilidade em finais do século XIV e conhecido um levantamento em 1449. O antijudaísmo de cariz religioso e mental seria mais sensível no último quartel de Quatrocentos, tendo-se caracterizado por confli-

tos individuais ou por exações sobre pessoas e bens, durante certas festas, como a do bispo Estêvão, e agravado pela vinda de conversos castelhanos e dos judeus, em 1492. Data desta altura o primeiro texto português de apologética antijudaica escrito por um converso, tal como lhe é contemporâneo o primeiro apelo a uma conversão em massa do povo judaico. Tendo-se acentuado a instabilidade social contra os judeus nos últimos tempos do reinado de D. João II. D. Manuel, por razões de política peninsular e por razões sociais internas, decretou a expulsão desta minoria do reino em 5 de Dezembro de 1496 (v. CRISTÃOS-NOVOS).

MARIA JOSÉ FERRO TAVARES

BIBLIOGRAFIA: AMADOR DE LOS RÍOS, J. – *Historia social, política y religiosa de los Judios de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1973. FERRO, Maria José Pimenta – *Os judeus em Portugal no século XIV*. Lisboa: IAC; Centro de História-FLUP, 1970. TAVARES, Maria José Ferro – *Os judeus em Portugal no século XV*. Lisboa: UNL, 1981, vol. 1; INIC, 1985, vol. 2. IDEM – *Os Judeus na época dos Descobrimentos*. Lisboa: Elo, 1996. IDEM – *Los Judios en Portugal*. Madrid: Mapfre, 1992.

II. Séculos XIX-XX: Nos inícios da época contemporânea, permaneciam em Portugal, sobretudo em Trás-os-Montes e na Beira Interior, antigos vestígios de criptojudáismo, com culto secreto bem enraizado em algumas famílias – apesar da abolição tanto da distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos como das leis da «pureza do sangue» durante o governo do marquês de Pombal e, mais tarde, em 1821, da extinção da Inquisição* e do restabelecimento de todos os direitos civis dos judeus (sobre a presença judaica anterior em Portugal, v. JUDAÍSMO). Nos meios rurais, os hábitos criptojudáicos centenários dos marranos mantiveram-se e resistiram praticamente até à actualidade: «o segredo era um rito a preservar» (CANELO – *O resgate*, p. 39). Nos meios urbanos, sobretudo em Lisboa, nas primeiras décadas do século XIX, o novo ambiente de tolerância possibilitou a reconstituição de núcleos judaicos praticantes em Portugal, a partir da imigração de famílias originárias de Gibraltar e do Norte de África. Já em 1813 fora fundada na capital uma sinagoga (Schaar Haschamaim), que em 1815 conseguira dotar-se dum cemitério, organizando-se em 1853 como Congregação Israelita de Lisboa; em 1865, Simão Anahory fundou a associação de beneficência Somej Noflim, orientada para fins educativos e caritativos dentro da comunidade e, entre 1826 e 1853, existiu mesmo uma segunda sinagoga na cidade (fundada por Salomão Mór José). Em 1867, Meyer Kayserling podia escrever que existia em Lisboa «uma comunidade apreciável de quinhentas a seiscentas famílias, com um rabino e três sinagogas» (*História*, p. 292). Mais tarde foi construída a actual sinagoga Shaaré Tikva, na Rua Alexandre Herculano, em 1902, tornando-se a sede da comunidade de Lisboa. Moses Bensabat Amzalak (1892-1978), economista e historiador, professor catedrático e reitor da Universidade Técnica de Lisboa, foi o mais marcante presidente da comunidade lisboeta no século XX, entre 1922 e 1978, devendo-se-lhe a criação do Instituto de Estudos Hebraicos, que chegou a editar, em 1928, uma *Revista de Estudos Hebraicos*. A história do judaísmo português neste século foi ainda marcada pela presença de

Samuel Schwarz (1880-1953), engenheiro de minas e judeu asquenazim culto, descobridor em 1915 do marranismo criptojudáico em Belmonte (Beira Baixa) e primeiro inspirador da chamada «obra do Resgate» (fazer regressar os dispersos criptojudéus portugueses ao judaísmo ortodoxo); esse sonho, em grande medida falhado (e no qual a comunidade de Lisboa teve algum receio de se envolver), teve em Artur Carlos de Barros Basto (1887-1961), um descendente de criptojudéus convertido ao judaísmo, o seu grande animador – adoptando o nome de Abraham Israel Ben-Rosh, este oficial do exército foi o fundador da Comunidade Israelita do Porto (1923), sobretudo a partir de famílias asquenazim polacas e alemãs imigradas (em 1934 foi inaugurada a sinagoga Mekor Haim no Porto), dirigiu o jornal *Ha-Lapid* (1927-1958) e o Instituto Teológico Rosh Pinah, tentando a missionação dos marranos transmontanos e beirões mas conseguindo apenas a formação de algumas pequenas congregações. A comunidade de Lisboa permanece o único ponto de presença judaica relevante no país, tendo recorrido ao longo da sua história de dois séculos a rabis estrangeiros para a manutenção do culto; este segue o rito sefardita, utilizando o hebraico, embora os membros da comunidade vivam plenamente integrados no ambiente cultural urbano de Lisboa.

LUÍS AGUIAR SANTOS

BIBLIOGRAFIA: CANELO, David Augusto – *O resgate dos marranos portugueses*. Belmonte, 1996. KAYSERLING, Meyer – *História dos judeus em Portugal*. São Paulo: Pioneira, 1971. Ed. original de 1867. MEA, Elvira de Azevedo – O judaísmo no século XX: a fênix renascida em Trás-os-Montes. In PÁGINAS DA HISTÓRIA DA DIOCESE DE BRAGANÇA-MIRANDA: CONGRESSO HISTÓRICO DOS 450 ANOS DA FUNDAÇÃO (1545-1995) – *Actas*. Bragança: Comissão de Arte Sacra de Bragança-Miranda, 1997, p. 713-742. MEA, Elvira de Azevedo; STEINHARDT, Inácio – *Ben Rosh: biografia do capitão Barros Basto, o apóstolo dos marranos*. Porto: Afrontamento, 1997. SCHWARZ, Samuel – *História da moderna Comunidade Israelita de Lisboa*. Lisboa, 1959. IDEM – *Os cristãos-novos em Portugal no século XX*. Lisboa, 1925.

JURISDIÇÃO ECLESIASTICA. 1. Definição: Faculdade que a Igreja tem para aplicar as suas leis pelos seus próprios tribunais, nas áreas da sua competência. Quando um delito pertence à jurisdição eclesiástica, entende-se que são os tribunais da Igreja que têm competência para se pronunciarem sobre o mesmo. A jurisdição eclesiástica constitui-se paralelamente à constituição da Igreja como sociedade organizada de crescente complexidade institucional. A partir de Constantino, a oficialização do cristianismo, impulsionando os aspectos formais e institucionais do culto, incrementou também a actividade regulamentadora e fiscalizadora da Igreja e consolidou o seu papel na sociedade, provocando o alargamento e formalização da jurisdição eclesiástica. Datam desse tempo os primeiros atritos entre a autoridade temporal e as autoridades eclesiásticas que serão uma constante, com intensidade diversa, até à emergência do estado laico. **2. Fundamentos:** A jurisdição eclesiástica fundamenta-se em dois aspectos: a Igreja, enquanto sociedade organizada, tem regras próprias que obrigam os seus membros. Essas regras ou leis aplicam-se em tribunais independentes das instâncias seculares; por outro lado, o fim último da Igreja é a salvação, pelo que qualquer acção que ponha em

perigo esse objectivo central deve ser prevenida ou punida. É o caso dos pecados públicos que põem em perigo não só a salvação do pecador como de todos os que deles têm conhecimento, porque o mau exemplo, quando impune, incita ao pecado, como reafirmou o Concílio de Trento (sess. XXIV, dec. *de reform.*, cap. VIII). Assim a actividade jurisdiccional da Igreja dirige-se não apenas ao clero mas também a todos os que fazem parte da sociedade cristã latamente entendida e estão por isso obrigados a contribuir para a salvação comum. O conjunto das leis que regem o exercício da jurisdição eclesiástica formam o direito canónico. O conjunto das instituições que aplicam o direito canónico constituem o foro eclesiástico. 3. *Jurisdição eclesiástica*: Nas sociedades europeias de Antigo Regime a jurisdição eclesiástica interagiu de forma complexa com a jurisdição secular que emanava do poder real. Essa interacção entre os dois foros assumiu formas de cooperação e conflito conforme as matérias, as épocas e os casos particulares. Foi alvo de regulamentação vária, de parte a parte, procurando-se estabelecer os limites, tipos de contacto e zonas de exclusividade, num processo recheado de avanços, recuos, conflitos e concordatas. A raiz profunda dessa situação é estrutural e prende-se com a duplicidade das relações entre a Igreja e o poder secular. Por um lado a Igreja assume funções primordiais de enquadramento ideológico nas sociedades de Antigo Regime que pressupõe necessariamente uma cumplicidade e intimidade elevada com o poder secular. Essa cumplicidade assume formas que se cristalizam em mecanismos jurídicos: o direito secular incorpora como suas algumas normativas do direito canónico, tribunais eclesiásticos (como a Inquisição), são criados por iniciativa régia, os juizes eclesiásticos delegam a execução de determinadas penas nos tribunais seculares, a alta hierarquia eclesiástica ocupa lugares importantes do aparelho jurídico do Estado. Um dos pontos significativos desta interacção é a existência dos casos chamados de «foro misto», isto é, casos que a legislação considera como pertencendo simultaneamente à jurisdição secular e à eclesiástica. A concepção por detrás da figura de foro misto é a de que existem actos que constituem delitos quer do ponto de vista do direito canónico, quer do ponto de vista do direito secular e que por isso são puníveis indiferentemente por ambos os foros. O tribunal competente num determinado caso concreto é o que toma conhecimento do caso em primeiro lugar, ficando o outro foro inibido. Quando um delito de foro misto é julgado num tribunal secular não pode voltar a ser conhecido por um juiz eclesiástico, e vice-versa. Designa-se este mecanismo por «prevenção». Os delitos de foro misto, que representam um modo formalizado de cooperação entre ambos os foros, englobam muitos dos actos que constituíam perturbações da vida social, tais como: adultério, concubinato, prostituição, alcoviteirice, incesto, feitiçaria, sacrilégio, blasfémia, perjúrio, usura e jogo. Outro modo de cooperação consistia na ajuda dada pela jurisdição secular ao exercício da jurisdição eclesiástica. A «ajuda do braço secular», como era referida, assumia várias formas, desde a retenção de presos da justiça eclesiástica em ca-

deias seculares, ao auxílio em executar penas como o degredo ou morte, que a Igreja não podia, por seus meios, realizar. Esta cooperação formalizada coexistiu contudo com conflitos contínuos e por vezes violentos que têm igualmente uma raiz estrutural. A Igreja como corpo, dentro das sociedades de Antigo Regime, tem objectivos próprios de consolidação institucional que frequentemente chocam com os objectivos concorrentes do poder secular. Por outro lado as estratégias individuais e familiares investem fortemente em carreiras seculares ou eclesiásticas para potencializar os seus ganhos de bens e poder. O Estado e a Igreja, quando encarados como duas estruturas com interesses próprios englobando um conjunto de pessoas com objectivos de optimização de capital material e simbólico, não podem senão gerar vastas zonas de atrito que emergem frequentemente como questões jurisdicionais. A existência de duas jurisdições principais, com fronteiras difusas, estimula o recurso ao procedimento de invocação de abuso de jurisdição, quer pelos citados por um foro, quer pelo outro. A jurisdição eclesiástica forneceu aos membros do clero a justificação do privilégio de foro, isto é, o direito de só serem julgados em tribunais eclesiásticos, reivindicação que o poder secular fez o possível por limitar. Inversamente os leigos citados por tribunais eclesiásticos alegavam com frequência abuso de jurisdição. Os casos de foro misto e o mecanismo de prevenção prestavam-se particularmente a conflitos deste género. Daí a raiz provável do termo corrente «mistifório» como sinónimo de «confusão». Em resumo, a coexistência entre a jurisdição eclesiástica e a jurisdição secular foi simultaneamente de cooperação e de concorrência. A cooperação fundamenta-se numa identidade de objectivos básicos ao nível estrutural de referências ideológicas e numa simbiose provocada pelas estratégias transjurisdicionais do poder real. Os conflitos surgem de estratégias concorrentes e mutuamente exclusivas do poder real e da Igreja, enquanto estruturas com interesses próprios e na multitudine dos atritos gerados por acções igualmente concorrentes dos seus membros, que se propagam em maior ou menor grau, em direcção ao topo das respectivas hierarquias. Muitos factores contribuíram, ao longo dos séculos, para complexificar a situação jurisdiccional. Os bispos, que exercem a jurisdição eclesiástica ordinária, têm por vezes privilégios jurisdicionais senhoriais nas suas dioceses, e os conflitos com o poder real facilmente saltam do plano senhorial para o plano eclesiástico. O poder real, por seu lado, na sua estratégia de fortalecimento patrimonial e de alargamento do leque de mercês a conceder, acaba por ter sob responsabilidade directa assuntos de natureza eclesiástica, como as ordens militares, o padroado real, os proventos da Bula da Cruzada, a escolha de bispos e outras dignidades, e muitos outros. Acresce que a própria jurisdição eclesiástica está longe de se concentrar solidariamente no episcopado, apesar dos progressos pós-tridentinos nesse sentido. Abundam os conflitos internos à esfera eclesiástica opondo os bispos, Inquisição, ordens militares, territórios isentos, gerando confrontações em que o poder real frequentemente toma partido, conforme os seus interesses

conjunturais. Esta complexa teia de cumplicidades e choques tem de ser tida em conta na análise da jurisdição eclesiástica na nossa história, sendo de evitar a todo o custo simplificações dualistas. 4. *Evolução em Portugal*: Os conflitos entre os monarcas portugueses e a Igreja surgem muitas vezes como conflitos jurisdicionais e datam praticamente do início da nacionalidade. Já em 1209 o bispo de Coimbra, D. Pedro Soares, se queixava de desrespeito, por parte de D. Sancho I, da liberdade da Igreja e de usurpação da jurisdição eclesiástica em matérias tão diversas como a aplicação e concessão de benefícios, desvio de rendas eclesiásticas, prisão de clérigos em cadeias públicas, fazendo-os processar por tribunais seculares e obrigando-os a servir no exército (OLIVEIRA; MONTEIRO; ANTUNES – Conflitos, p. 42). Na primeira dinastia esses conflitos são constantes, surgindo de choques de interesses pessoais, senhoriais ou jurisdicionais. O processo de afirmação do poder real implica limitações à jurisdição eclesiástica assim como a outros aspectos da proeminência da Igreja na sociedade, destacando-se momentos como a imposição do Beneplácito Régio e os limites à amortização, mas, ao mesmo tempo, o progressivo controlo conseguido pelos monarcas em aspectos tão fundamentais como a nomeação dos bispos ou a criação da Inquisição aumenta a interpenetração dos dois universos. Uma das consequências importantes do Concílio de Trento entre nós foi a de um reforço da actividade fiscalizadora dos costumes por parte dos prelados, que contou com a anuência do poder real. Uma série de provisões do tempo de D. Sebastião e do cardeal D. Henrique estenderam significativamente a capacidade de actuação dos tribunais episcopais em matéria de pecados públicos, criando uma situação que atravessa os séculos XVII e XVIII e chega até ao Liberalismo. As visitas pastorais portuguesas de Antigo Regime, com o seu carácter fortemente judicial, único nos países católicos da época, demonstram bem a particularidade da situação jurisdicional portuguesa. O peso real da jurisdição eclesiástica era seguramente muito significativo no ordenamento jurídico do país. As matrículas da universidade entre 1573 e 1771 evoluem em Cânones de 1242 (1573-1579) para 16 398 (1764-1769), enquanto em Leis passam de 713 para 2493 (RODRIGUES – *A Universidade*, p. 178). A partir da segunda metade do século XVIII as ofensivas secularizantes acentuam-se: a Lei da «Boa Razão» de 1769 limita o papel do direito canónico como direito subsidiário e a reforma da universidade em 1772 criará as condições para que as novas gerações de funcionários judiciais se alinhem por posições mais regalistas. Lentamente o poder secular liberta-se da base ideológica gerida pela Igreja e constrói primeiro a teoria e depois os me-

canismos jurídicos que o autonomizam. Os casos de foro misto serão abolidos em 1832. A República consumará a separação total entre o Estado e a Igreja, limitando a jurisdição eclesiástica a assuntos puramente espirituais. A ideologia liberal, a desamortização, o registo civil, a escola e a polícia secularizarão zonas fundamentais da estrutura social pondo fim à cumplicidade que tornara omnipresente a jurisdição eclesiástica na vida das populações de Antigo Regime. 5. *Fontes*: Os princípios de interacção entre a jurisdição eclesiástica e a jurisdição secular estão codificados nos primeiros títulos do livro II das Ordenações Filipinas, que em grande parte compila as disposições relativas à recepção do Concílio de Trento em Portugal. As contradições internas das ordenações deram lugar a interpretações divergentes, pelo que as colecções de decisões dos tribunais superiores na sequência de apelos por abuso de jurisdição são fundamentais (PEGAS – *Commentaria ad ordinationes Regni Portugalliae*, t. 3, p. 21-279; t. 8, p. 425-428 e 468-475). Para uma visão mais detalhada da evolução cronológica do problema importa ver as chamadas «concordatas», textos que codificam determinados acordos entre o poder real e o clero (ALMEIDA – *Direito*). Os regimentos dos auditórios eclesiásticos, que por vezes se encontram apenas às constituições diocesanas, são essenciais para a compreensão do funcionamento da jurisdição eclesiástica (*cf.*, em especial, ADB. *Regimento*).

JOAQUIM RAMOS DE CARVALHO

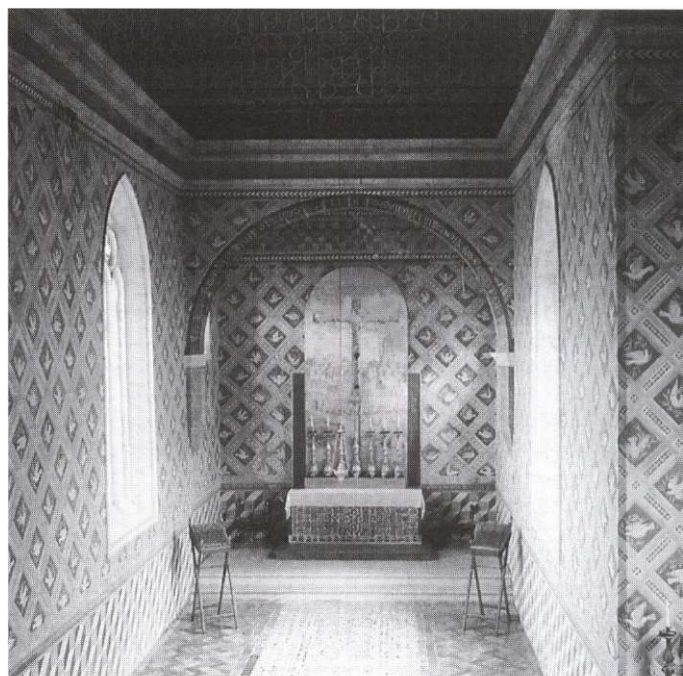
BIBLIOGRAFIA: ADB (Arquivo Distrital de Braga). *Regimento da Relação e Auditório Eclesiástico do arcebispo de Braga (1690)*. Ms. 826. ALMEIDA, Cândido Mendes de Almeida – *Direito civil ecclesiastico brasileiro antigo e moderno*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1866. CAETANO, Marcelo – Canónico, Direito. IV) História do direito canónico em Portugal. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Editorial Verbo, vol. 4, 1966. IDEM – Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, 19 (1965). Separata. CARNEIRO, Bernardino Joaquim da Silva – *Elementos de direito ecclesiastico portuguez e seu respectivo processo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1869. CARVALHO, Joaquim Ramos de – A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra. 24 (1990). DUMAS, Auguste – Jurisdiction Eclésiastique. In *DICTIONNAIRE de droit canonique*. Dir. R. Naz. Paris: Lib. Le Touzey et Ane, 1957, vol. 6, col. 236-284. HESPAÑA, António Manuel – O poder eclesiástico: Aspectos institucionais. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Circulo de Leitores, 1993, vol. 4, p. 287-290. LAPRAT, R. – Bras seculier (Livraison au). In *DICTIONNAIRE de Droit Canonique*. Dir. R. Naz. Paris: Lib. Le Touzey et Ane, 1957, vol. 2, col. 981-1060. NAZ, R. – Bras seculier (appel du). In *DICTIONNAIRE de Droit Canonique*. Dir. R. Naz. Paris: Lib. Le Touzey et Ane, 1957, vol. 2, col. 980-981. OLIVEIRA, António Resende de; MONTEIRO, João Gouveia; ANTUNES, José – Conflitos políticos no reino de Portugal entre a Reconquista e a Expansão. *Revista de História das Ideias*. Coimbra. 6 (1984) 29-160. PAIVA, José Pedro – A administração diocesana e a presença da Igreja: o caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII. *Lusitania Sacra*, 2: 3 (1991). RODRIGUES, Manuel Augusto – *A Universidade de Coimbra: Marcos da sua história*. Coimbra: Arquivo da Universidade, 1991.

JUSTIÇA E PAZ (comissões). V. CATALICISMO SOCIAL.

L

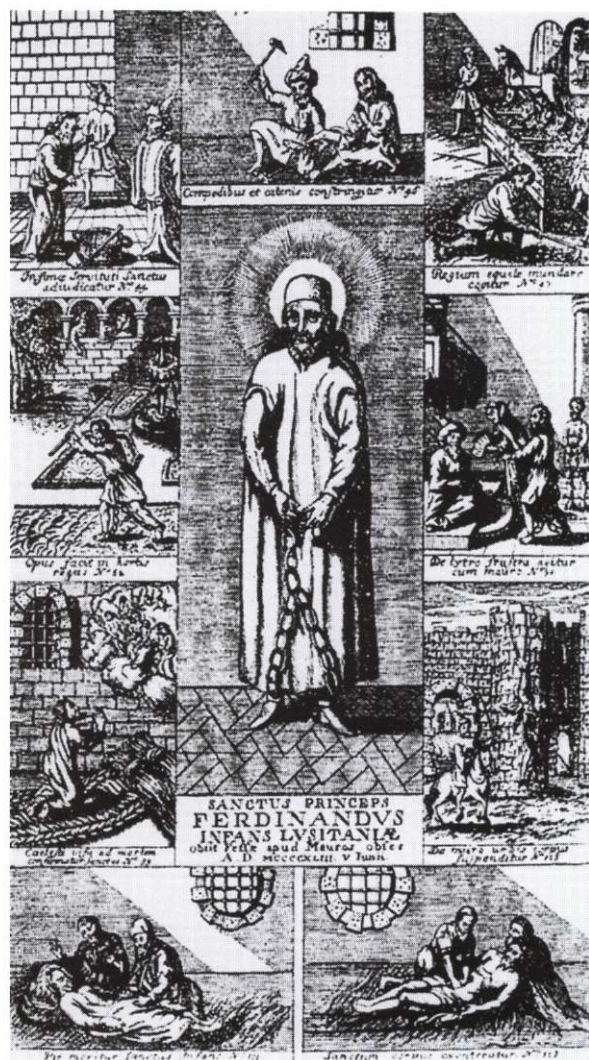
LAICADO. I. *Época Medieval:* A história do laicado na Idade Média, cada vez mais estudada na historiografia medieval estrangeira (em especial francesa, italiana e anglo-saxónica), é ainda, em finais da década de 90, um terreno algo novo entre nós. As razões para tal prendem-se decerto mais com a incipiência disciplinar da história religiosa do que com qualquer ausência de fontes, como se tem sugerido, na esteira – ainda que subliminarmente – das abordagens tradicionais, que contudo «esqueciam» o laicado, antes de mais, por ausência da própria figura na sua constelação problemática. Se bem que, por exemplo, se não disponha da riqueza documental das comunas italianas medievais, ou que a documentação monástica que chegou até nós seja sobretudo de carácter administrativo, não se torna impossível partir do existente para abordar de forma inovadora – ou renovadora – aspectos como a piedade e a devoção dos leigos, o culto dos santos, o associativismo religioso, a literacia religiosa – todos eles estudados já por várias zonas da Europa, a partir de uma rica e sugestiva corrente historiográfica desenvolvida nas últimas quatro décadas, em que pontificam nomes como os franceses A. Vauchez, G. Lobrichon, J.-Cl. Schmitt, C. Vincent, os ingleses D. Swanson, M. Bull, J. Hughes, ou os medievistas antropólogos norte-americanos, de Stephen White a B. Rosenwein, entre tantos outros (*cf.* Bibliografia). Assim sendo, o presente artigo, mais do que fornecer uma síntese, difícil ainda neste momento, tentará, em primeiro lugar, equacionar o estado da questão na historiografia portuguesa, para depois sugerir alguns temas mais interessantes das abordagens recentes e discutir a possibilidade da sua abordagem na Idade Média portuguesa; pela própria natureza e limites do texto, mas sobretudo porque é pouco conhecida entre nós, privilegiou-se por fim uma apresentação mais extensa de bibliografia representativa da renovação historiográfica. 1: Na *História da Igreja em Portugal*, de Fortunato de Almeida, o tema dos leigos aparecia como que fragmentado: equacionado a partir de um outro, a sua «evangelização» pelo clero, e disperso sobretudo entre as rubricas «varões piedosos», «missão social do clero» ou, se fosse caso disso, «literatura eclesiástica – arte religiosa». Como referimos, tratava-se antes de mais de uma questão de «impensabilidade» historiográfica, cujas razões se

devem ir buscar à configuração do campo disciplinar da história religiosa, a uma sociologia dos seus praticantes, e à própria situação da Igreja portuguesa, no caso das obras feitas a partir «de dentro», aliás largamente maioritárias. De resto, pela mesma época, a situação era semelhante noutras historiografias europeias, à excepção talvez da anglo-saxónica, desenvolvida em sociedades onde o protestantismo permitia equacionar de modo diferente a autonomia da esfera leiga. Os bloqueios em relação ao florescimento da renovação historiográfica vieram sobretudo nos tempos subsequentes, com o isolamento em relação a toda a revolução da historiografia europeia no pós-guerra; não são exclusivas da história religiosa, e as suas razões de base estão estudadas, em trabalhos como os de José Mattoso (*Perspectivas*) ou A. L. Carvalho Homem (*Por onde*). As paralisias específicas da história religiosa, para além deste contexto geral, prenderam-se em grande parte com as



Capela do Espírito Santo, pós-1385. Paço Real, Sintra.

dificuldades de recepção do *aggiornamento* global a que foi submetida a Igreja pós-conciliar. De facto, noutros locais, ele contribuiu muito para uma renovação do interesse e do olhar sobre toda a problemática da religião, e veio confluír de forma feliz com os avanços no seio da história social e das mentalidades. Multiplicaram-se os inquéritos sobre o papel dos leigos – em todas as épocas históricas – em torno de temas como a piedade popular, o associativismo religioso (de um modo mais lato, a «sociabilidade religiosa»), o enquadramento dos fiéis, a participação destes nas ordens religiosas e mesmo nos grandes debates de reforma eclesiástica (cf. ÉCRIRE; PACAUT – Histoire; VAUCHEZ – *Les Laïcs*, p. 7-12; IDEM – Histoire; HISTORIENS et Géographes; CONGAR – Laïcs; MACEK – Fifteenth; VAN ENGEN – The Christian). Em Portugal, os efeitos destes movimentos fazem-se sentir sobretudo através da obra de José Mattoso, cuja formação foi de resto adquirida no estrangeiro, e que, através da história monástica, chegou a uma visão muito ampla da sociologia dos patronos e das ligações socioeconómicas, políticas e mentais, entre as correntes religiosas e os contextos de cada época. Pertence a este autor toda uma série de grandes propostas de leitura do papel das ordens religiosas – e dos leigos a elas ligados – na história medieval de Portugal, a ponto de recolocar de modo totalmente novo questões como a origem nacional e os grupos sociais a ela associados. E a entrada da história religiosa no mundo da «história total», com uma multiplicidade de pistas e sugestões ainda hoje inesgotadas. O desenvolvimento subsequente, num primeiro momento, fez-se mais em torno da história social do que propriamente com a afirmação de um campo disciplinar sólido da «nova» história religiosa: monografias de mosteiros e de dioceses, análise do papel da nobreza a partir da documentação religiosa, estudos sociológicos da pobreza e da assistência. Apenas na década de 90 a historiografia religiosa vai alcançando uma autonomia própria, sem deixar de manter porém o enquadramento mais vasto que faltava à história eclesiástica erudita. Vão surgindo novos trabalhos, sobre temas como a vivência da morte, as confrarias, a santidade proposta e vivida pelos leigos; formas «intermédias» de vida religiosa, em particular por parte das mulheres, a devoção de corte, os laços entre arte e religião, religião e afectividade, a adesão da nobreza às propostas cruzadísticas, as relações entre o poder leigo e o aparelho eclesiástico, os santuários e as principais peregrinações, ou ainda os objectos devotionais com eles relacionados, como os ex-votos (por razões de espaço, remetemos para os índices temáticos de Repertório; cf. ainda as duas publicações mais especializadas sobre o assunto: *Lusitania Sacra* e *Via Spiritus*). 2: Uma decisiva actualização da problemática passará por um conhecimento cada vez maior da renovação historiográfica geral, que acima caracterizámos brevemente. A historiografia monástica, em todos os sentidos mas sobretudo no que toca ao tipo de relações tecidas com os leigos em torno da «aquisição» de «bens espirituais», ganharia muito com as análises da história antropológica americana e inglesa, praticada por autores como Stephen White (numa revisi-



Um modelo de santidade leiga. Paixão do Infante Santo. In Frei João Álvares, Crónica do Infante Santo.

tação dos trabalhos de DUBY), Barbara Rosenwein, C. Bouchard, B. Thompson ou P. Geary (cf. Bibliografia). A mesma escola tem salientado o papel dos monges e clérigos na difusão, nas sociedades guerreiras leigas, de rituais pacificadores e estruturantes, como sejam as versões «civis» do cerimonial de penitência, algumas formas do «julgamento de Deus», a resolução dos conflitos por discussão pública e as intercessões «paralitúrgicas» (cf. WHITE, BARTHÉLEMY, KOZIOL, LITTLE). São ainda fundamentais os estudos de A. Vauchez sobre os modelos de santidade, bem como os seus trabalhos sobre a espiritualidade dos leigos, sobretudo em torno do franciscanismo – apoiados por uma escola franco-italiana em que avultam nomes como Jq. Chiffolleau, Jq. Dalarun, E. Lopez, S. Boesch-Gajano, G. Zarri (cf. VAUCHEZ – Histoire); a utilização das metodologias e linhas de leitura destes autores permitira visitar fontes tão ricas como as hagiografias medievais portuguesas, ou compreender de outro modo – menos «confessional-nacionalístico» – figuras como Isabel de Aragão, infanta D. Joana, infante D. Fernando, Amadeu e

Beatriz da Silva de Meneses, para citar apenas aquelas que tiveram uma maior vivência leiga... Os mesianismos, reformas observantes e «opções religiosas radicais» – em particular nas relações que tecem com certos círculos do poder, como as cortes femininas – ganhariam com uma maior aproximação aos casos espanhol e italiano, objectos de inúmeros estudos nas últimas duas décadas. O conhecimento destes tem valido importantes inovações em autores como J. A. Freitas de Carvalho, e onde avultam nomes como A. Milhou, M. Aurel, R. Manselli e, entre outros, os grupos de trabalho joaquimitas ou franciscanos, publicando por exemplo nas revistas *Archivo Ibero Americano* ou *Florensia*. A análise do papel crucial das relações com o Além, elemento estruturante das sociedades medievais, apesar de ter sido entre nós objecto de um significativo número de estudos, ganharia em espessura pelo confronto não só com a historiografia francesa, como tem sido praticado, mas também com a anglo-saxónica, onde são muito numerosos os trabalhos sobre a religiosidade das elites, em especial a fundação de capelas e outras práticas fúnebres, vulgares no período tardo-medieval (cf. as boas sínteses de RICHMOND, CARPENTER, VALE, CATTO e a fundamental análise de HUGHES). A tónica antropológica de boa parte destes estudos põe em evidência as funções de identidade e distinção social que revestiam aquelas acções, que têm profundas – mas não evidentes – continuidades com as relações de «dádiva» e «contradádiva» estabelecidas entre leigos e as comunidades monásticas das épocas anteriores (cf. Bibliografia: ROSENTHAL, COHN, BURGESS, STAUB, FINCH e MARTINDALE). Por fim, num inventário necessariamente incompleto por contingências espaciais, mencioná-riamos os interessantes estudos em torno de conceitos como «literacia religiosa» ou «leitura devocional», explorados por autores como Carey, Hillgarth, Rosenthal, Hasenohr, Saenger ou Lawrence, para referirmos apenas os mais conhecidos (cf. Bibliografia); seria certamente estimulante o confronto destas análises com temas e fontes portuguesas riquíssimas mas tratadas de modo talvez demasiado «clássico», como sejam a «literatura dos príncipes de Avis» e a circulação de obras de espiritualidade em círculos de corte e de elite urbana na Baixa Idade Média.

MARIA DE LURDES ROSA

BIBLIOGRAFIA: [Salvo no caso dos títulos referidos expressamente no texto, para a bibliografia portuguesa remete-se para a obra *REPERTÓRIO*.] BARTHELEMY, Dominique – Diversité des ordalies médiévales. *Revue Historique*. 280: 1 (1988) 3-25. BRITTON-BOUCHARD, C. – *Sword: Mitter and Cloister: Nobility and the church in Burgundy (980-1198)*. Ithaca; London: Cornell U. P., 1987. BULL, Marcus – *Knightly piety and the lay response to the first crusade: The Limousin and Gascony, c. 970-c.1130*. Oxford: Clarendon Press, 1993. BURGESS, C. – Strategies for Eternity: Perpetual Chantry in Late Medieval Bristol. In HARPER-BILL, C., ed. – *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England*. Woodbridge: The Boydell Press, 1991, p. 1-32. CAREY, Hilary M. – Devout Literate Lay and the Pursuit of Mixed Life in Late Medieval England. *Journal of Religious History*. 14 (1987) 361-381. CARPENTER, C. – The religion of the gentry of fifteenth-century England. In HARLAXTON SYMPOSIUM «ENGLAND IN THE FIFTEENTH CENTURY», 1986 – *Proceedings*. Ed. D. Williams. Woodbridge: The Boydell Press, 1987, p. 53-74. CARVALHO, José A. de Freitas de – Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XIV aos meados do século XVI: Introdução a um projecto. *Revista de História*. 11 (1991) 65-93. IDEM – A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV: Anseios e limites. In

CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «EL TRATADO DE TORDESILLAS Y SU ÉPOCA» – *Actas*. Madrid: Sociedade «V Centenario del Tratado de Tordesillas»; CNCDP Junta de Castilla y León, 1995, vol. 2, p. 635-660. IDEM – Joaquim de Flore au Portugal: XIII^e-XVI^e siècles: Un itinéraire possible. In CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI GIOACHIMITI, 3 – *Il profetismo giochimita tra Quattrocento e Cinquecento*: Atti. Ed. Gianluca Potestà. Génova: Marietti, 1991, p. 415-432. IDEM – *Nas origens dos Jerónimos na Península Ibérica: do franciscano à Ordem de S. Jerónimo: o itinerário de Fr. Vasco de Portugal*. Porto: [s.n.], 1984. CATTO, J. – Religion and the English nobility in the later fourteenth century. In JONES, H. Lloyd [et al.], dir. – *History and Imagination: Essays in Honour of H. R. Trevor-Roper*. N. York: Holmes & Meier Publ., 1981, p. 43-55. COHN, Samuel K., Jr. – *The Cult of Remembrance and the Black Death: Six Renaissance Cities in Central Italy*. Baltimore; London: The Johns Hopkins U. P., 1992. IDEM – *Death and property in Sienna, 1205-1500: Strategies for the after life*. Baltimore; London: The Johns Hopkins U. P., 1988. CONGAR, Yves – Laïcs et laïcité. In *DICTIONNAIRE de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1976, vol. 9, col. 79-108. DUFFY, E. – *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400-1580*. New Haven; London: Yale U. P., 1992. ÉCRIRE et publier l'histoire religieuse. *PREFACES*. 19 (1990). ELDER, E. Rozanne – *Noble piety and reformed monasticism*. Kalamazoo: Cistercian Publ. Inc., 1981. FINCH, J. – According to the Quality and the Degree of the Person deceased: Funeral Monuments and the Construction of Social Identities, 1400-1750. *Scottish Archaeological Review*. 8 (1991) 105-114. GEARY, P. – *Le vol des reliques au Moyen Age*. Paris: Aubier, 1990. GRANDJEAN, Michel – *Laïcs dans l'Église; regards de Pierre Damien, Anselme de Contorbéry, Yves de Chartres*. Paris: Beauchesne, 1994. HASENOHR, G. – Aperçus sur la diffusion et la réception de la littérature de spiritualité en langue française au dernier siècle du Moyen-Âge. In WOLF, Norbert R., ed. – *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter: Perspektiven ihrer Erforschung*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1987. HILLGARTH, J. N. – *Readers and books in Majorca, 1229-1550*. Paris: CNRS, 1991, vol. 1. *HISTORIENS et Géographes*. 341, 343 (1993-1994). HOWE, John – The nobility's reform of the medieval church. *American Historical Review*. 93: 2 (1988) 317-339. HOMEM, A. L. de Carvalho [et al.] – Por onde vem o medievismo em Portugal? *Revista de História Económica e Social*. 22 (1988) 115-138. HUGHES, Jonathan – *Pastors and visionaries: Religion and secular life in late medieval Yorkshire*. Woodbridge: The Boydell Press, 1988. HUTCHINSON, Ann M. – Devotional reading in the monastery and in the late medieval household. In HICKS, Michael – *«De cella in seculum»: Religious and secular life and devotion in late medieval England*. Cambridge: D. S. Brewer, 1989, p. 215-227. KOZLOV, Geoffrey – *Begging pardon and favour: ritual and political order in early medieval France*. Ithaca; London: Cornell U. P., 1992. LAWRENCE, J. N. H. – The spread of lay literacy in late medieval Castile. *Bulletin of Hispanic Studies*. 62 (1985) 79-93. LITTLE, Lester K. – *Benedictine maledictions: liturgical cursing in Romanesque France*. Ithaca: Cornell University Press, 1993. LOBRICHON, Guy – *La religion des laïcs en Occident (X^e-XV^e siècles)*. Paris: Hachette, 1994. MACEK, Ellen – Fifteenth-century lay piety. *Fifteenth century studies*. 1 (1978) 157-183. MARTINDALE, A. – Patrons and minders: the intrusion of the secular into sacred spaces in the late Middle Ages. *Studies in Church History*. 28 (1992) 143-178. MATTOSO, José [por motivos de espaço, os trabalhos deste autor citam-se em geral pelas colectâneas] – *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa: Estampa, 1987. IDEM – *Le Monachisme ibérique et Cluny: Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*. Louvain: Publ. de l'Univ. de Louvain, 1968. IDEM – *A nobreza medieval portuguesa: A família e o poder*. Lisboa: Estampa, 1987. IDEM – Perspectivas actuais da investigação e da síntese na historiografia portuguesa: 1128-1383. *Revista de História Económica e Social*. 9 (1982) 145-162. IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. Lisboa: INCM, 1984. IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982. IDEM – *Ricos-homens, infanções e cavaleiros: A nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*. Porto: Guimarães, 1985. IDEM, dir. – *O culto dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996. ORLANDIS, José – Laïcos e monasterios en la Espana medieval. *Anuario de Estudios medievales*. 17 (1987) 95-104. PACAUT, Marcel; GUILLEMAIN, Bernard – Histoire de l'Église. In BALARD, Michel, ed. – *L'Histoire médiévale en France: Bilan et perspectives*. Paris: Seuil, 1991, p. 127-150. PANARELLI, F. – *Il corpo e l'anima: Vita quotidiana e atteggiamenti mentali tra Medioevo ed Età Moderna*. Turim: SEL, 1996. *REPERTÓRIO bibliográfico da historiografia portuguesa (1974-1994)*. [S.l.]: FLUC; Instituto Camões, 1995. RICHMOND, Colin – The English gentry and religion. In HARPER-BILL, C., ed. – *Religious belief and ecclesiastical careers in late medieval England*. Woodbridge: The Boydell Press, 1991, p. 121-150. SAENGER, Paul – Silent reading: its impact on late medieval script and society. *Viator: Medieval and Renaissance Studies*. 13 (1982) 367-414. SCARAFFIA, L.; ZARRI, G., ed. – *Donne e fede: Santità e vita religiosa in Italia*. Roma; Bari: Laterza, 1994. SERGI, Giuseppe – *L'aristocrazia della preghiera: Política e scelte religiose nel Medioevo*. Roma: Donzelli, 1994. SCHMITT, Jean-Cla. – *Religione, Floklöre e società nell'Occidente medievale*. Roma; Bari: Laterza, 1988. SWANSON, R. N. – *Church and society in late medieval England*. Oxford: Basil Blackwell, 1989. IDEM – *Religion and devotion in Europe, c. 1215-*

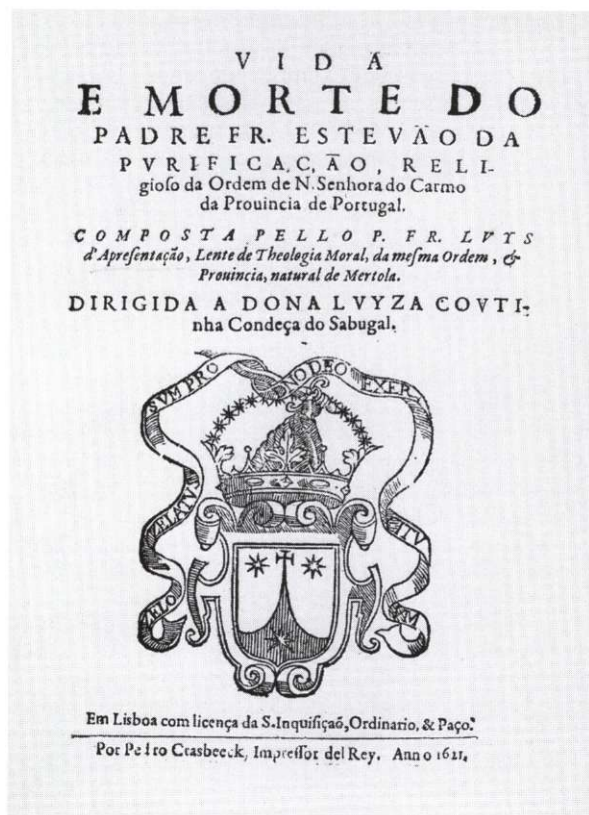
-c. 1515. Cambridge: CUP, 1995. ROSENTHAL, Joel – *The purchase of paradise: Gift giving and the aristocracy, 1307-1485*. London; Toronto: Routledge and Kegan Paul; U. Toronto P., 1972. ROSENWEIN, Barbara – *To be neighbour of St. Peter: The social meaning of Cluny's property (909-1049)*. Ithaca; London: Cornell U. P., 1989. RUSSEL, James C. – *The germanization of early medieval christianity: A sociohistorical approach to religious transformation*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1994. SETTIMANA INTERNAZIONALE DI STUDIO, 3, Mendola, 21-27 Ag. 1965 – *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII: Atti*. STAUB, Martial – Eucharistie et bien commun: l'économie d'une nouvelle pratique fondatrice à l'exemple des paroisses de Nuremberg dans la seconde moitié du XV^e siècle: sécularisation ou religion civique?. In VAUCHEZ, A., dir. – *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Roma: École Française de Rome, 1995, p. 445-470. TABACCO, G. – *Spiritualità e cultura nel Medioevo*. Nápoles: Liguori, 1993. THOMPSON, Benjamin – From «alms» to «spiritual services»: the function and status of monastic property in medieval England. In LOADES, J., ed. – *Monastic Studies: II: The continuity of tradition*. Bangor; Gwynedd: Headstart History, 1991, p. 227-261. IDEM – «Habendum» et «tenendum»: lay and ecclesiastical attitudes to the property of the church. In HARPER-BILL, C., ed. – *Religious belief and ecclesiastical careers in late medieval England*. Woodbridge: The Boydell Press, 1991, p. 197-238. TOUSSAERT, Jq. – *Le sentiment religieux, la vie et la pratique religieuse des laïcs en Flandre maritime et au «west-hoeck» de langue flamande au XIV^e, XV^e et début du XVI^e siècle*. Paris: Plon, 1963. VALE, M. G. A. – Piety, charity and literacy among the Yorkshire gentry, 1370-1480. *Borthwick Papers*. 50 (1976). VAN ENGEN, John – The Christian Middle Ages as a historiographical problem. *American Historical Review*. 91 (1986) 519-522. VANDENBROUCKE, François – *La spiritualité del Medioevo*. Bolonha: Ed. Dehoniane Bologna, 1991. VAUCHEZ, A. – *A espiritualidade da Idade Média ocidental*. Lisboa: Estampa, 1995. IDEM – *Les Laïcs au Moyen-âge: Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Cerf, 1987. IDEM – Histoire des mentalités religieuses. In BALARD, Michel, ed. – *L'Histoire médiévale en France: Bilan et perspectives*. Paris: Seuil, 1991, p. 151-1176. VERDON, T.; HENDERSON, J., ed. – *Christianity and the Renaissance: Image and religious imagination in the Quattrocento*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990. VINCENT, Catherine – La place des laïcs dans l'Église médiévale. *Historiens et géographes*. 341 (1993) 255-271. VIOLANTE, Cinzio – *Nobilità e chiesa nel Medioevo ed altri saggi, scritti in onore di Gerd. G. Tellenbach*. Roma: Jouvence, 1993. WHITE, S. – *Custom, kinship and gift to the saints: The «laudatio parentum» in Western France, 1050-1150*. Chapel Hill: London: The University of North Carolina Press, 1988. IDEM – Inheritances and legal arguments in western France, 1050-1150. *Traditio*. 43 (1987) 55-103. IDEM – Proposing the ordeal and avoiding it: strategy and power in western french litigation, 1050-1110. In BISSON, Thomas N., ed. – *Cultures of power: Lordship, status and process in twelfth-century Europe*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1995, p. 89-123.

II. Época Moderna: 1: Falar de laicado na Época Moderna obriga, à partida, a algumas precisões metodológicas imprescindíveis para uma mais clara compreensão, quer do (s) significados (s) do conceito, quer da própria realidade social e cultural e, sobretudo, do contexto religioso a que se reporta. Em primeiro lugar, será necessário ter sempre presente que a carga semântica que hoje tem o conceito de laicado não pode, sob pena de distorção, ser transposta para a sociedade do Antigo Regime (ou para qualquer época anterior). E não apenas pelos evidentes motivos resultantes da diferente contextualização histórica, mas também pelo que tal conceito significa hoje em resultado de uma assumida especificidade, quer da vida espiritual dos leigos, quer da forma como estes a inserem e a relacionam com a própria vida moral e social. Em segundo lugar, não poderá perder-se de vista a profunda dependência do (s) modelo (s) de vida espiritual dos leigos, tanto na Idade Média como na Idade Moderna, em relação aos padrões monásticos que se mantiveram vivos e fortemente determinantes quase até aos nossos dias. Claro que tal facto não impediu formas algo particularizadas e algumas variáveis significativas nas práticas espirituais e nas atitudes devocionais dos leigos. E é com base neste facto que tentaremos realçar

alguns aspectos particularmente significativos da configuração do «laicado» – e só nesse sentido, contextualizado, de vida espiritual e práticas devocionais dos leigos, usamos este conceito – na Época Moderna. Para que se possa tentar perceber tais variáveis e formas particularizadas de vida espiritual será necessário ter também presente o contexto mais vasto da espiritualidade nesses tempos, ditada pelos padrões monásticos e pelas complexas circunstâncias da vida religiosa de então, traduzível nas diversas correntes de espiritualidade protagonizadas sobretudo pelas (ou por membros das) diferentes ordens religiosas (nos seus ramos masculino e feminino). Haverá também que questionar o quanto as circunstâncias e a organização social poderão ter determinado a configuração da espiritualidade ou, pelo menos, de algumas práticas devocionais dos leigos. Um príncipe ou grande senhor podia dispor de meios e de um ambiente particular (começando pela presença do confessor) que lhe facilitava as práticas espirituais, enquanto, por exemplo, um lavrador, além de ser, com frequência, um «idiota» – segundo o sentido da época, ignorante de letras, mas também da doutrina cristã –, podia não dispor sequer de tempo para a sua aprendizagem e prática. Mas se também o príncipe ou grande senhor podia ver a sua vida espiritual prejudicada pelas suas obrigações políticas e sociais, já as princesas e grandes senhoras podiam (teoricamente, pelo menos) contar com um tempo que lhes facilitava, especialmente se dispusessem de um oratório privado e de um director de consciência, as leituras e as práticas espirituais, mas também a frequência do ofício divino e de outras práticas mais institucionalizadas de vida religiosa. 2: De qualquer dos modos, relativamente cedo, também em Portugal, se foi encarando a vida espiritual dos leigos como uma das vertentes da acção pastoral de diversas ordens religiosas, fenómeno que, embora quase só testemunhado por alguns grandes autores – e por alguns «grandes» textos –, envolveu a participação activa de diversos leigos. Lembremos, como grandes exemplos, o testemunho escrito do rei D. Duarte – o *Leal conselheiro* – nas primeiras décadas do século xv e a acção da rainha D. Leonor no virar do século xv para o século xvi. O próprio esforço de reforma das várias ordens religiosas em Portugal nos séculos xv e xvi contou com a decisiva contribuição – mesmo que, por vezes, indirecta – de alguns leigos (sobretudo reis, príncipes e grandes senhores). Os esforços de reforma religiosa empreendidos por D. João III e apoiados por algumas grandes figuras da nobreza da época são bem conhecidos. E como esquecer – ou ignorar a importância do facto – que alguns dos nossos reis e príncipes patrocinaram autores e obras espirituais e que alguns dos grandes senhores foram, também, autores e impulsionadores de obras de espiritualidade? Se quisermos ficar apenas pelos exemplos mais conhecidos, não se poderá omitir que Francisco de Sousa Tavares fez editar, em 1564, o *Tratado da doutrina espiritual*, obra espiritual favorecedora da oração mental, na linha de algumas obras de Frei Luís de Granada; que D. Manuel de Portugal, frequentador do círculo espiritual em que também se movia Francisco de Sousa Tavares,

foi autor de um *Tratado breve da oração* (anterior a 1574), incluído nas suas *Obras* (Lisboa, 1605); que Jorge da Silva, apesar das perseguições que moveu a alguns círculos espirituais de Lisboa de então, fez editar várias obras ascéticas, sobretudo versando a meditação da humanidade de Cristo, como o *Tratado da criação do mundo e misterio da nossa redenção*, Lisboa, 1552 (com várias reedições); o *Tratado da Paixão*, Évora, 1574 e 1579; ou a *Homilia do Santissimo Sacramento* (pelo menos a si atribuída) (Évora, 1554 e 1589). Aliás, quantos conventos dos ramos observantes de algumas ordens religiosas não foram fundados com o alto patrocínio de leigos? Os franciscanos da Província da Arrábida são um exemplo bem conhecido. Além disso, e como mostrou Silva Dias nas *Correntes de sentimento religioso* (vol. 1, p. 322 ss.), vários grupos devotos de Lisboa foram-se formando, apesar da vigilância inquisitorial, à volta, por um lado, de figuras eminentes da espiritualidade da época, como Frei Luís de Granada ou o cardeal-infante D. Henrique e, por outro, de religiosos arrábidos, graciosos e dos Jesuítas*. E foi também nos círculos e com a protecção destes que se foram organizando diversas confrarias* de leigos. Claro que são exemplos muito especiais. Mas, mesmo especiais, mesmo poucos, são exemplos de como também os (ou, pelo menos, alguns) leigos, apesar das fortes reservas e vigilâncias inquisitoriais, particularmente pelos anos 50-80 do século XVI, participavam da vivência de uma espiritualidade que, se se exceptuarem as circunstâncias próprias da sua vida social e familiar, pouco terão diferido da de alguns religiosos. Alguns até tiveram, em vida – mesmo sendo casados –, fama de santos, como D. Leão de Noronha († 1572?), cuja vida, manuscrita por Jerónimo de Melo, regista também diversos milagres, como mostrou José Adriano de Carvalho no seu estudo sobre este «santo de família». Um exemplo que terá sido grandemente seguido pelo seu filho, D. Tomás de Noronha, e por isso a sua «vida» mereceu ser incluída no tomo IV do *Agiologio lusitano* (Lisboa, 1744), da responsabilidade de D. António Caetano de Sousa. Recorde-se também o interessante caso de Simão Gomes, o «sapateiro santo» († 1576), que «desde menino se deu tam de veras á virtude e espírito» e a quem comunicou «nosso Senhor tanto lume da vida espiritual e dos mystérios de nossa santa fê...» e que, como mostrou José Adriano de Carvalho no seu estudo sobre este «profeta de corte», foi com frequência buscado e protegido por reis, príncipes e grandes senhores, que lhe admiravam a sabedoria e o espírito profético. Mas diversos outros casos – talvez não tão famosos, mas igualmente excepcionais – do mundo dos leigos mereceram a admiração – imitando e deixando que imitar – de religiosos e seculares. Refiramos apenas alguns dos mais documentados, como o de Melícia Fernandes, ama de D. Cecília de Meneses, de quem Frei Luís de Granada, seu confessor, deixou um breve esboço de biografia espiritual (datado de 22 de Setembro de 1584), para «ejemplo» de «las mujeres casadas y otras muy ocupadas»; ou o de D. Elvira de Mendonça, mulher de D. Fernão Martins Mascarenhas, de quem o mesmo religioso dominicano deixou igual-

mente escrita uma *Vida*, a pedido de «algunas señoras nobles y muy amigas de la virtud», na esperança de que nela buscassem exemplo «muchas nobles señoras, viendo que donde hay amor de Dios, no son impedimento los estados y honras y vida de casadas para dejar de imitar la vida de las Religiosas». E D. Luísa Coutinho († 1639), condessa de Sabugal, mereceu grande apreço junto de vários religiosos e autores de obras ascéticas e hagiográficas segundo o que se pode depreender das dedicatórias de várias dessas obras. A dedicatória da *Vida e morte do Padre Fr. Estêvão da Purificação* (Lisboa, 1621), da autoria de Frei Luís da Apresentação, apresenta-no-la como sendo «amiga dos pobres e necessitados», visitando frequentemente os enfermos – até mesmo «os mais asquerosos» – «desse hospital de quatrocentos ou quinhentos enfermos em que Deos a poz», sendo também dada a «exercícios de lição e meditação» e à frequência dos sacramentos. Aliás, o socorro dos pobres – não se pense apenas na instituição das Misericórdias – parece ter sido um dos campos em que mais visivelmente se concretizou o esforço ascético de muitos leigos, tanto homens como mulheres. Recolher pobres em casa, tratar-lhes as doenças e feridas, agasalhá-los e alimentá-los talvez tenha sido um fenómeno mais frequente do que, num primeiro momento, se poderia pensar. Além disso, está também razoavelmente documentada uma outra face da vida dos leigos (e não só dos estratos sociais mais elevados), a que já se aludiu: a busca e a prática da vida espiritual por parte de muitos deles, homens e mulheres de diversos estratos sociais. Busca e práticas que, por vezes, foram olhadas com algumas reservas, em face de algumas correntes de espiritualidade que «facilitaram» o acesso aos estados místicos. Exemplificam-no alguns casos, sempre algo complexos, de beatas – como as que foram estudadas por Silva Dias e por Pedro Tavares –, mas também outros menos «suspeitos», mas não menos significativos e determinantes para o estudo do «laicado», como os acima referidos, ou outros, igualmente apresentados, na época, como exemplares: lembremos o de D. Maria da Silva, mulher de Francisco de Sousa Tavares, a quem Francisco de Monzón dedicou o *Norte de idiotas* (Lisboa, 1564), e cuja casa era «hospital de pobres, y mesón de peregrinos, y escuela adonde se ejercitan las obras de la vida activa con toda caridad, y así es monasterio e casa de religión adonde se reciben muy frecuentemente los santos sacramentos, y se ejercitan perfectamente los ejercicios espirituales de la vida contemplativa, ocupando señores y criados no pequeña parte del tiempo en santas meditaciones». Aliás, também a casa de D. Leão de Noronha era, segundo Jerónimo de Melo, «hospital e hospedeira de todos os pobres e necessitados» e nela se lia, à mesa, «vidas de santos e outros livros espirituais». Um outro exemplo dos mesmos anos, que nos remete para um ambiente social muito diferente dos anteriores, é o de um outro casado, ferreiro, Afonso Fernandes Barbuz († 1579), em quem, segundo o resumo da sua «vida» feito por Jorge Cardoso (*Agiologio lusitano*, tomo II, Lisboa, 1657, p. 482-483), todas as virtudes «avultaram sempre com eminência e superioridade».



Frontispício da obra de Frei Luís d'Apresentação, *Vida e morte do padre Estevão da Purificação* (Lisboa, Biblioteca Nacional) e frontispício de *Omelia do Sanctissimo Sacramento* (Lisboa, Biblioteca Nacional).

Era a sua casa uma «enfermaria perpétua de quantos pobres e doentes havia naquele povo e seus contornos, tendo cuidado de mandar por seus filhos o sustento às dos entevados, que não podiam vir a ela, comendo sempre todos primeiro que ele». Além disso, «erigiu hospital nas próprias casas em que morava». Estes exemplos – haveria que estudar, com sistematicidade, outros que corroboram estes modelos de espiritualidade e até de santidade, e ainda outros que apresentam variáveis significativas – servem para mostrar como o multifacetado mundo dos leigos na Época Moderna não pode ficar esquecido quando se fala da vida espiritual ou das práticas ascéticas e devotas, até porque dele poderá depender a compreensão cabal das diversas correntes de espiritualidade, das focalizações da acção pastoral, das orientações da pregação. 3: Estes grandes exemplos não poderão fazer esquecer o panorama mais vasto da inobservância e até da ignorância dos rudimentos da doutrina cristã por parte da grande maioria dos leigos de então. E dos clérigos também. É sempre útil recordar, não só pelo que podem informar sobre uma região concreta (a arquidiocese de Braga*), mas também pelo que permitem inferir de outras regiões, as considerações de Frei Luís de Sousa na *Vida* de Frei Bartolomeu dos Mártires (Viana do Castelo, 1619) sobre a ignorância de clérigos e leigos nas terras do seu arcebispado e, mais concretamente, do Barroso e as consequentes medidas pastorais e catequéticas do arcebispo para obstar a tão escandalosa ignorância. Poucos anos antes desta constatação do

arcebispo, também Frei Luís de Granada – seu amigo e companheiro de religião – lamentava, no prólogo da tradução portuguesa da *Suma cajetana* (Lisboa, 1557), a perigosa ignorância de «millares de confesores (...) no solo en ynumerables aldeias y lugares pequenos, sino en muy populosas grandes cibdades, que ni saben latin, ni ay remedio para que dexen de confessar...». Deste modo, tanto a ignorância como a inobservância dos princípios elementares da doutrina cristã obrigaram o clero (regular e secular) com obrigações pastorais a um redobrado esforço pastoral e catequético, que se traduziu tanto em medidas concretas para a formação de sacerdotes e confesores mais experientes, como na formação de grupos de doutrina cristã constituídos por crianças e adultos. Consequentemente, foram-se multiplicando as edições de sumas, manuais e artes da confissão, respondendo prioritariamente a necessidades específicas dos confesores, mas visando também uma catequização mais eficaz dos leigos através, precisamente, da confissão, que por então vinha sendo apresentada como uma prioridade para a salvação de cada um, ajudada por um forte investimento também na pregação e na catequese. Estes ramos da acção pastoral vieram a mostrar-se essenciais para a eficácia de disciplinamento social e moral que a Reforma católica, aliada ao poder régio, empreendeu, sobretudo depois do Concílio* de Trento. É nesse contexto que se revela significativo o aumento e a variedade das edições de catecismos, sobretudo a partir de meados do século XVI (V. CATEQUESE E CATECISMOS).

Especialmente importante, do ponto de vista que aqui nos ocupa, é o *Catecismo ou doutrina cristã e práticas espirituais* (Lisboa, 1564, com várias reedições), de Frei Bartolomeu dos Mártires, não só porque faz suas várias das orientações pastorais emanadas do Concílio de Trento – presentes, aliás, também no *Catecismo Romano* (1566) –, mas principalmente por estar elaborado de forma a ser lido directamente pelos párocos «à gente popular, pera os trazer a algum conhecimento e amor de Deus...». Naturalmente, a fixação da doutrina cristã pelo *Catecismo Romano* veio determinar as formas e orientações dos catecismos (e, claro, da catequese) posteriores, como o comprovam a *Declaración de la doctrina cristiana* do cardeal Bellarmino, largamente divulgada em Portugal (Lisboa, 1614, 1620, 1632, 1685) ou a *Breve suma da doutrina cristã, ordenada conforme ao Catecismo Romano, em que se tratão materias muy necessarias para a salvação, que os curas devem ensinar ao povo cristão* (Lisboa, 1626). Além disso, foram-se multiplicando outras obras de carácter simultaneamente catequético e moral, visando não só o ensino da doutrina cristã, mas também uma formação e controlo comportamental de acordo com os princípios da moral cristã. Ilustram-no obras tão díspares – mas complementares – como a de Francisco Saraiva de Sousa, *Báculo pastoral de flores e exemplos, colhidos de vária e autentica história espiritual sobre a doutrina cristã* (Lisboa, 1624, com várias reedições), que o autor apresenta como sendo «utilíssimo para todo o cristão que procura salvar-se e instruir seus filhos com bons exemplos; a do jesuíta Francisco Aires, *Regimento espiritual para o caminho do céu*, Lisboa, 1654: um «regimento» para toda a vida, desde a infância até à morte e que «servirá mais para os ignorantes do que para os sábios, para pequenos e grandes em todas as idades e para toda a sorte de pessoas»; a de outro jesuíta, João da Fonseca, *Silva moral e histórica que contém a explicação e discursos morais de diversas materias, confirmadas com seis centurias de exemplos escolhidos e historias selectas* (Lisboa, 1696), que utilizou e explorou a técnica do *exemplum* como recurso didáctico – à semelhança do que fizera o padre Manuel Bernardes, outro autor muito significativo –, discorrendo sobre diversos assuntos de ordem moral e religiosa e recorrendo a exemplos e histórias ilustrativas «ordenadas ao fruto espiritual» de todos os cristãos; ou a do oratoriano Manuel Consciência († 1739), *A mocidade enganada e desenganada (...)*, obra dialogada em seis tomos editados entre 1728 e 1738, que discorre sobre os diferentes «estados» da sociedade, criticando vícios, gostos e «enganos», e propondo-lhes, auxiliado por inúmeros exemplos e histórias que maneja habilmente, modelos de comportamento condizentes com os modelos de vida cristã. A diversidade destas e de muitas outras obras permite mostrar como a educação cristã dos leigos em geral se foi mantendo, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, uma preocupação de religiosos, de clérigos e também de muitos leigos, de acordo com diversos contextos e múltiplas necessidades. A variedade da literatura de cariz moralizante – em especial nos séculos XVII e XVIII – ilustra bem o quanto se quis não só corrigir,

mas também educar, reformar, convencer e orientar e disciplinar atitudes, gostos e comportamentos. Por isso se foi diversificando a pregação, se revalorizaram as missões e se foram multiplicando os «espeelhos», os «guias», os «avisos» destinados a ensinar, a guiar, a orientar e também controlar comportamentos e atitudes. O crescendo das edições, ao longo dos séculos XVII e XVIII, tanto de obras de espiritualidade *strictu sensu* como de tratados morais, sermões, vidas de santos e obras dedicadas aos diferentes «estados» apresenta-se como um dos índices, que haverá que cruzar com outros de diversa índole, essencial para uma investigação aprofundada sobre a participação do laicado na vida religiosa e espiritual da Época Moderna. 4: Claro que entre os diversos «estados» ocupa um lugar de relevo o dos «casados e pais de família» – ou seja, o que hoje referimos genericamente como a família –, que deverá merecer uma atenção e um realce especiais, já que esse era, na época, o meio «natural» da vida dos leigos e, sobretudo a partir dos debates suscitados por vários humanistas que obrigaram a olhá-lo com nova atenção e renovados interesses, permitiu pensar a educação cristã dos leigos em moldes mais eficazes e duradouros. A atenção que, ao longo dos séculos XVI e XVII, foi sendo dada ao «estado» dos casados e a recuperação do conceito de «pais de família» a partir das últimas décadas do século XVI contribuiu para cimentar e desenvolver algumas perspectivas espirituais que deixaram de poder ignorar a relação dos problemas específicos da vida espiritual e das práticas devocionais dos casados, com os seus deveres morais e sociais. Porque só alguns podiam ou queriam viver realmente como os religiosos. E, naturalmente, não se podia pedir a todos os casados e pais de família que vivessem como os religiosos. Por isso foi necessário instruir os casados simultaneamente enquanto cristãos e enquanto casados, para que, cumprindo deveres, não deixando ocupações próprias do estado, soubessem igualmente cumprir com as obrigações de cristãos. Os casados individualmente, mas também toda a «casa». Por isso, a valorização da vida espiritual e, sobretudo, das práticas ascéticas dos casados e pais de família – a quem muitas vezes se recomendou a oração conjunta – foi sendo feita sem obrigar ou pressupor a separação dos corpos. Aliás, o reforço dogmático da sacramentalidade do matrimónio em Trento veio facilitar uma aceitação mais fácil, por parte de muitos religiosos e clérigos, da coexistência dos deveres conjugais com as práticas ascéticas e espirituais. E também da necessidade e urgência de reforçar a educação cristã dos casados e pais de família. Por isso, a estes foram sendo dedicadas diversas obras dos séculos XVI, XVII e XVIII, tentando convencer os casados a serem «virtuosos» – como o fez Diogo Paiva de Andrada, no seu *Casamento perfeito* (Lisboa, 1630) – e os pais de família a catequizar todos os da casa (especialmente os filhos, mas também criados e servidores). Aliás, uma das exigências que, sobretudo a partir dos últimos anos do século XVI e ao longo dos séculos XVII e XVIII, foi sendo quase sistematicamente feita por todos os moralistas aos pais de família foi a da educação cristã dos filhos: articulando, tal como já haviam defen-

dido Gerson, Erasmo e outros humanistas posteriores, a catequese com o ensino dos «bons costumes». Daí a crescente insistência na importância e na urgência do ensino da doutrina cristã acompanhado de uma formação moral – nas palavras, nos gestos, nas atitudes – em sociedade. Exemplificam-no diversas obras, como, por exemplo, o já referido *Báculo pastoral de flores e exemplos*, de Francisco Saraiva de Sousa; o *Tratado da boa criação e policia cristã em que os pais devem criar os seus filhos* (Lisboa, 1633) do dominicano Pedro de Santa Maria; o *Regimento espiritual pera o caminho do ceo* (Lisboa, 1654), do padre Francisco Ayres e, muito particularmente, a *Arte de criar bem os filhos na idade da puericia* (Lisboa, 1685) do padre Alexandre de Gusmão. Todas estas obras, e muito particularmente a última, que pressupõe destinatários mais diversificados e apresenta uma visão mais sistemática da educação infantil, tentaram uma consciencialização dos pais – e, portanto, também das mães – no sentido da sua responsabilidade na eficácia da educação moral e religiosa dos filhos. As obras do século XVIII que também se debruçaram sobre a educação infantil confirmam-no largamente, mostrando como a educação e catequização de base familiar se apresentava como um terreno em que o «laicado» se podia ir, lentamente, afirmando e, conseqüentemente, formando ou influenciando zonas cada vez mais amplas do tecido social.

MARIA DE LURDES CORREIA FERNANDES

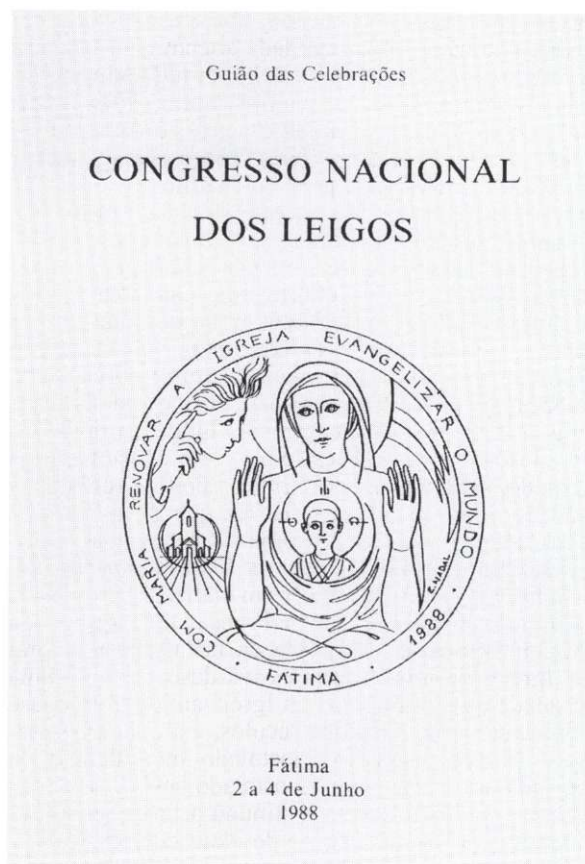
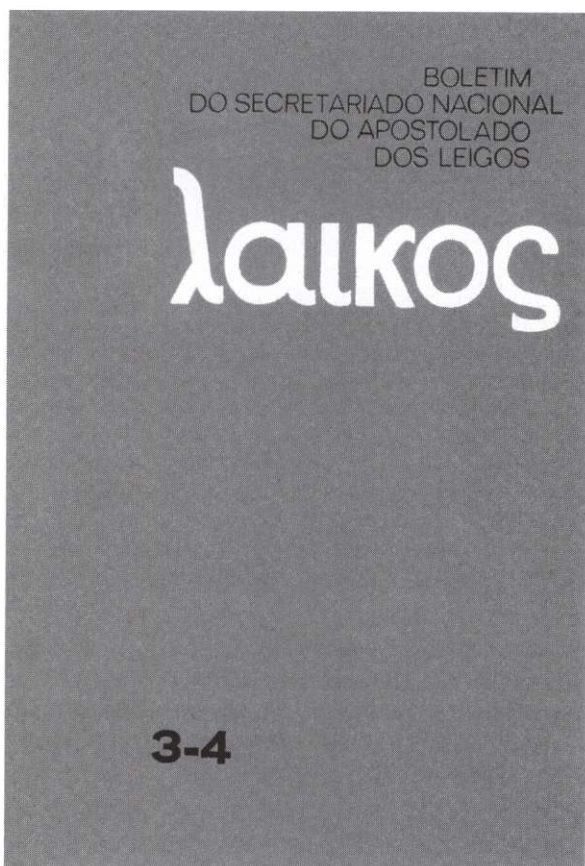
BIBLIOGRAFIA: *ANTOLOGIA de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994. BARRERA, Julio – *Las formas complejas de la vida religiosa (Religi6n, sociedad y car6cter en la Espa1a de los siglos XVI y XVII)*. Madrid, 1978. *BIBLIOGRAFIA cronol6gica da literatura de espiritualidade em Portugal 1501-1700*. Porto, 1988. DIAS, J. S. da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal*. Coimbra, 1960. 2 vol. CARVALHO, Jos6 Adriano de Freitas – Um profeta de corte na Corte: o caso (1562-1576) de Sim6o Gomes, o «Sapateiro Santo» (1516-1576). In *ESPIRITUALIDADE E CORTE EM PORTUGAL (S6culos XVI a XVIII) – Actas*. Porto: 1993, p. 233-260. IDEM – Vida e merc6es que Deus fez ao vener6vel D. Le6o de Noronha: Do santo de corte ao santo de fam6lia na 6poca Moderna em Portugal. *Via Spiritus: Revista de Hist6ria da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*. 3 (1996) 81-161. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – As artes da confiss6o: Em torno dos manuais de confesores do s6culo XVI em Portugal. *Humanistica e Teologia*. 11: 1 (1990) 47-80. IDEM – *Espeelhos, cartas e guias: Casamento e espiritualidade na Pen6nsula Ib6rica: 1450-1700*. Porto, 1995. IDEM – Hist6ria, santidade e identidade: O «Agiol6gio lusitano» e o seu contexto. *Via Spiritus*. 3 (1996) 25-68. IDEM – Recordar os «santos vivos»: leituras e pr6ticas devotas nas primeiras d6cadas do s6c. XVII portugu6s. *Via Spiritus*. 1 (1994) 133-155. MARTINS, M6rio – Greg6rio Lopes. *Brot6ria*. 36 (1993). RICARD, Robert – *6tudes sur l'Histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris, 1970. RODRIGUES, Maria Idalina Resina – *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*. Madrid, 1988. ROLO, Raul de Almeida – *L'ev6que de la r6forme tridentine: Sa mission pastorale d'apr6s le v6n6rable Barth6lemy des Martyrs*. Lisboa, 1965. TAVARES, Pedro Vilas Boas – Algumas notas sobre o «Catecismo peninsular» no s6c. XVI: De Constantino a Frei Pedro de Santa Maria. *Revista da Faculdade de Letras do Porto: Linguas e Literaturas*. (1984) 263-276. IDEM – Caminhos e invenç6es de santidade feminina em Portugal nos s6culos XVII e XVIII (alguns dados, problemas e sugest6es). *Via Spiritus*. 3 (1996) 163-215. IDEM – *Os L6ios e a reforma religiosa nos meados do s6c. XVI: A «Ordem e Regimento de vida crist6» de Fr. Pedro de Santa Maria (1555)*. Porto, 1986. Policopiado.

III. 6poca Contempor6nea: 1. Introduç6o: O substitutivo «laicado» 6 novo no contexto da sem6ntica eclesial, tendo-se formado do nome erudito «laico», que equivale 6 forma popular «leigo». O prol6quio medieval «l6 com l6 e cr6 com cr6» (leigo com leigo e cl6rigo com cl6rigo) guardou a acepç6o social diminutiva do que, por n6o saber ler nem escrever, era

leigo, em contraste com o que, sabendo ler e escrever era cl6rigo, nome que acabou por designar apenas os homens consagrados, ou pelo sacerd6cio ou por uma profiss6o religiosa. No s6culo XVIII, e nas sequelas da Revoluç6o Francesa, enquanto o nome «leigo» se manteve para designar os n6o padres, e tamb6m, na 6rea profana, os ignorantes de uma qualquer ci6ncia, o termo «laico» ressurgiu do fundo dos tempos para designar os cidad6os postuladores de uma sociedade sem religi6o e, sobretudo, sem religi6o cat6lica (V. LAICIDADE). Nenhuma das formas tinha uma acepç6o positiva, embora a Igreja tivesse consci6ncia da origem da palavra «laico», do grego *laos* (povo), membro do povo de Deus, consci6ncia essa delida pelo tempo e pelo movimento, a pontos de «laico» e «leigo» ganharem a acepç6o de «profano», acepç6o essa criticada por um linguista como Rafael Bluteau (*Vocabul6rio portugu6s e latino*, 1716, vol. 5, p. 70) arguindo que David, sendo laico, ordenou o culto eclesial. O nome «leigo» sofreu tratamentos de pol6, criando-se derivados caricaturais: «leiguice», «leigarr6o chapado» (Ant6nio Feliciano de Castilho, *O m6dico 6 forç6*, cap. II), «leigarr6z est6pido e servil» (Almeida Garrett, *O Arco de Sant'Ana*, cap. XIII). Num contexto mais particular, os leigos militantes foram apodados de *jesu6tas* e *padrecas*, enquanto no tempo da I Rep6blica os mon6rquicos designavam os cat6licos adiaf6ricos de «catol6icos». Ao definir a natureza da escola neutra, ou laica, Ferreira Deusdado, j6 no princ6pio do s6culo XX, teve necessidade de explicar a origem do nome «leigo» e do verbo (pouco usado) «leigar» (DEUSDADO – *Educadores*, p. 81), sem os vincular a uma situaç6o eclesial. Para indicar o leigo preferiu-se o nome «secular», e 6 este nome que aparece, ainda em 1843, nos Estatutos da Sociedade Cat6lica*, embora «secular» seja inexacto porque, se todo o leigo 6 secular, nem todo o secular 6 leigo. Fortunato de Almeida, cuja *Hist6ria da Igreja* se publicou entre 1910 e 1928, omite tratamento espec6fico do laicado; um militante como Gomes dos Santos nunca utiliza a palavra «leigo», e um doutrinador da organizaç6o cat6lica como Alvaro Dinis da Fonseca, ao definir quem deveria pertencer aos circulos de estudo, de piedade e de oraç6o, limita-se a escrever «membros». O *Catecismo* de Pio X, que teve influ6ncia universal, prefere os termos «crist6os», «fi6is» ou «cat6licos» para designar os membros da Igreja que n6o partilham da hierarquia sacerdotal, enquanto as pastorais dos bispos, na saudaç6o inicial, usam a f6rmula «clero e fi6is». Os decretos do Conc6lio Plen6rio Portugu6s* (1926) preferiram a forma «fi6is» 6 forma «leigos», ainda que, num 6ndice de temas, elaborado cinco anos mais tarde, o livro que cont6m esses decretos integre uma remiss6o para o termo «leigos», termo esse que, ali6s, se n6o define, entendendo-se que os fi6is (leigos) t6m uma situaç6o cooperante mas apassivada, competindo-lhes zelar pelos mandamentos divinos e eclesiais. A enc6lica *Rerum novarum* (1891) abriu poderosos caminhos 6 vida laical na Igreja e no mundo, na sequ6ncia dos efeitos da Revoluç6o Francesa, perante os quais a Igreja se apercebeu de que, n6o obstante a hist6ria, existe um mundo onde o exerc6cio da acç6o e a pr6ridade cons-

tituinte pertencem ao laicado, que teria de ser assumido, não como uma realidade alienável, mas como uma componente da própria hierarquia eclesial, situada na própria Igreja. O termo latino *Christifidelis* envolve os leigos, os sacerdotes e os religiosos e, tal como o termo popular «fiéis», não é abrangente específica; enquanto a expressão qualificada, *Christifidelis laici*, é capaz de conceder realidade específica a uma particular entidade, de modo que *laici* se constitui espécie do género, *Christifidelis*. As dificuldades inerentes à compreensão canónica e eclesiológica do leigo reflectiram-se na delimitação das suas responsabilidades. O leigo tinha o dever de, no mínimo, exercer o apostolado a título individual e, sobretudo, no âmbito familiar, pois é em família* que o leigo constrói a primeira Igreja particular, a Igreja doméstica. O exercício de um apostolado associado, em confrarias ou irmandades, inere-lhe mas não de forma absoluta, uma vez que essas associações estão abertas a membros da hierarquia consagrada. Acontecimentos como a *Kulturkampf* na Alemanha, a Questão Romana em Itália, os problemas inerentes ao sionismo em França, as sequelas da Action Française, e a perda da influência temporal da Igreja, levaram à progressiva descoberta de uma entidade que, primigénia na Igreja antiga, fora quase submersa no decurso dos séculos, e à qual se passava a propor, além do apostolado individual e do apostolado familiar, um apostolado social, se possível associado. Todavia, continuou a faltar uma definição positiva de «leigo» e de «laicado», cujos conceitos se entendiam por via empírica ou excludente: os não-padres ou não-religiosos professores. Foi no pontificado de Pio XI (1922-1939) que se procedeu a uma verdadeira ascense construtiva, sendo nesta época que se caminhou abertamente para o apostolado laical associado, e para uma integral assunção do laicado. Só o Concílio* Vaticano II obteve as necessárias definições, aí aparecendo «os cristãos que não são membros da sagrada Ordem ou do estado religioso reconhecido pela Igreja (...) os fiéis que, incorporados em Cristo pelo baptismo (...) exercem pela parte que lhes toca, na Igreja e no mundo, a missão de todo o povo cristão» (*Lumen Gentium*, 31). A definição, embora haja de recorrer a uma exclusão caracterizante, apura os termos de um pontífice que muito reflectiu sobre o laicado e sobre ele teceu superior magistério, e que postulava que os leigos são Igreja. A descrição positiva (*Lumen Gentium*, 3) conclui-se no decreto sobre o Apostolado dos Leigos (*Dec. Apostolicam Actuositatem*, 1965) em que se revelam os «leigos cristãos», «participantes da missão eclesial», convocados a aperfeiçoar a ordem temporal com o espírito evangélico, que é outro modo de traduzir a regra primeira dos alvares do movimento laical: *instaurare omnia in Christo*. Tratando-se de um corpo vivo, em mutação interna e externa, o laicado solicita uma reflexão permanente, da qual se constituem exemplos, quer o Sinodo dos Bispos (1985) destinado a conferir a missão laical vinte anos depois do Concílio Vaticano II, quer a exortação apostólica de João Paulo II, *Christifidelis laici*. A assunção do laicado é um fenómeno inscrito na época contemporânea em que, para o caso português,

aferimos o ano inicial de 1830, dadas as ocorrências políticas, religiosas e sociais da vida nacional. Consideramos os seguintes períodos característicos: 1.º – 1830-1870; 2.º – 1870-1910; 3.º – 1910-1926; 4.º – 1926-1960; 5.º – desde 1960. Dentro deles mencionaremos as associações e obras de maior relevo, convictos de eventuais omissões. *1.º período*: Caracteriza-se por uma profunda vaga anti-Igreja, pela oposição bélica entre legitimistas e liberais, pela extinção das ordens religiosas*, pelo Cisma*, e pela polémica anticongreganista, que se arrastou muito para além de 1870. Que laicado? A título individual, aqueles fiéis que iam dando testemunho a favor das garantias e liberdades da Igreja; a título colectivo, as associações de fiéis herdadas, umas já de fundação medieval, outras coetâneas da época tridentina, sobretudo as confrarias*, as morderias, as parcerias, as irmandades, as Misericórdias* e as ordens terceiras seculares*. Elas constituem a maior galáxia do sistema do apostolado organizado para fins culturais, piedosos e beneficentes. Atingiram os milhares, sob a invocação dos mais variados patronos (Santíssimo, Almas, Nossa Senhora... Espírito Santo e todos os santos), regendo-se pelas constituições de Clemente VIII (1604) e de Paulo V (1610), e algumas delas constituíram patrimónios temporais, animando grandes santuários*, sobretudo marianos. Lugar certo tiveram as ordens terceiras seculares, «associações cujos membros, participando no século de algum instituto religioso e sob sua alta orientação, levam uma vida apostólica e tendem à perfeição cristã (Código de Direito Canónico, cânón 303), que se constituem em irmandade com algumas espécies de votos, e procura de maior grau de perfeição. Ainda que pessoas consagradas sempre fossem admitidas como terceiros, o laicado é predominante nestas organizações, herdadas da medievalidade, nascendo o nome da seriação das fundações dentro de um instituto. A crise polarizou a sociedade, e desde 1830 que uma cisão é sensível: os católicos que optaram pela liberalização da monarquia, e os que preconizam a obediência legitimista. Datam do primeiro decénio os núcleos católico-legitimistas, apostados na lealdade a D. Miguel e constituídos por clero e por gente da nobreza e do povo, sem evidente tónica laical, atenta à propaganda contra as sociedades secretas, com a Maçonaria* no topo, e escritores como o marquês do Lavradio assinam obras de exegese antimaçónica. O grupo do jornal *A Nação* (1847) é um núcleo católico-legitimista. Coetâneos são os núcleos católico-liberais, de sinal oposto, em que se moveram Almeida Garrett, Alexandre Herculano e o bispo Alves Martins, que animou um núcleo em torno dos jornais portugueses *O Nacional* e *A Esperança* (1846), antecedente do grupo bracarense de *O Partido Liberal* (1866). Associação carismática é a Sociedade Católica Promotora da Moral Evangélica na Monarquia Portuguesa, fundada em Lisboa (1843) e destinada a mobilizar, «além dos agentes tradicionais, todos os leigos capacitados, superando divisões partidárias» (CLEMENTE – *Nas origens*, p. 261) em que avultou a figura de José Barbosa Canais de Figueiredo Castelo Branco. Superando a antinomia absolutismo-liberalismo, projectava-se uma reevangelização do povo,



Capa da revista *Laikos*, boletim do Secretariado Nacional do Apostolado dos Leigos, 1977 (Lisboa, Biblioteca Nacional) e capa do guião das celebrações do Congresso Nacional dos Leigos, Fátima, 1988 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

mediante as missões populares que tiveram, a partir de 1845, um importante papel na propagação da fé, reanimando antigas irmandades e criando outras novas. Enquanto existiu (até 1850) quis ultrapassar a crise da acção pastoral, resultante do abandono forçado das populações pelas ordens mendicantes e pela situação instável de muitos bispos, suspeitos aos olhos do poder. A Associação das Filhas de Maria Imaculada (1858) ou Filhas de Maria (ramo feminino das Congregações Marianas*), visou congregar a piedade feminina, sem preconceito de nível social, sendo uma obra orante. Obra de militância foram a Associação para a Santificação do Domingo e a Associação dos Observantes do Terceiro Mandamento da Lei de Deus (1858) inspiradas na mensagem de La Salette, que lutaram pelo direito ao descanso dominical como forma de defender a coesão das famílias operárias, os direitos à higiene e ao repouso e de frequência do culto dominical, de que os operários das urbes tendiam a afastar-se, muitas vezes por coacção laboral. As Conferências de São Vicente de Paulo*, fundadas em França (1833) por Frederico Ozanam, acharam cultores em Portugal, onde o cônego Sena Freitas, o padre Emílio Miel e o conde de Aljezur fundaram um primeiro núcleo na paróquia de Santa Justa (1859). As Conferências de São Vicente de Paulo rapidamente surgiram em centenas de paróquias, tendo constituído o tipo de irmandade com maior dinâmica na área sociocaritativa. Leigos e

sacerdotes empenharam-se no apostolado pela imprensa*, sendo desta época as Leituras Populares Ilustradas (1861). O movimento de maior impacto, que beneficiou da pastoral das missões populares levadas a efeito pelos Jesuítas e outro clero associado, foi o Apostolado da Oração* (1864) orientado para a vida de oração e para a perfeição de vida, cujo primeiro núcleo surgiu no Mosteiro de Belém por iniciativa do padre António Marcocci, da irmã Mariana Josefa da Costa e da marquesa de Lavradio, D. Eugénia Corrêa de Sá. A sua influência foi tal que Trindade Coelho o considerou uma arma da reacção contra o regime, o que não obsteu à radicação do movimento na sociedade, ainda em nossos dias contando com cerca de um milhão de associados. É no seu âmbito que surgem obras como os Adoradores dos Sacrários, os Zeladores do Sagrado Coração de Jesus e do Coração de Maria. Apoiando os direitos temporais do pontífice romano surgiu (1868) um movimento de intenção cívica e religiosa, os Zuavos do Papa, que ainda constituíram grupos nalgumas cidades, tendo-se feito representar na peregrinação portuguesa a Roma por altura do Concílio Vaticano I. Período caracterizado por obras de intervenção político-social, baseadas na conjuntura, prevaleceram no tempo as de maior radicação espiritual e caritativa: as confrarias, as Misericórdias, o Apostolado da Oração e as Conferências de São Vicente de Paulo. 2.º período: Tem ele os sinais do Concílio Vatica-

no I e os desafios da nova pastoral, virados para a acção sobre o mundo e para as questões sociais, para o combate ao dogmatismo científico, ao materialismo, ao positivismo e ao socialismo radical. Ainda que se considerasse palpável a alienação católica quanto aos problemas da sociedade (SANTOS – *O catolicismo*, p. 25), eram conhecidas personalidades de primeiro quilate atentas às responsabilidades do laicado (conde de Samodães, Roberto Woodhouse, marechal de Saldanha, que preconizava a necessidade de uma acção católica associada, Tomaz de Vilhena, e muitos outros). A questão social fora objecto de valiosos estudos, anteriores à *Rerum novarum* de Leão XIII – *Socialismo e catolicismo* de D. Augusto Eduardo Nunes (1886) e *O catolicismo e a questão social* (1886) de Luís Coelho da Silva. A ideia que prevalece é a de acção católica social, conforme o modelo aduzido pelo padre Fernandes de Santana, para quem a acção católica social se propõe, mais do que uma função laical, um serviço de todos os fiéis associados em favor dos pobres e dos carecidos, em resposta às forças secretas e anticlericais, através de obras educativas e assistenciais, em cujo signo se situa a Associação das Servas de Santa Teresa de Jesus (Porto, 1871). Em resposta às Conferências do Casino, padres e leigos reuniram-se no Porto (1871) para o que foi o primeiro congresso* católico, de onde nasceu o protótipo de moderna iniciativa: a Associação Católica do Porto, que a breve trecho englobaria outros organismos autónomos, socioprofissionais e recreativos, e inspiraria análogas associações em Braga (1873) e Lisboa (1874). O que por vezes se chama «catolicismo portuense» é essa vaga de militantismo levada a efeito pela Associação Católica, através de círculos, de congressos, de obras sociais e da imprensa, ao fundar o primeiro grande diário católico, *A Palavra*, que existiu até 1911, enquanto a Associação continua a existir. As querelas partidárias reavivaram projectos políticos, como o da Associação Católica Dinástica-Liberal-Eleitoral (1878) surgida no mesmo ano em que se fundou a Associação Protectora dos Operários de Lisboa, renovada em 1897, na qual trabalhou com sucesso o jesuíta António Mendes Lages, que lhe insuflou o espírito de Leão XIII. Movendo os fiéis para além-mar, e retomando um projecto da extinta Sociedade Católica, fundou-se (1881) a Associação Católica Portuguesa em benefício das missões nas províncias ultramarinas e, por forma a conciliar diversos grupos informais existentes no patriarcado, leigos e religiosos criaram a primeira União Católica Portuguesa. Os vultos do catolicismo portuense (conde de Samodães, António Ribeiro da Costa, Bento Carqueja) criaram uma comissão de apoio à classe operária (1892), de carácter cívico, em que os leigos tiveram relevante função. Instituído-se no país, e dedicados às escolas profissionais, os Salesianos* motivaram o aparecimento da Associação dos Cooperadores Salesianos, ainda viva, e integrando cerca de 25 000 cooperantes. Pensava-se que a melhor via para uma determinação católica da sociedade seria a da política (V. IGREJA E ESTADO. III. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA) e, nesse sentido, Henrique de Barros Gomes e José Maria do Casal-Ribeiro fundaram o primeiro Centro Cató-

lico (1894), precursor do Partido Nacionalista e do futuro Centro Católico Português, numa tentativa de projecto que o Congresso Internacional de Lisboa (1895) permite conjecturar (V. PARTIDOS POLÍTICOS CONFESSIONAIS). São desta época o Círculo Católico de Operários do Porto, cujo órgão de imprensa *O Grito do Povo* foi dirigido por Alberto Pinheiro Torres, a Sociedade dos Amigos de Santo António, o Pão de Santo António (Covilhã), a Associação de Estudantes Católicos do Porto, a Associação dos Operários Fabricantes de Calçado, a Associação dos Alfaiates e o Grupo Dramático 9 de Junho, estes quatro últimos referenciados na diocese portuense em 1894, e a Associação dos Estudantes Católicos de Lisboa. Críticos exigentes têm considerado o modesto número de operários nos primeiros círculos, mas importa equacionar alguns vectores: os círculos eram um fermento e não a massa, pelo que consentiam uma abrangência global, em que o simples facto de alguém ter simpatia pela classe operária tornava esse alguém membro da classe; a organização económica e social portuguesa fazia com que houvesse muitos patrões-operários, que tinham pequenas actividades empresariais por conta própria; enfim, senhoras que, embora da nobreza, eram simples domésticas, identificando-se com os problemas operários. Respondendo à divulgação do positivismo e do socialismo, as livrarias católicas criam colecções de maior alcance: Propaganda Católica, Propaganda Popular e Colecção Ciência e Religião, esta última dirigida por Gomes dos Santos na Livraria Povoense (Póvoa de Varzim). «Escola de leigos» e verdadeiro iniciador da Acção Católica moderna foi o Centro Académico de Democracia Cristã* (CADC), fundado em Coimbra em 1901, ainda que só constituído em 1903. Estudantes oriundos dos seminários* para a Faculdade de Teologia*, e ex-seminaristas destinados a outras faculdades, chegavam a Coimbra, onde, inexperientes, com suas tradições religiosas familiares, sofriam o embate dos grupos de opinião positivista e o desafio a uma vida alheia a regras de conduta moral em certos aspectos. O professor Francisco de Sousa Gomes e a directora do Colégio de Santa Teresa, D. Ludovina Pereira Neves, abriram a sua capela na Rua da Ilha e o salão do seu colégio, para que esses estudantes se pudessem encontrar, reflectir e apoiar mutuamente. E deste modo nasceu um centro de piedade, de estudo e de oração, em que sobressaem, na primeira geração, António Francisco de Menezes Cordeiro e Alberto Diniz da Fonseca; na segunda, Álvaro Diniz da Fonseca e, na terceira, considerada a geração de ouro, António de Oliveira Salazar, Manuel Gonçalves Cerejeira, Joaquim Diniz da Fonseca e Mário de Figueiredo. O ideário democrata-cristão acha melhor abrigo na juventude, e o CADC desenvolve a doutrina do ideário à luz da Igreja e do compromisso do cristão na vida temporal, iniciando um movimento de promoção de associações juvenis locais (o CADC de Lisboa é de 1903), e em congressos e publicações Álvaro Diniz da Fonseca propõe os modelos de organização nacional, que trazem a debate os modelos alemão, belga e francês, sem que um tivesse sido desde logo adoptado. Vigente até 1970, o CADC manteve per-

manente acção doutrinária através das revistas *Estudos Sociais* (1905-1911), *Imparcial* (1912-1919), que teve grande peso nas mutações políticas do país, e *Estudos* (1922-1970), longo repositório do pensamento de sucessivas gerações. O organismo coimbrão distinguia-se dos Centros Nacionais, aparecidos em 1901, bases do Partido Nacionalista, de Jacinto Cândido, apoiado pelos bispos, instituído em 1903 e extinto em 1910, mas certa convergência de ideário não obistou à cooperação dos jovens universitários. O paradigma deste período é ainda a acção católica social, mista, unindo todas as espécies de fiéis, sendo típica a Associação Promotora da Instrução e Educação Popular (1902), criada em Alcântara (Lisboa) pelo jesuíta Manuel Fernandes de Santana, obra destinada a promover o bem das classes laboriosas, distintas das «classes superiores» que o jesuíta queria ver envolvidas na promoção das classes laboriosas. A Promotora transformou-se em Liga de Acção Social Cristã (1907) com o definido propósito de anular o fosso social cavado pelo liberalismo* e evitar um novo fosso, criado pela propaganda marxista. Gerada em Lisboa, espalhou-se um pouco por todas as paróquias, organizada em núcleos, chamados *Dezenas*, às quais se deve a legalização de situações maritais, o baptismo de adultos, o apoio às vocações sacerdotais e a ajuda aos pobres. A par dos Centros Nacionais, aparecem os Círculos Operários, primeira expressão do sindicalismo cristão, e os Círculos Rurais Fé e Caridade, motivados pelas lutas políticas e pela defesa do regime monárquico, por se entender que o nacionalismo envolvia a tradição católica do país, chegando a confundir-se catolicismo, nacionalismo e democracia cristã, a ponto de os Congressos da Juventude, mais tarde, serem pela imprensa designados como congressos da democracia cristã, cujo caminhar terá outros desenvolvimentos, como a Associação da Democracia Cristã de Lisboa (1903). O movimento recebe apoio de iniciativas como a Liga da Boa Imprensa aos Pobres, a Propaganda Católica (animada pelo padre Benevenuto de Sousa), e as Folhas Soltas, deste modo se recorrendo à imprensa para difusão do ideário. As «folhas soltas» – prospectos gratuitos e de leitura acessível ao povo, expondo questões doutrinárias, fora método já utilizado pela propaganda protestante. É este conjunto de acções, incluindo o apoio aos jornais católicos, que se formaliza (1905) no Apostolado da Boa Imprensa, em cujo âmbito se cria a Associação dos Jornalistas Católicos. Momento típico da boa imprensa foi *A Cruzada* (1908-1910) de Pedro Eremita (= Artur Bivar) e de Zuzarte de Mendonça. O envolvimento na acção social é favorável à promoção das obras eclesiais: ao apelo do papa Pio X, logo em 1906 se fundou em todo o país a Associação da Doutrina Cristã, enquanto uma obra de oração e de serviço, a Legião de Maria* (1904) dava os primeiros passos. No entanto, a Carta de Pio X aos bispos de Itália (1905) pareceu exigir uma resposta capaz de influenciar os destinos temporais da cidade. A organização sociopolítica impõe-se, sob a designação de catolicismo social*. Atendeu-se à necessidade de organização e optou-se pelo modelo alemão: no topo, a União Popular e, como bases, os organismos patro-

nais, juvenis, operários, culturais e rurais. É o tempo da União Popular de Lisboa (1906) e dos Congressos das Agremiações Populares Católicas, uma espécie de União, que tinha o objectivo de se constituir como tal, não o chegando a ser, pelo facto das mutações políticas de 1910. A Obra dos Congressos, destinada a organizar os encontros gerais das agremiações, preconizada em 1906, também não chegou a instituir-se. Como inteligiu Fernando de Sousa (*SOUSA – Acção Católica e política nacional, 1922, passim*), o que define este período é uma acção católica na política nacional visando um projecto – «o partido de Deus» – que fosse capaz de reorientar a sociedade em crise havia mais de um século. O Partido Nacionalista, com a óbvia ligação às agremiações católicas, motivou um grave momento divisionista da hierarquia e do laicado, anotando-se o combate de Abúndio da Silva no contexto da polémica. Enquanto os Jesuítas, através da revista *Mensagem*, postulavam a causa de um partido católico, o jornal franciscano *Voz de Santo António* propunha a via da indiferença, via essa em que os católicos pudessem também ser republicanos sem prejuízo da sua lealdade à Igreja. O quadro pragmático que prevalecia no tempo de Pio X era diverso do proposto pela via franciscana e, por isso, a *Voz de Santo António* foi suspensa (v. MODERNISMO). 3.º período: Inicia-se com as dificuldades criadas pela Lei de Separação (1911). As antigas confrarias sofreram com uma novidade: as organizações cívicas chamadas *culturais* tentaram assumir a administração global das paróquias e seus organismos, dentro dos quais se viveram dias complexos, por nem todos os membros terem idêntica opinião política, e sobreporem, às vezes, a obediência partidária à obediência eclesial, o que levou alguns observadores a confessar não entenderem como é que uma comunidade religiosa se deixava administrar por cidadãos laicos. O nome «laico» ganhou sentido pejorativo. Cessaram muitas festividades levadas a efeito pelas irmandades, enquanto as Misericórdias foram objecto de cobiça. Quanto às ordens terceiras sobreviviam *a latere*, no forçado abandono a que o exílio das suas espiritualidades as forçara. Mantiveram, viva, no entanto, a luz dessas espiritualidades, testemunhando no século o carisma da fundação das respectivas ordens religiosas. Os bispos, reunidos em plenário (1926), reconheceram estes factos e recomendaram a instituição de ordens terceiras nas paróquias, mencionando nominalmente a franciscana. Só em 1913 reapareceram as Juventudes Académicas, Operárias e Rurais, e, por animação do CADC, a Federação das Juventudes Católicas Portuguesas, e iniciativas de clara evangelização, como a Obra da Missa dos Homens, destinada a atraí-los à prática dominical. Há um regresso à acção social, quando, retomando anteriores experiências, os bispos, concretizando o Apelo (10 de Julho de 1913) instituem a União Católica Portuguesa, abrangendo todas as associações e obras católicas de culto, de caridade, de piedade, de estudo e de acção social, confrarias, irmandades, caixas rurais, sindicatos agrícolas, associações de sacristães e tudo o que, em regime associado, tivesse o sinal de Igreja, assim se concretizando o projecto anterior da União das

Agremiações Católicas. A *Pastoral colectiva* (24 de Dezembro de 1910) define que a Igreja é adiafórica, em matéria de regime, salvaguardados os seus direitos. Os movimentos e as obras de apostolado, de culto e de caridade preenchidas pelos fiéis exprimiam um sadio pluralismo de intenções, mas continuavam a actuar de modo não coordenado. Cada uma era autónoma, e, por carência de uma prévia definição da figura canónica do mandato (só prevista e exigida mais tarde), os movimentos não tinham grandes obrigações quanto à hierarquia. O projecto de união das agremiações católicas visou formular um quadro orgânico e coordenativo deste pluralismo institucional, mas não se chegou a bom termo. A União Católica Portuguesa representa um esforço para a sistematização na acção e, salvo o aspecto de ainda englobar toda a espécie de católicos, a participação mais densa é a dos leigos. Chega-se a atingir um proémio ao «partido de Deus» quando (1917) se cria um ramo de acção política suprapartidário, o Centro Católico Português, que se organiza nas bases da União Católica Portuguesa às eleições, e ganha lugares no Parlamento e no Senado, para onde leva a voz do que então se chamava democracia cristã, um conceito algo diferente do que a mesma expressão passou a significar após a Segunda Guerra Mundial, após a experiência histórica do Partido Popular Italiano, criado por Luigi Sturzo. O Centro Católico Português contribuiu para a reconquista de alguns direitos da Igreja e uniu, no começo, monárquicos e republicanos, mas o aprofundamento da adiaforia levou os monárquicos ao seu abandono num choque que afectou os católicos em geral, divididos entre os jornais *Época* (de Fernando de Sousa) e *Novidades*, voz oficiosa dos bispos. No interim há lugar para o surgimento de obras de piedade, de formação e de caridade: União Noelista Portuguesa (1913), Associação das Almas Vítimas do Coração de Jesus (1913), Obra de Protecção às Raparigas (mais tarde: Associação Católica Internacional ao Serviço da Juventude Feminina – ACISJF –, instituição particular de solidariedade social, reconhecida de utilidade pública em 1977), Associação dos Médicos Católicos (1915), Cruzada do Rosário pela Salvação de Portugal (1915), Associação dos Pais de Família (1916), e, no âmbito da Primeira Guerra Mundial, a Obra dos Soldados e a Cruzada das Mulheres de Portugal (1916). No favorável ambiente da República Nova de Sidónio Pais outras obras surgem: Associação das Vocações Sacerdotais e dos Seminários Diocesanos (1916), União dos Servitas de Nossa Senhora de Fátima (1919), para serviço dos peregrinos no então ainda rústico santuário, a Cruzada Eucarística das Crianças, criada como sector infantil do Apostolado da Oração e que envolve mais de 50 000 crianças ainda em nossos dias, a Obra dos Mínimos de São Vicente de Paulo (1921), a Associação dos Servos de Nossa Senhora do Rosário de Fátima (1924), a Juventude Católica Feminina e a Instituição Teresiana (1924), e a primeira tentativa de coordenação dos organismos femininos – a Federação das Associações Católicas Femininas. A associação típica deste período é o Corpo Nacional de Escutas (*v. ESCUTISMO*), fundado em 1923 por D. Manuel Vieira de Matos,

secundado pelo padre Avelino Gonçalves segundo o método de Baden Powell adaptado à Igreja e ao apostolado formativo dos jovens, e que ainda hoje envolve mais de 60 000 membros, participantes de inúmeros agrupamentos paroquiais. Os escuteiros que, em virtude da idade, cessam a militância, costumam ingressar noutra obra, a Fraternidade Nun'Álvares. O perfil deste período mostra o primado da organização geral para a acção política e social e o surgimento de obras vocacionadas para a formação e para a animação apostólica. Registe-se que, no decurso de vários anos, e desde 1844, se constituíram em Friburgo (Suíça) as Internacionais Católicas, nas quais se filiaram movimentos e obras dos vários países (Apostolado da Oração, Operários, Imprensa, etc.). 4.º período: Acha-se delimitado pela instituição do Estado Novo e pela inauguração do Concílio Ecuménico do Vaticano II e definido pela criação da Acção Católica Portuguesa*, não obstante o aparecimento de algumas associações: Federação Portuguesa dos Antigos Alunos de D. Bosco (1930), União Social Católica de Lisboa (1930), Liga da Acção Paroquial e Litúrgica (1931), Obra de Santa Zita (1932) e a Associação dos Educadores Portugueses (1933). A ditadura esvaziou de conteúdo activo os partidos políticos. Ninguém sabia por quanto tempo e, por isso, o Centro Católico Português manteve-se vigente, embora inactivo, em vista das circunstâncias. Ao fundar a União Nacional (30 de Julho de 1930), Salazar, que fora co-fundador do Centro Católico Português e principal redactor dos seus estatutos, aconselhou o Centro a dedicar-se a obras de solidariedade evangélica, ao modo de outras agremiações católicas. Os bispos determinaram a desactivação do Centro Católico Português de facto, embora o não extinguissem. De modo análogo, a União Católica Portuguesa desactualizava-se e, no clima de apostolado suscitado pelo pontificado de Pio XI, foi criada a Acção Católica Portuguesa (1933) com o universo dos seus organismos socioprofissionais, como organização do laicado católico português em colaboração com a hierarquia e por esta mandatado. Dada a estrutura da organização esta abandonou inúmeros movimentos, inúmeras obras, incluindo o Centro Católico Português, as confrarias, o Corpo Nacional de Escutas, etc., de modo que, substituindo embora a União Católica Portuguesa, foi puramente laical, não lhe cabendo a responsabilidade pela inexistência de uma outra forma de união que coordenasse e vitalizasse os movimentos e as obras que ela estatutariamente não podia abranger, ou que se tornaram mais específicas, como a Associação das Almas do Purgatório e a Pia União de Santa Teresinha do Menino Jesus, ambas confrarias de culto e piedade (1936), Liga Intensificadora da Acção Missionária (1937), Liga dos Amigos da Rádio Renascença (1938), Exército Azul de Nossa Senhora de Fátima (1946), destinado a promover o conhecimento da mensagem de Fátima, Associação Católica dos Enfermeiros e Profissionais de Saúde (1948), Liga Eucarística dos Homens, Movimento «Cor Unum» do Apostolado do Coração Imaculado de Maria (1949), Opus Dei* (1950), Movimento Católico de Empresários e Gestores (1952), Graal (1953), Associação

dos Farmacêuticos Católicos (1955), as Equipas de Nossa Senhora, e os Casais de Santa Maria (1957), o Movimento Esperança e Vida, para senhoras viúvas (1958), a Associação Portuguesa dos Centros de Preparação para o Matrimónio (1960), cuja erecção canónica ocorreu em 1991, e múltiplos grupos juvenis de reflexão bíblica. A principal novidade canónica do período acha-se na figura dos institutos seculares*, definidos pela constituição apostólica *Provida Mater Ecclesia* (2 de Fevereiro de 1947), pela qual se resolveu o estatuto de obras cuja natureza e cuja orgânica transcendiam as organizações existentes. Para além de institutos seculares que se radicaram no país (o Opus Dei foi um deles) citem-se dois de origem portuguesa: o Instituto das Cooperadoras de Família* (1961) baseado na anterior Obra de Previdência e Formação de Criadas, fundado por monsenhor Joaquim Alves Brás (1933), e o Instituto Servas do Apostolado* (1952) fundado em Coimbra por Maria Isabel Henriques Marques Matias. Estas obras constituíram-se mais tarde numa Federação Nacional de Institutos Seculares que abrange (1996) 15 já erectos. Estas iniciativas nasceram da necessidade de suprir as óbvias deficiências da operacionalidade da Acção Católica Portuguesa*, radicar experiências que, noutros países europeus, estavam dando bons frutos, e responder ao desafio de um apostolado laical mais amplo do que o institucionalizado, abrindo as portas a um pluralismo de vivências para além da inserção socioprofissional, e a um sentido comunitário e querigmático. Predominou a Acção Católica Portuguesa, cujos movimentos juvenis correram o risco de integração estadual na Mocidade Portuguesa, integração essa que provocou mal estar entre o episcopado e o governo. Anotem-se dois fenómenos: a vulgarização do termo «leigo», já num conceito recuperado e com uma valência autónoma, uma vez que «laicado», «laical» e «leigo» se tornaram correntes nas terminologias da pastoral assistencial e da militância; e a compreensão de um novo conceito, mais amplo do que o de acção católica orgânica, o de apostolado dos leigos, que pode abranger aquela e muito mais (V. MOVIMENTOS ECLESIAIS CONTEMPORÂNEOS). 5.º período: Marcado pela decadência dos organismos da Acção Católica Portuguesa, pela introdução de novas experiências de formação espiritual, de animação comunitária e de apostolado, por sangrias ocorridas na sociedade (emigração, guerra ultramarina), por demissão de algum clero das suas funções, é um tempo de procura. Na abertura do decénio implantam-se (1960) o Movimento Apostólico Schoenstatt, o Apostolado do Mar «Stella Maris», e os Cursilhos de Cristandade*, que exerceram forte dinamismo na conversão dos fiéis e os levaram a um desvelado empenho nas tarefas da Igreja e do mundo. Praticando diversidade de metodologias, foi rítmico o aparecimento de novos movimentos: Oásis, Movimento por Um Lar Cristão (1961), Serviço de Entrelajada e Documentação Conjugal (1965), Foculares (1966), Associação do Ninho, de protecção a mães solteiras, Movimento Shalom, para jovens, e Movimento Fons Vitæ, criado pelo padre Manuel Vieira na Igreja de São Domingos de Lisboa, e que se estendeu a várias localidades, realizando os en-

contros anuais designados por «Emaús», o Movimento Afris-Leigos para as Missões, todos de 1967; os Convívios Fraternos, nascidos a partir dos Cursilhos de Cristandade, e destinados a jovens, o Neocatecumenado e as Comunidades Neocatecumenais (1968); o Movimento Teresiano de Apostolado, actuante em doze centros diocesanos e no meio da juventude (1970), as Comunidades Fé e Luz, a Fraternidade Cristã dos Doentes e Deficientes (1971), o Movimento de Viúvos Fraternidade da Ressurreição (1973), as Comunidades de Vida Cristã que substituíram as Congregações Marianas (1968), e o Renascimento Carismático (1974). O decénio 1960-1970 assistiu ao surgimento de grupos de dinamização do pensamento cristão, a título privado, citando-se o Círculo do Humanismo Cristão (Lisboa) e outros (católicos progressistas), que se empenhavam na circulação de documentos em favor dos direitos humanos e da mudança política do Estado. A questão da renovação da acção católica deveu crucial, e disso nos dá conta a *Pastoral colectiva* (1966) dirigida ao mundo laical, que se movimentará no ambiente propiciado pelo Congresso Mundial do Apostolado dos Leigos no ano seguinte em Roma. A *Carta pastoral* (24 de Junho de 1971) sobre a renovação da Acção Católica Portuguesa reconhece que a esta se devem os passos decisivos para uma consciencialização apostólica do laicado não obstante, Paulo VI caminhava no sentido da ampliação, fundando o Consilium Pro-Laicis (1967), no mesmo ano em que se erigiu a Conferência Episcopal Portuguesa*, que a breve trecho cria uma Comissão Episcopal do Apostolado dos Leigos e Educação Cristã, que pouco depois se dividiu em duas, originando-se o Secretariado Nacional para o Apostolado dos Leigos, de abrangência universal, para coordenação dos movimentos e das obras laicais. É dentro dele que se funda o Conselho Nacional de Movimentos e Obras de Apostolado dos Leigos (1981) e se edita a revista *Laikós*, principal fonte documental para o período 1976-1987. Entretanto, ocorreram as mutações políticas de 1974, cuja sequência afectou o património das Misericórdias (governo da eng.ª Maria de Lurdes Pintasilgo), e lançou alguma perplexidade nos movimentos juvenis e operários. Novas problemáticas se erguem, a que novas associações tentam dar resposta: Associações de Pais (1975), União das Misericórdias Portuguesas (1976), Movimento de Defesa da Vida (1978) contra o aborto, enquanto floresceram experiências de vida espiritual: Movimento Mariano de Oração e Reparação – Fortes no Amor (1981), Movimento de Apostolado das Crianças (1982), Movimento da Mensagem de Fátima (1984), Oficinas de Oração e Vida (1984), Movimento Vida Ascendente (1985), Liga dos Amigos do Bom Pastor (1985), Movimento Católico de Profissionais Meta-noia (1986), Associação dos Missionários de Cristo-Sacerdote (1990) e Movimento Comunhão e Liberdade. Assinale-se o progresso das Associações de Acólitos, através dos centros intercariiais, e da interajuda dos ministros da comunhão. Em 1974-1976 houve tentativas para a introdução do modelo CEB (Comunidade Eclesial de Base), inspirado na experiência brasileira, que parece não ter resultado. Tam-

bém as ordens religiosas têm renovado e animado o seu próprio laicado: Laicado Dominicano, Família Carmelita e Família Franciscana. O laicado tem voz em diversas comissões de nomeação episcopal e em organismos de intervenção, v.g. Associação dos Rádios de Inspiração Cristã (1991), Federação dos Meios de Comunicação Social de Inspiração Cristã (1994) (V. MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL) e AIS – Ajuda à Igreja Que Sofre (1995). O Congresso dos Leigos acolheu 47 movimentos, e as listagens de 1995 identificam pelo menos seis dezenas de associações e obras. Depois de se ter instituído o Secretariado Nacional do Apostolado dos Leigos, a primeira grande reunião laical ficou sendo o Congresso Nacional dos Leigos (Fátima, 1988) que, coroando os congressos diocesanos, procurou alcançar um melhor conhecimento da vocação e da missão laicais, e identificar as metas prioritárias dos organismos, movimentos e obras. Tendo reconhecido os sinais dos tempos, os congressistas concluíram pela necessidade de criar órgãos de participação e de diálogo nos planos paroquial e diocesano; pela necessidade de formação permanente dos leigos segundo a diversidade das pessoas e das situações; promover a melhor integração dos movimentos na vida das dioceses e paróquias e, por fim, eliminar a tentação de separar a fé da vida (LEIGOS, p. 378-379). O tempo que nos separa de 1988 não superou ainda as patentes dificuldades, mas também não limitou o que nos parece ser um dom: o pluralismo de movimentos de espiritualidade e de militância, por vezes até informais, criativos e renovadores; e a já efectiva participação laical em organismos como sejam os conselhos pastorais e os conselhos económicos, a nível paroquial. É nítida a consciência de que os leigos são *sal terrae* e fermento para o mundo. Importa assinalar que nem toda a acção laical passa pelo associativismo. Tem havido inúmeros fiéis dando testemunho por conta e risco na simples fidelidade eclesial, e seria injustiça não evocar tantos sábios, escritores, poetas e artistas, que deram testemunho em nome individual, para além de benfeitores de múltiplas origens, sendo também de lembrar fundadores leigos (Luísa Andaluz, Teresa de Saldanha, Sílvia Cardoso, Carolina de Sousa Gomes...) e pessoas de singulares carismas de beatitude, como os pastorinhos da Cova da Iria, Alexandrina de Balazar, Sãozinha, e outros, que são honra do laicado. **Conclusão:** Uma análise da conjuntura evidencia haver ainda um longo caminho a percorrer quanto a uma consciência operativa do laicado organizado, para além da vida cultural, uma vez que o associativismo tem preferido mais as obras de culto e de piedade do que as acções no campo da solidariedade, sendo óbvia a principal meta das escolas de leigos, recentemente criadas, e que devem preparar o leigo para o mundo. É evidente que os leigos, ou individualmente, ou em grupo, têm função insubstituível nos âmbitos da igreja doméstica ou das famílias e nas paróquias, sendo óbvio que a transmissão da fé se efectua por iniciativa dos pais, em família. Têm surgido iniciativas nos espaços da evangelização dos jovens e dos adultos, com tónica na conversão interna, enquanto a participação laical, quer individual, quer

grupal, nas paróquias, tem revelado melhorias. Considera-se necessário vencer o síndrome do cansaço nos leigos e nos sacerdotes, apurar a orientação doutrinal e a direcção espiritual, criar órgãos de diálogo e de coordenação, para que os movimentos possam cooperar em objectivos comuns definidos pela Igreja, para além dos objectivos próprios de cada movimento, e caminhar no sentido da formação permanente, que terá de envolver pelo menos dois planos: o eclesial na generalidade, e o associativo em particular, visando a radicação na comunidade de base por excelência, a paróquia e o meio social da inserção de cada leigo. É esta a meta do encontro nacional em Lisboa (ano 2000) em que os leigos abeiram o novo milénio.

J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: Para além da citada: **1. Doutrinal:** CEREJEIRA, D. Manuel Gonçalves – *Obras pastorais*. Lisboa: União Gráfica, 1928-1970. 7 vol. CONCÍLIO PLENÁRIO PORTUGUÊS, 1926 – *Pastoral colectiva: Decretos*. Lisboa: União Gráfica, 1931. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Documentos pastorais*. Lisboa: Secretariado do Episcopado, 1978; 1983. 2 vol. CONGRESSO NACIONAL DOS LEIGOS, Fátima, 1988 – *Leigos em Congresso*. Lisboa: Rei dos Livros, 1990. DOMINGUES, Bento – *A religião dos portugueses*. Porto: Figueirinhas, 1989. EPISCOPADO METROPOLITANO PORTUGUÊS – *Pastoral colectiva do Episcopado Metropolitano dirigida aos leigos*. Lisboa: União Gráfica, 1966. FONSECA, Alvaro Diniz da – *Catolicismo social e democracia cristã*. Compilação, pref. e notas de P. Gomes. Guarda: Liga dos Servos de Jesus, 1989. GOUVEIA, D. Maurílio de – *Os leigos na Igreja e no mundo*. Lisboa: SNAL, 1981. IGREJA CATÓLICA. II Concílio Vaticano, 1963-1965 – *Documentos conciliares*. Trad. portuguesa. Lisboa: União Gráfica, 1966. IDEM. Papa, 1978- (João Paulo II) – *Vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo (Exortação apostólica Christifidelis laici)*. Trad. portuguesa. Lisboa: Secretariado Geral do Episcopado, 1989. JANEIRO, Medeiros – *Laicado missionário. Portugal em África*. 16 (1959) 216-231. LOMBARDIA, Pedro – *Os leigos no direito da Igreja*. Braga: Theologica, 1967. PARDINHAS, M. Alves – *Os leigos e a Igreja*. *Lumen*. 25 (1961) 112-121. RIBEIRO, António; GONÇALVES, A. Jardim – *Apostolado dos leigos e acção católica*. Lisboa: Editorial Logos, 1965. RODRIGUES, Narciso – *Fundamentos teológicos do apostolado dos leigos*. Lisboa: Ed. Logos, 1958. SANTOS, Gomes dos – *O catolicismo em Portugal*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense, [s.d.]. SECRETARIADO DIOCESANO DE COIMBRA DOS CURSOS DE CRISTANDADE – *Leigos segundo o espírito*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1986. SÍNODO DOS BISPOS – *Lineamenta (Vocação e missão dos leigos vinte anos depois do Concílio Vaticano II)*. Lisboa: Conferência Episcopal, 1985. TRINDADE, Manuel de Almeida – *Os fundamentos teológicos do apostolado dos leigos*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1959. **2. Documental:** ANTUNES, Manuel Luís Marinho – *Panorama do apostolado dos leigos em Portugal*. *Laikós*. 3/4 (1977) 22-23. *ANUÁRIO Católico de Portugal*. Lisboa: Rei dos Livros, 1996. CLEMENTE, Manuel José Macário do Nascimento – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: A Sociedade Católica (1843-1853)*. Braga: UCP, 1993. CRUZ, Manuel Braga da – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença, 1980. DEUSDADO, Ferreira – *Educadores portugueses*. Porto: Lello & Irmão, 1995. GOMES, J. Pinharanda – *Confrarias, misericórdias, ordens terceiras, obras pias e outras associações de fiéis em Portugal nos séculos XIX e XX. Lusitania Sacra*. 8 (1996) 611-648. IDEM – *Os congressos católicos em Portugal*. Lisboa: SNAL, 1984. IDEM – *As duas cidades (Estudos sobre o movimento social cristão em Portugal)*. Lisboa: Multinova; Ed. Missões, 1990. IDEM – A recepção da encíclica «Rerum Novarum» em Portugal (1891-1900). *Humanística e Teologia*. 12 (1991) 203-261. PEREIRA dos movimentos e obras do apostolado dos leigos em Portugal. Lisboa: SNAL, [s.d.]. POLICARPO, J. F. de Almeida – *O pensamento social do católico de «A Palavra» (1872-1913)*. Lisboa: INIC, 1992. *SÉCULO (Um) de cultura católica em Portugal*. Lisboa: SNAL, 1984. SINDICALISMO (O) cristão em Portugal. *Revista Democracia e Liberdade*. Lisboa: IDL. (Abril-Setembro 1986). VILELLA, Mário – *Leigo e secular: estudo semasiológico e onomasiológico (1850-1910)*. Braga: Barbosa & Xavier, 1977. **3. Publicações periódicas:** *BOLETIM Oficial da Acção Católica Portuguesa*. Lisboa, 1934-1970. *LAIKÓS: Revista do Secretariado Nacional do Apostolado dos Leigos*. Lisboa, 1976-1987. *LUMEN*. Lisboa, 1937-. [A imprensa dos movimentos e obras é fonte de primeira instância, aqui inumerável, dada a sua multiplicidade e extensão. Para obviar à omissão cf.: as citadas revistas e *REPERTÓRIO de publicações periódicas portuguesas*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1961-1962.]

LAICIDADE. A laicidade inscreve-se num processo complexo e mais vasto que é o da secularização*,

com particular incidência na realidade sociopolítica e cultural das diversas sociedades ocidentais. Qualquer um destes conceitos não pode ser encarado como exterior e em simples confronto com a experiência religiosa, nas suas mais diversificadas formas de cristianismo; bem pelo contrário, são expressão também de determinadas reivindicações internas da vivência religiosa. No entanto, a laicidade tende a ser concebida e conceptualizada em contraponto com a religião, como se se tratasse de um processo conducente ao seu esgotamento ou desapareição. Porém, envolve também questões que se podem designar como de pertença, de liberdade em afirmar socialmente a autonomia da experiência vivida ao nível individual e comunitário. Este processo pode de algum modo ser considerado original da sociedade ocidental, a qual foi trabalhada e penetrada pelo cristianismo, como marco essencial do sentido colectivo. Alguns autores referem vários níveis de laicidade (BAUBÉROT – *La laïcité*), encarando-a essencialmente como um processo, no qual se cruzam e afastam dois elementos importantes: a afirmação da autonomia do indivíduo na sua existência e a referência de sentido, de sentido último, na sociedade. Em certo sentido, o corolário da laicidade, enquanto expressão da autonomia das esferas do temporal e do espiritual, identifica-se e implica a liberdade religiosa. Contudo, a laicidade tem também o seu percurso: diferenciação religiosa, pluralismo, descristianização, autonomia e concorrência. A liberdade religiosa, envolvendo a questão da liberdade pública dos cultos, é bem mais vasta, pois atinge as fronteiras do dizer-se de uma determinada sociedade; isto é, encontra-se associada, não só à legitimação do viver social, ao nível dos comportamentos individuais e de grupo, como também às virtualidades que capacitam a inclusão e exclusão sociais, problemática que convoca o âmbito da ética. 1. *Laicidade, laicização, laicismo*: Inscrevendo-se no processo de mutação religiosa característico da secularização, a laicidade apresenta-se como uma situação social desencadeada num processo – o da laicização, muitas vezes sustentada e acompanhada por correntes ideológicas, normalmente designadas como laicismo, sendo uma das suas componentes o anticlericalismo*, como programa de combate à religião e às suas instituições ou como programa de substituição destas (CATROGA – *A militância*). Laicidade é um conceito amplo, ainda que utilizado correntemente para designar a autonomia social em relação ao controlo exercido pelas Igrejas e pelas religiões, entendida como dessacralização do real. Porém, mais do que a ausência do referencial religioso, a laicidade corresponde a uma dinâmica social onde a religião, enquanto geradora de valores e de sentido, se encontra em concorrência com outras fontes de significação, disputando a sua pertinência social. É, assim, através do seu impacte social que as várias correntes religiosas encontram a base da sua legitimidade na sociedade, o que conduz ao debate e à elucidação sobre o papel social das Igrejas e organizações religiosas, sobre o seu lugar na sociedade, para além das crispações e superando a dicotomia moderna do privado e do público, e situando esta problemática ao nível da dinâmica da sociedade

civil, para além do Estado, pois as religiões encontram-se permanentemente em recomposição e a natureza do próprio espaço público também, confrontado com os parâmetros de pluralidade e de abertura, expressão da convivência democrática. A laicização não corresponde só a uma história contra ou exterior à religião, ao cristianismo, às Igrejas, particularmente à Igreja Católica Romana, na medida em que se compreende em dialéctica com a própria recomposição da religião na época contemporânea. A particularidade do catolicismo envolve duas questões: por um lado, a relação entre temporal e espiritual, e, por outro, a relação entre o Estado e a Igreja Católica, como mediação do espiritual, definindo um relacionamento de convergência e concorrência. Historicamente o laicismo surge, neste âmbito, como ideologia de combate, de militância, como forma de transformar a realidade e de instaurar uma outra ordem, rompendo com aquela considerada subordinada ao religioso e à autoridade eclesiástica, como também se confunde com a percepção de um binómio conflituoso: clericalismo-anticlericalismo. A laicidade é, neste registo, evocada sobretudo para significar a distinção de planos entre o religioso e o político, para sublinhar uma situação de separação Igreja-Estado, entendida como expressão da própria liberdade dos indivíduos e do Estado. Particularmente para os meios católicos, este entendimento quer dizer muitas vezes que a Igreja e a experiência religiosa se encontram limitadas e pressionadas por forças ou correntes ideológicas que se assumem como «anti-religiosas». Todavia, o laicismo não é necessariamente sinónimo de ateísmo*, pois muitos dos seus defensores reconhecem a necessidade da transcendência expressa ao nível da ética social, chegando mesmo a destacar a função social da religião e das Igrejas, embora pressupondo a delimitação e a subordinação destas ao Estado, atribuindo a este capacidade moral de integração do todo social. Todavia, como fenómeno e como situação, a laicidade resulta de um amplo e complexo processo civilizacional e inscreve-se numa conflituosidade entre duas esferas acordadas como constitutivas da experiência humana e das sociedades: temporal e espiritual, cujas fronteiras são de difícil delimitação. Uma situação e um acontecer civilizacionais efectivamente caracterizados por uma subtracção da realidade à esfera do sagrado e, por conseguinte, às respectivas mediações institucionais, mormente as Igrejas, o que induz muitas vezes a uma identificação com a chamada «descristianização». Porém, se, por um lado, é atributo de uma subtracção da realidade à esfera sacral e espiritual, é também, por outro lado, a afirmação de autonomias e de antagonismos, introduzindo alterações das várias ordens sociais estruturadas a partir da delimitação entre sagrado e profano. Este processo implica um outro antagonismo e o confronto com a organização das Igrejas na sociedade, com as suas concepções de legitimação, com as suas formas de poder, em que a questão da relação com o Estado é um aspecto. Este processo contribuiu para progressivamente definir dois novos tipos de sujeitos: o laico, como aquele que assume um antagonismo objectivo de redução do poder da Igreja, assumindo

mesmo formas de descristianização, e o leigo, como protagonismo dos católicos comuns no seio da sociedade e como um agir interno à Igreja distinto do eclesiástico, implicando o sacerdócio ordenado. Este agir militante católico tornou-se elemento constitutivo da própria eclesialidade definida pelo II Concílio do Vaticano (CLEMENTE – *Nas origens*). Porém, não se trata só de uma intervenção decorrente da ausência de mediações tradicionais, isto é, pela extinção de determinadas formas de enquadramento religioso das populações. As mutações sociais e políticas desencadearam uma nova consciência de missionação interna das sociedades, em face de uma mudança percebida como descristianização da sociedade.

2. *A laicidade como dinâmica sociorreligiosa e cultural*: Duas vertentes podem ser consideradas na abordagem da laicidade. Aquela que resulta do modo como a própria sociedade se compreende e se legitima; e uma outra, que tem a ver com as instituições religiosas, nomeadamente a Igreja Católica Romana, e ao modo como se referem à relação da religião com a sociedade e, nesta perspectiva, incluindo o lugar que estas ocupam e lhes é reconhecido. E, neste sentido, também se manifesta uma conexão com a compreensão que as várias confissões religiosas fazem da sociedade e dessa mesma laicidade. Há, assim, uma evolução não só das realidades que fornecem os contornos da laicidade, mas também o espectro desta é variável e sofre evolução, pois é acompanhado por um processo de reacção, de rejeição e progressiva aceitação e integração por parte das várias instâncias religiosas, no plano dos universos mentais e das instituições. Neste processo duas questões devem ser apreciadas: pode a sociedade percorrer um processo até à ausência de religioso? E pode um religioso prescindir de formas institucionais (formas de poder) na sociedade? O processo de mutação é amplo e complexo. Trata-se de saber, antes de mais, se é possível a sociedade civil autonomizar-se em correlação com a afirmação do Estado e com a persistência da experiência religiosa como significativa para os indivíduos e as sociedades. A autonomia, nesta óptica, é um processo de afirmação, mas de afirmação mútua e em interdependência. Tende-se a compreender que o Estado (organização política da sociedade) moderno e democrático não exista sem liberdade social e, para que esta tenha a sua plenitude, a liberdade religiosa tornou-se parte integrante deste horizonte. Para que a liberdade social subsista, importa que a liberdade religiosa como todas as outras liberdades formais e existenciais (práticas) não sejam tuteladas: encontram-se em articulação mas são autónomas. A autonomia não quer significar imediatamente separação – existem ainda hoje, nomeadamente em países do Norte da Europa, onde se considera existirem sociedades democráticas e abertas, Igrejas de Estado –, mas certamente que não implica desaparecimento da dimensão do religioso, particularmente nas suas diferentes formas organizadas. No que se refere ao universo da crença e da prática confessional a autonomia coloca como questão a correlação entre cidadania cívica e cidadania religiosa, não como práticas irreconciliáveis ou antagónicas, mas como convergentes e congruentes,

constitutivas do agir crente em sociedade; agir social que é sempre mediado por dinâmicas institucionais. Tais questões permitem perceber que o universo religioso e as suas instituições evoluem metamorfoseando-se; e a percepção dessas metamorfoses implica talvez falar de níveis de laicização. O problema será entre a natureza do poder da Igreja e o modo como ela interfere no processo de socialização. Porém, a laicidade encontra-se também associada à afirmação de uma cultura laica que não se reduz ao combate anticlerical, mas se apresenta positivamente, reivindicando autonomia em relação às religiões históricas, bem como legitimidade e autoridade no modo de pensar a realidade e o significado da vida individual e social, desde as correntes mais marcadas pelo racionalismo até outras apresentando-se como formas alternativas de espiritualidade*. Nesta perspectiva, fazendo emergir o pluralismo de opções e de instâncias religiosas, a laicidade constitui um forte desafio para as Igrejas: nas suas experiências concretas elas encontram-se em concorrência, disputando no seio das sociedades a sua própria pertinência e influência.

3. *História de um debate*: O conceito de laicidade tem uma história, surgindo para designar, numa determinada perspectiva, uma situação ou um projecto de sociedade, de convivência social. Durante muito tempo a referência à laicidade foi sentida pelo meio católico como uma situação negativa, contrária aos seus interesses, à sua própria missão e identidade. Daí a carga negativa que em muitos sectores católicos ainda hoje assume a designação de «laico», muitas vezes associado ao anti-religioso e ateu, encarados como anti-sociais. Se hoje se pode interrogar a parcialidade desta reacção, ela corresponde, porém, a um longo debate e confronto, cujo processo, em muito, não pode ser desligado do próprio percurso da Igreja Católica, nomeadamente durante estes últimos dois séculos, assim como à disputa do controlo social inserida nos novos protagonismos decorrentes da sociedade moderna e liberal ou da percepção totalizadora da função do Estado. Dificilmente, no entanto, se poderão entender todas as virtualidades da laicidade sem a situar num contexto cristão, particularmente em meios marcados pelo catolicismo, ficando como questão a possibilidade de ela acontecer noutras realidades marcadas por outras experiências religiosas. Para o cristianismo a experiência religiosa não se esgota na reverência à transcendência como exterioridade do homem; ao contrário, a experiência religiosa do cristão tem a sua centralidade na relação com uma pessoa – Jesus –, o qual testemunha e é a manifestação da encarnação de Deus. É neste contexto, de valorização da experiência concreta de cada um, que a Igreja Católica foi levada a sair de uma visão de cristandade; isto é, a ultrapassar uma visão que encarava a sociedade como uma totalidade na qual a sua experiência se constituía essencialmente como estruturante do social e de uma concepção eclesiástica, onde de certo modo o clero determinava a quase totalidade da expressão cristã, para assumir dentro de si um pluralismo, não só de experiências – pois estas sempre existiram –, mas mais do que isso: suscitando uma pluralidade de protagonismo, com particular in-

cidência na valorização do cristão comum, o leigo. Este processo foi lento e complexo. Traduziu-se numa diversificação da própria experiência do cristianismo, marcada por profundas rupturas, como a divisão entre católicos e protestantes a partir do século XVI, como também em divisões internas às diversas correntes confessionais. Perante este processo a Igreja Católica, através das suas múltiplas experiências, foi encontrando forma de reagir ao que a laicidade significava de redução do seu espaço de influência e de significado. Por outro lado, não foi fácil as Igrejas olharem para a sociedade reconhecendo não só a legitimidade dessa diversidade, como também o reconhecimento da existência de positividade nesse pluralismo e o acolhimento da descrença e do ateísmo. Alguns destes conflitos expressaram-se através de lutas entre as Igrejas e os Estados, em torno da legitimidade das várias autonomias: política, ideológica, no campo social e ético, etc. Mas a valorização dessas autonomias despertou também uma melhor percepção dos contributos válidos e imprescindíveis da Igreja e da experiência cristã à própria sociedade. Para este processo muito contribuiu o empenhamento dos cristãos nas mais diversas situações na sociedade, passando-se de uma atitude de afrontamento e de reacção a uma outra de participação, enquanto parte dessa sociedade; e, a nível do pensamento teológico, passando-se de uma atitude de condenação e intransigência à perspectiva de abertura e de diálogo patenteados particularmente

por alguns pontífices. O movimento ecuménico tem sido, entre outros aspectos, ilustrativo de que este processo integra a convergência de múltiplos factores, uns internos e outros externos, desenhando uma mutação cujo alcance é de difícil prognóstico apesar dos esforços encetados com a renovação doutrinal do II Concílio do Vaticano. A percepção da Igreja como povo, como luz do mundo e não como todo o mundo, o reconhecimento da liberdade religiosa e da autonomia das realidades terrenas como dado positivo e como desafio à própria missão evangelizadora da Igreja, constituem uma nova consciência eclesiológica que tem contribuído, e também facilitado, o relacionamento do catolicismo com a sociedade e diferentes correntes ideológicas, entre elas o liberalismo e o socialismo. Neste processo a Igreja Católica foi aprendendo também a valorizar mais o seu património, nomeadamente a afirmação da dignidade do homem enquanto tal. Nesta perspectiva, o complexo processo de laicização contribuiu para a emergência do laicado católico contemporâneo, correspondendo ao desenvolvimento progressivo de um protagonismo religioso e social de sectores não-eclésiásticos (de não-clérigos), que se acelera no contexto das revoluções liberais e das conseqüentes extinções das ordens religiosas, ocorridas em muitas sociedades. O leigo nasce como aquele católico, não-eclésiástico, que intervém na sociedade em vários planos, desenvolvendo uma determinada propaganda religiosa, no quadro de um programa de recristiani-



Aspecto geral de ex-votos no Campo de Santana, Lisboa.

zação da sociedade. Trata-se inicialmente de um sector, de um grupo, de uma elite que intervém na sociedade, no mundo, procurando disputar o terreno de influência ocupado tradicionalmente pela religião e pela Igreja, e agora disputado por outras forças sociais, políticas e culturais, nomeadamente pelo Estado. O leigo surge assim como mediação entre a Igreja e a sociedade civil na defesa do cristianismo. A sua acção desenvolve-se progressivamente em diversos planos: a nível da opinião pública, através da apologetica, do jornalismo (v. IMPRENSA CATÓLICA), da acção parlamentar, bem como da catequese* e da acção directa, como a assistência social religiosa (v. CATALICISMO SOCIAL). É no desenvolvimento desta acção que paulatinamente se desenham no interior da Igreja Católica novos protagonismos, para além do universo devocional, nomeadamente o dos sectores populares (ex.: operário e rural) e o das mulheres*. Porém, só muito lentamente este laicado ganhará um estatuto próprio na eclesiologia católica, a qual ao longo do século XIX se encontra fortemente marcada pela dimensão da autoridade, entendida esta como hierárquica e clerical. Daqui nasce a necessidade de a Igreja enquanto tal, e através dos católicos organizados, intervir na sociedade em ordem a uma «re Cristianização» desta. Do confronto evolui-se para o «*ralliement*», processo através do qual se vão dirimindo as relações entre o Estado e a Igreja desde a perspectiva concordatária, reflectindo em muito uma teologia-política regalista (v. REGALISMO) presente ao longo da política religiosa do monarquismo constitucional oitocentista, até à separação (1911) (v. IGREJA E ESTADO. III. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA); onde se colocava como questão central para a Igreja Católica a sua liberdade e autonomia na sociedade moderna, contemporânea. Foi neste contexto que se favoreceu a emergência de um determinado protagonismo dos padres e dos leigos através dos movimentos católicos que, de certo modo, correspondem a uma secularização do congreganismo*, e se foi reconhecendo como positiva, em meio católico, a separação entre a(s) Igreja(s) e o(s) Estado(s). O pluralismo das opções político-partidárias (a autonomia do envolvimento dos católicos no universo político) foi um pensamento e uma doutrina adquiridos no quadro do reconhecimento da autonomia legítima do mundo político, mas a laicidade permanece uma «herança revolucionária» que, muitas vezes, disputa à Igreja a autonomia desta, e é entendida como expressão do secularismo. Já no pós-Concílio do Vaticano, em 1978 e 1979, estas posições foram corroboradas em intervenções de João Paulo II referindo os perigos da laicização dos padres. A situação concorrencial que caracteriza a laicidade da sociedade correspondeu à emergência e à afirmação de formas de pensamento plural, de práticas diversificadas; mas reconhecer o conflito e a crise como elementos estruturantes da própria dinâmica da vida e da vida em sociedade teve também, portanto, consequências no interior das comunidades cristãs. Nas sociedades consideradas de cristandade a pluralidade também existia mas encontrava-se marcada ou condicionada por um processo de uniformização e de subordinação, nomeadamente através da

função do clero, especialmente nas sociedades marcadas pela Igreja Católica Romana. Por isto mesmo, em determinados momentos os conflitos expressaram-se ou expressam-se ainda em termos duais: clericalismo-anticlericalismo. 4. *A construção do espaço da laicidade*: Se a secularização se constituiu como «uma diferenciação apurada, porém, dentro de um horizonte cristão, [onde] se foi edificando a autonomia secular do Estado moderno» (CATROGA – *A militância*, p. 23), a laicização envolveu uma actuação de descristianização militante, compreendida como herança da Revolução Francesa: separar a Igreja do Estado, restringir a actuação da Igreja no campo da educação, da assistência e dos actos sociais relevantes de registo de casamento e de nascimento, introduzir novas linguagens e rituais diante da morte, ou ainda, novas formas de convivência social, desde o patriotismo como ideologia colectiva às diversas formas associativas, promovendo níveis de substituição da religião tradicional. Este programa ideológico e prático de natureza laicista pretendeu assim investir-se de uma ordem regeneradora conducente à individualização da fé e à sua privatização, ao que a Igreja Católica se opôs por considerar a sua missão «hierofânica», isto é, sacerdotalmente misteriosa, definindo parâmetros da sua intransigência em face da liberdade. Em larga medida, a laicidade afirmou-se em confronto e em contraponto com o catolicismo. A rejeição pontifícia dos princípios enunciados na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e na Constituição Civil do Clero constituiu a base de uma resistência à nova ordem sociopolítica, na qual assenta, em contextos católicos, parte da herança do liberalismo* e de concepções políticas do Estado. Este núcleo inicial da fundamentação católica foi antes de mais «uma consciência de reacção», contra-revolucionária, que será acompanhada pela condenação sistemática da maçonaria*, entendida esta como dinâmica de sociabilidade e de influência contrária à «verdadeira religião e Igreja»; condenação da liberdade e dos princípios modernos; formulação de uma reacção católica, constituindo parte significativa do magistério pontifício oitocentista, na qual assentava a «restauração católica», reagindo ao que se designava por descristianização da sociedade. É neste sentido que, no processo de implantação do liberalismo em Portugal, foi condenada e combatida a «laiquização» da sociedade, enquanto expressão da interferência do poder político na religião, sonhando à autoridade eclesiástica a liberdade própria da sua natureza divina, por «reduzir a área do religioso em benefício do cívico» (CLEMENTE – *Laicização*, p. 123). Esta reacção era resultante da conjugação de vários factores: a extinção da Inquisição e o problema do controlo da verdade, entendida esta como revelada e da qual a Igreja Católica se assumia como a mediação autêntica e autorizada; a extinção da vida religiosa consagrada e o problema da liberdade da Igreja Católica se organizar e de influir, bem como de possuir instâncias próprias de produção teológica e educativa; a definição de uma soberania assente na nação e a sua subordinação à ideia de transcendência e às suas mediações institucionais. A questão da propriedade da Igreja Católica (v. ECONOMIA) e a susten-

tação do clero* e das várias iniciativas religiosas (educativas, assistenciais e outras) tornaram-se também cruciais para a sua liberdade e autonomia, na medida em que se verificaram significativas transferências de propriedade e de riqueza (v. DESAMORTIZAÇÃO), surgindo um desenvolvimento económico ligado à industrialização e à finança, restringindo e tornando dependente a base económica da organização da Igreja Católica. O confronto gerado, se levou a formas de compromisso concordatário (1848), teve também um agir entendido como contra-revolucionário. Tal rejeição prolongou-se ao longo do século XIX até se estabelecer um âmbito de colaboração – o *ralliement* leonino (1892) –, investido também ele de um programa de regeneração da sociedade, entendida como recristianização. Para o catolicismo, a liberdade e a autonomia surgem assim, e antes de mais, colocadas como defesa do seu lugar na sociedade. E o liberalismo aparecia como que incompatível com uma Igreja visível que se pretendia totalizadora da realidade social e que, portanto, não aceitava a existência de outros elementos integradores, seculares ou religiosos, nomeadamente a supremacia da lei civil. Manifestou-se assim uma incompatibilidade com a afirmação do liberalismo, pois a Igreja Católica tendeu a ser despojada de toda a autoridade de impor obrigações ao conjunto dos indivíduos, que passavam a congregar-se em torno já não de uma dinâmica eclesial mas das obrigações da lei civil. Por outro lado, e consequência dessa tentativa de «neutralizar» o papel integrador eclesial, a Igreja confronta-se com a dificuldade em evitar a fragmentação e a individualização da vida social e religiosa. Nesta situação, a Igreja Católica vai sentir a necessidade de rerepresentar o seu modelo totalizante (a eclesiologia do I Concílio do Vaticano, em 1869-1870), fazendo uma guerra surda aos efeitos sociais do liberalismo: condenação do individualismo encarado como ideal de vida que se desliga de preocupações altruístas; e, reconhecendo a função do Estado, equaciona a sua existência em função do bem-comum, no qual defende a centralidade do papel da religião e da Igreja Católica. Isto é, face ao emergente Estado secular e à sua força, a Igreja Católica defende uma intervenção que reduza e impeça a grande fragmentação da sociedade, apelando a uma intervenção reguladora do conflito de interesses, capacitando a sociedade de uma legislação social inspirada na sua concepção de corpo orgânico. Neste percurso, encontra os ideários e a combatividade militante revolucionária socialista e anarquista, cuja condenação conduz à afirmação da religião como a verdadeira solução do problema social, fundamento central da elaboração da doutrina social católica pós-*Rerum Novarum* (1891). Por outro lado, e em interacção com esta recomposição religiosa, desenvolve-se um programa de combate pela afirmação do Estado e libertação da sociedade da influência da religião e da Igreja, tornando-se progressivamente um programa de combate político: desde o casamento civil à lei da separação, desde o liberalismo radical ao republicanismo anticlerical. «Laicizar o conhecimento, a natureza, a sociedade e a vida, tornar a escola gratuita e laica, dessacralizar o padre, civilizar os ritos de

passagem, constituíam, assim, momentos de um processo desecristianizador totalizante, cujo ponto nodal se irá centrar, porém, nas relações jurídico-políticas entre a Igreja e o Estado, isto é, na dimensão institucional do projecto laicizador» (CATROGA – O laicismo, p. 226). As manifestações desta dinâmica laicizadora estão latentes desde meados do século XIX, nomeadamente em torno da polémica sobre o casamento civil entre 1865 e 1867 (RODRIGUES – *A polémica*). Contudo, foi na década de 70 e, posteriormente, com a crise monárquica dos anos 90 que tal combate ganhou fôlego, conduzindo a partir dos sectores mais radicais do liberalismo, nomeadamente republicano, que, preconizando medidas anticlericais, procurava fazer convergência com sectores operários e fracturar o liberalismo constitucional. Porém, só a legislação republicana de finais de 1910 a meados de 1911, nomeadamente, entre outras, com as leis sobre o divórcio e a família (de 3 de Novembro e 25 de Dezembro), com a supressão da Faculdade de Teologia (26 de Outubro) e a abolição do Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito (14 de Novembro), com o Código do Registo Civil (de 18 de Fevereiro de 1911) e a Lei da Separação (de 20 de Abril de 1911), deram a essa vontade uma expressão jurídica. Toda a I República foi marcada pelas circunstâncias desta «questão religiosa», e «se o laicismo não se objectivou numa nova religião, não deixou, porém, de gerar uma nova religiosidade» (CATROGA – O laicismo, p. 267), entendida como essencialmente cívica. Porém, a Igreja tinha recursos de influência social que permitiram a resistência: em face da modernidade, o catolicismo também se definiu como militante na cultura, na luta social e política, na presença pública e na defesa da sua natureza jurídica. Isto é, na defesa e preservação do poder e da influência da Igreja numa perspectiva da dinâmica da socialização. Nesta perspectiva importa considerar: as formas religiosas de comportamentos e mundividências; processos de inculturação e aculturação; dinâmicas institucionais, nomeadamente aos vários níveis das instituições clericais e dos fiéis (homens, mulheres, jovens, crianças); referências teológicas, doutrinárias e disciplinares (racionalidade, concepção de laços humanos e institucionais); níveis onde se estabelece uma determinada figuração social (procissões, peregrinações, hierarquia, fiéis, leigos e participação no culto e em outras actividades, etc.); instâncias simbólicas, significativas e envolventes, nomeadamente de identidade e pertença. A laicidade pretendida pelos próprios católicos surgiu, assim, como possibilidade de uma maior liberdade para a própria religião, sem a tutela do Estado (POLICARPO – Anteprojecto). Esta perspectiva, ainda que minoritária e considerada por alguns marginal, ressurgiu constantemente, ao longo do século XX, no catolicismo português. Foi impulsionada pela evolução do catolicismo legitimista (orgânico e social) que, valorizando o primado do religioso, secundarizou um catolicismo liberal constitucional que prendia a Igreja às vicissitudes do político. O modernismo* foi um lugar de cruzamento destas questões e de confronto interno; todavia, foi neste embate que se desenvolveu no meio católico uma consciência pro-

gressivamente aprofundada da sua própria cidadania, onde a liberdade e autonomia se foi deslocando de uma lógica de subordinação para a valorização da consciência individual. Contudo, esta legitimidade da autonomia religiosa contém uma conflituosidade interna, pois interpreta diversamente o lugar da religião e das instituições religiosas na sociedade. Tal situação tornou-se flagrante no contexto do Estado Novo, pois se este reconheceu o estatuto jurídico da Igreja Católica, vindo no catolicismo a matriz aglutinadora do *ethos* e do espaço nacionais, consubstanciado na Concordata* e no Acordo Missionário* de 1940, não evacuou, contudo, as reivindicações de liberdade de a Igreja em face do Estado: relação e autonomia dos vínculos religiosos e dos contratos sociais (o mais relevante colocou-se em torno do matrimónio civil e religioso); a liberdade da Igreja Católica ter instituições de ensino* próprias e o ensino da religião católica nas escolas; a possibilidade de criar associações, nomeadamente com a constituição da Acção Católica* e com a intervenção pública dos católicos enquanto tal, e de promover o congreganismo como expressão da sua própria liberdade; enfim, influenciar a sociedade promovendo a vida religiosa nas suas múltiplas formas públicas. Assim, a liberdade religiosa foi entendida, antes de mais, como a liberdade da própria Igreja Católica em face do Estado, a que se contrapôs a liberdade de cultos. Superada a confessionalização do Estado, como ocorrerá durante a Monarquia Constitucional (1820-1910), com a legislação republicana de 1911 e o regime de separação instaurado, a igualdade dos cultos não ficou totalmente resolvida. Até ao II Concílio do Vaticano, o catolicismo português reagiu sempre com forte suspeição à penetração protestante, quer no continente, quer nas regiões ultramarinas (v. PROTESTANTISMO). Contudo, essa missão protestante se condicionada, não foi impedida, mesmo no contexto da política religiosa do Estado Novo. Mais recentemente, nomeadamente aquando das visitas papais nas décadas de 80 e 90 do século XX, esta questão tem suscitado a problemática da liberdade religiosa e da igualdade de cultos, em contraponto ao que se considera serem os privilégios do catolicismo. A tentativa de estabelecer a explicitação do nome de Deus na revisão constitucional em 1959, o debate desencadeado sobre a liberdade religiosa no contexto do marcelismo (1971), a revisão da Concordata sobre a questão do divórcio em 1975, a luta em torno da Rádio Renascença entre 1974 e 1976 (v. MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL), os debates sociais decorrentes da questão do ensino da religião nas escolas públicas, da legislação sobre a interrupção voluntária da gravidez ou sobre as uniões de facto, têm suscitado na sociedade portuguesa um debate alargado sobre os limites da influência confessional e da laicidade, colocando questões em torno da legitimidade da existência de uma concordata. Este debate foi conducente ao reconhecimento da necessidade da sua revisão e à formulação de iniciativas legislativas sobre liberdade religiosa (1999-2000). Contudo, para a Igreja Católica, o processo de laicização encontra-se centrado na relação entre liberdade e verdade, bem como no seu significado social; portanto, para

além do próprio Estado, considerada a religião como expressão da sociedade civil, recusa-se uma simples equiparação a outras expressões confessionais existentes, e condena-se uma perspectiva laicizadora que fizesse da religião uma realidade residual. A laicização da sociedade correspondeu, então, numa primeira instância, à reivindicação da interferência do poder temporal na esfera do religioso, no contexto de uma sociedade de cristandade, enquanto expressão da sua afirmação e autonomia; assumindo paulatinamente os contornos de contestação e de combate à própria religião e à Igreja Católica, como que um programa de descristianização, procurou afirmar-se como «uma nova era», como expressão de «um novo tempo». Contudo, a laicização foi e é um processo mais complexo, pois contribuiu para gerar uma situação em que a religião e as suas instâncias organizativas – no caso, a Igreja Católica – se encontram em concorrência seja com o Estado, seja com «o mercado do religioso», e em que a sua pertinência se afirma num contexto de confronto, de disputa, de reivindicação e de pluralismo, instâncias nas quais se compreendem hoje os regimes democráticos legitimadores do funcionamento do Estado. Por parte do catolicismo, este século iniciou-se com fortes reservas em face da democracia, evoluindo para uma progressiva aceitação e valorização, não sem a permanência de algumas reservas que se afirmam neste final de século, particularmente depois da democratização nos países de Leste, ou em certas realidades continentais, perante as quais se sublinha as limitações do sistema democrático em face dos valores e das culturas dos diversos povos. 5. *Actualidade do debate sobre laicidade*: O debate em torno da laicidade apresenta hoje uma grande amplitude, não se reduzindo ao contexto da cultura ocidental secularizada, mas envolvendo realidades muito diversificadas. A contemporaneidade portuguesa tem sido marcada por este debate, protagonizado quer por aqueles que defendem a natureza laica do Estado, reivindicando a neutralidade religiosa do mesmo e a natureza privada da crença religiosa, quer por aqueles que defendem a natureza pública dessa mesma crença não só nas suas implicações sociais e éticas, mas como expressão das próprias liberdades humanas e democráticas. Talvez se possa resumir esta problemática em torno de duas questões: qual o lugar e a importância da religião nas sociedades; e como gerir a pluralidade de instâncias de produção de «sentido» nas mesmas. Nesta perspectiva, é a laicidade um meio ou um fim na construção social? Será a laicidade mais um instrumento de interrogação e de desestruturação, ou constitui um processo a compreender, a construir, e não necessariamente um fim, um destino? Poder-se-á resumir a questão da laicidade à neutralidade do Estado? É a neutralidade um problema de equidistância ou de indiferença? É a laicidade um problema em primeiro lugar da natureza do Estado ou uma reivindicação e comportamento da sociedade civil? A problemática da laicidade não é simplesmente uma questão de autonomia, mas também de pertença; isto é, que tem a ver com o lugar da religião na sociedade, com a própria experiência religiosa, entendida como um todo, quer ao nível das insti-

tuções que expressam essa vivência socialmente, quer ao nível da adesão individual. O problema da linguagem, da sua construção e da sua apropriação, é uma questão central em democracia, como também uma questão central ao nível religioso, particularmente para a experiência cristã. Os cristãos, individualmente ou em grupo, serão levados a intervir na sociedade. O problema não é o da sua intervenção, mas o que pretendem dela, na relação da Igreja com a sociedade. A laicidade terá também as suas limitações. A principal é o diálogo. Os cristãos como actores intervenientes, por serem homens e mulheres portadores de um sentido de vida para si e para os outros, não podem ser simplesmente sujeitos passivos recebendo o que os outros dizem ou fazem, pois têm também coisas para dizer e fazer. A laicidade que não se construa como diálogo explícito encobre sempre formas de dominação. A laicidade, entendida de uma forma extensiva, ao procurar apaziguar a sociedade de todo o tipo de confronto religioso, contribui também para desvalorizar e superar utopias regeneradoras impostas à sociedade. Assim, a laicidade atinge o próprio Estado, ao fazer deste mero instrumento de gestão pública; renunciando a qualquer utopia de *praxis* regeneradora, remete-o exclusivamente para a função de mediação – de regulação – de disputa e de concorrência entre forças políticas, mais ou menos antagónicas e concorrenciais. A nível da Igreja Católica, assiste-se a um esforço no sentido de procurar formular uma conceptualização da laicidade onde não só seja possível dizer-se a fé publicamente, como esta seja reconhecida na sua validade social. Verifica-se, assim, uma importante deslocação da problemática da laicidade, anteriormente considerada na relação do Estado «neutro» com as Igrejas (confissões religiosas), para o campo da sociedade, entendendo-se aquela como um exercício positivo de cidadania onde, no quadro de um paradigma de pluralismo, se reconhece o contributo espiritual e social das religiões e das suas instituições para uma sociedade aberta, integradora, ecuménica e democrática. É neste quadro que, recentemente, a Conferência Episcopal Portuguesa* – convergente com outras posições do magistério episcopal, como o francês (*Propor a fé na sociedade actual* em 1996 e *Reabilitar a política* a 17 de Fevereiro de 1999) – tomou posição neste debate com a carta pastoral *A Igreja na sociedade democrática*, datada de 15 de Maio de 2000. Por outro lado, se a laicidade se apresenta, mesmo nas suas formas mais radicais – o laicismo –, como uma variante concorrencial na produção de sentido e na gestão do simbólico, contemporaneamente, com o incremento da publicidade, do *marketing*, da informatização e dos meios de comunicação, ocorrem níveis de dessacralização, de deslocação, de transferência e de apropriação dessa gestão do sagrado para além do universo tradicional da representação do religioso, que só numa perspectiva de uma sociedade aberta e global podem ser equacionados.

ANTÓNIO MATOS FERREIRA

dir. – *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*. Paris: Syros, 1994. BEDOUELLE, Guy; COSTA, Jean-Paul – *Les laïcités à la française*. Préface de René Rémond. Paris: PUF, 1998. BOUSSINESQ, Jean [et al.] [avec Michel Brisacier e Émile Poulat] – *La laïcité française: Mémento juridique*. Paris: Éditions du Seuil, 1994. CANASTRA, Fernando Augusto Coelho – *As origens das aulas de Religião e Moral nas escolas públicas em Portugal*. Tese de licenciatura apresentada em Lisboa à Faculdade de Teologia da UCP em 1994. Texto mimeografado. CATROGA, Fernando – *O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1991)*. *Análise Social*. 100 (1988) 211-273. IDEM – *O céu da memória: Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999. Coleção «Minerva – História»; 18. IDEM – *A militância laica e a descristianização da morte em Portugal (1865-1911)*. Tese de doutoramento apresentada à FLUC em 1988. Texto mimeografado. CLEMENTE, Manuel – *Laicização da sociedade e afirmação do laicado em Portugal (1820-1840)*. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 111-154. IDEM – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: A «Sociedade Católica» (1843-1853)*. Braga: UCP, 1993. COO, Guy – *Laïcité et République*. Paris: Éditions du Félin, 1995. COSTA, Rui M. Afonso da – *«O Mundo» e a questão religiosa (1900-1927)*. Tese de mestrado apresentada à FCSH da UNL em 1990. Texto mimeografado. COSTA-LASCoux, Jacqueline – *Les trois âges de la laïcité*. Paris: Hachette, 1996. CRUZ, Manuel Braga da – *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Editoril Bizâncio, 1998. IDEM – *Transições históricas e reformas políticas em Portugal*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1999. ÉGLISES et État dans la société laïque. *Lumière et Vie*. 190 (Décembre 1988). ESTADO (O) e a liberdade religiosa. *Finisterra*. 33 (Dezembro de 1999). GAUCHET, Marcel – *La Religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*. Paris: Éditions Gallimard, 1998. GENÈSE et enjeux de la laïcité: *Christianisme et laïcités*. Genebra: Labor et Fides, 1990. JÉZÉQUEL, Laurent – *Liberté de croire, liberté de penser*. Paris: Éditions Gallimard, 1999. LAMY, Rose-Marie – *Repenser la démocratie*. Paris: Éditions Gallimard, 1999. LAOT, Laurent – *Catholicisme, politique, laïcité*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1990. LARKIN, Maurice – *Religion, politics and preferment in France since 1890: La Belle Époque and its legacy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. LEQUIN, Yves [et al.], dir. – *Histoire de la laïcité*. Besançon: CRDP de France-Comté, 1994. MARTINS, Alcina Maria de Castro – *Genese, emergências e institucionalização do serviço social português*. Lisboa: FCG, 1999. Coleção «Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas». MAYEUR, Jean-Marie – *La laïcité de l'État: du conflit à l'apaisement, de Ferry à Poincaré*. In COLLOQUE DU BICENTENAIRE «LES CATHOLIQUES FRANÇAIS ET L'HERITAGE DE 1789: D'UN CENTENAIRE À L'AUTRE: 1889-1989», organisé par le Département de la Recherche, Institut Catholique de Paris, Paris, 9-11 mars 1989 – *Actes*. Paris: Beauchesne, 1989, p. 83-91. Separata. IDEM – *La question laïque: XIX^e-XX^e siècle*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1997. IDEM, présentée par – *La Séparation de l'Église et de l'État (1905)*. 1.^a ed. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1966. Reedição: 1991. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998. *NOUVEAUX enjeux de la laïcité*. Paris: Le Centurion, 1990. PIETRI, Gaston – *Vers une expression nouvelle de la laïcité*. Paris: Documents-Episcopat, Janvier 1989. POLICARPO, João Francisco de Almeida – *Anteprojecto de um laicismo cristão*. *Revista Cultura: História e Filosofia*. Lisboa. 4 (1985) 143-218. POULAT, Émile – *L'ère postchrétienne: Un monde sorti de Dieu*. Paris: Flammarion, 1994. IDEM – *Liberté, Laïcité: La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: Éditions du Cerf; Éditions Cujas, 1987. IDEM – *La solution laïque et ses problèmes: Fausses certitudes, vraies inconnues*. Paris: Berg International Éditions, 1997. IDEM – *Où va le christianisme?* Paris: Plon-Mame, 1996. RÉMOND, René – *Une laïcité pour tous: Entretiens avec Jean Lebrun*. Paris: Les Éditions Textuel, 1998. IDEM – *Religion et société en Europe*. Paris: Éditions du Seuil, 1998. RODRIGUES, Samuel – *A polémica sobre o casamento civil (1865-1867)*. Lisboa: INIC, 1987. SCHLEGEL, Jean-Louis – *Religion à la carte*. Paris: Hachette, 1995. SCOPPOLA, Pietro – *La «Nuova Cristianità» perduta*. Roma: Edizioni Studium, 1985. STRAELLEN, Henry van, S. V. D. – *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du xxi^e siècle: Étude historique et théologique*. Paris: Beauchesne, 1994. VALADIER, Paul – *L'Église en procès: Catholicisme et société moderne*. Paris: Flammarion, 1989. IDEM – *Éloge de la conscience*. Paris: Éditions du Seuil, 1994. VATTIMO, Gianni – *Acreditar em acreditar*. Tradução de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1998. VERUCCI, Guido – *La Chiesa nella società contemporanea*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1988. WHALING, Frank, coord. – *Religion in today's world: The Religious situation of the world from 1945 to the present day*. Edimburgo: T. a T. Clark, 1987.

LAMEGO, Diocese de. V. vol. IV (Apêndice).

LAOS. O reino do Laos ou Lang Sang, designado por Lanchan nas fontes portuguesas, era outro estado importante da península indochinesa no início do sé-

BIBLIOGRAFIA: BAUBÉROT, Jean – *La laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*. Genebra: Éditions Labor et Fides, 1990. BAUBÉROT, Jean,

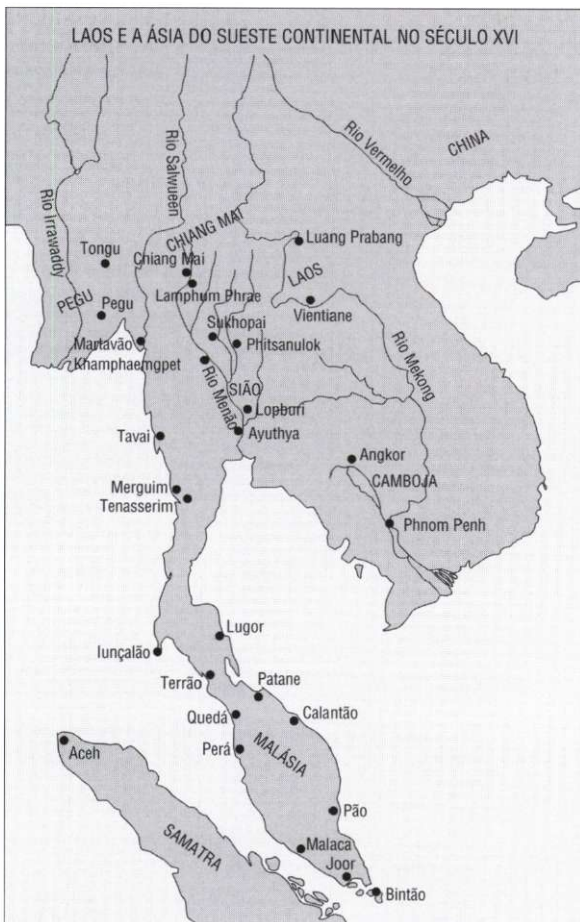
culo XVI. Dominando um apreciável espaço territorial, a sua prosperidade económica provinha essencialmente da exploração de jazidas auríferas e do tráfico caravaneiro que ligava o vale do rio Irawadi na Birmânia* à região do Yun Nan no Sul da China* através do território laociano. O budismo* *theravada*, à semelhança do que acontecia no vizinho Sião, era a religião que dominava em terras do Laos. Apesar desta posição de evidência na Ásia do Sueste, o reino do Laos era um reino interior e, como tal, algo marginal aos interesses político-económicos do Estado da Índia* no Oriente, quase sempre mais direccionados para o estabelecimento de relações com os potentados costeiros. Assim, o Laos não foi objecto de qualquer contacto diplomático especial pela parte dos governantes portugueses. Sabe-se que por volta de 1590 um governante do Laos ainda enviou um presente em ouro ao capitão de Malaca*, D. Diogo Lobo, mas tal iniciativa não conheceu qualquer desenvolvimento pela parte das autoridades portuguesas, provavelmente devido à grande instabilidade política que então aquele reino atravessava. Podemos dizer assim que os contactos entre os Portugueses e o Laos foram muito reduzidos e raramente terão ultrapassado a esfera de actividades de um ou outro particular. Este desinteresse teve naturalmente consequências no campo da evangelização, pois as autoridades religio-

sas portuguesas também não sentiram qualquer urgência em enviar os seus ministros àquele reino. O início da evangelização foi assim bastante tardio, e efectuada por jesuítas italianos. A primeira tentativa de propagar a fé cristã em terras laocianas foi protagonizada pelo padre João Baptista Boneli em 1638, que todavia não chegaria sequer a iniciar a sua missão em virtude de ter falecido durante a viagem para aquele reino. Quatro anos mais tarde, em 1642, outro jesuíta italiano, Frei João Maria Leria, viajou até ao Laos fundando ali então a primeira missão católica. Frei João permaneceu durante cinco anos na capital do Laos, Vientiane, apesar das perseguições que lhe foram movidas por religiosos budistas. O número de conversões à fé cristã foi reduzido e o jesuíta acabou por deixar o Laos sem ali ter provocado grande impacto. Em 1658 a evangelização do Laos foi confiada pelo papa aos vigários apostólicos franceses. Um ano depois o bispo Francisco Pallu dava seguimento às determinações papais enviando ao Laos dois dos seus missionários do Seminário das Missões Estrangeiras em Paris, dos quais apenas um alcançou o seu destino e também não conseguiu grandes frutos com o seu trabalho. Ao longo do século XVIII seriam feitas outras tentativas de evangelização do Laos que todavia também não conheceram resultados positivos. A partir de 1876, quando o Laos já se encontrava sob forte influência francesa, começou uma evangelização mais sistematizada daquele reino. As conversões alcançadas foram sempre bastante reduzidas atingindo, no máximo, o número de 6000 neófitos, pois a grande maioria da população continuou a seguir a religião budista.

MARIA DA CONCEIÇÃO FLORES

BIBLIOGRAFIA: BOULANGER, Paul – *Histoire du Laos Français*. Paris: Plon, 1931. LEVY, Paul – *Histoire du Laos*. Paris: PUF, 1974. TEIXEIRA, Manuel – *The Portuguese Missions in Malacca and Singapore (1511-1958)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1951. WYATT, David K. – *Thailand. A Short History*. New Haven: Yale University Press, 1984.

LASSALISTAS. Com o nome de Irmãos das Escolas Cristãs (FSC), esta congregação foi fundada em 1681 na cidade de Reims em França por São João Baptista de La Salle. Este cônego de Reims, diocese onde nasceu no seio de uma família nobre, tendo-se apercebido do abandono a que estavam votadas muitas crianças que vagabundeavam pelas ruas, sonhou criar escolas que as pudessem acolher e educar, de modo a arrancá-las, assim, à ociosidade que considerava a fonte de todos os vícios. Embalado por este projecto iniciou em 1680 uma comunidade que veio a transformar-se, mesmo sem o fundador o pretender inicialmente, na congregação religiosa dos Irmãos das Escolas Cristãs, ou Irmãos de La Salle, como são mundialmente conhecidos. A peculiaridade deste novo instituto religioso (religiosos irmãos, não sacerdotes), o fundador associou alguns aspectos inovadores e até revolucionários no que respeita ao ensino e aboliu métodos que considerava obsoletos. Entre outras inovações pedagógicas, a ele se deve a implantação do método simultâneo no ensino, o início da aprendizagem da leitura em língua vernácula e não em latim, a criação da primeira escola do magistério, antecipando-se muitas décadas a iniciativas se-



Fonte: Adaptado de Maria Conceição Flores – Os Portugueses e o Sião no século XVI. Lisboa: INCM, 1995, p. 21.

melhantes. A nova congregação rapidamente conheceu uma larga expansão por toda a França, país em que, apesar do golpe fatal da Revolução Francesa, chegou a atingir no princípio desse século o número considerável de 10 000 membros. A vitalidade desta congregação depressa ultrapassou as fronteiras gaulesas e assentou comunidades e escolas por toda a parte. Hoje os filhos de La Salle estão presentes em mais de 80 países de todos os continentes, tendo merecido o seu fundador a honra da elevação aos altares pelo papa Leão XIII, em 1900, e o título de Padroeiro Universal de Todos os Educadores, outorgado pelo papa Pio XII. Embora originariamente a missão educativa deste instituto, na intenção do seu fundador, fosse dirigida especialmente às crianças mais desfavorecidas, a sua acção acabou por contemplar todas as classes sociais. Actualmente, os cerca de 8500 irmãos lassalistas dirigem em todo o mundo a educação de cerca de um milhão de alunos distribuídos pelos seus 1400 estabelecimentos de ensino. Ao longo da sua história de 300 anos, esta congregação religiosa deu à Igreja quatro santos e 22 beatos, bem como grandes figuras científicas e pedagógicas que se notabilizaram em diversos campos, como por exemplo, na botânica, na física, na matemática, etc. A competência e acção dos Lassalistas no campo educativo em termos mundiais mereceu da UNESCO um significativo reconhecimento – o Prémio Mundial de Alfabetização pelo trabalho efectuado neste domínio. Em Portugal, a presença da congregação tem início em 1933, ano em que um grupo de irmãos das Escolas Cristãs vindos de Espanha tomam conta da direcção do Colégio de São Caetano (fundado em 1791) da diocese de Braga*, a convite de D. Manuel Vieira de Matos. Apesar das dificuldades que tiveram de enfrentar para reabilitar este colégio destinado tradicionalmente à formação de crianças provenientes de meios sociais degradados e de fracos recursos, os Lassalistas têm conseguido cumprir a sua missão educativa com a colaboração de benfeitores, da diocese e de outras instituições que reconhecem o valor social da sua obra. Na tentativa de se adaptarem aos novos tempos, aboliram recentemente o regime de internato e abriram o colégio também a raparigas. Introduziram também a formação profissional, que é conciliada com a frequência das aulas no ensino público pelos seus alunos. Em 1952 criaram um seminário para formar candidatos para a sua instituição religiosa, o qual funcionou apenas até à revolução democrática de 1974. Embora muito lentamente tenham conseguido aumentar os seus membros portugueses para servir a missão de educar os pobres (actualmente são 15 irmãos), puderam, no entanto, fundar em 1981 o Colégio La Salle, em Barcelos. Este colégio é um externato em expansão que se prepara para recolher aproximadamente cerca de 600 alunos, onde também funciona actualmente o noviciado da congregação. Apesar de presentemente só terem duas casas, os Lassalistas estiveram presentes, antes do 25 de Abril, em vários outros estabelecimentos educativos: em Abrantes, no Colégio La Salle (considerado colégio-modelo pelo Estado Novo), que funcionou durante mais de 20 anos até ao fim do regime dita-

torial; no Porto, nas Oficinas de São José, mantiveram-se durante mais de duas décadas a leccionar e a exercer cargos directivos; em Leiria, no Externato D. Dinis, durante dois anos, onde também funcionou igualmente o noviciado da congregação; e em Lamego, na Escola de Formação Social Rural, durante o período de arranque desta escola. Não tendo nenhuma publicação portuguesa, têm, no entanto, uma importante publicação periódica internacional que veicula e reflecte a pedagogia lassaliana: a *Nouvelle Revue de Pédagogie*.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: PATRIARCADO DE LISBOA. Equipa Pastoral Religiosos e Institutos Seculares – *Vinde e vede: Formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995. *VIDA de São João Baptista de La Salle*. Porto Alegre: Santo António, 1950.

LATIM ECLESIAÍSTICO. Em sentido lato, é uma designação recentemente utilizada no mesmo sentido e com o mesmo alcance da designação tradicional de latim cristão, latim dos cristãos e latim da Igreja. Santo Agostinho chama-lhe *ritus loquendi ecclesiasticus* e *usus ecclesiasticus sermonis* – «modo de falar da Igreja», «uso eclesiástico da língua», isto é, latim da Igreja. Trata-se de uma noção linguística*, histórica e culturalmente bem definida, tendo como factores essenciais da sua caracterização a unidade ideológica da religião cristã e a novidade da sua mensagem. O latim da Igreja surgiu da necessidade de dar expressão a mundivindências, mentalidades, comportamentos e instituições radicalmente diferentes das suas congéneres no universo pagão. A partir do latim vulgar de uso corrente foi, por isso, nascendo e impondo-se uma forma de comunicação substancialmente diversa quanto ao vocabulário, aos padrões de correcção sintáctica e às marcas de estilo. Nasce como língua de um grupo restrito, os cristãos da primitiva Igreja, unidos por fortes laços de solidariedade e marcados por uma profunda consciência de isolamento no seio do mundo pagão. A diferenciação linguística, em todos os domínios, é tão visível que o latim da Igreja se configura como uma língua especial, com um vocabulário técnico específico e de certo modo alheio ao falar comum. São às centenas os neologismos lexicológicos criados directamente a partir do grego – *apostolus, ecclesia, clericus, episcopus, diaconus, baptisma, idolatria, prophetia, martyr* –, bem como os neologismos semânticos, que consistem na utilização de velhos vocábulos latinos com novos significados – *virtutes, sacramentum, gratia, saeculum, poenitentia, confessio*, etc. Como norma de correcção linguística institui-se a autoridade divina das traduções da Bíblia* para latim. Por fidelidade à palavra revelada, predomina a tradução literal, tanto no vocabulário como nas estruturas sintácticas, o que, no conjunto, imprime um carácter de língua exótica, impregnada de helenismos e semitismos. O importante não são as leis da tradição clássica, gramatical e retórica, mas as exigências de uma norma revolucionária voltada para a catequese, para os meios de expressão das camadas menos escolarizadas, em suma, para o latim vulgar, de que se recuperaram e consagram, como autorizados, elementos excluídos ou considerados de extracção inferior. Mas,

simultaneamente, esta forma de latim inovadora, portadora de um germen antitradicionalista e em oposição à norma clássica, acabou por se impor ela mesma como norma. Para tanto foi decisiva a conversão ao cristianismo de personalidades dos círculos intelectuais do mundo pagão, formadas segundo o modelo da tradição literária e normativista da escola e educação clássicas. A partir desta simbiose, que se concretiza, fundamentalmente, no século IV, o latim da Igreja impõe-se como forma de comunicação constituída por um grande número de elementos tradicionais, clássicos, amalgamados com os contributos da língua popular dos séculos II e III, com exotismos e estrangeirismos de toda a espécie. A maior ou menor fidelidade a este ideal de língua subsidiária do latim vulgar, do latim clássico e do latim tardio dependeu do funcionamento e da acção exercida pela escola durante e após o período das denominadas Invasões Bárbaras. Se regiões houve, como a da actual França, onde o sistema de ensino ficou completamente destruído e se perdeu a ligação com a tradição clássica, outras houve que, como o espaço que viria a ser Portugal, mantiveram viva ligação à tradição normativa do latim tardio. Um autor como Apri-gio de Beja (cerca do ano 530) revela nas suas obras uma apurada consciência linguística que reflecte como norma o latim de Santo Ambrósio, São Jerónimo e Santo Agostinho, cujos textos possuía, lia e imitava. Um pouco mais tarde (c. 570), São Martinho de Braga traduz para latim textos gregos, imita em profundidade a obra de espiritualidade monástica de João Cassiano, mas ao mesmo tempo deixa nos seus escritos marcas indeléveis da leitura dos tratados morais de Séneca. Estes autores, tal como outros antes e depois deles – Potâmio, bispo de Lisboa (c. 350), o presbítero Orósio, tradicionalmente conhecido como Paulo Orósio (contemporâneo e amigo de Santo Agostinho), Avito de Braga (escreve de Jerusalém aos fiéis de Braga em 415), Idácio de Chaves (elevado ao episcopado em 427), João Biclarense (nascido em Scallabis cerca de 540), Pascásio de Dume (contemporâneo e discípulo de São Martinho), etc. – cultivam esse género de latim na sua fase mais equilibrada de língua de comunicação, sem todavia descurarem, em proporções diversas de autor para autor, a matriz literária. Em todos eles, também em proporções diversas, está em geral presente a influência das traduções bíblicas e da língua litúrgica (V. PATROLOGIA). Com a passagem da Antiguidade Tardia para a Idade Média, a influência das matrizes clássicas contrai-se cada vez mais para se reduzir quase exclusivamente ao que se decanta a partir da leitura dos Padres da Igreja dos séculos III e IV. O ritmo da prosa e da poesia abandonam o sistema quantitativo assente na oposição entre sílabas longas e sílabas breves, para se fundamentar num ritmo baseado no acento da palavra e no número igual de sílabas, no caso do verso. Um Martinho de Braga, não obstante ser leitor assíduo de Séneca, pratica esse tipo de ritmo, nas cláusulas da frase. O estilo e o vocabulário passam a depender dos autores cristãos, lidos, meditados e quase decorados. João Cassiano, a partir do século VI, passou a exercer uma influência determinante nos autores formados em ambientes mo-

násticos. Foi através dele que se fixaram em Pascásio, Martinho ou Frutuoso († 665) marcas lexicais e tendências sintácticas que virão caracterizar o latim das épocas seguintes, propriamente designado como latim medieval. As actas dos concílios do século VI, as regras monásticas atribuídas a São Frutuoso, os textos hagiográficos, os sermonários, os leccionários, os hinos litúrgicos, reflectem e propagam essas influências. A cultura e a língua inflectem num sentido fundamentalmente cristão. Mesmo os textos pagãos são submetidos a um tipo de leitura e análise em que predomina a interpretação alegórica, contribuindo grandemente para enriquecer e renovar os meios de expressão linguística. Com a invasão muçulmana assiste-se a uma decadência fatal do ensino. Todavia, a resistência à pressão da língua e culturas do invasor provocam a necessidade de se criar e manter nas escolas catedrais e conventuais um rudimento de ensino gratuito. Os conventos conservam e reproduzem para consumo interno os livros indispensáveis ao culto e à vida espiritual dos seus monges. A *lectio divina* vive essencialmente da Bíblia* e dos Padres da Igreja. Na lista de livros doados por Mumadona Dias ao mosteiro de Guimarães, no ano de 959, estão representados, entre outros, autores como Santo Agostinho, João Cassiano e São Gregório Magno, autênticos modelos, com os restantes Padres da Igreja, da arte de escrever. Nos séculos seguintes há notícias de que as escolas catedrais dispõem de verbas especiais para pagar a professores de gramática*. Na de Lisboa fez Santo António os seus primeiros estudos, que continuou em Santa Cruz de Coimbra. No Mosteiro de Alcobaça*, em 1269, por determinação do seu abade, D. Estêvão Martins, torna-se pública a escola conventual. O ensino da gramática e da retórica, estudada pelos tratados de Quintiliano e de Cícero, veio repor ou consolidar uma norma literária que cada vez mais se aproximava dos modelos clássicos, sem todavia se afastar do fundo tradicional. Os sermões de Santo António abundam tanto em recursos estilísticos de sabor clássico como em citações bíblicas e em exegese alegórica de tradição eclesiástica. Neste contexto, sob o impulso do desenvolvimento do ensino que culminará na fundação da universidade* em 1290, surgem verdadeiros monumentos literários em latim eclesiástico, como são as obras de Pedro Hispano († 1277) e Álvaro Pais († 1352). Muitas outras produções literárias de carácter diferente, mas não fora do mesmo contexto, são constituídas pelas lendas hagiográficas, das quais avultam as vidas de Santa Senhorinha, São Geraldo, São Martinho de Soure, D. Telo e São Teotónio, escritas em latim entre os séculos XII e XV. De um modo geral, todo o latim em que foram formalizados textos canónicos, constituições episcopais, hinos litúrgicos e leituras do breviário mantém no essencial a marca do latim eclesiástico, profundamente influenciado pelo vocabulário e estilo dos Santos Padres, pelo latim bíblico e por reminiscências de autores clássicos. O latim eclesiástico, em Portugal como em qualquer outro país do Ocidente cristão, nunca esteve dissociado das correntes culturais, do ensino e dos padrões estéticos predominantes. Sobretudo, foi grande, em cada século, a influência, ainda que subconsciente, dos

textos lidos e estudados, fosse qual fosse a sua origem. E a influência mais activa foi sempre a da Bíblia e a da liturgia*. A partir de finais do século XV, e sobretudo durante o século XVI, o movimento humanista, introduzido por Cataldo Sículo, fez inflectir a norma linguística declaradamente no sentido da imitação dos clássicos latinos: Cícero para a prosa e Virgílio para o verso (v. HUMANISMO). No Colégio das Artes em Coimbra, fundado em 1548, são mestres de classicismo André de Gouveia, Diogo de Teive, João da Costa e Jorge Buchanan. Em 1555 os Jesuítas* são encarregados da direcção do colégio. Nele tinha recebido a sua formação humanística o padre José de Anchieta, apóstolo do Brasil, que escreveu uma extensa obra em latim, predominantemente influenciada pela norma clássica. No entanto, no seu *De Beata Virgine*, não deixam de estar presentes as características próprias da tradição da língua da Igreja. Pelo mesmo tempo (1553) é fundado o Colégio do Espírito Santo em Évora, também sob a direcção da Companhia de Jesus, do qual nasce, por bula de Paulo IV (1559), a universidade eborense (v. UNIVERSIDADE). O ensino que se pratica, mais tarde compendiado na gramática do Padre Manuel Álvares (Lisboa, 1572), está voltado para os modelos clássicos, sem que, da mesma forma, se abandonem os traços típicos do latim eclesiástico, sobretudo no domínio dos estudos bíblicos (Frei Jerónimo de Azambuja † 1563, D. Jerónimo Osório † 1580, Frei Francisco Foreiro † 1581, padre Sebastião Barradas † 1615), dos estudos teológicos (D. Frei Gaspar do Casal † 1584, Diogo Paiva de Andrade † 1575), e dos estudos filológicos (padre Pedro da Fonseca † 1599, padre Manuel Góis † 1593). No domínio da acção pastoral e da teologia mística, é notável a obra em latim de D. Frei Bartolomeu dos Mártires († 1590), em especial as suas intervenções no Concílio* de Trento, o *Stimulus Pastorum* e o *Compendium spiritualis Doctrinae*. Na segunda metade do século XVII escreve o padre António Vieira a *Clavis prophetarum* em latim, para ser acessível à leitura da gente culta. O seu latim continua a ser o latim de uma longa tradição, uma língua normativamente estilizada, eclesiástica no vocabulário, no pensamento e na mentalidade, clássica na correcção e barroca no *ornatus* e na estética. Em todos estes autores aparecem renovados os recursos da expressão. A vitalidade do latim eclesiástico manteve-se até aos nossos dias nos documentos oficiais da Igreja, com uma tendência pronunciada para a correcção gramatical e sintáctica, segundo a norma clássica.

ARNALDO ESPÍRITO SANTO

BIBLIOGRAFIA: ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do – Fontes do comentário ao Apocalipse de Apríngio de Beja. In CONGRÉS DE L'ASSOCIACIÓ HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL, 7, Castelló de la Plana, 22-26 de Setembro de 1997 – *Actas*. Ed. Santiago Fortuño Llorenó e Tomás Martínez Romero. Universitat Jaume I, vol. 2, p. 143-153. IDEM – Marcas genológicas de um comentário: Apríngio de Beja. In *O GÉNERO, do texto medieval*. Lisboa: Cosmos, 1997, p. 145-156. IDEM – *A recepção de Cassiano e das Vítas Patrum: Um estudo literário de Braga no séc. VI*. Lisboa: FLUL, 1993. GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario – *Latín bíblico y latín cristiano*. Madrid: Editorial CEES, 1994. HERRERO, Víctor José – *Introducción al estudio de la filología latina*. Madrid, Gredos, 1976. LÖFSTEDT, Einar – *Il latino tardo: Aspetti e problemi*. Brescia: Paideia Editrice, 1980. MARICO, Aristide – Il vulgarismo alla origini della lingua latina del medio evo: L'«auctoritas divina». *Studi Medievali*. 13 (1940) 108-140. MOHRMANN, Christine – *Latin vulgaire, latin des chrétiens, latin médiéval*. Pa-

ris: Klincksjeck, 1955. IDEM – Le dualisme de la latinité médiévale. *Revue des Études Latines*. 29 (1952) 330-349. NORBERG, Dag – *Manuel pratique de le latin médiéval*. Paris: Picard, 1968. PALMER, L. R. – *The Latin language*. Bristol Classical Press, 1954. VIEIRA, António, padre – *Clavis Prophetarum*. Edição crítica e trad. de Arnaldo do Espírito Santo, segundo um projecto de Margarida Vieira Mendes. Em publicação.

LAUSPERENE. v. EUCHARISTIA.

LAZARISTAS. v. VICENTINOS.

LEGADOS PIOS. Tomaremos em consideração as vontades pias e as fundações pias. *1. Vontades pias:* Vontade pia é a disposição dos bens por parte de uma pessoa, quer por acto entre vivos, quer por acto para depois da morte (cânón 1299, § 1). Devido ao seu carácter eclesial, estas vontades ou legados tomam o nome de «pios». Exemplo de acto entre vivos: oferta de uma quantia de dinheiro à paróquia para adquirir uma imagem. Exemplo de acto para depois da morte: quantia, em dinheiro, deixada à paróquia para aquisição de alfaias litúrgicas. Para que uma pessoa possa dispor dos seus bens, exige-se: capacidade natural e canónica, capacidade para entender e querer, não submissão às limitações derivantes do voto de pobreza emitido num instituto religioso. Quanto às formalidades legais, nos actos entre vivos devem observar-se as disposições das leis civis que produzem os mesmos efeitos determinados nos respectivos territórios. Para os actos que vão produzir consequências depois da morte, recomenda-se a observância das solenidades do direito civil. O legado dos bens por parte dos fiéis em favor de causas pias, quer por acto entre vivos, quer por acto para depois da morte, deve ser cumprido com toda a diligência, uma vez legitimamente aceite. Aliás, seguindo os princípios legais, as ofertas feitas pelos fiéis para determinado fim só podem ser destinadas para esse fim (cânón 1267, § 3). *1.1. Competência do ordinário:* O ordinário (da diocese ou de um instituto religioso) tem uma função importante na execução dos legados pios. «O ordinário é o executor de todas as vontades pias tanto para depois da morte, como entre vivos» (cânón 1301, § 1). Isto não significa que a pessoa designe o ordinário como executor. Ele deve exercer vigilância, de forma directa ou indirecta, mesmo mediante visita, para que se cumpram as vontades pias, controlando as contas feitas pelos executores (cânón 1301, § 2). A legislação canónica é exigente neste sentido a fim de que se cumpram rigorosamente as vontades dos doadores e não se alterem as finalidades dos testamentos. Estes legados têm um papel útil para a vida da Igreja e, por esse motivo, devem ser seguidos e respeitados na sua totalidade. E quem receber em fideicomisso (encargo que se dá a uma pessoa física, para que, durante um tempo determinado realize umas obras boas, com a quantia que se lhe der com tal finalidade) bens para causas pias, quer por um acto entre vivos, quer por testamento, deve dar conhecimento ao ordinário do seu fideicomisso, indicando-lhe todos esses bens (móveis e imóveis), com os encargos anexos; se o doador o tiver proibido expressamente, não aceite o fideicomisso (cânón 1302, § 1). O ordinário tem direito a exigir que os bens sujeitos a fideicomisso se coloquem

com segurança e a velar pela execução da vontade pia. O Código de Direito Canónico dá tal relevo à responsabilidade do ordinário que impõe que se considerem como não apostas as cláusulas das vontades pias contrárias ao direito do ordinário (cânon 1301, § 3) e proíbe o fiduciário de aceitar o encargo quando o doador o proibir expressa e categoricamente de informar o ordinário (cânon 1302, § 1). 2. *Funções pias*: As vontades pias podem concretizar-se na criação de fundações pias. Estas, constituídas por uma massa de bens patrimoniais, destinam-se a perseguir a sua missão, tendo em conta os rendimentos que usufruem. O direito da Igreja Católica prevê as fundações pias autónomas e as fundações pias não autónomas (cânon 1303). Fundações pias autónomas são as formadas por conjunto de bens patrimoniais, e destinadas para os seguintes fins: obras de piedade, de apostolado e de caridade, dotadas de personalidade jurídica, pública ou privada, erectas pela competente autoridade eclesiástica. As fundações pias não autónomas são formadas pelos bens temporais dados a uma pessoa jurídica pública, duram por um certo tempo (embora prolongado), segundo o direito particular. Com os rendimentos anuais podem celebrar missas e realizar certas funções eclesiásticas ou, então, obras de piedade, de apostolado e de caridade. Antes do actual código, estas fundações podiam ser perpétuas. As fundações autónomas são regulamentadas pelas normas relativas às pessoas jurídicas; as fundações não autónomas são orientadas pelas normas do direito particular ou próprio e por outras normas do código. 2.1. *Cumprimento da vontade dos testadores*: Também no que respeita às fundações, o legislador é rigoroso quanto às formalidades para pôr em prática a vontade dos doadores. As fundações devem ser consignadas por escrito, conservando-se com segurança um exemplar do documento no arquivo da cúria e outro no arquivo da pessoa jurídica a que a fundação concerne (cânon 1306). Deve fazer-se uma lista dos encargos que oneram a fundação, a fim de ser exposto em lugar público e para que as obrigações sejam executadas. Os encargos, o cumprimento e as esmolas respectivas devem ser anotados em livros apropriados (cânon 1307). 3. *Direito particular em Portugal*: Sobre o direito particular (dioceses e Conferência Episcopal) das fundações em Portugal, a Conferência Episcopal Portuguesa* submeteu à Santa Sé* um projecto de decreto a fim de regulamentar a matéria, conforme a faculdade do Código de 1983. A Congregação Romana do Clero, em ofício de 17 de Julho de 1992, respondeu que deve ser cada bispo a determinar a duração das fundações pias não autónomas no âmbito da sua diocese. As fundações pias antigas, constituídas antes do Código de 1983, não se extinguem ao fim de 50 anos pois são perpétuas por direito adquirido.

MANUEL SATURINO GOMES

LEGADOS PONTIFÍCIOS. 1. *Origem e terminologia*: Após o Edicto de Milão (313), a partir do qual a Igreja pôde agir em liberdade, os papas começaram a enviar representantes seus, que agiam em seu nome em determinadas circunstâncias. Foram designa-

dos por diversos nomes, tendo prevalecido o de legados pontifícios, que se sabe terem sido enviados aos primeiros concílios ecuménicos, a concílios particulares, ao patriarca de Constantinopla, a bispos, imperadores e outras autoridades temporais. Em regra tratava-se de missões temporárias ou para assuntos determinados, cessando as funções quando a questão ficava resolvida. A partir do século XIII começaram a ser enviados colectores apostólicos, especialmente encarregados de recolher as anatas, taxas, rendas, impostos e outros proventos da Santa Sé*, remetidos depois para a Câmara Apostólica, a entidade que administrava os bens temporais daquela. Os colectores recebiam com frequência faculdades amplas para conceder privilégios e dispensas reservadas à Santa Sé e tratavam de assuntos junto dos reis. Com o tempo foram aparecendo legados com maior estabilidade e por vezes a missão era ligada a um bispado, os chamados legados natos, representantes do Papa junto de certo soberano ou da hierarquia daquela região; distintos destes são os legados temporários ou com tarefas determinadas, *legati missi*. Se eram enviados de entre o pessoal da cúria pontifícia chamavam-se legados *a latere*: partiam do lado do Papa, eram considerados os mais importantes e essa função foi progressivamente reservada aos cardeais. Hoje o legado *a latere* é um cardeal, não exclusivamente da cúria romana, enviado como *alter ego* do Papa, para o representar em actos especialmente solenes, como congressos eucarísticos, grandes peregrinações, ou semelhantes, sendo, em geral, recebido com honras equivalentes às de chefe de Estado. 2. *Núncios permanentes*. 2.1. *Origens*: Os núncios permanentes surgiram na primeira metade do século XVI, herdeiros quer dos legados *a latere* quer dos mais modestos núncios e colectores, parece que em resultado de uma evolução técnica e psicológica das relações dos papas com os outros soberanos, mais do que da mera sucessão cronológica. A origem das nunciaturas permanentes não é ainda clara. Falta um estudo baseado na publicação cuidada da documentação diplomática pertinente, que faça o cotejo desses materiais com os textos do *Corpus Iuris Canonici*, com o direito das gentes em matéria de embaixadas e com os usos da diplomacia secular. Em 1894 o padre alemão Anton Pieper afirmou que as nunciaturas permanentes, desde os inícios do século XVI, eram um caso particular do fenómeno mais geral da evolução da diplomacia italiana no decurso do século anterior. O padre francês Pierre Richard, em 1906, contrapôs a tese de que elas surgiram pela evolução natural das antigas missões pontifícias. Mencione-se ainda a tese de Walf, de 1966, embora pouco adiante para o problema das origens, e o trabalho de Pierre Blet, de 1982, o qual, «inspirando-se de uma ideia», fala da continuidade da representação diplomática pontifícia sob diversas formas. São ainda de referir as séries com horizonte geográfico demarcado, como as *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, as *Acta nuntiaturae gallicae* e as várias publicações do Instituto Espanhol de História Eclesiástica, de Roma, que dão continuidade a *Los despachos de la diplomacia pontificia en España* (1896) de Ricardo de Hinojosa, além das várias monografias relativas aos diversos «Estados» italianos



Cardeal legado pontifício recebe lembranças do presidente da CML, depois de ter acompanhado, desde Pádua até Lisboa, as relíquias de Santo António (6.06.1966).

anteriores à unificação. Para Portugal, o que de significativo existe, neste campo, é a obra de Charles-Martial de Witte. 2.2. *Enquadramento canônico*: Foi o papa Gregório XIII (1572-1585) quem deu às nunciaturas o essencial da forma que permaneceu até à actualidade. Antes, já o Concílio* de Trento (sessão 24, *De reformatione*) proibira aos núncios intrometerem-se no governo das dioceses. O Código Pio-benedictino de 1917 (cânones 265-270) tratava os representantes pontifícios sobretudo na vertente da sua missão diplomática junto dos Estados. O Vaticano II (decreto *Christus Dominus*, 9, 10 e 38) pediu a determinação mais acurada das suas funções e o mote próprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, de 24 de Junho de 1969, sublinhou a solicitude do Papa em relação à Igreja em toda a terra: os legados pontifícios devem ser, antes de mais (é a sua função «própria e principal»), vínculo de união entre as Igrejas locais e o Papa. Estas orientações recentes foram recebidas no Código de 1983 (cânones 362-367): a dimensão comunitária-universal da Igreja (cânon 364 – além de informar a sé apostólica sobre a situação das Igrejas locais devem os núncios fomentar as relações com a Conferência Episcopal e compete-lhes elaborar o processo informativo para a nomeação de novos bispos e a criação de novas dioceses) é mais vinculada que as chamadas relações *ad extra*, a legação junto dos Estados (cânon 365). Mas enquanto o envio de um legado seu às Igrejas particulares é acto unilateral do Papa, o nomear ou retirar o legado perante os Estados deve respeitar as normas do direito internacional, em particular a Convenção de Viena, de 18 de Abril de 1961. Os legados pontifícios não têm de ser ministros sagrados e, após o Vaticano II, muitos esperavam uma mudança de direcção neste

campo. Em alguns casos tem havido leigos nomeados delegados ou observadores; mas por razões pastorais e por o ofício de legado ser participação no múnus do bispo da Igreja Católica, têm sido escolhidos clérigos, sendo em regra arcebispo titular o chefe da missão. A sua formação é feita na Pontifícia Academia Eclesiástica, em Roma, e procedem de diversas nações, na corrente pós-conciliar de internacionalização da cúria romana. 3. *Portugal*: O primeiro núncio permanente terá sido um português, D. Martinho de Portugal. Após desempenhar, como embaixador de D. João III, um papel brilhante junto do papa Clemente VII, na primeira invasão de Roma pelas tropas de Carlos V (1526), negligenciou a missão que o mesmo papa lhe conferiu: obter a concordância do monarca português para impor ao clero a tributação de dois décimos sobre o rendimento, para obviar à exaustão das finanças pontifícias após o saque de Roma (1527). Além disso não informava Roma do andamento da sua missão – negligência imperdoável para o código da diplomacia nova. O encargo que lhe fora cometido acabou por ser anulado e revogadas as respectivas facultades em 25 de Dezembro de 1529. Na dinastia filipina só havia núncios em Madrid, residindo em Lisboa um colector apostólico, com poderes de núncio na esfera espiritual. Após a Restauração, a nunciatura só reabriu em 1670 e as relações diplomáticas estiveram interrompidas entre 1728 e 1732, 1761 e 1769, 1834 e 1842 e 1910 e 1919. 4. *Listagem de núncios, colectores, etc.*: Apresenta-se a publicada pelo padre Miguel de Oliveira, revista à luz da obra de C.-M. de Witte. (João Pedro Ribeiro, nas *Dissertações*, vol. v, reporta-se a tempos anteriores): 1. D. Martinho de Portugal (1527-1529); 2. Marcos Vigério della Rovere (1532-1536); 3. Jerónimo Ricenati Capodiferro (1536-1539); 4. D. Fernando de Meneses e Vasconcelos (1538-1542?); 5. Luís Lippomano (1542-1544); 6. João Ricci (1544-1559); 7. Pompeu Zambeccari (1550-1560); 8. Próspero Santacroce (1560-1561); 9. João Campeggi (1561-1563); 10. Flaminio Donato (1573-1574); 11. João André Calligari (1574-1577); 12. Roberto Fontana (1577-1578); 13. António Maria Sauli (1579-1580); 14. Alexandre Frumento (1578-1580); 15. Alexandre Riario (1580); 16. Roberto Fontana (1583-1584); 17. Afonso Visconti (1584-1585); 18. Múcio Bongiovanni (1585-1588); 19. João Baptista Biglia (1588-1592); 20. Fábio Biondi (1592-1596); 21. Ferrante Taverna (1596-1598); 22. Décio Caraffa (1598-1604); 23. Fabrício Caracciolo (1604-1609); 24. Gaspar Albertoni (1609-1614); 25. Octávio Accoramboni (1614-1620); 26. Vicente Landinelli (1620-1921); 27. António Albergati (1621-1624); 28. João Baptista Pallota (1624-1626); 29. Fábio de Lagonissa (1626-1627); 30. Lourenço Tramallo (1627-1634); 31. Alexandre Castracane (1634-1640); 32. Jerónimo Battaglia (1640-1646); 33. Vicente Nobili (1647-1649); 34. Francisco Ravizza (1670-1672); 35. Marcelo Durazzo (1673-1685); 36. Francisco Nicolini (1685-1690); 37. Sebastião António Tanara (1690-1692); 38. Francisco Maria Abbate (1692); 39. Jorge Cornaro (1692-1697); 40. Domingos Pasqui (1697-1698); 41. Miguel Ângelo Conti (1697-1709); 42. Vicente Bicchi (1709-1721); 43. José Firrao

(1720-1730); 44. Alexandre Guiccioli (1730-1732); 45. Caetano Orsini Calieri (1732-1738); 46. Lotário della Ciaia (1738-1739); 47. Tiago Oddi (1739-1744); 48. Lucas Melchior Tempì (1744-1754); 49. Filipe Acciaiuoli (1754-1760); 50. Pedro Paulo Testa (1760-1761); 51. Inocêncio Conti (1769-1774); 52. Bernardino Muti (1773-1781); 53. Gaudêncio Antonini (1781-1782); 54. Vicente Ranuzzi (1782-1786); 55. Carlos Bellisomi (1785-1795); 56. Bartolomeu Pacca (1794-1802); 57. Lourenço Calepi (1801-1817), desde 1808 no Rio de Janeiro; 58. Vicente Macchi (1809-1816), em Lisboa; 59. João Francisco Marefoschi (1817-1820), no Rio de Janeiro; 60. José Cherubini (1817-1822), em Lisboa; 61. Tiago Filipe Fransoni (1822-1827); 62. Alexandre Giustini (1827-1833); 63. Mons. Curoli (1833-1834); 64. Francisco Capaccini (1842-1844); 65. Camilo di Pietro (1844-1858); 66. Inocêncio Ferreri (1858-1868); 67. Luís Oreglia (1868-1873); 68. Luís Matera (1873-1874); 69. Domingos Sanguigni (1874-1879); 70. Caetano Aloisi Masella (1879-1883); 71. Vicente Vanutelli (1883-1891); 72. Domingos Jacobini (1891-1896); 73. André Aiu ti (1896-1903); 74. José Macchi (1904-1906); 75. Júlio Tonti (1906-1910); 76. Bento Aloisi Masella (1910-1919); 77. Aquiles Locatelli (1919-1923); 78. Sebastião Nicotra (1923-1928); 79. João Beda Cardinale (1928-1933); 80. Pedro Ciriaci (1934-1953); 81. Fernando Cento (1953-1958); 82. João Panico (1959-1962); 83. Maximiliano de Fürstenberg (1962-1967); 84. José Maria Sensi (1967-1976); 85. Ângelo Felici (1976-1979); 86. Santa Portalupi (1980-1984); 87. Salvatore Asta (1984-1989); 88. Luciano Angeloni (1989-1993); 89. Eduardo Rovida (1993-)

SAMUEL RODRIGUES

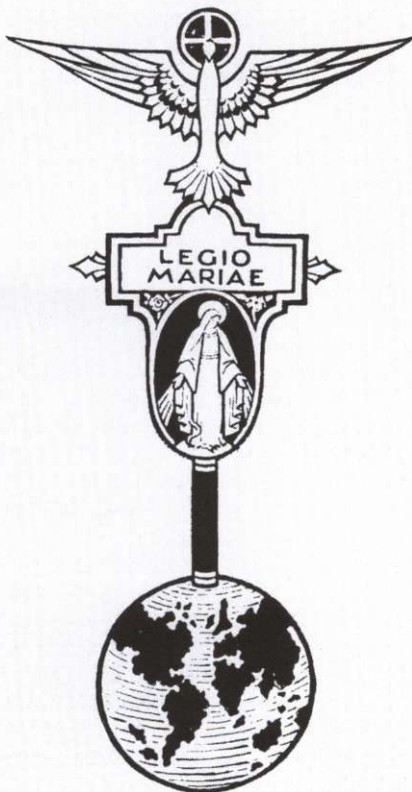
BIBLIOGRAFIA: BLET, Pierre – *Histoire de la représentation diplomatique du Saint-Siège des origines à l'aube du XIX^e siècle*. Città del Vaticano, 1982. Collectanea Archivi Vaticani; 9. DE WITTE, Charles-Martial – *La correspondance des premiers nonces permanents au Portugal: 1532-1553*. Lisboa, 1980; 1986. 2 vol. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Ed. Atualizada. Mem Martins: Europa-América, 1994. PIEPER, Anton – *Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiatoren*. Freiburg in Breisgau, 1894. RIBEIRO, João Pedro – *Dissertações cronológicas e críticas V*. Lisboa, 1896, apêndice V à dissertação 22, p. 246-266. RICHARD, Pierre – *Origines des nonciatures permanentes: La représentation pontificale au XV^e siècle (1450-1513)*. *Revue d'histoire ecclésiastique*. 7 (1906) 52-70, 317-338. WOLF, K. – *Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongress (1159-1815)*. Munique, 1966.

LEGIÃO DE MARIA. Nascida no clima místico e combativo da Irlanda católica, a Legião de Maria nasceu em 1921, em Dublin, por iniciativa de Frank Duff (1889-1980), leigo católico, então funcionário do Ministério das Finanças. Descendente de uma família patriótica, neto do primeiro católico a ser nomeado mestre-escola, convidado pelo Sinn Fein a elaborar as condições de paz a apresentar a Londres na sequência da guerra da independência (1916-1921), Duff chegou a ser secretário particular do líder nacionalista Michael Collins, desempenhando vários cargos no funcionalismo público, antes e depois da independência da Irlanda. É na sequência do seu envolvimento e trabalho com a Sociedade de São Vicente de Paulo* que nasce a nova

forma de apostolado de leigos católicos, de ambos os sexos, que toma o nome inicial de Associação de Nossa Senhora da Misericórdia. Resultante da iniciativa de um grupo de umas 15 pessoas que com ele se reúnem, a associação procurava aliar um trabalho apostólico bem determinado com a oração em comum nas reuniões semanais, iniciada sob a invocação do Espírito Santo e assente numa inequívoca espiritualidade mariana, que tem como ponto de apoio o *Tratado da verdadeira devoção à SSma. Virgem de São Luís Maria Grignon de Monfort* (1673-1716), que anunciara: «Esta vista me anima e me faz esperar um grande sucesso, isto é, um grande esquadrão de bravos e valentes soldados de Jesus e Maria, de um e outro sexo, para combater o mundo, o diabo e a natureza corrompida, nos tempos perigosos que, como nunca, estão prestes a aparecer», com o Rosário na mão esquerda e o crucifixo na mão direita» (FIRTEL – *Um pioneiro*, p. 65). À vivência religiosa de grupo deveria aliar-se uma prática sacramental individual, nomeadamente a frequente participação na missa e comunhão eucarística, que Pio X (1903-1914) advogara. Se a conversão individual está nos objectivos de todo o seu trabalho apostólico, que inclui também uma dimensão social – visível nomeadamente na criação inicial de lares para quem não tinha família, prostitutas, mulheres indigentes e mães solteiras com os seus filhos –, a nova associação estrutura-se como uma força de combate ao serviço da Igreja Católica. A designação de Legião de Maria, adoptada em Novembro de 1925, procura significar a vontade de adaptar o modelo de zelo, de coragem e de obediência das legiões romanas aos novos legionários de Maria que agora partiam à «conquista do mundo para Cristo», tarefa a que o seu fundador se dedica por inteiro a partir de 1933, ano em que o próprio papa reconhece a Legião de Maria como uma «bela e santa obra» (carta de Pio XI à Legião de Maria, com data de 16 de Setembro de 1933, na sequência de uma visita do seu fundador a Roma). A estrutura da nova organização adoptaria também a terminologia romana: os *praesidia*, a unidade de base, grupos de quatro a 20 pessoas; acima destes, as *curiae*, conselhos vicariais; o *concilium* é o nome do órgão diocesano, enquanto a *regia* corresponde a um nível supradiocesano ou regional; e o *senatus*, conselho à escala nacional. O uso do latim teve as suas vantagens, permitindo a adopção de uma designação uniforme em todos os países para onde se expandiu. O crescimento e estruturação da nova Legião fez-se progressiva mas seguramente: primeiro na capital irlandesa e, depois de 1927, noutras localidades do país; em 1928, na Escócia e, no ano seguinte, já na cidade de Londres e no País de Gales; em 1932, o Congresso Eucarístico Internacional, realizado em Dublin, oferece ocasião para vários contactos internacionais, permitindo consolidar o alargamento a vários países anglófonos (Índia, Estados Unidos da América, Austrália, Nova Zelândia, Nigéria, África Oriental inglesa, Ceilão, etc.); posteriormente, já depois da Segunda Guerra, na própria China, onde seria ilegalizada em 1952. Com a extensão à América nasceu também a figura do enviado ou enviada da Legião, missionários leigos ao serviço da associação

e pagos pelas quotizações desta. O modelo ideal, com processo de beatificação em curso, é o de Edell Quinn, uma jovem de 29 anos que, impedida de entrar nas Clarissas devido ao facto de estar tuberculizada, em 1936 partia como enviada para a África Oriental, onde trabalharia até à sua morte, em 1944. O manual *Legio Mariae*, traduzido em mais de 60 línguas, incluindo o português, e sucessivamente impresso em número que totaliza milhões de exemplares (cf. FIRTEL – *Um pioneiro*, p. 121) foi um dos meios imprescindíveis para apoiar a difusão e simultaneamente garantir a coesão da nova forma de apostolado. A par dos membros activos, a Legião de Maria integra também membros auxiliares que devem apoiar o trabalho apostólico daqueles, através das suas orações especiais reproduzidas na pagela que lhes é entregue, e empenhar-se em propagar o culto a Nossa Senhora. Na sua universalidade, existe uma mística legionária que se exprime nomeadamente pela oração diária da *Catena Legionis*, «oração a Nossa Senhora que é como um traço de união entre os membros da Legião», pela realização do trabalho apostólico «distribuído pelo *praesidium* a cada membro activo de maneira precisa» e pela promessa legionária, feita após um certo período de provação, compromisso de honra de servir fielmente a Legião que se realiza por uma oração dirigida ao Espírito Santo, traduzindo «a vontade de viver em união com Aque-la que se encontra de forma tão perfeita unida ao mesmo» (do folheto *Legião de Maria*, impresso no Porto, [199?]). Desde o início, a Legião desenvolveu

uma simbologia própria, visível no *Vexillum Legionis*, estandarte característico que adorna a mesa de cada reunião e é levado como bandeira nas procissões, adaptação do *Vexillum* da legião romana, exprimindo a ideia de que «a conquista do mundo para Cristo deve ser obra do Espírito Santo, por Maria através dos seus filhos» (*Ibidem*; ver figura junta). Esta nova organização de apostolado chegou a Portugal continental em 1949, a Angola em 1951, a Macau em 1952 e a Moçambique em 1960 (cf. OLIVEIRA – Legião). O primeiro *praesidium* foi fundado a 31 de Maio de 1949 na paróquia da Estrela, em Lisboa, tempos depois seguido de mais quatro, o que possibilitou a fundação de uma *curia*; daqui passou para Évora, graças ao padre Joaquim Vicente da Costa, que o seu prelado mandara para junto do cónego Campos para aprender prática pastoral. Entretanto, fundavam-se também vários *praesidia* no Norte: nos seminários de Braga e de Bragança, na cidade de Viana do Castelo e na aldeia de Silvas, Barcelos. Já anteriormente a Legião de Maria tentara penetrar em Portugal através de uma senhora irlandesa, Mary Agnes Stilwell que se fixara em Portugal, mas a quem o cardeal Cerejeira dissuadiu do intento, movendo-a antes a trabalhar na Acção Católica*. Depois da fase de arranque, no país trabalharam vários enviados: a primeira, Joaquina Lucas, chegou a Portugal em 14 de Abril de 1954, seguida de Joana Cronin, Ricardo Maher e Maria Senra, uma portuguesa que ao partir para Angola deixava o país já organizado em três *regiae* (cf. testemunho histórico do padre Francisco Lopes, in *75.º ANIVERSÁRIO*, p. 37-38). Invo-cando a protecção de Nossa Senhora Medianeira de todas as graças e sob a direcção da autoridade eclesiástica, a Legião de Maria desenvolveu-se em Portugal, inserida na vida paroquial e desenvolvendo uma acção directa, nomeadamente através da visita domiciliária a todos os sectores não atingidos por outras formas de apostolado. O seu trabalho apostólico realizou-se em vários campos e através de formas diversas, moldando-se a novas realidades. Exemplo dessas actividades: visitas domiciliárias, para animar as pessoas à prática do catolicismo; ensino religioso por meio da catequese, círculos de estudo, encontros e retiros, orientação de grupos bíblicos e de aprofundamento da fé; visitas a doentes, idosos e pessoas psiquicamente deficientes tanto nas suas casas como em instituições; difusão da imprensa católica*, através dos carrinhos-biblioteca; campanhas a favor da participação na missa e comunhão eucarística frequente; proselitismo católico, nomeadamente junto das testemunhas de Jeová; campanha a favor da «regularização» de matrimónios e baptis-mos; colaboração com as obras paroquiais, nomeadamente de carácter sociocaritativo, etc. (cf. LEGIÃO, p. 65). Actualmente, e «Se exceptuarmos a distribuição de esmolas, a Legião de Maria aceita qualquer trabalho apostólico exigido pelas necessidades do meio em que actua e superiormente aprovado pelo pároco» (*ANUÁRIO*, p. 734). De assinalar, no entanto, alguns tipos de actividade especial que hoje permanecem: a *Peregrinatio pro Christo*, em ordem à realização de actividade missionária noutra país, durante um período limitado de tempo; a *Exploratio*



Estandarte da Legião de Maria.

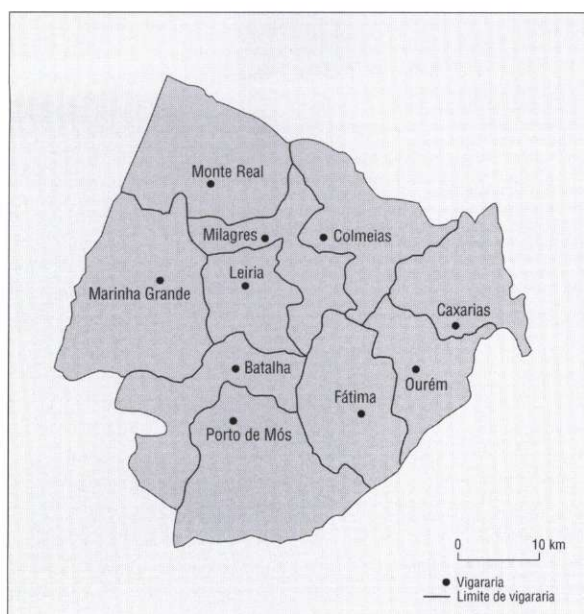
Dominicalis (procura de almas ao domingo), ou seja, a realização de uma jornada apostólica mensal numa zona especialmente difícil do ponto de vista religioso; e, por último, os *Incolae Mariae*, a fixação temporária de legionários em zonas descristianizadas, que aí consagram o seu tempo livre ao apostolado. Mais recentemente, registe-se também a organização de convívios para estrangeiros, promovendo a cultura local e os valores cristãos (cf. *Ibidem*). Em 1995, a presença da Legião de Maria no país caracterizava-se institucionalmente do seguinte modo: um *senatus*, fundado em Lisboa a 28 de Maio de 1994; duas *regiae* (Porto e Coimbra, abrangendo respectivamente as zonas norte e centro do país); o *comititia*; 44 *curiae*; 555 *praesidia* de adultos e 99 de jovens, com um total de 6117 membros activos e 30 211 auxiliares, estando presentes em todas as dioceses do país à excepção de Aveiro (cf. testemunho histórico do padre Francisco Lopes, in 75.º ANIVERSÁRIO, p. 38). Se «o crescimento anual é lento: entre 48 e 50 *praesidia*» (*Ibidem*), no entanto, ele foi contínuo mesmo nas últimas décadas, se considerarmos dados disponíveis relativos aos anos 70, que apontavam então para um total de aproximadamente 20 000 membros auxiliares e 4000 activos, trabalhando em 386 grupos ou *praesidia* (cf. LEGIÃO, p. 66). Refira-se ainda a existência de duas publicações: uma revista trimestral, *Legião de Maria*, iniciada em 1961; e um boletim mensal, *Boletim da Legião de Maria* (cf. ANUÁRIO, p. 734). Nascida num ambiente de cristandade e delineada como instrumento da «reconquista cristã», a Legião de Maria a nível geral foi considerada desactualizada por muitos, que reclamaram o seu fim ou a sua mudança no período pós-conciliar. No entanto, é também certo que ela contribuiu para o desenvolvimento da ideia do apostolado dos leigos que o II Concílio do Vaticano veio consagrar (v. MOVIMENTOS ECLESIAIS CONTEMPORÂNEOS). Um dos seus apoiantes foi o cardeal Léon-Suenens que, nos anos 50, lhe dedicou uma obra de reflexão teológica a partir das suas características mais específicas, sublinhando nomeadamente a estreita relação entre as figuras do Espírito Santo e de Maria como um elemento importante na vida da Igreja, que a Legião contribuiria para cultivar. Sobrevivendo à morte do seu fundador, este movimento eclesial está actualmente presente nos cinco continentes, em 167 dos 182 países e 2000 das 2287 dioceses católicas existentes (cf. folheto *Legião de Maria*, impresso no Porto, [199?]).

PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES

LEIRIA-FÁTIMA, Diocese de. 1. *História:* Leiria foi elevada a sede diocesana pelo decreto do papa Paulo III *Pro excellenti apostolicae sedis*, dado em 22 de Maio de 1545. Nesta data, o mesmo pontífice nomeava pelas bulas *Gratiae divinae premium* e *Decret Romanum Pontificem* para primeiro prelado diocesano Frei Brás de Barros, além de prescrever os princípios ordenadores sobre a divisão dos rendimentos do antigo priorado. Em 1585, o bispado seria ampliado com a integração das paróquias de São Vicente de Aljubarrota, Alvados, Arrimal, Seixa, Fátima, Freixianda, Juncal, Mendiga, Minde, Olival, Ourém, Porto de Mós (São João, São Pedro e Santa Maria) e Serro Ventoso. Em 9 de Outubro de 1614 ser-lhe-iam anexadas as paróquias de Nossa Senhora dos Prazeres de Aljubarrota e de Alpedriz. Apesar de se ter revelado uma diocese extremamente estável sob o ponto de vista da sua história administrativa e pastoral, Leiria não resistiria à política do Estado liberal português, acabando por ser extinta em 30 de Setembro de 1881, sendo a bula de Leão XIII executada em Setembro de 1882. Mas, em 17 de Janeiro de 1918, Bento XV, pelo decreto *Quo vehementius* restaurou-a. Leiria veria, mais uma vez, acrescida a área diocesana com a integração da freguesia de Formigais, desanexada do patriarcado de Lisboa, em 25 de Março de 1957. O processo de criação da diocese leiriense insere-se directamente no contexto de uma política reformista da Igreja e do Estado português promovida fundamentalmente pela Coroa. Por isso, esta fundação diocesana quinhentista não aparece descontextuada, devendo integrar-se no ciclo reformista católico prototridentino que passou por uma (re) organização da cartografia institucional religiosa lusiada em Quinhentos. Pela mesma altura surgiram as novéis dioceses de Miranda-Bragança e de Portalegre, além de se assistir a uma reformulação dos quadros geojurisdicionais episcopais ultramarinos portugueses. De algum modo, o século XVI rompeu com a tradição histórica hispano-portuguesa de origem medieval dos magnos territórios diocesanos, possibilitando uma maior adequação de uma relação entre poder episcopal e efectivo controlo do território sujeito. O surgimento de pequenas dioceses metropolitanas, sob um ponto de vista territorial, como o caso de Leiria exemplifica para cerca de 1545, ou mesmo para os decénios posteriores, em que viu ligeiramente ampliado o seu território, quebra toda uma cartografia diocesana medieval. Representa, ainda, uma clara reorientação da política moderna portuguesa, quer da Igreja, quer do próprio aparelho de Estado monárquico quinhentista, no que tocava ao domínio político, institucional e cultural religioso do território e dos seus habitantes. No que respeita a Leiria, a elevação da cidade medieval a sede catedralícia aconteceu num momento especialmente favorável. Sob um ponto de vista político e administrativo, Leiria apresentava-se em 1545 como uma velha cidade gótica, cabeça de um priorado crúzio propiciador de pingues rendas eclesiásticas e, ainda, como o maior centro histórico urbano sob um ponto de vista demográfico e económico litorâneo estabelecido entre Coimbra e Lisboa. Populacionalmente, Leiria-cidade detinha cerca de 2100 a 2200 habitantes, en-

BIBLIOGRAFIA: 75.º ANIVERSÁRIO da Legião de Maria. Lisboa: Senatus de Lisboa, [1996]. ANUÁRIO Católico de Portugal: 1995-1998. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado; Rei dos Livros, 1996. FIRTEL, Hilde - Um pioneiro do apostolado laical: Frank Duff e a Legião de Maria. Lisboa: Legião de Maria-Régia de Nossa Senhora do Rosário, 1989. LEGIÃO de Maria. In SECRETARIADO NACIONAL DO APOSTOLADO DOS LEIGOS - Perfil dos movimentos e obras do apostolado dos leigos. Lisboa: Sec. Nac. do Apostolado dos Leigos, [s.d.], p. 65-66. LEGIO Mariae: Revista trimestral de formação e informação da Legião de Maria. Porto. 1 (Março de 1961). MANUAL oficial da Legião de Maria. Dublin: Concilium Legionis Mariae, 1995. 9.ª edição em Portugal. OLIVEIRA, M. Alves de - Legião de Maria. In Enciclopédia luso-brasileira de cultura. Lisboa: Verbo, 1971, vol. 11, col. 1647. SUENENS, Léon-Joseph, cardeal - Teologia do apostolado da Legião de Maria. Porto: Legião de Maria, 1992. Tradução da 7.ª ed. francesa, 1954.

quanto o priorado atingia os 10 500 habitantes, como referenciam os censos de 1527 e 1537. A situação política e administrativa de Leiria, no entanto, com uma longa tradição enquanto cabeça de priorado religioso isento, por um lado, e enquanto espaço urbano com capacidade agregadora de território, bem como as suas actividades económicas especialmente importantes no campo silvícola, agrícola e artesanal, acabariam por projectar a antiga vila medieval como um caso viável nessa nova programação territorial religiosa. A estas condicionantes estruturais deveremos acrescentar sempre o circunstancialismo político dos anos 1542-1545. Lembre-se a vacância da mitra coimbrã, bem como a reforma promovida e organizada por Frei Brás de Barros desde a década de 1520 na canónica de Santa Cruz de Coimbra, senhorio espiritual de Leiria; lembre-se a generalização por toda a Europa da criação de novas dioceses sob o pontificado de Paulo III; lembre-se o próprio interesse do rei D. João III pela multiplicação de novéis espaços institucionais, quer laico-civis, quer religiosos, para cuja direcçãourgia promover agentes humanos capacitados que se revelavam úteis ao quotidiano e às estratégias das políticas régias nos mais diversos campos de acção sociopastoral e cultural. É o tempo de um Estado que se sente moderno, centralizante, âmago imperial ultramarino e que, para tal, não hesita, como, aliás, muito se obriga, em multiplicar cargos e funções que se transformam em ribalta visível para numerosas individualidades com origens sociais diversas, mas predominantemente saídos da pequena e média nobrezas. Nestas condições, Leiria correspondia satisfatoriamente aos esquemas tidos como essenciais à criação das novas dioceses lusitanas. A história, posteriormente, demonstraria que o bispado funcionou frequentemente como posto de colocação e/ou de nomeação de antistes muito próximos do poder real, da corte, quer porque fossem confesores régios ou da família real,



Fonte: Anuário Católico de Portugal, 1995-1998.

quer porque assumissem estatuto de conselheiros, quer, ainda, pelo exercício continuado de altas funções no aparelho de Estado v.g. D. Frei Brás de Barros, 1545-1556, D. Frei Gaspar do Casal, 1557-1579, D. António Pinheiro, 1579-1582, D. Pedro de Castilho, 1583-1604, D. Martim Afonso Mexia 1605-1615, D. Dinis de Melo e Castro (1627-1636), D. Pedro Barbosa de Eça, 1636-1647, e D. Pedro Vieira da Silva, 1670-1676). Trata-se de um período da história diocesana marcado por prelaturas relativamente curtas, servindo não raras vezes a diocese como sólio de passagem para outras mitras bem mais pingues que a leiriense. Só no século XVIII a diocese parece ter tido o seu sólio episcopal ocupado por vultos de menor significado histórico e político nacional. É essa a centúria, efectivamente, em que se detectam maiores indícios de residencialidade efectiva dos prelados na diocese, caracterizando-se normalmente os episcopados por uma apreciável longa duração traduzível na rotina de visitações e de ordenações [v. g. D. Álvaro de Abranches e Noronha (1694-1746), D. Frei João de Nossa Senhora da Porta (1746-1760), D. Frei Miguel de Bulhões e Sousa (1761-1779), D. Manuel de Aguiar (1790-1815)]. As convulsões políticas oitocentistas contribuiriam para uma amenização ainda mais profunda do significado institucional dos bispos e da própria diocese. Se é verdade que de Leiria saíam personalidades que atingiriam o topo máximo da Igreja portuguesa [cardeais D. Frei Patrício da Silva (1826-1840) e D. Guilherme Henriques de Carvalho (1846-1857)], é também um facto que nenhum dos bispos leirienses revelou capacidade para evitar a caminhada da diocese para a extinção. A restauração da diocese em 1918 inaugurou um novo período na história religiosa leiriense. Servida por um notável bispo (re) fundador, D. José Alves Correia da Silva (1920-1957), Leiria acabaria por se tornar, porventura, na diocese portuguesa contemporânea com maior capacidade proselitista cristã e mariana de todo o país, devido ao surgimento e institucionalização do Santuário de Fátima, cujo impacte mundial é reconhecido. *1.1. Antecedentes medievais:* Segundo a tradição documental e cronística medieval, particularmente a oriunda dos arquivos régios ou crúzios, Leiria foi fundada em 1135 por iniciativa de D. Afonso Henriques. Erguida em território da outrora cidade romana de Collippo, Leiria não lhe sucede directamente. Em termos regionais, o cristianismo terá sido hipoteticamente conhecido e praticado nalgumas *villae* coliponenses. Surge a cerca de 60 quilómetros a sul de Leiria a Ermida de São Gião da Nazaré classificada como visigótica. A entrega, por parte do rei, de Leiria aos cuidados pastorais crúzios parece indiciar uma forte presença entre os primeiros colonos de comunidades moçárabes, cuja diluição cultural no seio da sociedade cristã setentrional, bastante empenhada nos modelos religiosos litúrgicos gregorianistas e romanos, foi particularmente cuidada por aquela ordem. O crescimento populacional leiriense fica bem atestado pela composição estabelecida, em 1211, entre os clérigos raçoeiros leirienses e o prior-mor e convento crúzios. Nela são mencionadas as freguesias urbanas de Santa Maria, São Pedro, Santiago, Santo

Estêvão e São Martinho e as rurais de São Miguel de Colmeias, São João de Espite, São Simão de Litém, Santa Maria de Vermoil e São Salvador do Souto. Além das igrejas paroquiais enunciam-se também nove outras ermidas e capelas (São Pedro de Ulmar, São Pedro de Muel, São Sebastião de Palácio Randufo, Santa Maria de Magueija, São Leonardo de Cidade, São Lourenço de Carvide, Santa Maria de Maceira, Santo Antão do Olival e São Miguel do Monte), prevendo-se a fábrica de novas capelas no termo das enunciadas. Até finais de Quatrocentos identificam-se documentalmente alguns novos templos, como sejam Santo André (na gafaria da urbe), São Simão (capela palatina régia), Espírito Santo e São Bartolomeu, ambas erguidas na cidade. No tecido rural, surgiria a paroquial de Santa Maria da Vitória, em Paredes (após 1286), conhecendo-se outras ermidas como Santa Maria da Gaiola (Cortes), São Paio de Andainho (antes de 1297), São João Baptista em Monte Real (... 1326), São Francisco (Colmeias, c. 1313), São Cristóvão da Caranguejeira (... 1337), Santa Maria de Pataias, São Mamede de Alcolgulhe, Santa Iria da Torre de Magueixa, São Valério, São Mamede da Serra, São Bartolomeu e São Bento do Freixial (freguesia de Arrabal), Santa Eufémia de Sirol e São Paulo de Amor (todas antes de 1399). O século xv traz-nos referências concretas às capelas rurais de São Martinho das Várzeas, Espírito Santo do Poial (freguesia de Souto), São Pedro da Gândara, Santa Maria-a-Velha da Batalha, Santo Antão da Faniqueira, Jesus da Golpilheira, Nossa Senhora da Canoeira e São Sebastião de Regueira de Pontes. De 19 centros de culto em 1211 atingiu-se-ia mais de meia centena em pouco mais de 150 anos. Os 40 clérigos raçoeiros do priorado repartiam-se em quatro grupos principais com assento coral nas igrejas urbanas. Em Santa Maria da Pena, igreja matriz, tinha assento todo o colégio religioso leiriense. No importante acordo de 1211, estabelecido entre os raçoeiros de Leiria e o prior e mosteiro crúzios, determinou-se que o prior-mor teria por inteiro as rendas e direitos paroquiais das igrejas de São Miguel de Colmeias, de Santa Maria de Vermoil, de São Simão de Litém, de São João de Espite e de São Salvador do Souto. A restante organização senhorial eclesiástica definiu-se em dez outras cláusulas favoráveis ao corpo clerical local. O provimento dos benefícios eclesiásticos do priorado deveria fazer-se sempre em naturais. Esta orientação foi confirmada, por exemplo, no compromisso de 7 de Janeiro de 1356, estabelecido entre os clérigos e concelho leirienses com D. Afonso, prior-mor de Santa Cruz de Coimbra. Os efeitos da Peste Negra de 1348 fizeram-se sentir profundamente na região. Sem fiéis, e em crise económica, os dízimos e demais proventos eclesiais do priorado diminuíram acentuadamente. Não admira, assim, que se acordasse na redução dos 40 benefícios, estipulados desde início de Duzentos, para 25 em 1409, o que se renovaria em 1419. Nas vésperas da criação da diocese, no entanto, contavam-se 40 clérigos beneficiados em 1527 e 49 clérigos em 1537. Com importantes focos monásticos na região próxima, mormente cistercienses (Alcobaça, Tomarões, Seica), dominada pela ciosa administração es-

piritual dos cónegos regrantes crúzios (v. CÓNEGOS REGRANTES DE SANTA CRUZ), Leiria conheceria, ainda assim, a fundação do seu primeiro convento mendicante franciscano por 1231/1232. Seria somente em 1388, por iniciativa régia, que os frades dominicanos se estabeleceriam no vizinho Mosteiro de Santa Maria da Vitória (Batalha). A escolha de Leiria para localização de um convento de clausura feminina dominicana, em 1494, parece reforçar a ideia de uma cidade que atingiu o fecho da Idade Média com pouca capacidade atractiva para a implantação no seu território de novas ou tradicionais ordens religiosas regulares. O clero regular leiriense, cerca de 1450, rondava os 30 presbíteros dominicanos e 35 frades franciscanos. As monjas de São Domingos não deveriam ultrapassar o número máximo de 30. *1.2. Idade Moderna:* Desde finais de Quatrocentos que se assiste a um renovado crescimento demográfico regional, tornando-se Leiria alvo da multiplicação de cargos burocráticos decorrentes do aumento do volume dos assuntos administrativos e judiciais, quer laicos, quer eclesiásticos. Coube a D. Pedro Vaz Gavião, prior-mor de Santa Cruz de Coimbra, a criação das paróquias do Reguengo do Fetal (sob o título da Santíssima Trindade), de Santa Cruz da Batalha e de São João Baptista de Monte Real, todas instituídas em 1512. Em 1517 seria instituída a paroquial de Nossa Senhora da Luz, de Maceira. Anos mais tarde, em 1529, surge uma capelania como que paroquial em São Cristóvão da Caranguejeira. O fenómeno não era exclusivo do priorado de Leiria. Na sua proximidade, por exemplo, quer em Ourém, quer em Porto de Mós, surgiram também novas paróquias rurais como a de Nossa Senhora da Purificação de Seica (1517), São Julião da Mendiga e Santo António do Arrimal (1526). Das velhas estruturas institucionais medievais subsistiam ainda alguns vícios, tornando-se indispensável modernizar e renovar. Compreende-se, assim, o empenho de uma gestão pastoral já moderna que emana de Santa Cruz de Coimbra, em parte influenciada pelo poder régio manuelino, que teve lugar durante o período dos comendatários nomeados, em parte, de entre a família real. Em Leiria, sob a acção e empenho do vigário crúzio Diogo Dias, activo desde fins do século xv e até cerca de 1545, multiplicaram-se as visitasões canónicas, restauraram-se os velhos templos românicos e góticos, reformou-se o sistema de ensino colegial dos candidatos ao presbiterado, protegeram-se os interesses materiais de Santa Cruz e do priorado, instituiu-se a Misericórdia, em 1544, obrigando à reforma ou extinção dos velhos núcleos assistenciais e hospitalares, apurou-se a exigência no cumprimento dos preceitos canónicos e catequéticos interditando-se práticas paganizantes junto ou dentro de igrejas e espaços sacros (são bons exemplos a interdição imposta pelo visitador crúzio, em 1536, das corridas de touros bravos pelas festas do Espírito Santo, ou do acompanhamento festivo de defuntos à sepultura). Esta maior exigência de zelo pastoral foi, em parte, incentivada pela presença dos mosteiros mendicantes. São Francisco cedo aderiu à reforma observante, nele germinando um activo *studium* apoiado por boa biblioteca e por uma sucessão de guardianatos pres-

tigiada. Os dominicanos de Santa Maria da Vitória evoluiriam, ao longo de Quatrocentos, e com algumas reformas de costumes, para um lugar primacial na sua ordem, tornando-se activo centro cultural. O seu *studium* adquiriria evidente notabilidade e estatuto superior durante o professorado de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1538-1552). O Mosteiro da Batalha funcionaria mesmo como local provisório de instalação do moderno Colégio de São Tomás (1538-1539), suplantado por uma opção régia de centralização preferencial de estudos universitários e afins na cidade de Coimbra. Em 1543 estavam vagos os bispados de Braga e de Coimbra, altura propícia para que D. João III, devidamente aconselhado em matéria de política eclesial, solicitasse ao sumo pontífice a criação de novas dioceses. Moveram-se certamente algumas resistências, obrigando o rei português a renovadas insistências junto da corte romana no sentido de obter do papa as desejadas instituições. Em 16 de Fevereiro de 1545, D. João III escreve ao papa Paulo III, insistindo na criação do bispado de Leiria, propondo, também, o nome de Frei Brás de Barros para primeiro antiste da nova diocese. Em 22 de Maio de 1545, como vimos, publicava-se em Roma o decreto da instituição de Leiria como diocese, erigindo-se a velha matriz de Santa Maria da Pena em igreja catedral. A sé teria uma dignidade e dois canonicatos para mestres ou graduados em Teologia*, outra dignidade e mais dois canonicatos para

doutores ou graduados universitários em Direito Canónico. Consentia-se ao rei a intervenção na nomeação destes graduados e cônegos. Ao bispo era ainda consentido o poder de criação e nomeação, com consentimento régio, de novas dignidades, canonicatos, prebendas e benefícios eclesiásticos. A estrutura capitular foi aperfeiçoada em 1546. Por acordo entre D. Frei Brás de Barros e D. João III, determinou-se a existência na sé de um deão, que deveria ser graduado em cânones, um chantre, um tesoureiro, um mestre-escola com obrigação de ensinar gramática, um arcediogo, quatro cônegos prebendados graduados, dez meio prebendados e cinco quartanários. O aumento do corpo presbiteral e a evolução das estruturas socioeclesiásticas quinhentistas levariam a que, no episcopado de D. Gaspar do Casal (1557-1579), se extinguissem seis meias prebendas tendo como contrapartida a instituição de 15 quartanários. Havia ainda os moços de coro, porteiro da maça e guarda da igreja. A organização do novo bispado foi essencial a acção de D. Brás de Barros, o enérgico reformador do claustro de Santa Cruz de Coimbra. Entrou na sua catedral em 28 de Julho de 1545, sendo sagrado bispo no ano imediato. Deu início, desde logo, a uma política de reformas que se revelaram de profundo impacte na agora cidade episcopal. A sua política mecenática e intervencionista levou-o a conseguir reformas, quer institucionais – extinção do velho cabido colegial e das respectivas prebendas e



Fachada da Sé de Leiria.

benefícios; estabelecimento de estruturas administrativas diocesanas funcionais que passam pela redacção de estatutos da sé (11 de Agosto de 1548, 11 de Janeiro de 1549 e 31 de Março de 1552) e pela realização do primeiro sínodo diocesano, em 1549, donde saem constituições aprovadas pelo nuncio apostólico D. João de Monte Policiano, em 1 de Junho de 1549, mas prontamente contestadas pelo cabido sob o argumento de não serem conformes ao deliberado pela assembleia; regulamentação dos réditos da mitra e do cabido e dos fundos financeiros para obras e para assistência social; criação da nova freguesia de Santa Catarina da Serra, em 1546, ou a instituição da capelania de Nossa Senhora da Gaiola, em Cortes, «como em paroquial» (1550) –, quer urbanísticas e arquitectónicas (programou, em convivência com D. João III, a majestosa catedral, refez o velho templo de São Gabriel, construiu os primeiros paços episcopais, reformou a velha Praça de São Martinho, dando-lhe um cunho renascentista, alargou velhas ruas medievais e fez abrir outras, chegando mesmo a pensar na construção de um aqueduto para abastecimento público de águas da sua cidade). D. Brás de Barros, no entanto, acabaria por renunciar ao bispado em 1553, publicando-se sede vacante em 20 de Julho de 1556. Sucedeu-lhe D. Frei Gaspar do Casal, bispo que podemos situar, na linha do antecessor, no grupo dos clérigos e intelectuais reformadores saídos de ordens religiosas mendicantes protagonistas da reforma religiosa católica em Portugal. Se o primeiro provinha dos Hieronimitas, já este se formara nas casas dos Eremitas de Santo Agostinho (V. AGOSTINHOS), ordem cuja prosperidade e notoriedade foi por demais evidente, em Portugal, ao longo de todo o século XVI. Teólogo, pregador e confessor de D. João III, esteve presente nas sessões conciliares do terceiro período de Trento (sessões XXI a XXV), participando na elaboração dos cânones, em 20 de Abril de 1562, sobre a residência episcopal e, em 20 de Julho desse ano, na preparação dos cânones doutrinários atinentes ao santo sacrifício da missa. Em 11 de Julho de 1563 foi nomeado deputado na causa do patriarca de Aquileia. Antes de partir para Trento deu início aos trabalhos efectivos de edificação da nova sé. Chegado a Leiria no início de 1564, iria participar no sínodo provincial de Lisboa, de 1566, onde se aceitaram as decisões de Trento (V. CONCÍLIOS ECUMÉNICOS). Durante o seu episcopado, Leiria conheceu um período de certa prosperidade cultural, bem visível, por exemplo, na escolha, para tesoureiro-mor do cabido, do cónego Manuel Cardoso, músico e autor de um passionário segundo a tradição musical da Capela Real, impresso na cidade a expensas do antiste, em 1575, pouco após o segundo sínodo provincial de Lisboa, onde D. Gaspar também participou. Teólogo e escritor consagrado, D. Gaspar do Casal aplicou as normas tridentinas no bispado, administrou ordens sacras com frequência, incentivou as visitas canónicas, reestruturou as jurisdições paroquiais, impulsionou reformas urbanísticas consideráveis na cidade que queria com carácter episcopal e fundou, em 1577, o Convento de Santo Agostinho, que se viria a tornar no centro de ensino religioso mais notável da cidade moderna. Os

bispos sucessores foram igualmente indivíduos de alta craveira intelectual, casos de D. António Pinheiro (1579-1582) ou de D. Pedro de Castilho (1583-1604), próximos dos círculos da realeza ou do aparelho do poder central. D. Pedro de Castilho assumiria mesmo destacada posição na defesa dos direitos de sucessão de D. Filipe II ao trono português. Declinaria o bispado para ocupar o cargo de vice-rei de Portugal de 1605 a 1608 e de 1612 a 1614, entre outros ofícios como o de inquisidor-mor. Pode considerar-se o obreiro da moderna geografia do bispado, além de promover, em consonância com a aristocracia e a oligarquia governativa leirienses, bem como com o acordo e o empenho do cabido catedralício, o culto em torno de um dos mais importantes santuários marianos do centro do país, o de Nossa Senhora da Encarnação, sedado em plena cidade, que rapidamente suplantou devoções correntes nas igrejas das ordens regulares citadinas. Lembremos que na periferia do núcleo primeiro do bispado, sucessor directo da geografia do priorado medieval, a população aumentava dando origem à criação, coincidente com o que se passava em terras leirienses, de novas freguesias, entre as quais podemos citar as de São Miguel do Juncal (1554), Nossa Senhora da Consolação de Alvados (1555-1559), Nossa Senhora dos Prazeres, em Fátima (1568), e Nossa Senhora do Cerejal, em Minde (1547-1555?). Nesse contexto cronológico terão surgido também as freguesias de Serro Ventoso e da Mendiga. Em 1585/1586 foram integradas no bispado leiriense todas as paróquias da jurisdição da Colegiada de Nossa Senhora das Misericórdias de Ourém (criada em 1445), até aí arcediagado de Santarém, onde se incluíam as igrejas que se situavam nos termos de Ourém e de Porto de Mós, somando-se-lhes ainda a freguesia de São Vicente de Aljubarrota, num total de 18 novas paróquias. A este território recém-integrado passou a chamar-se «Bispado Novo», terminologia usada pelo anónimo autor de *O Couseiro*, redigido cerca de 1657-1660. D. Pedro de Castilho interpretou correctamente esta evolução, acedendo às petições dos principais moradores de povoações rurais que reclamavam melhor estatuto eclesial, criando novas paróquias como foram os casos de Nossa Senhora da Piedade em Monte Redondo (1589), Santa Margarida do Arrabal (1592) e Nossa Senhora do Rosário da Marinha Grande (1600). Foi D. Pedro de Castilho que realizou o segundo sínodo diocesano, em 25 de Março de 1598, publicando-se os 39 títulos com 176 constituições em 1601. A crescente importância dos aparelhos burocráticos modernos torna-se visível nestas novas constituições onde, em apêndice, se publica um regimento do auditório com 16 capítulos regulamentares. Sob a sua vigência, igualmente, se multiplicaram as paróquias diocesanas, surgindo as de São José do Alqueidão da Serra (cerca de 1615); São Pedro e São Paulo de Amor (1630); São Lourenço de Carvide (1632); São Miguel do Coimbrão (1636); Santa Catarina de Azóia, São Mateus de Barosa, Nossa Senhora do Rosário de Parceiros, Nossa Senhora do Desterro de Pousos, Nossa Senhora dos Prazeres de Alcaria e São Sebastião de Regueira de Pontes (1713-1717); Nossa Senhora do Amparo de

Mira de Aire (1720 ?); Nossa Senhora da Natividade de Rio de Couros (1728); São Salvador da Barreira (1738); Nossa Senhora dos Milagres da Vieira (1740) e Senhor Jesus dos Milagres (1750). Depois desta data, seria preciso esperar pelo século xx para se voltar a assistir a um surto de novas divisões paroquiais. As estatísticas económicas relativas à importância das rendas episcopais em Leiria revelam, para 1615, o valor de 7000 ducados, surgindo em nono lugar entre os bispados portugueses; os rendimentos da sé, no entanto, no ano de 1639, pautavam-se por 18 000 ducados, acima dos proventos de dioceses como Viseu, Faro, Miranda e Portalegre, mas abaixo dos de Lisboa, Coimbra e Guarda. 2. *Arte*: Quer D. Pedro de Castilho, quer os seus sucessores, D. Martim Afonso Mexia (1604-1615) e D. Dinis de Melo e Castro (1627-1636) foram prelados com intensa acção mecenática e cultural, enriquecendo os templos diocesanos através de uma encomenda artística a pintores e ourives de elevado nível, quer originários de Lisboa (lembre-se a participação, por 1600, dos pintores régios Simão Rodrigues e Amaro do Vale nas obras retabulares da sé), quer locais (entre estes avultaram os nomes dos arquitectos Pêro Moreira – autor, entre outras, da obra de Nossa Senhora da Encarnação (1588-1600) e da reconstrução de São Vicente de Aljubarrota (1606) – e Amador Francisco ou do pintor e escultor António Taca II com oficina de retábulos, em Leiria, activa por 1590-1600. A acção mecenática dos bispos de Leiria verificar-se-ia também ao longo de Setecentos, posto que nem sempre dentro do bispado. A D. Frei José de Lencastre (1681-1694) se deve a reforma barroca da esplendorosa capela-mor do Santuário de Nossa Senhora da Nazaré, no patriarcado, enquanto D. Pedro Vieira da Silva (1670-1676), secretário de Estado por diversos momentos, fez erguer o Convento de Santo António dos Capuchos (1657), o edifício do seminário diocesano (1672) e incentivou a edificação do Convento do Bom Jesus de Porto de Mós (1673), dos Eremitas Descalços de Santo Agostinho (v. AGOSTINHOS). Obras barrocas estremenhas de interesse especial foram as promovidas durante o longo episcopado de D. Álvaro de Abranches e Noronha (1694-1746), como fossem a da renovação da Misericórdia (1717-1720, sob a responsabilidade do arquitecto e decorador lisboeta Francisco Gomes), e a do majestoso Santuário do Senhor Jesus dos Milagres, cujas obras se iniciariam na década de 1730, alongando-se até finais da centúria, tendo José da Silva Coelho como arquitecto projectista. Na escultura tiveram especial interesse os mestres entalhadores Bartolomeu de Sá, Manuel Alves, António Rosa e, sobretudo, mestre Manuel Ferreira. No final do século surge com obra de relevo António Pereira, autor de talha rococó no Mosteiro da Batalha. Durante os episcopados de D. Frei João de Nossa Senhora da Porta (1746-1760) e D. Frei Miguel de Bulhões (1761-1779) a cidade viu reformados alguns dos seus principais templos (caso da frontaria da sé, do escadório barroco do Santuário da Encarnação, da torre sineira). Ao último quartel de Setecentos remetemos as obras tardo-barrocas das reformas das igrejas conventuais de São Francisco, de Santo António

dos Capuchos, de Santo Agostinho e do Espírito Santo. Entretanto, obras barrocas de vulto, como a da Igreja de Santa Ana, seriam demolidas cerca de 1917-1920. A liturgia barroca da catedral viu-se enriquecida com a construção de bons órgãos, conhecendo-se contratos com mestres organeiros, caso de José Gomes, de Lisboa, em 1742, e de Manuel Machado, de Braga, em 1772. 3. *Instituições*: As preocupações diocesanas, no processo histórico específico de Leiria, parecem ter incidido especialmente sobre o foro assistencial. A Misericórdia, fundada somente em 1544, seria alvo da constante atenção dos prelados, particularmente da de D. Dinis de Melo e Castro (1627-1636) e, mais tarde, da de D. Manuel de Aguiar (1790-1815) que fundou o hospital novo da Misericórdia, inaugurado em 1800. O seminário diocesano só surgiria em 1672, mais de um século depois das recomendações do Concílio de Trento sobre a instrução e formação do clero, mas, ainda assim, um dos primeiros no país. Extinto em 1834, seria restabelecido em 1850. Em 1756 assistiu-se ao esforço de fixação na diocese dos clérigos de São Vicente de Paulo, mas sem sucesso. O ensino eclesial, no entanto, era assegurado a níveis elementares pelo próprio cabido. Para aprofundamento de estudos secundários e pré-universitários conhecem-se os activos *studia* conventuais da Batalha, de São Francisco, de Santo António dos Capuchos e de Santo Agostinho. Estranhamente, no entanto, não se fundaram colégios em Leiria, quer pela proximidade de Coimbra, quer, porventura, por a diocese se apresentar a jesuítas*, teatinos e oratorianos* como um caso menos interessante de recrutamento. Cónegos diocesanos fundaram um recolhimento, em 1740, junto a Santo Estêvão, para amparo de donzelas e orfãs. Em 1749 entraram nele cinco recolhidas com votos de profissão na Ordem Terceira de São Francisco (v. ORDENS TERCEIRAS). Em 1803 ampliou-se a estrutura desse recolhimento, que passou a agregar um seminário feminino onde se ministravam conhecimentos básicos de ler, escrever, contar, coser, bordar e engomar. Em 1798 sagrou-se, na cidade, o primeiro cemitério fora de uma igreja, especialmente concebido para esse fim pelo prelado residente. Adquiriram relevo no passado os santuários de Nossa Senhora da Encarnação (Leiria) e de Nossa Senhora do Fetal (próximo da Batalha). Sob um ponto de vista administrativo, os diocesanos leirienses encontravam-se debaixo da alçada do Tribunal do Santo Ofício (v. INQUISIÇÃO) de Lisboa, havendo no bispado, em 1683, 20 familiares. 3.1. *Época Contemporânea*: Oitocentos afirmou-se como um período de grandes dificuldades na diocese. A começar pelas nefastas Invasões Francesas que dizimaram cerca de um terço da população, ao mesmo tempo que saquearam e destruíram impiedosamente grande parte das infra-estruturas religiosas (paço episcopal, mosteiros, templos, celeiros, pilhagens dos tesouros e alfaias litúrgicas). A política liberal portuguesa não admitia a sobrevivência das antigas estruturas eclesiásticas regulares, tendo uma concepção de pastoral religiosa exclusivamente secularista. A extinção das velhas estruturas eclesiais regulares vindas do Antigo Regime foi extremamente dolorosa na diocese, desenvolvendo-se

um clero diocesano que se mostrava incapaz de qualquer renovação significativa. O resultado veio a ser a extinção da diocese em 1882 para só ser restabelecida no século xx. Nesse interregno, Leiria viu-se repartida por Coimbra e Lisboa, sendo reconhecido o esforço de valorização da cidade e termo por bispos como, por exemplo, D. Manuel de Bastos Pina. Seria preciso esperar pelo empenho de movimentos laicais desde finais de Oitocentos, especialmente vivos nos primeiros lustros de 1900 e mesmo durante o contexto revolucionário pós-1910, para se alcançar a restauração da diocese. Nesse movimento pró-restauracionista destacaram-se as figuras de Victorino da Silva Araújo († 1891), do padre Júlio Pereira Roque, conhecido por Jupero († 1928), e do padre José Ferreira de Lacerda († 1971). As aparições marianas de Fátima*, entre 13 de Maio e 13 de Outubro de 1917, e a pronta propalação do fenómeno religioso que desencadearam por todo o país, devem ter ajudado, de alguma forma, na restauração diocesana. D. José Alves Correia da Silva (1920-1957), logo que toma posse, em 4 de Agosto de 1920, toma uma série de iniciativas que reorganizam todo o antigo bispado. Estrutura canonicamente o Santuário de Fátima (1921: autorização de celebração de missa na Cova da Iria; 1922: nomeação de uma comissão canónica para investigação do processo; 1922: criação do mensário *Voz de Fátima*; 1924: instituição da Pia União dos Servitas; 1925: regulamentação das peregrinações; 1926: estabelecimento de um posto de verificações médicas; 1928: edificação das primeiras infra-estruturas pastorais da Cova da Iria e início da construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário; 1930: obra dos retiros espirituais), autorizando oficialmente o culto de Nossa Senhora de Fátima, por provisão de 13 de Outubro de 1930. O santuário evoluirá, crescendo em fama mundial, recebendo as visitas solenes dos papas Paulo VI (1967) e João

Paulo II (1982, 1991 e 2000), além de numerosos cardeais, onde avultaram as presenças de Roncalli, futuro João XXIII, em 1956, e Luciani, depois João Paulo I, em 1977. Realizou-se o terceiro sínodo diocesano em 1943, entrando em vigor as novas constituições em 1 de Janeiro de 1944. Em 1962-1965 levantou-se o novo seminário que foi inaugurado solenemente em 1968. Depois da restauração diocesana criaram-se as seguintes paróquias: São Mamede da Serra (1920), Serra de Santo António (1922), Albergaria dos Doze (1923), Pedreiras (1924), Calvaria (1925), Urqueira (1940), Gondemaria (1940), Santa Eufêmia, São Bento, Boavista e Alburitel (1946), Caxarias (1949), Carnide (1953), Ortigosa (1964), Casal dos Benardos (1966), Bajouca (1972), Meirinhos (1986), Cercal, Matas, Bidoeira e Memória (1993). 4. *Arquivos e museus*: Situa-se no edifício do seminário o Museu Diocesano de Arte Sacra, constituído por pequena colecção de peças desde o período pré-histórico ao século xx, avultando a imaginária tardo-gótica e barroca, a pintura maneirista, silhares de azulejos de fabrico regional, além de um fundo precioso de medalhística sacra. O Arquivo Diocesano não está ainda organizado, excepto no que respeita ao fundo de livro antigo, devidamente catalogado e recenseado, com espécimes desde o século xvi. Nas igrejas paroquiais permanecem importantes, posto que não sejam numerosos, livros de visitas e de obras eclesiais. Mais ricos são os fundos de algumas das Misericórdias, onde se encontra documentação fundamentalmente a partir de Quinhentos e especialmente abundante para os séculos xix e xx. 5. *Presente*: A diocese de Leiria tem uma área aproximada de 1700 quilómetros quadrados, situando-se no centro litoral de Portugal. Os seus limites lindam com os das dioceses de Coimbra (norte), Santarém (leste) e Lisboa (sul). Integra-se na jurisdição metropolitana de Lisboa, sendo actualmen-



Vista geral do Seminário Diocesano de Leiria.

te (2000) composta por dez vigararias (Batalha, Caxarias, Colmeias, Fátima, Leiria, Marinha Grande, Milagres, Monte Real, Ourém e Pôrto de Mós) que englobam 73 paróquias. A sua população atinge cerca de 250 000 habitantes (1996). São padres principais da diocese, por breve de João XXIII, de 13 de Dezembro de 1962, Nossa Senhora de Fátima e Santo Agostinho. No seu seio situa-se o Santuário de Fátima, que possui jurisdição equiparada a paroquial. Pela bula *Qua pietate* de João Paulo II, de 13 de Maio de 1984, passou a designar-se diocese de Leiria-Fátima. Actualmente (1995) servem-na um bispo residencial (D. Serafim de Sousa Ferreira e Silva, 1993) e dois bispos eméritos (D. Alberto Cosme do Amaral, emérito de Leiria-Fátima, e D. Américo Henriques, emérito de Nova Lisboa, Angola). Conta 120 presbíteros diocesanos e cerca de 75 sacerdotes de institutos religiosos (1998). Nela têm casa 16 institutos religiosos masculinos e 43 femininos. Somam-se-lhe cinco institutos seculares (Cooperadores da Família – Santa Zita; Liga dos Servos de Jesus; Pequena Família Franciscana; Sagrada Família e Servas do Apostolado) e três comunidades (Escravas do Divino Coração de Jesus, Instituto das Filhas e Filhos do Coração Imaculado de Maria e Silenciosos Operários da Cruz). Conta 17 associações, movimentos e obras laicais, nove escolas católicas (de todos os graus de ensino), 25 órgãos periódicos de imprensa escrita, na maioria de carácter paroquial, à excepção dos jornais *O Mensageiro*, *A Voz do Domingo* e *Voz de Fátima*. (*Calendário do ano pastoral...*).

6. *Episcopologio*: D. Frei Brás de Barros, 1545-1556; D. Frei Gaspar do Casal, 1557-1579; D. António Pinheiro, 1579-1582; D. Pedro de Castilho, 1583-1604; D. Martim Afonso Mexia, 1605-1615; D. Frei António de Santa Maria, 1616-1623; D. Francisco de Meneses, 1625-1627; D. Dinis de Melo e Castro, 1627-1636; D. Pedro Barbosa de Eça, 1636-1640; D. Pedro Vieira da Silva, 1670-1676; D. Frei Domingos de Gusmão, 1677-1678; D. Frei José de Lencastre, 1681-1694; D. Álvaro de Abranches e Noronha, 1694-1746; D. Frei João de Nossa Senhora da Porta, 1746-1760; D. Frei Miguel de Bulhões e Sousa, 1761-1779; D. Lourenço de Lencastre, 1780-1790; D. Manuel de Aguiar, 1790-1815; D. João Inácio da Fonseca Manso, 1818-1834; D. Guilherme Henriques de Carvalho, 1843-1845; D. Manuel José da Costa, 1846-1851; D. Joaquim Ferreira Ferraz, 1852-1873.

7. *Extinção*: De 1881 a 1882 esteve extinta, sendo o território diocesano repartido pelo bispado de Coimbra e pelo patriarcado de Lisboa. Com a restauração da diocese (1917-1918) subiram ao sôlio episcopal: D. José Alves Correia da Silva, 1920-1957; D. João Pereira Venâncio, 1958-1972; D. Alberto Cosme do Amaral, 1972-1993; D. Serafim de Sousa Ferreira e Silva, 1993.

8. *Bispos eleitos*: D. Sancho de Noronha (1556); D. Rui Pires da Veiga, eleito para Leiria aquando da nomeação, em 1610, de D. Martim Afonso Mexia para Elvas; D. Diogo de Sousa, eleito (1640) mas não confirmado; D. Jerónimo Mascarenhas, eleito (1640) por Filipe IV e não confirmado; D. António Bonifácio Coelho,

eleito (1779) mas falecido antes da bula de confirmação.

SAUL ANTÓNIO GOMES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, José Fernandes de – *Diocese de Leiria: Subsídios para a sua história*. Leiria, 1986. IDEM – *O seminário de Leiria: Achegas para a sua história*. Leiria: Seminário Diocesano, 1987. ARAÚJO, Vitorino da Silva – *Um bispo segundo Deus ou Memórias para a vida de D. Manuel de Aguiar, 17.º bispo de Leiria*. Coimbra, [1885]. CABRAL, João – *Anais do município de Leiria*. 2.ª ed. Leiria, Câmara Municipal, 1993. 3 vol. CACELA, António Martins – *Porto de Mós e seu termo*. Torres Novas, 1977. CALENDÁRIO do ano pastoral 1994-1995 da diocese de Leiria-Fátima. Leiria: Gráfica, 1994. CARREIRA, José – *O clero da diocese de Leiria e o seu passado*. Leiria: Gráfica, 1984. COLÓQUIO SOBRE A HISTÓRIA DE LEIRIA E DA SUA REGIÃO – *Os milagres e as procissões*. Leiria: Câmara Municipal, 1991, p. 57-89. *O COUSSEIRO ou Memórias do Bispado de Leiria*. Braga, 1868. 2.ª ed. org. e ampliada pelo padre António Louro em Leiria, 1898; reimpressão por *O Mensageiro*, Leiria, 1980. CRISTINO, Luciano Coelho – *História das paróquias de Colmeias e Memória*. In RODRIGUES, Fernandes, org. – *Contributos para a história de Colmeias e Memória*. Leiria, 1994, p. 21-131. IDEM – *O Santuário de Nossa Senhora da Encarnação de Leiria em 1588*. GOMES, Saul – *O Convento de S. Francisco de Leiria na Idade Média. Itinerarium*. Braga. 40 (1994) 399-502. IDEM – *Introdução à história do Castelo de Leiria*. Leiria, 1996. IDEM – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*. Coimbra: Instituto de História da Arte-FLUC, 1990. IDEM – *Organização paroquial e jurisdição eclesiástica no priorado de Leiria nos séculos XII a XV. Lusitania Sacra*. Lisboa. 2: 4 (1992) 163-310. IDEM – *A população e o povoamento de Leiria do século XII ao XVI. Leiria-Fátima: Órgão Oficial da Diocese*. 3: 8 (1995) 225-317. LACERDA, José Ferreira de – *Breves apontamentos para a história da fundação da Igreja do Senhor Jesus dos Milagres*. Leiria, 1913. LARCHER, Tito – *Memória sobre o templo e culto de Nossa Senhora da Encarnação padroeira da cidade de Leiria*. Leiria: Tipografia Leiriense, 1904. *LEIRIA-FÁTIMA: Órgão Oficial da Diocese*. (1993-). MARQUES, Rafael José Antunes – *A freguesia de Santa Eufémia e o seu passado histórico*. Leiria, 1995. [SANTA CATARINA, José de, fr.] – *Ramalhete de devoção em que sobressahe a da candida e melhor flor de Nazareth Maria Santissima na sua sagrada imagem com o titulo da Encarnação, collocada no seu templo da cidade de Leiria [...]*. Lisboa, 1756. VENÂNCIO, João Pereira, D. – *O testemunho da palavra*. Leiria: Gráfica, 1989. ZUQUETE, Afonso – *Leiria: Subsídios para a história da sua diocese*. Leiria: Gráfica, 1943.

LEITURA. Qualquer síntese sobre a história da leitura e do livro deverá ter como referência a invenção de Gutenberg, não porque antes dela não circulassem textos, mas porque a descoberta dos caracteres móveis e da imprensa permitiu o acesso de múltiplas ao escrito e à imagem (v. LIVRO RELIGIOSO). Mas mais que multiplicar, divulgar e embaratecer o escrito, a invenção da imprensa incrementou outra forma de ler, a leitura silenciosa, que, em rigor, não era nova, uma vez que fora já experimentada no decorrer da Idade Média. Por isso, antes de desenvolvermos a história da leitura nos tempos modernos, como a evocação acima feita aconselharia, teremos de olhar um pouco para trás e indagar sobre os modos de leitura medievais. De facto, a cultura medieval não se alimentou apenas da transmissão oral ou da leitura em grupo e em voz alta de manuscritos seleccionados. O silêncio, para além do seu valor na vivência religiosa monacal, foi cultivado estrategicamente pelos copistas dos *scriptoria*, que eram capazes de ler os seus textos apenas com os olhos, sem mexer os lábios. A julgar pelas iluminuras e por outros documentos iconográficos, os próprios autores de textos começaram a ter na mira não apenas o interlocutor que ouvia mas o interlocutor que lia. Não quer isto dizer que o ensino universitário tenha deixado de recorrer à lição magistral em que o lente lia um texto que os alunos seguiam com os olhos postos no seu próprio e privado exemplar. Mas cada vez mais se ordenava o silêncio nas bibliotecas*, especialmente nas universitárias, proibindo-se em algumas qual-

quer tipo de conversação ou até de murmúrio, para que a concentração de cada um no texto não fosse perturbada. Os novos hábitos exigiam naturalmente não só a multiplicação das bibliotecas como também, sem dúvida, uma nova concepção destas: as antigas celas, separadas por muros de pedra, deram lugar a salas amplas, mobiladas com estantes e bancos em que os leitores se sentavam uns ao lado dos outros. Entretanto, ofereceu-se maior quantidade de exemplares das obras mais solicitadas em cada uma das antigas e das novas bibliotecas. E o suporte dos textos deixou de ser paulatinamente o pergaminho, o qual deu lugar ao papel, mais abundante e, sobretudo, mais barato. A transformação das condições materiais levou a alteração nas atitudes e nos comportamentos: o trabalho intelectual e de reflexão sofreu alguma mudança no sentido do favorecimento da originalidade e da recriação pessoal. E, atenuados deste modo os mecanismos de controlo social, tornou-se provavelmente também mais fácil o germinar e o difundir de ideias heréticas. O leitor, menos sujeito a mediações e a tutelas, experimentava novas formas de piedade e de espiritualidade numa atmosfera mais íntima e numa linha mais individualista. Parece adequado invocar neste contexto a popularidade da *Devotio Moderna*, dos Irmãos da Vida em Comum e, embora em nível diferente, a proliferação dos Livros de Horas mais entre leigos do que entre padres. Ao contrário, a leitura silenciosa foi inicialmente mais cultivada entre clérigos que entre laicos. Mas, a partir dos meados do século XIV, essa competência tornou-se frequente também entre os nobres franceses que inauguraram outra mutação: em alternativa aos antigos textos em latim começou a divulgar-se o recurso aos textos em vernáculo. E nem todos eram piedosos ou espirituais como a *Imitação de Cristo*: alguns eram licenciosos e obscenos, sendo mais ou menos ineficazes as interdições sobre eles lançadas. Seria, contudo, errado pensar-se que os antigos modos de ler desapareceram. De facto, era frequente que senhoras e damas, independentemente de saberem ler ou não, solicitassem a um criado ou a um familiar que lhes lesse um determinado texto ou uma parte de um determinado livro – a leitura por outiva. E no mundo secular das cortes e dos solares continuou a ser usual a leitura de manuscritos em voz alta para pequenos grupos: textos litúrgicos, romances, canções de gesta, crónicas. Aliás, durante a época moderna persistiram essas modalidades antigas de utilização colectiva dos textos impressos. Mas, sem dúvida, neste aspecto os séculos XVI a XVIII foram marcados pela grande divulgação da leitura silenciosa, que dispensava totalmente a oralização e que protegia o leitor de olhares indiscretos, curiosos, talvez inquisitoriais. E esta nova competência, associada à capacidade de escrever, garantiu em grande parte a privatização das actividades intelectuais, o que sob o ponto de vista cultural traduz novidade. Entretanto, o livro não é apenas algo que se consome: é também algo que se produz. E se a produção de livros foi enorme, carecemos de saber algo mais sobre os livros produzidos, mas sobretudo necessitamos de aprofundar a relação do leitor com o livro, visto que os textos são um modo de comunicação

entre o autor e o leitor. Ler é ser capaz de comunicar com outrem cujo único elemento fisicamente presente é o texto que escreveu. Por isso, antes de mais, parece importante tentar conhecer-se a quantidade de leitores ou, pelo menos, a quantidade de leitores potenciais. Quantos europeus eram capazes de ler? A pergunta conduz-nos ao universo da alfabetização que, numa acepção global, compreende não só os leitores mas também os escreventes. Para nós, hoje, esta repartição quase já não faz sentido. Mas falando das épocas moderna e contemporânea não é descabida, visto que a aprendizagem da leitura e da escrita se fazia em momentos diferentes e em escolas distintas. Primeiro aprendia-se a ler, cumprindo-se neste patamar para muitos a sua meta quanto a instrução. Aliás, em vários lugares da Europa, nomeadamente no Norte protestante (v. PROTESTANTISMO), nos fins do século XVII estavam em curso campanhas de vulgarização da instrução cujos objectivos se ficavam por esta primeira fase. Os historiadores da alfabetização têm-se esforçado por fornecer estatísticas creíveis sobre os que, em determinado momento e num dado espaço, eram alfabetizados. Para tal, recorrem ao exame minucioso das assinaturas deixadas em documentos de variada índole, sobretudo nos registos paroquiais* de casamentos e baptismos. Durante muito tempo discutiu-se acaloradamente a suficiência da assinatura como critério válido para, a partir dela, se fixarem taxas e níveis de alfabetização, entendida esta como competência global para ler e escrever. Hoje em dia, restabelecida a calma, nem todos estão de acordo, mas aceita-se geralmente que, no mínimo, quem sabia assinar sabia ler, visto que a primeira aprendizagem era a da leitura. E logicamente o universo dos que liam era superior ao dos que assinavam. Assim sendo e tendo em conta as reservas de alguns, os estudos feitos permitem afirmar que: 1) a Europa conheceu um forte progresso nas taxas de alfabetização entre os séculos XVI e XVIII, isto é, aumentou significativamente neste período o número de pessoas que sabiam ler e provavelmente escrever; 2) tal progresso não foi linear nem contínuo, antes conheceu avanços e recuos, provocados por factores diversos, tais como diminuição da oferta escolar, afluxo de imigrantes rústicos às cidades, dificuldades económicas conjunturais; 3) Os avanços nas competências conheceram assimetrias várias: entre homens e mulheres; entre profissões e estados; entre cidade e campo; entre cidades tendo em conta as respectivas características (as que eram sedes administrativas apresentavam melhores resultados que as dadas ao comércio); entre a Europa do Norte/Noroeste e a Europa das periferias sul e leste; entre os países protestantes e os países católicos. As vezes as assimetrias verificam-se em regiões dentro de um mesmo país, como é o caso da França. O grande factor de incremento da alfabetização parece ter sido a religião. Nos países protestantes, o esforço maior deve-se não só aos primórdios do luteranismo, mas sobretudo aos pietistas dos fins do século XVII e aos grupos setecentistas que insistiam fortemente na difusão da Bíblia*. Na Suécia luterana, a acção conjunta da Igreja e do Estado foi notoriamente eficaz, ao ponto de, nos meados do século XVIII, 80 % da população, tanto

masculina como feminina, ser capaz de ler, contrastando, aliás, com as dificuldades em escrever. Nos países católicos, deve ser creditado aos Jesuítas* o maior contributo na vulgarização da instrução. Importa acrescentar que os progressos da alfabetização não se obtiveram sem oposições – oposições populares bem simbolizadas e interpretadas por Jack Cade, herói de *Henrique VI* de Shakespeare. A hostilidade não provinha exclusivamente dos medos ancestrais dos da plebe mas também do zelo dos eruditos que não queriam ver o saber profanado nem adulterado. Usando uma metáfora elucidativa, um dominicano de Veneza proclamava a este propósito um novo maniqueísmo: a pena é a virgem, a imprensa faz figura de prostituta. Mas as oposições nada podiam contra as forças que vinham do futuro. Resulta daqui que, globalmente, nos fins do século XVIII, 60 a 70 % dos homens europeus eram alfabetizados, contrastando com os modestos 40 % das mulheres. Mas, mesmo para os que sabiam ler, o acesso ao livro nem sempre era fácil. Além de exigir o domínio de técnicas de leitura, para muitos destes o texto impresso era um



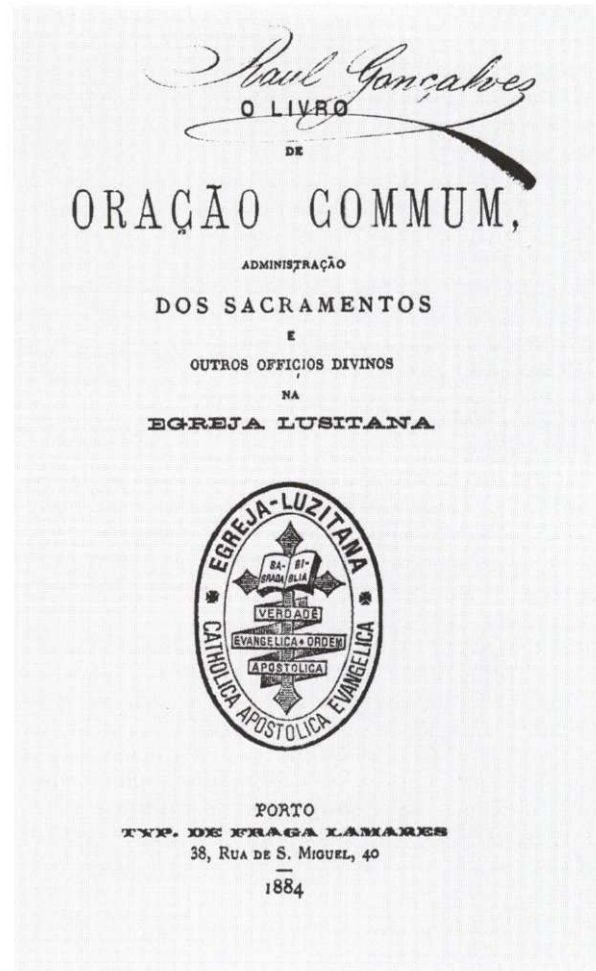
bem inatingível por ser demasiado caro. Como quer que seja, conhecidos alguns aspectos quantitativos sobre produção livreira, os historiadores têm-se esforçado por chegar ao mundo dos potenciais leitores. Alguns resultados são conhecidos. Assim como os investigadores de alfabetização correm em busca de assinaturas, estes pesquisam documentos onde figurem livros em relação directa com os utilizadores. Uns procuram nos chamados inventários *post-mortem* (v. BIBLIOTECAS) onde eventualmente se podem ter conservado listas de livros possuídos. Torna-se evidente que a fonte padece de limitações graves: não nos esclarece sobre o uso efectivo dos textos, porque possuir livros não constitui garantia de que fossem efectivamente lidos; não nos informa sobre o modo de aquisição: compra, herança, dádiva ou outro; normalmente é omissa quanto a impressos e folhas volantes que eventualmente podem ter-se revestido de grande peso nas leituras populares; raramente contém livros preciosos, perigosos ou proibidos pelas censuras das religiões ou do Estado. Mas, apesar dos seus defeitos, a fonte tem permitido avanços notórios no conhecimento da relação entre livro e possuidor (eventualmente entre livro e leitor): no decorrer dos séculos da Época Moderna foi aumentando a presença do livro nas casas particulares, informação que, de algum modo, as representações iconográficas confirmam. Por outro lado, a posse do livro manifesta-se excelente reflector da hierarquização sociocultural de uma cidade ou de uma província. Em Valência, nos inícios da Época Moderna, era assim: eclesiásticos, profissionais liberais, nobres, mercadores e mesteiros. Na Bretanha, o escalonamento sugerido aparece ligeiramente diverso: clero, nobreza parlamentar, burguesia mercantil, pequena nobreza, média burguesia. Embora os estudos de caso mostrem diversidades que aconselham grande resistência à tentação de generalizar, sabemos ainda que durante a Época Moderna não só aumentou o número dos possuidores de livros, como também cresceu o número de livros possuídos. Para além dos critérios socioeconómicos e culturais, um outro factor marca a diferença quanto à posse de livros: a religião. De facto, os protestantes possuem mais livros que os católicos. Em Metz, a comparação entre as duas comunidades mostra-se favorável aos primeiros. Mas não se deve exagerar: na realidade, as investigações mostram que não é historicamente correcto afirmar que os protestantes aderiram totalmente ao impresso, ao contrário dos católicos, que o teriam olhado com grandes temores. Há que matizar as coisas: não foram os católicos em bloco que rejeitaram o texto e nem todos os protestantes, mesmo entre os fundadores, se mostraram adeptos incondicionais do aproveitamento da imprensa. Importa ter em conta os géneros literários: se no recurso a panfletos os primeiros protestantes se mostraram muito mais afoitos que os católicos, na liturgia e nos livros de piedade estes não ficaram atrás daqueles. De qualquer modo, parece um dado adquirido que as bibliotecas dos protestantes se organizavam à volta do li-

Estante em ferro forjado e tecido, século XV-XVI (Porto, Coleção J. T.).



Primeira tradução de O Novo Testamento, em língua portuguesa, pelo padre João Ferreira A. d'Almeida, 1681 (Lisboa, Biblioteca Nacional) e rosto de O livro de oração commum, 1884.

vro religioso. Não seria muito diferente o panorama das bibliotecas familiares dos católicos. Exemplo de Paris no século XVIII: poucos livros e fundamentalmente livros de horas, Lenda Dourada, Bíblia, breviário, missal. E ainda gravuras e estampas de confrarias*. Numas e noutras encontravam-se ainda livros profissionais, almanques, literatura de cordel. As pequenas bibliotecas familiares não esgotavam as possibilidades de leitura na Época Moderna: há que não esquecer que os príncipes da Europa renascentista e os homens do Estado absolutista (v.g. Richelieu e Mazarino) fundaram bibliotecas importantes. Do mesmo modo, devemos lembrar as grandes bibliotecas dos mosteiros e institutos religiosos, de que destacamos os Jesuítas, os Oratorianos*, os Jerónimos*. E, para finalizar este aspecto, importa enaltecer o contributo e o papel pluridisciplinar das bibliotecas públicas que se multiplicaram em França, na Inglaterra e em geral nas cidades universitárias ou com academias. Poder-se-á falar de leituras típicas de certos grupos sociais? De facto, era normal que os médicos e os advogados tivessem preferência por livros de conteúdo próximo da respectiva profissão. A iconografia, por outro lado, parece sustentar a ideia de que as mulheres leitoras tinham preferência



por romances e novelas. Mas tal literatura não seria também do agrado das classes médias urbanas? Como quer que seja, parece poder afirmar-se que o livro desempenhou papel importante nas formas de sociabilidade da Época Moderna e tornou-se um poderoso agente cultural e um eficaz meio de renovação de mentalidades. À volta dele juntaram-se grupos nos salões, nas academias, nos cenáculos políticos, nas casernas, nos serões familiares, nos meios de transporte. Mas seriam só as elites que liam? Certamente que não! O povo, individualmente ou em grupo, também consumia textos variados, trazidos por almocreves ou adquiridos nos livreiros: folhetos, livros profissionais, cartazes das confrarias, livros sagrados, romances de cavalaria, e até edições baratas de livros destinados às elites! E em Portugal, como se passavam as coisas? Vamos por partes. Quanto ao problema dos potenciais leitores, as perguntas que se colocam são as mesmas: quantos eram capazes de ler? Quantos e quem eram os possuidores de livros? Que livros possuíam? Quais as possibilidades reais de acesso ao livro? Os estudos destas matérias, não sendo abundantes, têm-se multiplicado nos últimos tempos e sustentam esta abordagem. Começamos pela primeira condição de legibilidade que

é a competência para ler. Que taxas é legítimo apresentar? Os dados apurados para a alfabetização dos séculos XVI-XVIII parecem indicar que Portugal não se achava pior colocado que os países do Sul da Europa: os grupos sociais urbanos de topo – clero, nobreza e cidadãos (temos presente o exemplo do Porto) – eram capazes de assinar na sua quase totalidade. Os mercadores seguiam-nos de perto. Quanto aos mestrais, mais de três em cada quatro dos seus representantes na câmara eram alfabetizados. Mas, no conjunto da população urbana, os possuidores desta capacidade estariam entre os 15 e os 20 % nos meados do século XVII, percentagem que parece ter aumentado para cerca de 30 % nos inícios do seguinte. Ou seja, não longe dos números conhecidos para as cidades dos demais reinos do Sul da Europa. No campo, como seria de esperar, o panorama é menos optimista. Mas mesmo aí os dados averiguados comprovam que, comparando o século XVIII com o anterior, aumentou o número de pessoas alfabetizadas. O afastamento em relação à Europa e até em relação a níveis atingidos outrora no reino deve ter-se verificado na segunda metade de Setecentos com agravamento no seguinte. Os números seguros de que dispomos não são, de facto, muito lisonjeiros. Em 1878 apenas 17 % da população portuguesa é alfabetizada; a melhoria dos níveis de instrução vai avançar mas muito lentamente. Em 1890, os alfabetizados ultrapassam os 20 %, atingem os 21,5 % em 1900 e à data da proclamação da República chegam aos 25 %. O panorama das duas maiores cidades de Portugal, não sendo modelar, é bastante melhor do que o do país: em 1878, 53,6 % dos homens lisboetas são alfabetizados, contra 59,2 % dos do Porto. Em 1890, a percentagem das duas cidades sobe para 63,4 % e 64,7 % respectivamente. A partir dos inícios do presente século, os números da capital ultrapassam em definitivo os da cidade nortenha: 69,4 % em 1911 e 73,9 % em 1920 contra 68,9 % e 72,1 % do Porto. Quanto às mulheres, também as de Lisboa progrediram mais que as do Porto: 55,2 % em 1900, 56,7 % em 1911, 72,1 % em 1920 contra 40,7 %, 45,1 % e 50,4 % respectivamente. Nenhuma abordagem sobre a leitura em Portugal pode ignorar tais estatísticas. Quais as possibilidades reais de leitura para os alfabetizados? A primeira era naturalmente a formação de uma biblioteca própria e privativa. Mas isso não estava ao alcance senão dos mais endinheirados. Aliás, devemos afirmar que quanto à posse de livros, os inventários *post-mortem* têm-se mostrado, entre nós, praticamente inúteis para o fim que acima descrevemos. Isso não quer dizer que ignoremos tudo acerca de bibliotecas privadas. Devemos distinguir entre as grandes livrarias de instituições e de pessoas particulares e as pequenas bibliotecas privadas. No século seguinte, a capital dispôs de, pelo menos, quatro grandes bibliotecas de fácil acessibilidade. Eram elas: a do Convento de São Francisco, a do Convento de São Domingos, a da Casa de Nossa Senhora das Necessidades e a Real Biblioteca Pública. Os respectivos fundos contemplavam temáticas muito variadas. Outras, talvez menores, eram igualmente bem apetrechadas, contando alguns milhares de volumes: a dos Oratorianos, a do Convento de Jesus, a

das Necessidades, a da Ajuda. Fora de Lisboa merecem menção a de Alcobaça, a da Universidade de Coimbra*, a do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, as dos mosteiros de Tibães, Santo Tirso e Pombeiro, a dos Oratorianos de Braga (acima de 5000 volumes), a de Évora. No Porto dos inícios do século XIX, as grandes bibliotecas eram privadas (mas abertas ao público) e pertenciam ao visconde de Balsemão e ao bispo D. João de Magalhães e Avelar. Esta contava mais de 30 000 tomos, que constituíram o núcleo inicial da Biblioteca Pública Municipal, cujas primeiras disposições legais tendentes à sua formação datam de 1833. A dos Oratorianos* do Porto, sendo relativamente pequena (não contava mais de 2500 títulos e cerca de 5000 tomos) era importante pela variedade temática: 18,6 % sobre matérias de jurisprudência civil e canónica; 16,2 % de teologia, 14,8 % de livros de piedade e vidas de santos, 14,1 % de história e geografia. Obras literárias, didácticas e parenéticas completavam o elenco. Merece ainda destaque a livraria do cardeal Saraiva, composta por 2045 títulos, de temática variada mas em que emergem a história, a literatura, a teologia, a ciência e o direito. Uma tese recente sobre livros e leituras no Porto na segunda metade do século XVIII, baseada em listas enviadas à Real Mesa Censória em cumprimento de uma ordem dela emanada, debruça-se sobre um universo de 125 livrarias pertencentes a 128 proprietários e abrangendo 6122 volumes. A maior parte dos possuidores pertencia aos escalões superiores da sociedade portuense: clérigos, altos magistrados, fidalgos, advogados, militares de elevada patente, religiosas beneditinas, estudantes. Registe-se que entre os donos constam um mestre pasteleiro, três boticários, dois cirurgiões, dois homens de negócios, três livreiros. Quantos livros contava cada biblioteca? Retirando naturalmente da contagem os três mercadores de livros, o leque vai de um a 388, sendo a moda dois e a média geral de 41 por possuidor. Os temas principais dirigem-se a matérias religiosas (33 %), belas-letas (21 %), jurisprudência (16 %) e história e geografia (16 %). Os restantes 14 % repartem-se por medicina e cirurgia, matemática, farmácia, química, filosofia e outros. Mas as bibliotecas públicas e privadas não esgotavam as possibilidades de leitura em Portugal. Aliás, devem recordar-se aqui as medidas governamentais em favor da divulgação das práticas de leitura: decreto de 1883 sobre leitura nocturna e domiciliária nas bibliotecas municipais e do Estado. Para além disso, não esqueceremos as bibliotecas dos liceus e escolas e ainda as bibliotecas populares fundadas por D. António da Costa em 1870 e destinadas a enriquecer os conhecimentos e a instrução dos grupos populares mais alfabetizados. Nem tão-pouco as bibliotecas móveis que, na sequência de experiências oitocentistas, foram criadas em 1911 e regulamentadas em 1915 e cujos objectivos se situavam na área da formação cívica e no apoio à instrução pública ministrada nas escolas. E as leituras de jornais em grupo, nas quais participavam como ouvintes os analfabetos. Finalmente, não podemos ignorar os gabinetes de leitura de diversa tipologia que, embora não tenham democratizado a prática da mesma, contribuíram para a sua

expansão domiciliária, ao menos nas duas maiores cidades do país que eram as que contavam maior número de leitores potenciais. Uns achavam-se ligados a livrarias que se dispunham a alugar livros. Mas o aluguer era prática igualmente seguida por agremiações culturais ou profissionais, tanto em favor de sócios como de não sócios, como era o caso da Associação Comercial do Porto. Outros pertenciam a associações de outra índole. Quem recorria aos gabinetes de leitura? Não tanto os intelectuais e literatos, mas mais estudantes, empregados do comércio e da indústria, funcionários públicos, um ou outro operário, enfim, gente com interesse e posses para pagar um módico aluguer de livros mas não tão abastada que os pudesse comprar. Perante estes dados, parece pertinente perguntar: o actual défice de leitura, tão propalado e justamente lamentado, terá raízes ancestrais? Sem dúvida! Mas, guardadas as proporções e dadas as circunstâncias, o panorama hodierno é bem mais lastimoso que o de outrora.

FRANCISCO RIBEIRO DA SILVA

BIBLIOGRAFIA: CARDOSO, António M. de Barros – *Ler na livraria de Frei Francisco de São Luís Saraiva*. Ponte de Lima: Câmara Municipal, 1995. CHARTIER, Roger – As práticas da escrita. In *HISTÓRIA da vida privada*. Porto: Afrontamento, 1990. DOMINGOS, Manuela M. – *Estudos de sociologia da cultura: Livros e leitores do séc. XIX*. Lisboa: IPED, 1985. ESTEVES, ROSA – Gabinetes de leitura em Portugal no século XIX (1815-1853). *Revista da Universidade de Aveiro*, 1 (1984) 213-235. GUEDES, Fernando – *O livro e a leitura em Portugal: Subsídios para a sua história, séculos XVIII e XIX*. Lisboa, 1987. LISBOA, João Luís – *Ciência e política: Ler nos finais do Antigo Regime*. Lisboa: INIC, 1991. LOUREIRO, Olímpia Maria da Cunha – *O livro e a leitura no Porto no século XVIII*. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida, 1994. MAGALHÃES, Justino Pereira de – *Ler e escrever no mundo rural do Antigo Regime*. Braga: Universidade do Minho, 1994. MAIA, Cristina Maria Ribeiro – *A livraria da Congregação do Oratório do Porto*. Porto: FLUP, 1996. OLIVEIRA, José António Pereira de – *A paixão da história na biblioteca de D. João de Magalhães e Avelar*. Porto: FLUP, 1995. PIWNIC, Marie-Hélène – Lectures des élites portugaises au XVIII siècle. In *COLLOQUE HISTOIRE DU PORTUGAL, HISTOIRE EUROPÉENNE – Actes*. Paris: FCG, 1987. SILVA, Francisco Ribeiro da – A alfabetização no Antigo Regime: o caso do Porto e da sua região (1580-1650). *Revista da Faculdade de Letras. História*. Porto. 3 (1986) 101-163.

LIGA EUCARÍSTICA. É um movimento católico de leigos (v. MOVIMENTOS ECLESIAIS CONTEMPORÂNEOS), inicialmente destinado apenas a homens, constituindo desde 1972 uma secção autónoma do Apostolado de Oração* e, a partir de então, aberto a ambos os sexos. Como o nome indica, o movimento procura cultivar nos seus membros uma prática e um sentido de vida eucarísticos, tendo por finalidade específica «instaurar nas estruturas da vida – não só dos seus membros, mas dos indivíduos em geral, das famílias e dos meios sociais – uma forma de cristianismo autêntico, plenamente consciente e adulto» (cf. *ANUÁRIO*, 1991/1994, p. 730). Nasceu em Roma, em 1942, na sequência de um apelo de Pio XII aos párocos e pregadores; consciente das dificuldades e necessidade de maior envolvimento e comprometimento dos homens na vivência eclesial de um cristianismo adulto, exortava: «Precisamos de falanges fortes e cerradas de homens e de jovens que vivam inteiramente unidos a Cristo, que se alimentem ao menos uma vez por mês com o Pão da Vida, e que animem os outros a seguir o seu exemplo» (*ibidem*). Em Portugal, a Liga Eucarística começou em 1948, por iniciativa do padre João Augusto Gonçalves, da Com-

panhia de Jesus, que começou a formar núcleos paroquiais, mas só em 1954 foi aprovada pelas autoridades eclesásticas, tendo então já cerca de 20 000 associados (cf. *LIGA*, p. 67). Percorrendo o país nas décadas de 50 e 60, o padre Gonçalves foi criando e organizando a liga, a partir do Porto, chegando a ter 150 000 filiados em cerca de 1000 núcleos, em quase todas as dioceses do país (cf. *ANUÁRIO*, 1988/1990, p. 826). Se posteriormente se verificou uma «acentuada baixa de actividade nos núcleos» (*ibidem*), esta forma de apostolado manteve uma contínua presença organizada em mais de metade das dioceses do país. E, segundo os dados publicados pelo *Anuário Católico de Portugal* em 1991/1994, regista-se a sua presença e a existência de conselhos diocesanos organizados em quase todas as dioceses do país, com a excepção continuada nas do Algarve, de Aveiro e de Beja, assim como das mais recentes dioceses de Santarém e de Setúbal (p. 730). Os principais actos estatutariamente definidos para os membros são: participação comunitária e mensal na missa de testemunho e de reparação eucarística; realização concreta do lema «União de cada um com Cristo e união de todos Nele»; participação mensal na reunião do «Cenáculo», considerada essencial para a vitalidade de cada núcleo (p. 730). Tendo nascido como organização exclusivamente masculina, a Liga Eucarística encontra-se filiada na Federação Internacional dos Homens Católicos que, em 1981, realizou a sua assembleia-geral em Fátima. Tendo surgido ligada aos Jesuítas*, o seu director-geral é o próprio superior da Companhia de Jesus. No plano nacional, a liga organiza-se através de núcleos paroquiais, conselhos diocesanos e conselho nacional. Desde 1948 que edita um boletim mensal, *Vida em Testemunho*.

PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES

BIBLIOGRAFIA: *ANUÁRIO Católico de Portugal*. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado. Edições de 1988/1990 e de 1991/1994. LIGA eucarística. In *SECRETARIADO NACIONAL DO APOSTOLADO DOS LEIGOS – Perfil dos movimentos e obras do apostolado dos leigos*. Lisboa: Sec. Nac. do Apostolado dos Leigos, [s.d.], p. 67-68.

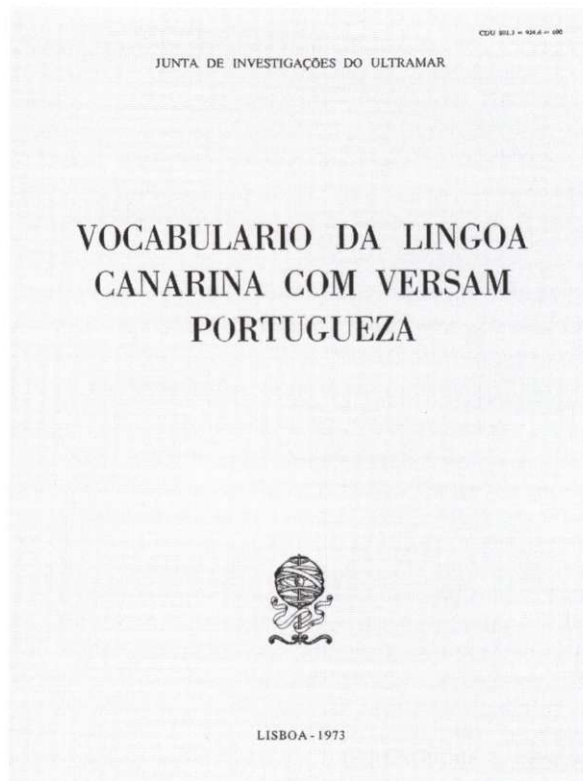
LIBERALISMO. v. vol. IV (Apêndice).

LÍNGUAS INDÍGENAS. O Renascimento oferece uma dupla e contraditória pista de reflexão linguística: se, por um lado, pesquisa e tenta encontrar a prova da monogénese linguística, segundo a qual teria sido o hebraico (designado comumente por caldaico) a língua original, por outro lado não resiste à fascinação da diversidade incontável, inclassificável, das línguas que definem e identificam povos e nações até então desconhecidos ou remotamente e vagamente referenciados. É esse real encontrado e bruscamente submetido a uma necessária, ainda que incipiente, hermenêutica, que vai ser a motivação produtora de um tipo de reflexão linguística que ressalva do problema logicamente primordial da origem da linguagem para o da diversidade das línguas. A tradição dos textos sagrados retomada por Isidoro de Sevilha que é, certamente, uma das fontes dos humanistas de Quinhentos, desta vez audaciosamente envolvidos numa tensão entre razão e dogma, remete para o tópico da Torre de Babel que a própria vivên-

cia vem, infalivelmente, enfatizar. Qualquer que tenha sido – hebraico ou aramaico (a que João de Barros e os seus pares chamam caldaico, segundo a tradição isodoriana) – a «língua do paraíso», o problema da origem e da unidade da linguagem implica a colocação do postulado da universalidade das línguas: a tese monogenética está, assim, à beira da falência. A tradição dos textos sagrados, através da leitura da Vulgata, transmitida e ampliada a partir de Isidoro de Sevilha, está patente no tópico da Torre de Babel, porque é nessa situação «babélica» que se encontram, vivem e lutam os europeus lançados por esse mundo. Pentecostes e Babel são, portanto, erigidos como pólos contraditórios, em que a confusão babélica é neutralizada por uma ordem nova, dependente da instauração de um código comum ou de instrumentos capazes de restabelecer a comunicação. É, pois, significativo que se associe e se coloque em contiguidade antinómica a diversificação das línguas em Babel e a sua reunificação no Pentecostes. Com efeito, escreve João de Barros que em Babel «quando Deos, naquela soberba obra, confundiu a linguagem, nam foi inventárem-se em um instante setenta e um vocábulos diferentes em vóz que todos significássem esta cousa, pédra: mas confundiu o entendimento a todos pera por este nome, hómem, uns entenderam pédra, outros as diferentes cousas». Pelo contrário, compensatoriamente, no Pentecostes ocorreu o «milagre das línguas»: «E a este módo trans-trocou Deos e o entendimento de tantas nações [...] no dia de Pentecostes, que, em um vocábulo hebreo, que éra sua natural linguagem, os ouvintes das diversas nações entendessem um significado.» Ora, tocados, simbólica mas eficazmente (donde a eficácia transcendente do símbolo) pelas línguas do fogo, os missionários portugueses do Oriente e do Ocidente consideraram-se os herdeiros dos apóstolos que, no primeiro Pentecostes, assumiram o encargo de levar pelo mundo a palavra de Cristo. É por isso que, entre outros, o padre jesuíta António Araújo, ao dar à estampa (1618) uma nova versão de um catecismo em «língua brasílica», afirma no «Prólogo ao leitor»: «Sendo missão da Companhia de Jesus a Evangelização, natural é que uma das suas regras seja que os Padres da Companhia aprendam a lingua dos naturais da Terra [...]. Quam necessario pera a conversão seja este meyo, mostrou bem o Mestre e Autor dela, Cristo, quando antes de meter as mãos de seus Apóstolos a execução della, lhes conçeдео primeiro o dom das linguas.» Dom ou milagre das línguas, laboriosamente construído e forjado segundo modelos e práticas. Não utópico, Pentecostes, como Antibabel, mas processo de restituição, não também da «linguagem natural» para sempre perdida, mas da eficácia da comunicação, passando pelo intermédio da dialéctica e da dinâmica da aprendizagem e do ensinamento. A proposta contida no texto de João de Barros que analisámos insere-se, necessariamente, no projecto etnocêntrico que preside à criação dos diferentes dispositivos de aprendizagem das línguas desconhecidas que subitamente irrompe no quadro da comunicação possível e imperiosa. O real explosivo e em plena expansão vai definitivamente abolir das categorias mentais do homem europeu o esque-

ma limitativo da tríade clássica e é assim que o colapso desse triadismo linguístico postula, justifica e legaliza a *panglossia* como *uma* ou *a* grande aventura do homem moderno. Procurar-se-á, pois, a chave, o código comum para a descodificação de «todalas linguagens da terra». Ora, o modelo linguístico universal, chave da desbabelização ou novo Pentecostes, é identificado com a formulação dos quadros gramaticais latino-medievais: identificação talvez ambígua e desajustada, em termos teóricos, mas que se traduz numa eficácia real. Começemos pela escolha aleatória da matéria informe, substância linguística amorfa, passível de organização, consistindo nas listas vocabulares e, por vezes, fraseológicas que fazem parte dos relatos de viagem, ou, mais tarde, de recolhas mais amplas resultantes de estadas temporárias mais prolongadas. Numa breve análise classificativa, parecem distinguir-se já alguns campos de significação rudimentarmente representados, segundo critérios distributivos. Trata-se, diríamos, do passo intermédio entre o «grau zero» da comunicação gestual e a pedagogia missionária, a qual irá finalmente encontrar os instrumentos pedagógicos para a definitiva abolição das barreiras linguísticas. É que, segundo o pensamento dos homens que guardavam apesar de tudo a mítica aspiração de uma língua comum, o léxico é, na verdade, a parte fluida, inconsistente e acidental da linguagem. Constitui também o fundamento da comunicação imediatista e sobrevivencial. A gramática (*arte*) será, portanto, uma instância segunda, a parte estável e duradoura, a ossatura potencialmente universal de qualquer sistema linguístico. Essas listagens vocabulares, pois, incipientes e ocasionais, constituem uma primeira abordagem lexicográfica das línguas exóticas. Que saibamos, não foram ainda exploradas as estruturas subjacentes a essa aproximação lexicográfica. Assim, se tomarmos como amostragem a *Relação* de Pigafetta, que apresenta vários vocabulários, nomeadamente o dos «Gigantes da Patagónia» e dos «povos gentios» da região das Molucas, e também o *Diário da viagem de Vasco da Gama*, tradicionalmente atribuído a Álvaro Velho, autoria cuja problemática neste momento não abordaremos, verificar-se-á que nesses léxicos rudimentares, à primeira vista caóticos e ocasionais, pode identificar-se uma grade distributiva, a nível semântico, correspondente ao que podemos considerar campos de interesse ou «estruturas de sobrevivência»: são elas que desencadeiam o contacto, estabelecendo as fórmulas de saudação, alimentos, vestuário, ordens ou imperativos imediatos, do tipo «Traz-me aquilo», «Vem cá», «Senta-te», etc. Seguem-se, numa hierarquia resultante da frequência e coincidência entre os casos analisados, as designações que apontam para o estatuto social: o chefe, o rei, o grande general, o nobre, o homem-bom, etc. Em seguida vêm, com insistência, as partes do corpo humano e as idades do homem. As partes do corpo apresentam-se, segundo uma ordem descritiva, de cima para baixo, isto é, comecem por dar-se as designações dos olhos, nariz e boca, para terminar no tornozelo ou na planta dos pés, chegando, por vezes, a pormenorizar os nomes dos dedos. As estruturas gramaticais estão escassa-

mente representadas pelo pronome «nós» e às vezes «vós», apontando, o que parece evidente, para a estrutura dialógica da comunicação. Vêm a seguir os acidentes e estados da natureza, os animais (sobretudo peixes) e os números. Ocasionalmente, as estruturas de parentesco e, apontando para a especificidade antropológica dos povos em consideração, os produtos que interessam à mercadoria e à actividade comercial e marítima: peças do aparelho náutico, metais, pedras preciosas e especiarias, e, no caso do *Diário da viagem de Vasco da Gama*, por vezes com indicação de preços. Mais tarde, apendicularmente às espectaculares e complexas gramáticas – artes – das línguas de famílias não indo-europeias (nomeadamente do japonês e do tupi) encontrar-se-ão de novo pequenos léxicos, glossários, formulários e fraseologias que se inserem semanticamente na tipologia que descrevemos. No entanto, retomando a tradição lexicográfica latino-medieval e renascentista, a ordenação vem tornar-se a técnica usual dos vocabulários que, manuscritos (perdidos na sua maior parte) ou impressos, vão constituir um dos mais importantes meios para a «desbabelização», aparelho de traduzibilidade e interpretação. Referir-nos-emos, a título de exemplificação, ao *Vocabulário da lingua canari*, manuscrito existente na Biblioteca Nacional de Lisboa. A letra é do século xvii mas corresponde, segundo cremos, a recolhas e compilações efectuadas durante o século xvi e de que há numerosos testemunhos, a partir de referências a cadernos «escritos de mão», que circulavam por todo o Oriente. O vocabulário ocupa 224 páginas, após as quais o trabalho prossegue com uma parte intitulada: «Aos que quer ler po este caderno.» Seguem-se, consequentemente, indicações de leitura, isto é, reflexões de tipo fonológico, segundo critérios descritivos, que não hesitamos em considerar da maior importância: «Na lingua canary ha duas maneiras de *a*, hua longa, outra breve...» Vem, em seguida, uma exemplificação de leitura em caracteres canaris, enquanto, pelo contrário, todo o vocabulário, até à página 224, havia sido apresentado em transliteração para o alfabeto latino: acabar algua cousa depressa – *attâpitâ*; desculpar – *nibadecâ*; ensinar – *siguarita*; lingua – *ziba*. Aliás, o anónimo autor não deixa de apontar as normas que segue no seu trabalho de transposição de um para outro alfabeto. E no caso de *a*, que se torna visível na exemplificação que escolhemos, afirma: «A primeira *a* tem este sinal, *â*; a segunda não tem nada.» A transcrição, tal como se apresenta, denota, efectivamente, um apurado sentido linguístico, e dá conta de uma profunda análise linguística a nível da segunda articulação da linguagem, como base operativa de uma prática pedagógica. Trata-se, com efeito, de uma manobra de translação de uma forma de escrita para outra, num esforço para encontrar correspondências para as respectivas estruturas fonológicas e suprimindo as inadequações de um alfabeto de origem estrangeira ao ser aplicado a um sistema linguístico diferente. Quanto ao conteúdo semântico, diferentemente dos glosários mais exíguos a que já nos referimos, tornam-se difíceis de definir as áreas de significação a que dá cobertura. De facto, a sua extensão, que ultrapassa um milhar de entradas, dis-



Frontispício do Vocabulário de Língua canarina com versam portuguesa, versão fac-similada, Lisboa, 1973.

postas por ordem alfabética, e, sobretudo, essa mesma ordem, vem, de certo modo, obscurecer os mecanismos associativos que presidiram à sua recolha: só uma investigação pormenorizada e cuidada poderá revelar as estruturas significativas que subjazem a esse instrumento copioso, posto ao serviço do acto da comunicação e da convivência. No *Diálogo* catequético apenso ao *Vocabulário canari*, é significativo que, ainda que esse texto de carácter religioso se encontre traduzido na língua respectiva (embora transliterado, como já se disse), a primeira palavra (Credo, Pai Nosso, etc.) não foi traduzida e introduz o texto, funcionando como signo englobante: «Padre Nossâ cho art su...» De modo semelhante, os vocabulos que apontam para referentes de conteúdo especificamente religioso não são traduzidos, embora por vezes sejam foneticamente adaptados: «bautizar», «christão», «Jesu» (ou «Anni Jesu») «spiritâ sâtâ», «purgatorio», «ressurreissâm». Não se pretende fazer um inventário descritivo das obras que cobrem, no contexto descritivo, a gramaticalização das línguas não europeias no século xvi. Analisaremos, pois, em breves traços, apenas três que parecem corresponder a três estratégias diferentes ou, melhor dizendo, a três práticas estratégicas. A primeira, que o é também cronologicamente, é a gramática da língua malabar, manuscrito deteriorado, existente na Biblioteca Nacional, com a cota 3141. Não tem rosto e não comporta, por conseguinte, as consignações da data e do autor. Trata-se, porém, da *Arte da lingua malabar em português*, do jesuíta Henrique Henriques, que em 1549, numa carta dirigida a Inácio de Loiola,

afirma que a sua gramática está terminada e pede ao padre geral da companhia o parecer para que seja impressa (HEIN – *Father's*, p. 127-137). Henrique Henriques, natural de Vila Viçosa, parte para o Oriente em 1546; é duvidoso que, como afirma Barbosa Machado, tenha traduzido em malabar a *Cartilha da doutrina christã* de Marcos Jorge, impressa em Portugal em 1561 e que teria tido uma primeira impressão em Cochim, em 1559. O manuscrito da Biblioteca Nacional começa por um sumário pormenorizado do seu conteúdo, o qual desde logo nos dá conta, por um lado, da planificação segundo os quadros da gramática clássica e, por outro lado, da adaptação desses mesmos quadros a um sistema linguístico diferente. Assim, depois de apresentar o *á-bê-cê* da língua malabar, dando a equivalência fonética entre o alfabeto latino e o alfabeto malabar, cuidadosamente desenhado e apontadas as variantes gráficas, apresenta cinco declinações, os pronomes, as nove conjugações que identifica segundo a terminação do infinito, seguindo-se a flexão do verbo substantivo, indicado como correspondente de *sum, es, fui*. O alfabeto é comentado, isto é, acompanhado de explicações do seguinte tipo: «Tee nesta lingoa sílabas longas e breves e se pode para decrararas sílabas longas pôr esta risca e cima sa sílaba (*til*).» Indica depois o nome, já indicada a figura das letras, tendo, por conseguinte, subjacente a doutrina clássica das «três cousas que as letras têm», isto é, nome, figura, poder. Ao analisar o poder, descobre-se, evidentemente, a transcrição ou correspondência do alfabeto latino. O capítulo termina de modo significativo e deixa claro o conceito que preside à obra: a aplicabilidade dos quadros da gramática latina como registo de uma gramática universal. O autor, em consequência, dirá: «Para mais facilmente se entender esta arte ha mister ter conhecimento da arte latina» (entenda-se gramática) «e os que não souberem latim devem de ler pela gramática portuguesa feita por João de Barros» (*sic*). Segue-se o início da *arte*, propriamente dita, começando como de costume pela *formula pietatis*: «Em nome de nosso Senhor Jesu começa a arte em malabar. As declinações dos nomes são cinco [...]» As declinações, tendo certamente presente o modelo técnico da gramática de Barros, que o início tomara como paradigma, estão dispostas em pilha. Contudo, segundo o critério adaptativo e com notável sentido pedagógico, o autor apresenta três pilhas paralelas: o nome flexionado no alfabeto original, a seguir na transcrição em caracteres latinos e, na coluna à direita, a respectiva tradução, segundo os valores morfossintáticos dos casos latinos. Observações completam os quadros paradigmáticos, produzindo informações que transcendem, por vezes, a mera informação gramatical, relativas a exceções e particularidades: «Note-se que nenhum nome próprio ou de castas tem ablativo.» A presença tutelar da gramática clássica, porém, não torna cego o autor, que não deixa de apontar tudo aquilo que no sistema linguístico em questão se afasta do modelo, assumindo, portanto, uma perspectiva comparatista. Assim: «Há nesta lingoa hus futurus negativos e todos os verbos, os quais se avião de pôr antes do imperativo [segundo o padrão latino], mas que se formam

do imperativo sempre; e para saber formar o futuro negativo he necessario primeiro formar o imperativo e teer noticia dele.» Verifica-se, pois, como situação, que o autor da *Arte malabar* partiu, segundo um determinado modelo que instaura como universal, capaz de potenciar a realidade total, e ao qual são convertíveis as realidades actuais, para a formalização de uma estrutura linguística que já tinha o seu próprio suporte escrito, isto é, o seu *á-bê-cê*, como lhe chama. Reduzindo-o a outro suporte, ele tem de proceder, evidentemente, a uma análise fonológica, a partir da noção de valor. Esse processo é utilizado noutros casos que consideramos notáveis e que este espaço não permite explorar. Referimo-nos, em especial, ao *Vocabulário canari*, também manuscrito, também do século XVI (talvez dos finais), totalmente baseado na transliteração, e por isso dotado de indicações de leitura, isto é, de reflexões de tipo fonológico e, o que é mais, de normas de transcrição alfabéticas. Referimo-nos também à *Arte da lingoa de Iapam composta pelo padre João Rodrigues da Companhia de Jesu*, dividida em três livros, e impressa em Nagasáqui, entre os anos de 1604 e 1608, «com licença do Ordinário e Superiores». Aliás, essa *Arte* repousa sobre manuscritos anteriores, opúsculos que circulavam entre missionários e missionados, de cuja existência há testemunhos documentais, e a que o próprio autor alude. O autor, tal como o seu antecessor Henrique Henriques fizera para a língua malabar e João de Barros, num primeiro passo, fizera para o português, utiliza um sistema contrastivo: o decalque gramatical é, na verdade, uma visão comparatista. Desde os léxicos e glossários rudimentares, passando pelo *Vocabulário* descrito, um caminho imenso se percorreu, através de interações e interfaces culturais. No entanto, o maior e mais impressionante monumento da lexicografia das línguas exóticas é, certamente, o *Dictionarium Latino-Lusitanicum ac Iaponicum ex Ambrosii Calepini volumine depromptum: in quo omissis nominibus propriis tam locorum quam hominum ac quibusdam aliis minus usitatis, omnes vocabulorum significationes, elegantioresque dicendi modi apponuntur: in usum et gratiam Iaponicae inventutis, quae Latino idiomati operam navat, nec non Europeorum, qui Iaponicum sermonem addiscunt. In Amacusa in Collegio Iaponico Societatis Iesu cum facultate Superiorum. Anno MDXCV*. A extensão dos dizeres do rosto desta obra monumental contém, em síntese, o que se afirma no prólogo «Ad lectorem» que se nos afigura de extrema importância: coloca-se numa perspectiva de reciprocidade e polivalência de uso. Com efeito, o dicionário tem como destinatários os Japoneses, os Portugueses e os Europeus, cujo instrumento de acessibilidade continuava a ser o latim. Gera-se, assim, um sentimento de similaridade e parentesco entre europeus, a que o padre João Rodrigues, autor da *Arte da lingoa japónica* (conhecida por *Arte grande*) e da *Arte breve*, por várias vezes se refere e enfatiza. Assim, no «Prólogo» da *Arte breve* afirma: «Os nosso Europeus começam a aprender esta lingoa lapoa necessariamente logo no principio a ham de escrever e pronunciar.» E ainda: «E porquanto os nosso Padres e Irmãos Europeus que vem a Iapão sam de va-

rias nações.» O mesmo vem consignado no «Proémio» da *Arte grande*: «Os Superiores [...] desejavão q se ordenasse e imprimisse hua Arte para cõ mayns facilidade aprenderem a lingoa desta nação nossos Padres e Irmãos que de Europa e da Índia vem trabalhar nesta vinha do Senhor [...]» Sublinhemos, no entanto, uma situação referencial que distingue a posição de princípio assumida no *Dictionarium* (cujo rosto não menciona nome algum de autor mas que, provavelmente, contou com a colaboração de João Rodrigues) daquela de que dão contas as duas *Artes*: como também acontece na *Arte da lingoagem mala-bar* de Henrique Henriques, é o português que vai assumir a função e o papel até então assumido pelo latim. Será então a língua intermediária. A partir de então, como sublinha Charles Boxer, entre outros, o português funcionava, em todo o Oriente, como língua de cultura. Eis o que diz David Lopes a propósito do uso do português em Batávia, mas que, supomos, descreve uma situação comum em todo o Oriente nos séculos XVII e XVIII: «A cidade de Batávia foi fundada em 1619 para servir de sede do governo da Companhia Holandesa das Índias Orientais. Tornou-se, desde logo o império do comércio e da navegação no Arquipélago Malaio. A cidade progrediu, pois rapidamente foi para os Holandeses o que era Goa para os Portugueses. Era por isso mesmo cidade de muitas gentes, cosmopolita. Falavam-se, pois, aí muitas línguas: além do holandês, o japonês com as outras línguas do Arquipélago, como o malaio; e falava-se sobretudo o português, muito mais do que a língua dos dominadores. [...] o português era no Oriente a língua de comunicação dos Europeus entre si e com os povos com quem estavam em relações» (LOPES – *Expansão*, p. 161-162). É, portanto, nesses séculos em que a Europa, nomeadamente a Europa do Norte, se empenha na mesma empresa que fora hispânica e ibérica, que encontramos a língua portuguesa como último padrão e testemunho da comunicação transcontinental. O homem português, intérprete, *Tzuçu*, como os Japoneses congnominaram João Rodrigues, faz da sua língua a língua mediática e mediadora, propiciadora do diálogo e da comunicação, numa incessante transitividade em busca de outros. Diálogo que, proveniente e desencadeando a vocação interpretativa, é potenciado por uma dupla aprendizagem e um duplo ensinamento: os Portugueses aprendem a língua dos Outros (e criam os instrumentos necessários), os Outros são também chamados à aprendizagem da língua portuguesa, num esquema de reciprocidade que se torna interação e condição para um diálogo intercultural. Através de uma transmutação, o discurso que culmina no século XVI é um discurso aberto, de projectos por acabar e para acabar: infinitude que é afinal o caminho de metamorfose e de promoção da humanidade em busca de entendimento, partido do grau zero de um primeiro encontro, procurado ou aleatório mas sempre incerto, em direcção às formas plenas e recíprocas do conhecimento. Por condição e conjuntura, os homens desse tempo haviam-se tornado particularmente sensíveis a esse facto que mobiliza a reflexão de sociólogos, antropólogos, filólogos e linguistas: a diversidade galáctica das línguas. Segundo

as palavras de George Steiner (*After Babel*), «languages have though human history, zones of silence to other men...». Confrontados pela primeira vez com essas zonas de silêncio, gramáticos que são, cumulativamente, missionários, marinheiros, mercadores, escrivães de bordo, soldados ou aventureiros, eles procuram e encontram naquilo que exemplarmente Walter Ong designou como tecnologização da palavra o projecto de comunicação e desbabelização: intérpretes e tradutores, protagonistas da grande aventura da modernidade, em busca de Antibabel e da Galáxia das Línguas.

† MARIA LEONOR CARVALHÃO BUESCU

BIBLIOGRAFIA: BARROS, João de – *Da Ásia*. Lisboa, 1778. Fac-símile. Lisboa, 1973. IDEM – *Gramática da língua portuguesa*. Lisboa, 1971. 1.ª edição de 1540. BOXER, C. R. – Padre João Rodriguez Tzuzu S. J. and his Japanese Grammars of 1604 and 1620. *BF* 11: 2 (1950) 338-363. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão – *O estudo das línguas exóticas no século XVI*. Lisboa, 1983. Biblioteca Breve. IDEM – *A galáxia das línguas na época da Expansão*. Lisboa: CNCDP, 1992. CAMINHA, Pêro Vaz de – *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil*. Lisboa: INCM, 1974. CAMÕES, Luís de – *Os Lusíadas*. DERRIDA, Jacques – *De la Grammatologie*. Paris, 1967. HEIN, Jeanne H. – Father's Henriques Grammar of spolsen tamil, 1548. *Indian Church History Review*. Calcutá. 11 (1977) 127-137. GOLDMANN, Lucien – *Le dieu caché*. Paris, 1979. D. JOÃO I – *Livro da montaria*. Coimbra, 1918. LOPES, David – *Expansão da língua portuguesa no Oriente nos séculos XVI, XVII e XVIII*. Reed. actualizada com notas e prefácio de Luís de Matos. Lisboa, 1969. 1.ª edição de 1936. MCLUHAN, Marshall – *La Galaxie Gutenberg: La genèse de l'homme typographique*. Paris, 1977. MOURÃO, José Augusto – José de Anchieta, missionário e trovador do Brasil. *Brotéria*. 3:6 (Dez. 1980) 475-489. NAYAGAM, Xavier S. Thani – Tamil Manuscripts in European Libraries. *Tamil Culture*. 3 (Out. 1954). OLIVEIRA, Fernão de – *Gramática da linguagem portuguesa*. Lisboa, 1971. 1.ª edição de 1936. PIGAFETTA, António de – *Relation du premier voyage autour du Monde par Magellan: 1591-1522*. Commenté et trancrit d'après le manuscrit français par Léonce Peillard. Paris, 1956. PINTO, Américo Cortez – *Da famosa arte da impressão*. Lisboa, 1948. PINTO, Fernão Mendes – *Peregrinação*. Porto, 1944. 1.ª edição de 1614. SAINT-FOY, Charles – *Vie du Vénérable Anchieta de la Combrega, de la même Compagnie*. Paris, 1858. STEINER, George – *After Babel, Aspects of Language and Translation*. London, 1975. TODOROV, T. – *La Conquête de l'Amérique*. Paris. VASCONCELLOS, J. Leite de – *Esquisse d'une Dialectologie Portugaise*. Lisboa, 1970. 1.ª edição de 1901.

LINGUÍSTICA. 1. Questões socioculturais. 1.1. A consciência românica. O uso normativo: De uma tomada de consciência da «romanidade» passa-se, na primeira metade do século XVI, a uma consciência nacional ou imperial, consoante o contexto específico de cada um dos povos implicados no processo. Como última instância e após essa dupla sucessiva tomada de consciência, passa-se a uma situação de certo modo polémica cíclica, na medida em que é possível encontrar, ao longo da história cultural, várias «questões de língua». E daí, mais uma vez, deparamos com uma formulação diferente, de acordo com a especificidade problemática de cada caso desde a Itália, à França, a Castela e a Portugal. Por um lado, os protagonistas dessa conquista encontram nos modelos clássicos o «seu» próprio modelo, mas, por outro lado, reivindicam a «sua» própria existência em termos contrastivos. No caso de João de Barros, o mais «latino» dos gramáticos portugueses, poderemos, talvez, afirmar que a sua subordinação ao modelo clássico é mais formal do que real, isto é, mais superficial do que profunda. Ele coloca-se numa perspectiva metodologicamente contrastiva, mesmo quando, adoptado o esquema que poderá servir a «todalas linguagens», o adopta não já como esquema latino, apenas, mas como esquema virtualmente universal. É contudo a filiação latina da língua portu-

guesa e a sua conformidade ou semelhança com a língua-mãe, arduamente buscada e sempre sublinhada, constituem, sem dúvida, títulos de nobreza dos quais não prescinde e que se empenha em acentuar. Com efeito, para ele, «[a melhor e mais elegante das línguas] é a que mais se conforma com a latina» (BARROS – Diálogo, p. 397). É também na conformidade com o latim que Magalhães de Gândavo, já no declínio do século, põe a tónica apologética do seu discurso, numa posição de confiança numa *auctoritas* que jamais submete a uma dinâmica de competição. Para ele, os erros cometidos surgem «por não saberem latim (que he a fonte donde manou a mayor parte destes nossos vocabulos)». E preconiza: «não avia de aver pessoa que se prezasse de si, q não trabalhasse por saber algu latim, que nisso consiste o falar bem Portugues». Gândavo vê na proximidade ou semelhança com o latim a razão maior ou talvez única das perfeições e excelências da língua portuguesa e até da sua individualidade em relação às outras línguas vulgares, nomeadamente o castelhano. Por seu lado, João de Barros não deixa de reconhecer a individualidade contrastiva da língua portuguesa em relação ao latim. A conformidade surge, assim, segundo duas hipóteses, isto é, como argumento apologético e como ponto de referência. Mas a desconformidade ou dissemelhança transforma-se num segundo tópico de apologia, postulando a individualidade, a autonomia e, o que é mais, a aptidão expansionista e criativa da língua portuguesa. Dessas oposições emerge o que consideramos a consciência romântica e desta vão emergir as consciências nacionais. A consciência colectiva que vai assumir o encargo de eleger e depois impor uma norma linguística, através da liderança doutrinária de um pequeno número de «barões doutos», enredar-se-á numa teia de princípios contraditórios e em tensão. Assim, a norma, segundo a terminologia disseminada ao longo das obras de análise, é «unidade acostumada»; ela é «certa lei», «orelha», «melodia», «harmonia», «música», «costume». A «orelha [...] julga a linguagem e música e é çensor d'ambas e, como õs consistir um dia, ficam perpetuamente». Mas é, também, «vontade do povo». É, pois, a «orelha» e a «vontade do povo» que vão produzir a «unidade de língua» e essa é «boa linguagem», «bom costume», «bom senso». Eis que estabelece uma ordem proveniente de um juízo de valor que, se depende, em princípio, da *auctoritas*, deriva também de um conceito de *urbanitas* a que, no contexto da Europa renascentista, corresponde o uso áulico ou, para os Italianos, nomeadamente para Bembo, a *lingua cortigiana*.

1.2. A «questão da língua»: Quando os humanistas acentuam e exaltam a semelhança com o latim, implicitamente querem sublinhar a diferença em relação às outras línguas, com ou sem razão consideradas mais afastadas da língua-mãe. O latim passa a estar ao «serviço» do português para utilizar a judiciosa expressão do humanista Eugénio Asensio: assim se define a verdadeira «questão da Língua» em Portugal. E, se a «questão» que põe em confronto o português e o latim apenas poderia envolver uma minoria culta, a elite intelectual dos humanistas, a «questão» posta em termos de português-castelhano

envolve, pelo contrário, os «latinos» e os «não latinos», os «gramáticos» e também aqueles «que escassamente sabem que cousa hé nome, e que cousa hé verbo». Não atinge, portanto, apenas a esfera de uma alta e restrita cultura, mas compromete a existência colectiva, em termos de comunidade linguística. Ora o binómio latim/português traz, afinal, a neutralização deste, na medida em que a posição em relação ao castelhano releva de uma *praxis*: apresenta a iminência de um risco que os humanistas pressentem – o do predomínio da língua competitiva, forma de expressão de uma nação de algum modo rival e em termos objectivos mais poderosa no plano político interno e também no plano de uma política expansionista e imperial. A consciência românica, transformada em consciência ibérica, sofre agora uma derradeira e talvez dolorosa metamorfose e assume-se como consciência imperial segundo o juízo dos autores que analisamos, individualizada, nobre, viril, graciosa, expressiva e copiosa de tal modo que «a quem nam faleçer matéria e engenho [...] nam lhe faleçeram vocabulos», a língua serve agora um ideal expansionista: o ideal do homem português de Quinhentos. A «questão da Língua» pois, desenvolve-se em três momentos que correspondem, de alguma maneira, a duas inflexões do mesmo modo de pensar. Primeiro, como confirmação de uma consciência nacional, em relação ao castelhano. Neste primeiro momento, distingue-se, com evidência, uma componente político-cultural: a língua é o instrumento da criação de uma literatura e esta serve a superação de uma possível indiferenciação cultural. Mas, num segundo momento, a «questão da Língua», inserida já em diferente contexto político-social, corresponde ao conceito de Império, torna-se num instrumento novo de uma ideia nova. A breve euforia expansionista e a perseverante missão, que buscam mais uma vez o seu modelo justificativo no exemplo latino-romano, fazem da língua o seu mais subtil instrumento, fazendo do português, no Oriente, desde Goa ao Japão e, a Ocidente, no Brasil, a língua mediática, tal como o latim tinha sido na Europa, enquanto língua de cultura.

2. *Questões epistemológicas*. 2.1. *Origem e natureza da linguagem*: Origem e natureza são especulações que, derivando do pensamento antigo, encontraram no pensamento medieval uma formulação teológica, inspirada na tradição bíblica, e vão constituir, uma vez mais, para os gramáticos do Renascimento, um motivo de reflexão e um tópico de averiguação especulativa que se vai manter inalterável, até ao século XIX. Divididos entre o dogma e um posicionamento marcadamente crítico, tomam como ponto de partida o passo do Génesis segundo o qual Adão dá o nome às coisas, assumindo a função do «dador de nomes» platónico. Tomando, portanto, como fonte directa o passo bíblico mencionado, diz João de Barros: «Segundo nos éla [a Sagrada Escritura] demôstra, depois que Deos criou Adam, que foi o primeiro hómem, e ô pôs naquele lugar deleitoso, apresentou-lhe todalas cousas que pera ele criára, as quaes Adám conheço, e âs chamou per seu nome, que entám nõvamente pôs» (*ibidem*, p. 394). É, pois, claro que, implicitamente, segundo a tradição autorizada pelos textos sagrados, a linguagem primitiva é

denominativa e a primeira categoria é, efectivamente, na sua especificidade, o nome, postulando-se, assim, o carácter denominativo da linguagem. Por conseguinte, parece, à primeira vista, que os gramáticos do Renascimento estão muito próximos da interpretação literal da Bíblia. Consideram esse passo do Génesis como um passo factualmente histórico, o qual postula, de imediato, a identificação de uma língua primeva – o hebraico –, já que teria sido essa a língua adâmica. Não obstante, Santo Isidro de Sevilha, num rasgo notável, distinguira já a língua através da qual Deus comunicaria com Adão e com os homens – o hebraico (única língua do Paraíso, donde os teólogos excluem a expressão multilinguística) –, da linguagem espiritual que serve os espíritos e os anjos (cf. *Isidori Etymologiarum Lib. xx, 1, 11*). Das línguas escritas, o hebraico era também a língua-mãe, já que nela Moisés escrevera a Lei. Parece-nos significativo que, enquanto no que diz respeito à língua primariamente falada (nomeadamente Nebrija, Fernão de Oliveira e, mais tarde, o português Nunes Leão) se denuncia uma hesitação por omissão, no que se refere à língua escrita, pelo contrário, o discurso é sempre mais explícito e decisivo. Assim, Nebrija, por exemplo, inicia a sua reflexão linguística na *Gramática* pela invenção da escrita por Moisés, o que é significativo, já que a escrita aparece duplamente vocacionada: instrumento da Ordem e da Lei e, ao mesmo tempo, da corruptibilidade. Adão e Moisés são, portanto, os inventores da língua nas duas instâncias que o processo comunicativo pode revestir – oral e escrita: «A língua do nosso primeiro pádre, Adám, foi hebrea, aquéla em que Moisés escreveu os livros da lei» (*ibidem*, p. 393). Mas, se o hebraico permanece, durante um lapso de vários séculos, indiscutivelmente como a língua primigénia e a única língua do Paraíso, não podemos deixar de identificar no nosso discurso dos doutrinadores portugueses uma certa reserva e, até, coacção ideológica que o transforma, de algum modo, num discurso de contestação. Com efeito, Barros refere-se «ao tempo da edificação da Babilónia, em que a linguágem éra toda ua». Segundo o gramático, portanto, a língua usada era, «ao tempo da edificação de Babilónia», aquela que a comunicação Deus-Adão engendrara, acrescentada dos nomes posteriormente inventados: «Eu nam digo que (Adam) pôs o nome àquelas (cousas) que os hómens inventáram pera suas neçessidades e deleitações, mas às que foram criadas no principio do mundo.» É, pois, notável a conciliação entre o teologismo (os nomes adâmicos), cuja inevitabilidade o gramático sublinha: «haveria muitas cousas inventadas pera o uso daquele edifício, e doutras neçessidades, às quâes poséram eles nome, e às naturais pôs Adám» (*ibidem*, p. 395). Dom de Deus, «figura do entendimento» (OLIVEIRA – *Gramática*, p. 38), a linguagem é natural ao homem, o que leva João de Barros a afirmar, numa expressiva concisão: «ao hómem é natural a fâla» (BARROS, *Gramática*, p. 349). Da oposição teológica assiste-se, no pensamento destes homens, à subtil transição para uma posição empirista, baseada na hipótese vitruviana por um lado, e na célebre e também multiplicada e bem conhecida lenda de Psamético (Heródoto II, 2).



Gravura de João de Barros. In *Discursos vários políticos*, de Manuel Severim de Faria, Évora, 1624.

Qualquer que tenha sido – hebraico ou aramaico (a que se chama caldeu, segundo a tradição isidoriana) – a «língua do paraíso», o problema da origem da linguagem resvala infalivelmente para o da diversidade das línguas. Uma vez mais a tradição dos textos sagrados, através da leitura da Vulgata, transmitida e ampliada a partir de Isidoro de Sevilha, está patente no tópico da Torre de Babel. A versão da Vulgata está explicitamente presente no texto de João de Barros, subjacente a toda a doutrina linguística dos seus contemporâneos (Gen., 11, 1-9). Assim, João de Barros começa por, numa espécie de profissão de fé, reivindicar o «direito» à autonomia do pensamento. Para João de Barros, os 72 povos que participavam na edificação de Babel, sendo descendentes de Adão «segundo a carne», teriam herdado também a linguagem (BARROS – *Diálogo*, p. 395 sq.). O texto de João de Barros aponta, clara e efectivamente, para uma alteração ou ruptura da relação necessária entre o significado e o significante. Em suma, a linguagem torna-se arbitrária. Se Adão apenas dera nome às coisas «que foram criadas no principio do mundo e ficáram entregues à natureza» parece postulada uma motivação inicial que em Babel se subverte e definitivamente se rompe. Tornada imperfeita, a linguagem deixara de ser precisamente a forma perfeita e divina de conhecimento, da realidade extralinguística ou objectual. E, deixando de ser «natural» para se submeter à tirania do «alfabeto da razão», é-lhe também retirado o poder criador e gnoseológico, hipóstases primordiais da sua natureza original. 2.2. *A questão etimológica*: Se tomarmos como modelos principais dos gramáticos do Renascimento Varrão e Isidoro de Sevilha, verificaremos que ambos dedicaram – cada um a seu modo – uma parte importante da sua investigação linguística à etimologia. Ambos figuram en-

tre os poucos nomes citados por João de Barros, ao longo da *Gramática*, talvez deliberadamente magra, por economia pedagógica, em citações e referências, ao contrário de outras suas obras, por vezes de tal modo sobrecarregadas que o seu discurso se transforma quase num ininterrupto intertexto. Seria, pois, de esperar que um certo espaço da *Gramática* fosse ocupado pela etimologia. O que acontece, porém, é que Barros se recusa a abordar o problema etimológico, afirmando que procurar a origem das dicções seria como procurar as fontes do Nilo. Quanto a Fernão de Oliveira, igualmente rejeita a etimologia, considerando-a a ciência de poucos doutos, ainda que não escape totalmente à tentação de apresentar um certo número de etimologias de feição etiológica. Assim, usando do seu estilo solto e pitoresco, eis o que diz Fernão de Oliveira, terminando uma espécie de «jogo» etimológico: «E assim como estas podemos também cuidar outras duzentas patranhas.» Remete, pois, a averiguação etimológica, em última análise, para «mulheres embriagadas!» Daí que a etimologia haja de ser «coisa de riso», para o espírito positivista *avant-la-lettre* de Oliveira, ou tenha de ser abordada com cautela, descrição e reserva, pondo de lado «voos» audaciosos e pouco prudentes (OLIVEIRA – *Gramática*, p. 85 sq). A etimologia apresenta-se, pois, aos olhos destes homens como um tipo de averiguação susceptível de cair no âmbito de gente ignorante, capaz de manipular com insciência e imprudência: e, ao recusarem a etimologia, (João de Barros através de um discurso omisso e reticente, Oliveira com as marcas polémicas e pitorescas que lhe são habituais), eles recusam entrar no jogo cratiliano, recusando, por conseguinte, indagação gnoseológica e até a «manipulação» cabalística que ela poderia implicar.

† MARIA LEONOR CARVALHÃO BUESCU

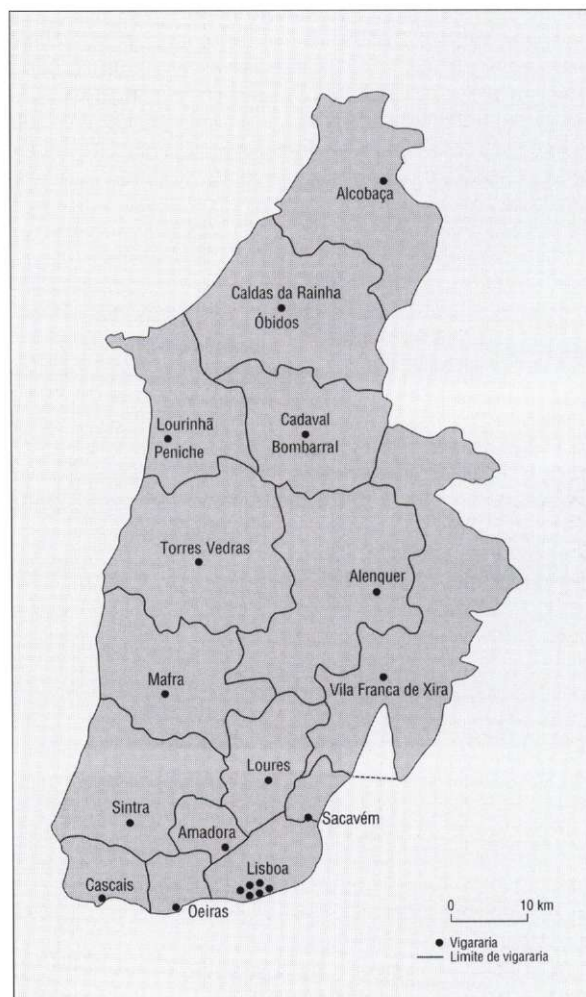
BIBLIOGRAFIA: BARROS, João de – *Diálogo da viçosa vergonha*. 1.^a ed., Lisboa, Luís Rodrigues, 1540; 2.^a ed. em *Compilaçam de varias obras do insigne portugeuz João de Barros*, Lisboa, 1785; 3.^a ed. em conjunto com a *Cartinha, Gramática e Diálogo em louvor da nossa língua-gem*, ed. organ. por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: FLUL, 1971. Ed. consultada: Lisboa, 1971. IDEM – *Diálogo em louvor da nossa língua-gem*. 1.^a ed. (com a *Gramática*), Lisboa: Luís Rodrigues, 1540; 2.^a ed. em *Compilaçam de varias obras do insigne portugeuz João de Barros*, Lisboa, 1785; 3.^a ed. organ. por L. Pereira da Silva, Coimbra, 1917; 4.^a ed. organ. por Luciana Stegagno-Picchio, Modena, 1959; 5.^a ed. em conjunto com a *Cartinha, Gramática e Diálogo da viçosa vergonha*, organ. por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: FLUL, 1971. Ed. consultadas: Modena, 1959 e Lisboa, 1971. IDEM – *Cartinha com os preceitos e mandamentos de santa madre igreja*. 1.^a ed., Lisboa: Luís Rodrigues, 1539; 2.^a ed. em *Compilaçam de varias obras do insigne portugeuz João de Barros*, Lisboa, 1785; 3.^a ed., em conjunto com a *Gramática, Diálogo em louvor da nossa língua-gem e Diálogo da viçosa vergonha*, ed. organ. por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: FLUL, 1971. Ed. consultada: Lisboa, 1971. IDEM – *Gramática da lingua portuguesa*. 1.^a ed., Lisboa: Luís Rodrigues, 1540; 2.^a ed. em *COMPILAÇAM de varias obras do insigne portugeuz João de Barros*, Lisboa, 1785; 3.^a ed. organ. por José Pedro Machado, Lisboa: [s.n.], 1975; 4.^a ed. organ. por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: FLUL, 1971. Ed. consultada: Lisboa, 1971. BUENO, Francisco da Silveira – *A formação histórica da lingua portuguesa*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1958. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão – *Gramáticos portugueses do século XVI*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1978. CÂMARA, JR.; MATTOSO, J. – *História da linguística*. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes, 1975. COELHO, Jacinto do Prado – *Linguística*. In *DICIONÁRIO de literatura*. Porto: Figueirinhas, 1973, s/v. COUTINHO, Ismael de Lima – *Gramática histórica*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1962. GÂNDAVO, Pêro Magalhães de – *Regras que ensinam a maneira de escrever e orthographia da lingua portuguesa, com hum diálogo que adiante se segue em defesam da*

mesma lingua. 1.^a ed., Lisboa, na officina de Antonio Gonsalves, 1574; 2.^a ed., Lisboa, Belchior Rodrigues, 1590; 3.^a ed., em conjunto com os *Exemplares de diversos sortes de letras, Lisboa, tirados da Polygraphia de Manuel Bratta*, Lisboa: Alexandre Siqueira, à custa de João de Ocanha, 1592; 4.^a ed., Alexandre Siqueira, 1592; 5.^a ed., leitura sobre a edição *princeses* de Rolf Nagel, em *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. 9 (1969). Ed. consultadas: Lisboa, 1574 e Lisboa, 1590. HEUR, Jeaan-Marie d' – Sur la tradition manuscrite des chansonniers galiciens-portugais. In *Arquivos do Centro Cultural Português*. Lisboa: FCG, 1974. JESPERSEN, Otto – *La Philosophie de la grammaire*. Paris: Minuit, 1971. OLIVEIRA, Fernão de – *Gramatica da lingoagem portuguesa*. 1.^a ed. Lisboa: Germão Galhardo, 1536. 2.^a ed., organ. pelo visconde de Azevedo e Tito de Noronha Porto, Imprensa Portuguesa, 1871; 3.^a ed., organ. por Rodrigo de Sá Nogueira e A. Ferreira Henriques, Lisboa, 1933; 4.^a ed., organ. por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, INCM, 1975. Ed. consultadas: Lisboa, 1536 e Lisboa, 1975. PADLEY, G. A. – *Grammatical Theory in Western Europe: 1500-1700: The Latin Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. ROBINS, R. H. – *Ancient and mediaeval grammatical theory in Europe, With particular reference to Modern Linguistic Doctrine*. London: G. Bell and Sons Ltd., 1951. STEGAGNO-PICCHIO, Luciana – La questione della lingua in Portogallo. In BARROS, João de – *Diálogo em louvor da nossa linguagem*. Modena: Soc. Tipografica Modenese, 1959.

LISBOA, Diocese e patriarcado de. Para o arcebispo D. Rodrigo da Cunha, autor seiscentista da *História eclesiástica da Igreja de Lisboa*, as origens da diocese tocam as do próprio cristianismo. Acha provável que Manços, fugido de Jerusalém depois da morte de Santo Estêvão, viesse a ser o primeiro prelado destas partes ocidentais, onde se incluía Lisboa. Por isso se sentira São Tiago desobrigado de vir aqui, quando missionara outras zonas peninsulares. Seria aliás isto muito conforme - continua o prelado historiador - à ocupação dos primeiros evangelizadores em estabelecer a Igreja nas cidades mais importantes das várias províncias do Império, como era o caso de Lisboa. A Manços, depois martirizado em Évora, teria sucedido um outro, de nome desconhecido, mas instalado na foz do Tejo por Pedro de Rates, este mesmo que, depois de resuscitado por São Tiago, presidiria à Igreja de Braga. O seguinte seria Gens, martirizado em Lisboa em tempos de Nero. Saltando depois os séculos II e III, encontraríamos outro bispo de Lisboa no princípio do século IV e na pessoa de Januário, que tomou parte no Concílio de Elvira. O autor menciona depois Olímpio, que diz natural de Lisboa e seu bispo, segundo alguns, embora ele o indique antes para Toledo. Do princípio do século IV, lembra D. Rodrigo, são os mártires de Lisboa, Veríssimo, Máxima e Júlia, mortos sob Diocleciano. Seguidamente, encontramos a referência a Potâmio, que o autor classifica como quinto bispo de Lisboa... - Que reter destas referências aos primeiros tempos cristãos da cidade, a que o referido autor dedica 40 páginas da sua obra? Muito pouco, sobretudo depois dos trabalhos ultimamente dedicados às origens cristãs de Lisboa, em especial os de Miguel de Oliveira e Montes Moreira: Manços é o mesmo da liturgia hispânica; terá existido realmente, mas como leigo do século V ou VI, quando foi martirizado em Évora. O segundo e anónimo bispo é tão lendário como Pedro de Rates, seu alegado consagrante. O terceiro, Gens, só tem de verdadeiro o nome, que não é de nenhum bispo de Lisboa, mas de um notário de Arles, martirizado no século IV. Também existiu um Januário, que tomou parte no Concílio de Elvira; só que não foi bispo em Lisboa, mas provavelmente na Tarraconense. Com Potâmio sim, passa-

mos da lenda à história. Há uma observação de D. Rodrigo da Cunha que é de reter: a importância relativa de Lisboa no contexto do Império e da Península atraiu certamente os evangelizadores antes de meados do século IV, tanto mais que a cidade tinha acesso fácil por mar ou por terra. Há alguns indícios de que tal tenha acontecido: uma carta de São Cipriano, de meados do século III, certifica-nos de haver bispos em Saragoça, Mérida, Astorga e outras partes não nomeadas da Península – porque não em Lisboa?! A mesma carta leva-nos a admitir que um certo número de bispos participara pouco antes na escolha do bispo Félix de Mérida – porque não o de Lisboa, relativamente próximo?! É também fundamentada a alusão do arcebispo aos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia. O martirologio romano inclui-os, referidos a Lisboa; tirou a notícia do martirologio de Usuardo, da segunda metade do século IX com informações peninsulares; Férotin encontra-os referidos em calendários litúrgicos hispânicos, cuja origem pode ir, segundo ele, além do século VI; juntam-se vestígios hímnicos, arqueológicos e hagiotoponímicos, que, embora não definitivos, são bastante coincidentes para se afirmar a verosimilhança dos mártires de Lisboa. Potâmio é, de facto, o primeiro bispo inquestionável da cidade; mas a sua própria existência e admissível proveniência autóctone – nomes gregos como o seu eram vulgares no Império e a escolha de um bispo pressupunha geralmente o seu conhecimento prévio por parte dos crentes locais – induz a preexistência de uma comunidade cristã relativamente consolidada. Com Potâmio, o nome de Lisboa inclui-se mesmo na história geral da Igreja, na grande controvérsia doutrinária entre arianos e nicenos, negando os primeiros a verdadeira divindade de Cristo e afirmando-a os segundos, de acordo com os cânones do I Concílio de Niceia (325). A polémica não se resolveu com este concílio, antes continuou ao longo do século, envolvendo imperadores, bispos e teólogos, entre os quais Potâmio de Lisboa, que seria bispo da cidade desde os anos 40. Depois de uma primeira fase em que perseguiu a doutrina de Niceia, Potâmio de Lisboa, provavelmente no final de 355, passou ao arianismo e assim participou no Sínodo de Sirmio, de igual corrente, no Verão de 357; regressou à ortodoxia nicena, como o demonstra a sua *Carta a Atanásio*, escrita muito provavelmente após o Concílio de Rímni de 359. D. Rodrigo da Cunha, na sua já referida *História*, não dá nenhum sucessor directo a Potâmio, nem menciona qualquer bispo da cidade até Paulo, personagem real e documentada em 589. Outros autores preencheram a lacuna, somando nomes arbitrários: António em 373, Neobridio cerca de 430, Júlio em 461, Azulano pela mesma altura, João cerca de 500, Eolo por 536 e Nestoriano por 578... Ao chegarmos a 589, encontramos de novo um bispo de Lisboa devidamente documentado: Paulo, presente nesse ano no III Concílio Nacional de Toledo, assembleia em que os Visigodos passaram do arianismo ao catolicismo. Mais bispos de Lisboa são igualmente certos no período visigótico, conhecidos através da respectiva participação em assembleias eclesíásticas: é o caso de Goma, presente noutra as-

sembleia toledana em 610 e representado num concílio tarraconense de 614; de Viarico, presente no IV Concílio Nacional de Toledo, em 633, no quinto, em 636, e representado no sexto, em 638; de Nefridio, que esteve no VII Concílio de Toledo, em 646; no décimo, em 656, esteve Cesário; ao concílio provincial de Mérida de 666 foi Teodorico, também prelado lisbonense; como o foram depois Ara, presente no XIII Concílio Nacional de Toledo, em 683, e Landerico, presente no décimo quinto, em 688, e no décimo sexto, em 693. Em todos estes concílios a Igreja de Lisboa de algum modo se incluiu na vida global da Igreja visigótica, estreitamente ligada à respectiva monarquia, tentando consolidar a fé e o trono. Nalgumas destas reuniões adoptaram-se medidas restritivas em relação aos judeus: – em que medida a polémica judeo-cristã tocava também a foz do Tejo? Resta-nos desta época uma pequena série de pedras trabalhadas, capitéis, anéis e inscrições, de Lisboa ou arredores. Uma destas inscrições, em São Miguel de Odrinhas, perto de Sintra, menciona um bispo Ildefonso, que talvez se possa ligar a sé lisbonense deste período. É efectivamente pouco, mas assinala a persistência da comunidade cristã até à invasão árabe. Com esta, o rasto cristão quase se perde, em Lis-



Fonte: Secretaria-Geral do Patriarcado.

boa como no actual território português. No entanto, coleccionando as poucas referências documentais e valorizando algumas fontes, algo se poderá dizer. A situação da cristandade local a seguir à conquista islâmica, por volta de 714, não se distinguiria muito do que geralmente aconteceu pela Península Ibérica: os cristãos que quiseram continuar a sê-lo – os moçárabes – puderam manter a sua fé e praticar o seu culto, embora sujeitos a tributos específicos e proibidos de qualquer proselitismo; os filhos de cristã e muçulmano seguiriam a religião do pai; a conservação e, ainda mais, a construção de novos templos eram dificultadas ou impossíveis e os antigos podiam dar lugar a mesquitas; a situação complicava-se no caso de envolvimento de moçárabes em questões político-militares entre facções islâmicas, seguindo naturalmente a sorte dos aliados; ciclicamente, algumas vagas de maior radicalismo muçulmano tornavam a vida das comunidades cristãs mais difícil. Em Lisboa, a mesquita grande levantar-se-ia no local da anterior sé romano-visigótica: foram achadas nas paredes medievais da catedral lisboense algumas pedras visigóticas; e as actuais escavações da área do seu claustro parecem mostrar vestígios da mesquita mourisca. O antigo templo ou memória dos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia teria sido arrasado, restando dele apenas três pedras, à chegada dos cruzados. Com tudo isto, deve ter-se mantido uma expressiva população cristã em Lisboa que, no princípio do século XII, poderia mesmo chegar a metade dos habitantes da cidade. Para o que aconteceu em meados deste século, antes e depois da reconquista cristã, dispomos sobretudo do relato de um cruzado inglês que nela tomou parte (*Carta a Osberno*), onde não faltam informações de muito interesse para a história da diocese. Diz-nos o cruzado, por exemplo, que, nesse seu último ano mourisco, Lisboa era um opulento centro populacional, albergando 154 000 homens, além das mulheres e crianças e incluindo os habitantes de Santarém, os nobres de Sintra, Almada e Palmela e muitos mercadores, nela refugiados. Diz-nos ainda que em tal aglomeração não havia nenhuma religião obrigatória, facto que aprecia negativamente, mas levou José Garcia Domingues – baseado nesta e noutras fontes – a concluir que árabes e berberes, muladis (cristãos passados ao islamismo) e moçárabes viveriam mais ou menos em harmonia na Lisboa mourisca. Quando se pede a rendição dos mouros, aparece nas muralhas, juntamente com o seu alcaide, um «bispo», que pode bem ser o chefe da comunidade cristã moçárabe de Lisboa: este bispo é dito muito idoso, o que já levou a admitir-se ter sido eleito por 1094 ou 1095, quando Afonso VI de Leão manteve a cidade por algum tempo em seu domínio; mas poderia também ser, simples e normalmente, mais um elo da desconhecida cadeia de prelados moçárabes; o certo é que foi morto por alguns dos cruzados nórdicos, que, pouco ou nada cientes da realidade do moçarabismo peninsular, o terão tomado por mais um mouro apenas. E esta teria sido a sorte de outros cristãos da Lisboa mourisca. É o mesmo documento que nos relata a admiração dos cruzados quando ouviram alguns «mouros» clamar por Maria, a Mãe de Deus: seriam

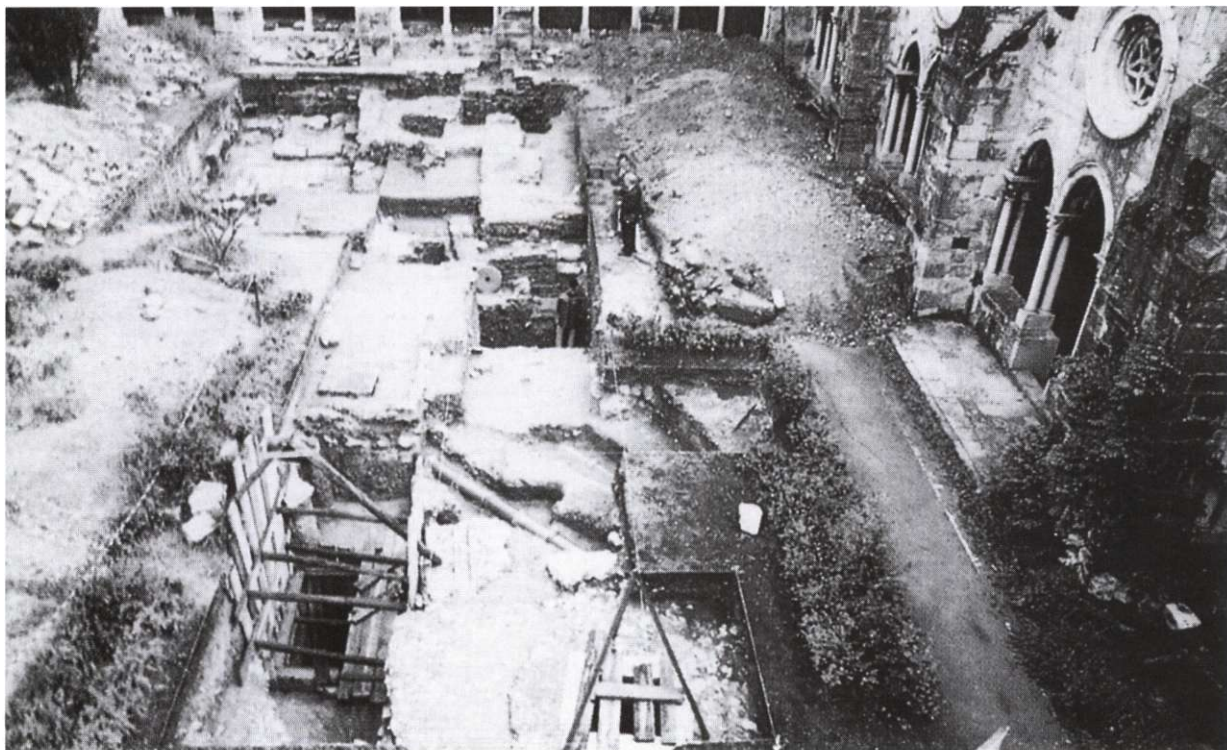
igualmente cristãos moçárabes. Ter-se-ia cortado então uma tradição eclesial que sobrevivera ao próprio domínio islâmico? A primeira vista quase assim parece, pois será novo o bispo, nova a sé e reconstituída territorial e organicamente a diocese. Mas a própria rapidez com que tudo isto aconteceu pode indiciar a sobrevivência de uma população crente e autóctone, que daria a todas essas medidas solidez e viabilidade. É Vieira da Silva quem, estudando a evolução das freguesias da cidade de Lisboa e constatando que no primeiro século depois da sua reconquista cristã se constituíram 23 unidades paroquiais, numa cadência absolutamente inusitada e que nunca mais se verificou a partir de então, chega a admitir que a maioria delas não foi realmente criada nessa altura, mas já vinha do período mouro: seria mais um sinal da realidade e persistência do moçarabismo lisbonense. A *Carta a Osberno* dá-nos ainda algumas indicações sobre a reconstituição diocesana: a 25 de Outubro desse ano de 1147 foi a entrada solene e processional dos conquistadores na cidade, com o arcebispo de Braga, D. João Peculiar, à frente, acompanhado de outros bispos; depois, iam D. Afonso Henriques, os chefes cruzados e mais alguns escolhidos, todos a caminho do castelo, onde se levantou o estandarte da cruz; a mesquita grande, com sete ordens de colunas, estava cheia de mortos e doentes; a 1 de Novembro foi purificada pelo arcebispo e quatro bispos e instalou-se nela a sede do bispado reconstituído, abrangendo este, para além do Tejo, o castelo de Alcácer, o de Palmela e a região de Almada; aquém do Tejo, o castelo de Sintra, o de Santarém e o de Leiria; os seus termos iam do castelo de Alcácer ao de Leiria, e do mar ocidental até à cidade de Évora. Para bispo de Lisboa foi escolhido um sacerdote inglês, Gilberto de Hastings, dando o seu consentimento D. Afonso Henriques, o arcebispo e os bispos, os clérigos e todos os leigos. Estas informações da *Carta a Osberno* gozam de geral credibilidade, embora possam ser datadas mais posteriormente aos acontecimentos. É assim que Miguel de Oliveira repara que a inclusão de territórios alentejanos na diocese restaurada dificilmente seria imediata, uma vez que ainda não tinham sido reconquistados (Alcácer só o foi, e precariamente, em 1158...); quanto à eleição de D. Gilberto, não terá acontecido antes de Abril de 1148, porque no princípio deste ano o arcebispo de Braga reuniu-se com os seus sufragâneos portugueses e entre estes ainda não figurou nenhum de Lisboa, mencionando-se, isso sim, Eldebreo, arceidiago desta cidade, o que leva a concluir que nela não estava instalado nenhum bispo; por outro lado, em Abril de 1148, um presbítero de nome Raol doou a Santa Cruz de Coimbra um eremitério com capela que edificara em Lisboa e servira de cemitério aos cruzados ingleses: a doação foi autorizada pelo arcebispo de Braga e ainda não por qualquer bispo de Lisboa; por tudo isto, a instalação de D. Gilberto à frente da Sé de Lisboa não será anterior a esta última data, aparecendo certamente nessa qualidade em documento de 8 de Dezembro de 1149. A intervenção do arcebispo de Braga na reconstituição da diocese de Lisboa também carece de ser explicada, uma vez que esta última se integrara

na antiga metrópole romano-visigótica de Mérida, cujas sufragâneas tinham sido concedidas em 1120 pelo papa Calisto II à nova metrópole de Compostela. É certo que nem D. Afonso Henriques nem o arcebispo bracarense se conformaram com esta decisão, que sujeitava eclesiasticamente a um prelado «estrangeiro» várias dioceses portuguesas, criadas ou a recriar; por isso desconhecemos os direitos compostelanos na restauração da diocese de Lisboa e na instalação do seu novo bispo, efectivamente ordenado por D. João Peculiar. Mas Compostela insistiu nos seus direitos, e, em Setembro de 1158, D. Gilberto esteve na metrópole galega a prestar homenagem ao respectivo arcebispo. Até à sua morte, talvez em 1164, D. Gilberto presidiu aos vários aspectos da vida diocesana pós-reconquista, da reconstrução da sé à instalação do respectivo cabido, da organização paroquial à melhor definição de limites territoriais e competências. D. Afonso Henriques, a 8 de Dezembro de 1149, concedeu a D. Gilberto, para a obra da sé, 32 antigas mesquitas, com os respectivos rendimentos e herdades: foi-se erguendo uma obra de raiz, no local da antiga mesquita grande, entretanto demolida. Instalou-se o cabido, para garantir o culto e alguma instrução (escola catedralícia), bem como participar na administração diocesana: em documento de 1 de Janeiro de 1150, publicado por D. Rodrigo da Cunha, D. Gilberto, uma vez constituído o cabido, doa-lhe 31 casas com os respectivos bens, metade de Marvila e de todos os dízimos das igrejas da diocese; as dignidades capitulares eram o deão, o chantre, o mestre-escola, o tesoureiro e dois arce-diagos; os nomes que subscrevem o documento – possivelmente os dos primeiros cônegos de Lisboa – são em grande parte de estrangeiros, certamente de sacerdotes que tinham vindo como D. Gilberto na armada dos cruzados e aqui tinham permanecido: teriam ficado em Lisboa mais de 150, núcleo fundamental do novo clero diocesano. É ainda D. Rodrigo quem nos adianta que D. Gilberto introduziu na sua sé o breviário e o missal de Salisbury, que aí se teria usado até ao século XVI, quando o cardeal-arcebispo D. Afonso optou pelo breviário romano. Segundo o arcebispo seiscentista, D. Gilberto fundou também as paróquias de São Vicente, Santa Justa e Nossa Senhora dos Mártires: a primeira e a última estavam ligadas à reconquista da cidade, pois no local onde se ergueram os templos tinham sido sepultados respectivamente os cruzados alemães e ingleses; em São Vicente viveram os Cônegos Regrantes de Santo Agostinho* sob o padroado real. Em relação à fixação dos limites diocesanos, D. Gilberto acabou por ceder os seus direitos em Leiria a Santa Cruz de Coimbra, em Julho de 1156, e por resolver com os Templários a situação eclesiástica de Santarém, ficando com todos os direitos episcopais na cidade e conservando a ordem apenas a Igreja de São Tiago. No que respeita ao todo diocesano, o fundamental da altura foi o alargamento progressivo da rede paroquial, pois era à volta da respectiva freguesia que se estabeleciam os vínculos de religião e sociabilidade. Na cidade, o processo foi relativamente rápido, como acima se disse, revitalizando porventura realidades precedentes. No final do século XII, já

existiam 10 freguesias em Lisboa: São Vicente, Santa Maria dos Mártires, Santa Justa, Santa Maria da Sé, Santa Maria Madalena, Santa Cruz do Castelo, São Bartolomeu, São Martinho, São Jorge e São Pedro de Alfama; mas um documento de data incerta, da primeira metade do século XIII (1209 ou 1229), já lhes acrescenta mais 13, elevando para 23 o número de freguesias da cidade, dentro ou fora das muralhas. Este número manteve-se praticamente até 1551, quando lhes foi acrescentada a do Loreto. No restante bispado a organização paroquial foi acompanhando a da vida social pós-reconquista: antes e depois da tomada de Lisboa, a vida foi pouco segura, primeiro por causa das incursões cristãs, depois por causa da ameaça moura, para não falar mesmo na persistência da ocupação islâmica a sul do Tejo, já que Alcácer do Sal só integrou definitivamente o reino português em 1217, quando foi reconquistada com a participação activa do bispo de Lisboa D. Soeiro Viegas (1210-1232). Mas, a pouco e pouco, tudo se compôs: os castelos à volta de Lisboa tinham sido entregues a D. Afonso depois da conquista da cidade; o mesmo rei e o seu sucessor confiaram às ordens militares a defesa das fronteiras mais instáveis, a nascente; alguns cruzados ficaram em Portugal e colonizaram terras estremenhas. Nas povoações então criadas ou reanimadas, levantaram-se igrejas, organizou-se o culto e estabeleceram-se paróquias, onde frequentemente oficiou um grupo de clérigos, em colegiada. Com o aumento da segurança, as populações deixaram de se abrigar nos centros amuralhados e foram-se disseminando pelos campos, progressivamente desbravados. Continuaram ligados às paróquias urbanas, até se criarem as respectivas filiais, numa rede cada vez mais densa. Somando com Maria de Fátima Coelho as informações do *Catálogo de todas as igrejas, comendas e mosteiros que havia nos reinos de Portugal e Algarves, pelos anos 1320 e 1321, com a lotação de cada uma delas*, manuscrito do século XVIII que reproduz dados medievais, podemos avaliar o desenvolvimento da estrutura básica da diocese de Lisboa no princípio de Trezentos: já se somariam 114 igrejas (incluindo colegiadas) e 29 vigararias pelos territórios eclesiásticos de Lisboa e arredores, mais os de Sintra, Mafra, Almada, Palmela, Setúbal, Alenquer, Porto de Mós, Torres Vedras, Óbidos, Torres Novas, Ourém e Santarém, com um rendimento de 80 639,5 libras, que colocava a diocese, neste ponto, logo a seguir à de Braga. Apesar de só a pouco e pouco ir assumindo o cariz de capital portuguesa, com a progressiva fixação da corte na foz do Tejo, Lisboa foi crescendo de peso na vida nacional, com reflexos naturais na sua posição eclesiástica. Já vimos como D. Afonso Henriques e D. Gilberto se tinham querido afastar da dependência compostelana, ligando-se numa primeira fase à metrópole bracarense. O segundo prelado de Lisboa reconquistada, D. Álvaro (1164-1184), também não foi ordenado pelo arcebispo de Compostela, mas por D. Gilberto, de quem D. Rodrigo da Cunha o diz coadjutor, ou pelo arcebispo de Braga. O terceiro, D. Soeiro I (1185-1209), foi impedido por D. Sancho I de pedir a confirmação ao arcebispo de Compostela e foi ordenado pelo de

Braga. A questão das metrópoles recrudesceria aliás na altura, até a bula *In causa duorum* de Inocêncio III (2 de Julho de 1199) determinar que Lisboa e Évora ficassem sufragâneas de Compostela. Assim se resolvia temporariamente um problema que a crescente consciência nacional portuguesa iria repor. Por outro lado, quando esta situação eclesiástica se tornou impossível de manter por causa das suas implicações político-estatais, o lugar central que Lisboa ganhara na vida portuguesa do final da Idade Média proporcionou a solução óbvia de a elevar a metrópole de uma nova circunscrição supradiocesana. Efectivamente, o que sucedeu em Lisboa entre 1379 e 1393 é bem emblemático desta mudança mental-institucional: na primeira destas datas foi nomeado bispo de Lisboa D. Martinho, pelo papa de Avinhão; na segunda, o papa de Roma elevou a primeiro arcebispo da capital D. João Anes, que já a pastoreava há uns dez anos. Estávamos, desde 1378, em pleno Cisma do Ocidente, com a Cristandade dividida entre dois pontífices e sem se obter unanimidade entre reis, hierarcas, teólogos e povo crente sobre a legitimidade de um ou outro. Em Portugal, o rei D. Fernando (1367-1383) oscilou entre as duas obediências, levado pelos sucessos político-militares do seu agitado governo. É neste contexto que aparece D. Martinho à frente da diocese de Lisboa e nomeado pelo papa de Avinhão. D. Martinho era castelhano, mas tal ainda não constituía óbice, tendo Lisboa admitido no medievo vários prelados estrangeiros: só em meados desse mesmo século XIV, sucederam-se como seus bispos D. Estêvão de la Garde (1344-1348), D. Teobaldo de Castillon (1348-1356), D. Reginaldo de Maubernard (1356-1358); o imedia-

to antecessor de D. Martinho fora D. Agapito Colona (1371-1378); e pela mesma altura em que Avinhão nomeou D. Martinho, Roma nomeou também para Lisboa D. João de Agoult (1379) e depois D. João Guterres (1381-1382). Serão os seus últimos prelados estrangeiros, porque a crise política de 1383-1385, representa exactamente a afirmação da consciência nacional em termos mais fortes e exclusivos: logo no eclodir da revolução em Lisboa, D. Martinho – aliás prelado zeloso – será morto pelos insurrectos, por ser castelhano e seguidor de Avinhão, dois qualificativos que até então não tinham impedido o seu ministério relativamente pacífico. Também aqui se manifestava a novidade dos tempos que Fernão Lopes caracterizou nos seus escritos: Lisboa teria de ser diocese portuguesa, com bispos portugueses, para Portugal. A criação da metrópole por Bonifácio IX, pontífice romano, em 10 de Novembro de 1393 (bula *In eminentissimae dignitatis*), com a elevação ao arcebispado de D. João Anes, que já governava a diocese há uma década, foi a conclusão necessária de todo este processo, que, também por aqui, nos vai trazendo da Idade Média para os alvares da modernidade, em que a nacionalidade e o Estado serão muito importantes na vida da Igreja, como enquadramento externo e determinação interna. O que já se indiciava no comportamento de D. Afonso Henriques e D. Sancho I, ao quererem desligar de Compostela os bispos de Lisboa, ganha a partir de agora uma consistência ideológica muito mais forte, que nos conduzirá ao regalismo moderno com os seus esplendores e ambiguidades. Será este um condicionamento básico da vida das nossas dioceses em geral; mas sê-lo-á muito especialmente da



Aspecto geral das ruínas postas a descoberto no claustro da Sé de Lisboa. In *Irisalva Moita*, O livro de Lisboa, 1994.

Igreja de Lisboa, pela sua particular ligação à capital e à corte. A partir de 1393, Lisboa é a segunda metrópole portuguesa, tendo como sufragâneas Évora, Guarda, Lamego e Silves. Mas este sumário de acontecimentos, de tipo sobretudo administrativo e institucional, que foi estruturando a diocese lisboense desde 1147, pela fixação dos seus centros de culto, catedral ou paroquial, pela definição dos âmbitos territoriais e pelo crescente relacionamento com a corte, se nos dá uma ideia do seu perfil, não nos elucida ainda sobre o seu dinamismo propriamente religioso. Dispomos, entretanto, de fontes suficientemente ricas para podermos acompanhá-lo pelos séculos medievais, referindo-o às motivações e medidas daqueles que, desde a reforma gregoriana – do nome do papa Gregório VII (1073-1085), seu expoente –, estiveram mais atentos às limitações da evangelização da Alta Idade Média e quiseram promover uma vida cristã mais emancipada dos interesses senhoriais e do paganismo remanescente. Essas fontes são sobretudo os sínodos e as visitas, meios por excelência da acção reformadora. Os sínodos diocesanos de Lisboa são relativamente bem conhecidos, graças sobretudo aos trabalhos de Isaías da Rosa Pereira, e assinalam um esforço recorrente da parte de vários prelados em aperfeiçoar o ministério eclesiástico e a vida dos cristãos em geral. As notícias directas ou indirectas remontam ao século XII e continuam, cada vez mais detalhadas, pelos seguintes. Eram reuniões do bispo com o seu clero, ao menos o mais responsabilizado, para tratar de assuntos diocesanos: a sua periodicidade, mesmo quando se propôs ser anual, foi, na verdade, muito irregular. A referência mais antiga a um sínodo português refere-se exactamente a Lisboa, ao tempo do bispo D. Soeiro I (1185-1209), que realizou tal reunião do seu clero a 1 de Maio de 1191: mas deste encontro nada mais se sabe. No tempo do bispo D. Soeiro II (1210-1232), houve sínodo em data desconhecida, em que se determinou que só o bispo e o cabido podiam conferir legitimamente os benefícios eclesiásticos, medida que se insere bem no espírito «gregoriano» em relação às investiduras de cargos eclesiásticos, reivindicando-as sempre para a legítima autoridade pastoral, mesmo que subsidiariamente se admitisse a intervenção de terceiros, clérigos ou leigos, como proponentes deste ou daquele nome, em especial quando se tratava de padroeiros. O bispo D. João I (1238?-1241) reuniu sínodo em 1240, promulgando 33 constituições (determinações) sinodais, as mais antigas que se conhecem em Portugal, que incluem as do bispo parisiense Eudes de Sully, do princípio de Duzentos, detendo-se em particular nos sacramentos, para habilitar os párocos à sua correcta administração; é interessante também na documentação deste sínodo a exortação do bispo ao seu clero – os párocos sobretudo – para comparecer nestas reuniões, bem como a indicação dos aspectos celebrativos dos sínodos. Mas é na especificação dos sacramentos que o sínodo de 1240 mais nos informa sobre o que ainda acontecia e urgia aperfeiçoar: no baptismo, por exemplo, devia-se pronunciar correctamente a respectiva fórmula e ensiná-la em vulgar aos fiéis, para estes poderem baptizar em caso de ne-

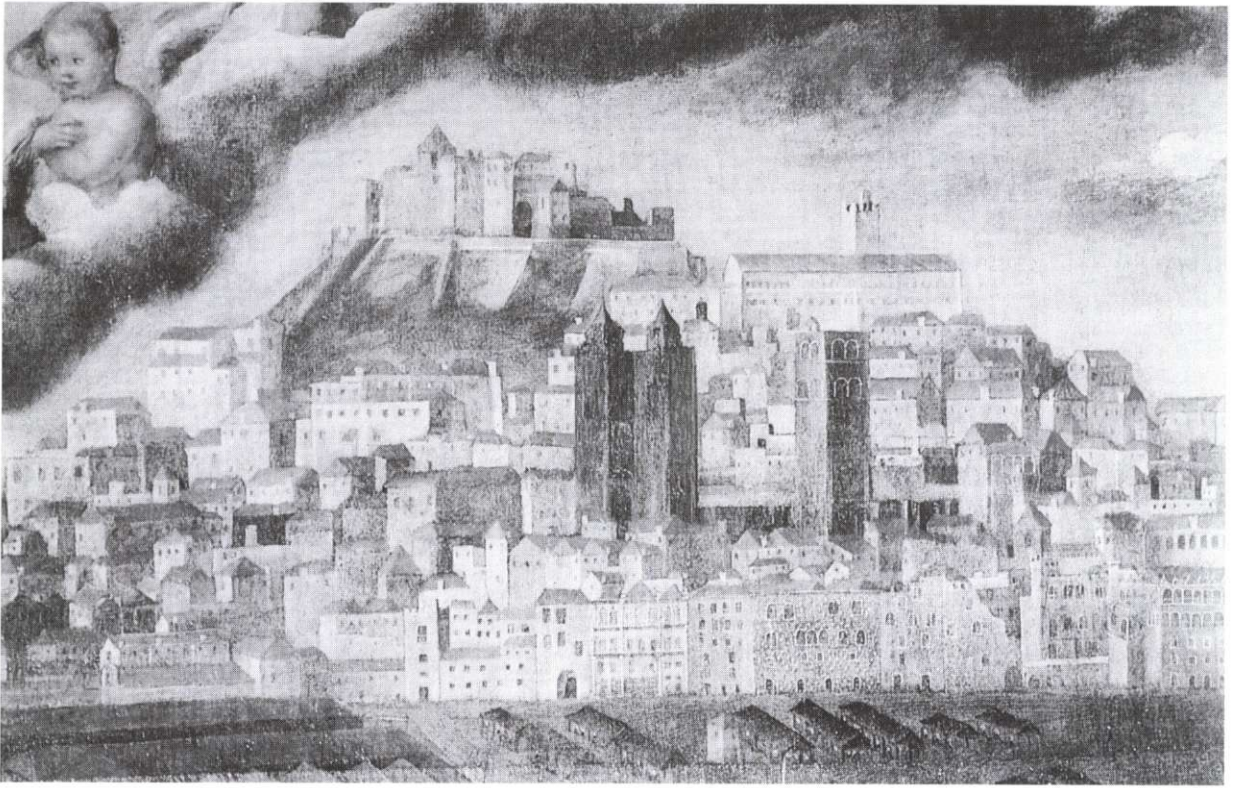
cessidade; devia-se fechar bem o baptistério, para nada ser desviado para sortilégios; insistia-se na apresentação das crianças ao bispo para a confirmação; devia-se ter todo o cuidado com os altares e todas as alfaias usadas da missa; para cumprir o determinado no IV Concílio de Latrão (1215) devia-se levar os fiéis à confissão quaresmal, e dão-se indicações aos confessores para administrarem correctamente o sacramento; insiste-se na publicidade do matrimónio, manda-se administrar bem a unção dos enfermos; outras disposições versam sobre a recitação do ofício divino nas igrejas, a presença do sacerdote (pároco) na elaboração dos testamentos, para garantir o cumprimento dos sufrágios e outras disposições piedosas ou caritativas, o vestuário dos sacerdotes e respectiva tonsura, a peregrinação anual à sé de Lisboa para honrar São Vicente... E, em vários passos do seu articulado, o sínodo insiste na parcimónia dos clérigos em relação às retribuições materiais por serviços religiosos. Trata-se, no conjunto, de uma legislação notável e caracterizada ainda pelo espírito «gregoriano»: formar o clero e destacá-lo interior e exteriormente, para que pudesse, por sua vez, corrigir os costumes e elevar a vida dos crentes. Temática persistente, porque persistentes eram as resistências de clérigos e leigos. Oito anos depois, o bispo D. Aires Vasques (1244-1258) reúne sínodo e reforça os requisitos para o estado clerical: ninguém devia receber a tonsura sem saber ler e cantar e ter aprendido gramática, e todos deviam ser examinados pelo bispo ou pelo seu vigário; nenhum clérigo doutra diocese oficiaria em Lisboa sem licença do prelado desta; mas continua a insistir-se, dentro do mesmo espírito, nas liberdades eclesiásticas, penalizando quem tentasse acusar clérigos diante do rei ou seculares, ou ocupasse propriedades da Igreja. Conhece-mos documentação de três sínodos celebrados pelo bispo D. Mateus (1258-1282): no de 26 de Março de 1264, relembra a prática da confissão e a frequência da missa na respectiva paróquia, disposição que se insere na estruturação progressiva da vida da diocese a partir de uma quadrícula paroquial cada vez mais densa e precisa; vai nesse sentido outra disposição do mesmo sínodo relativa aos dízimos, onde ainda transparecem dificuldades resultantes da indefinição dos limites das freguesias, problema que levaria algum tempo a resolver. D. Mateus reuniu sínodo mais vezes, pelo menos em 1268 e 1 de Dezembro de 1271; nesta última data, decide, entre outras coisas, que os judeus e os mouros que pedissem o baptismo deveriam fazê-lo com recta intenção e não por interesse material, seriam confiados a um cristão que os instruisse, receberiam o necessário para o seu sustento e aprenderiam um ofício para cuidarem de si. Testemunho interessante, sobre a conhecida persistência de duas importantes minorias religiosas e o processo de alguma assimilação delas pelo cristianismo dominante, com os cuidados pastorais que tal requeria. D. João Martins de Soalhães (1294-1313) reuniu sínodo a 27 de Janeiro de 1307; embora só se conheça documentação deste, o certo é que aí determina que se celebre idêntica reunião na catedral de Lisboa, com todos os párocos, todos os anos, a 11 de Junho. D. João constata a ignorância de muitos presbíteros e

o descrédito em que incorriam por isso mesmo, da parte dos leigos: quer que os pastores se formem e reformem, para prestigiar o ministério; quer que os curas de almas o sejam realmente, celebrando o que devem e quando devem; em relação aos leigos, procura especialmente promover o matrimónio, erradicar a bigamia – facilitada pelos casamentos clandestinos – e inculcar a prática da confissão anual ao respectivo pároco. Várias destas medidas vão, como vimos, no sentido de consolidar a vida cristã em torno de um lugar de culto e do respectivo pastor, como o reforçara o quarto concílio lateranense; este propósito, com a necessidade de marcar fora das áreas urbanas o âmbito das freguesias e esclarecer o pagamento das díuzimas, levou o bispo seguinte, D. Frei Estêvão (1313-1322), a reunir sínodo em 1315, onde se decidiu tal delimitação das paróquias. D. Gonçalo Pereira (1322-1326) reuniu sínodo de 1 a 3 de Setembro de 1324, mas pouco se sabe do que tratou. Temos de passar ao último bispo desse século, D. João Anes (1383?-1402, arcebispo em 1393), para encontrar mais notícias sinodais de Lisboa. Não sabemos quando reuniu sínodos, mas conhecemos algumas disposições de um deles, retomadas pelo seu sucessor: disposições que, além do mais, combatiam ainda as práticas supersticiosas, mandavam guardar domingos e festas, proibiam danças e cantares nas igrejas e templos. D. João Esteves da Azambuja, que se lhe seguiu (1402-1415), reuniu em sínodo a 13 de Janeiro de 1403, cujas disposições foram lembradas pelo menos até aos anos 80 do século xv: prevê-se a reunião anual do sínodo, a iniciar sempre a 6 de Maio, embora tenhamos de esperar décadas para voltarmos a saber de uma reunião desse género na capital; volta-se a insistir na cultura e porte do clero e nas obrigações pastorais dos que tinham cura de almas, especialmente na Quaresma; restringe-se o contacto de cristãos com judeus e mouros. Há referências a disposições sinodais de D. Pedro de Noronha (1424-1452) e D. Afonso Nogueira (1459-1464); bem como às tomadas num sínodo realizado cerca de 1484, quando era arcebispo D. Jorge da Costa (1464-1500) e presidido pelo seu vigário, versando matérias litúrgicas e disciplinares recorrentes. E até 1536 não houve mais nenhum sínodo em Lisboa. Neste ano, o cardeal-arcebispo D. Afonso (1523-1540) reuniu sínodo na capital, a 25 de Agosto. As suas constituições foram impressas e desenvolvem-se ao longo de 32 títulos em que quase tudo se contempla. Os primeiros oito tratam dos sacramentos: obrigam-se as igrejas a ter registos de baptismo, norma que já existia em Lisboa desde 1462; a confirmação deve ser recebida a partir dos cinco anos; os sacerdotes que dizem missa devem confessar-se ao menos uma vez por mês, os outros três vezes no ano; a comunhão é mencionada separadamente da missa; em princípio, a santa unção deve ser administrada na presença de dois clérigos; os santos óleos devem ser preparados na Quinta-Feira Santa de cada ano e depois bem guardados nas igrejas; a tonsura e as ordens menores conferem-se a jovens entre os sete e os 15 anos – depois, só com licença especial do arcebispo –, os candidatos a ordens sacras devem saber rezar o breviário, ler e contar bem, conhecer os man-

damentos e os sacramentos, e ter ao menos 30 000 reais de património; devem saber dizer missa, baptizar e absolver; o matrimónio deve ser publicitado e consentido... Seguem-se títulos sobre várias matérias: as múltiplas festas de guarda ao longo do ano; a vida e porte dos clérigos; a obrigação de residência de priores e curas, bem como as exigências para a nomeação de párocos; tudo quanto o pároco deve ensinar ao povo (orações, credo, mandamentos, pecados e obras de misericórdia), mais os avisos e proclamas; o respeito pelos templos e o cuidado deles, proibindo-se banquetes, representações e folias no seu interior; e, entre outras coisas, mais prevenções contra práticas supersticiosas: penas de excomunhão e prisão contra todos os que usem pedaços de pedra de ara, de corporais ou outros objectos sagrados para feitiçarias ou contra quem invoque o demónio; penas contra quem recorra a feitiçeiros ou quejandos; determinações também sobre procissões e ofícios divinos; sobre visitações e a divulgação destas constituições e como e quem tal deve fazer... Ao cardeal-infante D. Afonso sucedeu D. Fernando de Meneses (1540-1564) e a este um outro cardeal-infante, D. Henrique (1564-1570), que, com diversas iniciativas, procurou efectivar no arcebispado as determinações do Concílio de Trento (1545-1563). Procurara este concílio, para além de responder doutrinalmente às questões levantadas pela Reforma protestante, reformar ele próprio o catolicismo romano, que, como acabámos de ver pelo elenco das insistências sinodais de Lisboa, lutava ainda contra muitas persistências de religiosidades mal baptizadas e contra muita deficiência na formação e na acção dos próprios pastores. Quer isto dizer que a reforma gregoriana, a partir do século xi e pela restante Idade Média, só concretizara uma pequena parte dos seus intuitos de purificar a Igreja através do destaque do clero face aos senhores e ao próprio povo crente em geral; a reforma tridentina vai procurar ir mais longe e mais fundo, não só reprimindo sobrevivências pagãs e heterodoxias cristãs – sempre que possível com o apoio secular igualmente interessado nisso – mas também redobrando o esforço de clarificação e divulgação doutrinais, formando melhor o clero e tornando-o mais presente e aplicado nos centros e acções pastorais. Os decretos tridentinos chegaram a Lisboa no começo de 1564, e o cardeal D. Henrique, logo nesse ano, mandou traduzir e editar as determinações que achou mais importantes. Depois reuniu sínodos diocesanos a 5 de Junho de 1565 e a 30 de Maio de 1568, para concretizar na arquidiocese os ditames de Trento. As constituições destes dois sínodos, como extravagantes primeiras e segundas, juntaram-se às do cardeal D. Afonso, em tudo o que as não revogaram, e o todo foi editado de seguida. As extravagantes de 1565 insistem especialmente no comportamento do clero e na disciplina do matrimónio: seguindo Trento, o consentimento dos esposos passa a requerer obrigatoriamente a presença do pároco e duas testemunhas, sob pena de nulidade; as extravagantes de 1568 estipulam, dentro do mesmo espírito e entre várias coisas, que em todas as igrejas curadas haja confessionários, que se excluam da Procissão do Corpo de Deus todas as representações

desonestas ou risíveis, que se seja cuidadoso com todos os candidatos a ordens. Interessante é também o esquema da doutrinação que as segundas extravagantes mandam os párocos fazer ao longo do ano, domingo a domingo: é basicamente a especificação da teologia e da prática dos sete sacramentos, com algumas alusões a matérias conexas. Também aqui a reforma tridentina pretendia ser uma reiniciação cristã global, na pregação e na vivência ritual autêntica. Foi também nesta época imediatamente posterior ao Concílio de Trento que se realizaram em Lisboa os seus dois únicos concílios provinciais, reunindo o arcebispo metropolitano com os seus bispos sufragâneos (Évora era também metrópole desde 1540). O primeiro iniciou-se a 14 de Fevereiro de 1566 na sé lisbonense, foi presidido pelo cardeal-arcebispo D. Henrique e juntou-lhe os bispos de Leiria, de São Tomé, do Funchal, da Guarda e de Portalegre, mais quatro bispos titulares, além dos representantes dos vários cabidos e das ordens religiosas e o D. Prior de Tomar; as sessões prolongaram-se até 23 de Fevereiro e procuraram adaptar às várias dioceses da metrópole lisbonense as decisões tridentinas: por exemplo, residência dos párocos nas respectivas igrejas, maiores requisitos de idade, costumes e conhecimentos para as nomeações pastorais mais importantes, prevendo-se exame; projecto de criação de seminários para a formação sacerdotal – D. Henrique criou o de Lisboa nesse mesmo ano, perto do castelo, sob a invocação de Santa Catarina – e ensino da Sagrada Escritura na catedral; exames para o ministério da confissão; erecção de novas paróquias, concretamente onde morassem trinta paroquianos a uma légua da igreja matriz; nova proibição de divertimentos profanos nas igrejas; honestidade dos clérigos e hábito eclesiástico; obrigação dos bispos de acompanharem de perto a vida das suas dioceses, através da visita pastoral a paróquias, hospitais, mosteiros e mais lugares; regulamentação do direito de padroado sobre instituições eclesiais, investigando a respectiva legitimidade... O segundo concílio provincial de Lisboa reuniu-se também na sé lisbonense, já sob a presidência do arcebispo D. Jorge de Almeida (1570-1585), a 21 de Março de 1574. Participaram além dele os bispos de Leiria, Portalegre, Lamego e Funchal. Entre outras coisas, decidiram erigir capelas nos aglomerados rurais afastados das matrizes, para mais facilmente se levar a comunhão aos doentes; sujeitaram a exame os futuros confessores e proibiram a recepção de donativos na administração do sacramento da penitência; lembraram a distinção entre esponsais e casamento, proibindo a coabitação antes deste; insistiram na obrigação de residência dos curas de almas, na celebração correcta dos sacramentos e na pregação, na catequese das crianças e na abertura de um seminário em cada diocese para jovens a partir dos 12 anos; proibiram reservar ou distinguir lugares no templo, permitindo apenas a colocação de cadeiras ou bancos para autoridades, velhos ou doentes e só durante os actos de culto; proibiram também que as mulheres se flagelassem publicamente, e, mais uma vez, os festins e bailes dentro das igrejas, mandando encerrá-las durante a noite, exceptuando o Natal e o tríduo pascal; para dignificar

o canto do ofício divino, mandaram seguir a música corrigida pelo cantor régio Manuel Cardoso, entretanto publicada. Foi, como se disse, o último concílio provincial de Lisboa. Para terminarmos este relance pelos sínodos e concílios lisbonenses, aludamos ainda ao último sínodo da diocese, celebrado a 30 de Maio de 1640, sob a presidência do arcebispo D. Rodrigo da Cunha (1635-1643). As suas constituições foram publicadas e vigoraram durante muito tempo na diocese, configurando de algum modo a sua vida eclesiástica e pastoral «moderna». Os seus cinco livros tratam, respectivamente, da fé, veneração dos santos e sete sacramentos; do sacrifício da missa, dias santos, dízimos e primícias, ofícios divinos e procissões; obrigações dos clérigos, provimento das igrejas, deveres dos párocos – especificando o ensino da doutrina –, seminário, freiras e seus mosteiros; imunidades e privilégios dos clérigos, igrejas e ermidas, testamentos e testamenteiros, exéquias, funerais e esmolos; delitos contra a fé e outros com as suas censuras e penas. Destaca-se a insistência do arcebispo no aperfeiçoamento interior e exterior da recitação dos ofícios, em termos de devoção e compostura. Igual insistência nas pregações e na assistência dos fiéis a elas. E a referência às procissões, com o elenco das «gerais e solenes» da Lisboa seiscentista: Corpus Christi, Visitação de Nossa Senhora a Santa Isabel (da sé à Misericórdia, a 2 de Julho), Anjo Custódio (no terceiro domingo de Julho, com a presença do Senado da Câmara e a mesma solenidade do Corpo de Deus), São Sebastião (de São Julião a São Vicente, a 20 de Janeiro), São Vicente (de São Julião para a sé, a 22 de Janeiro), Santo António (saía da sé e a ela voltava, a 13 de Junho), Saúde (na primeira quinta-feira depois da Pascoela), Ladainhas Menores (segunda, terça e quarta-feira antes da Ascensão); e o arcebispo patriota, que tivera uma intervenção decisiva na restauração da Independência, não se esquecia de incluir neste elenco das principais procissões da capital a de 14 de Agosto, em memória da Batalha de Aljubarrota, e a de 1 de Dezembro, «em memória da feliz aclamação de el-rei D. João o IV». Entretanto, a cidade crescera, com a maior permanência da corte, a expansão marítima e a animação comercial, o afluxo de gentes de dentro e fora do território diocesano. Se durante o século xv não se alterou a estrutura paroquial da cidade, a partir de Quinhentos tiveram de se subdividir freguesias, sobretudo as da periferia da cidade medieval, dado o crescimento urbano envolvente: surgirão assim 12 novas unidades pastorais entre 1551 e 1596 (em 1542 criara-se já a freguesia das Chagas, sem território privativo); do século xvii ao terramoto de 1755 criaram-se mais três, além da Capela Real do Paço da Ribeira em 1709. Esta panorâmica geral sobre a vida diocesana de Lisboa até à época «moderna», através das disposições sinodais e da estatística paroquial, poderia ser corroborada e complementada com a leitura das várias visitas feitas entretanto às unidades pastorais pelos bispos ou seus vigários. Lá encontraríamos as mesmas exigências que observámos atrás: necessidade de melhor formação, porte e actuação dos ministros; mais restrição de abusos, ligeirizas e supersti-



A Sé de Lisboa no início do século XVII, pormenor de pintura. Igreja de São Luís dos Franceses, Lisboa. In Irisalva Moita, O livro de Lisboa, 1994.

ções, sobretudo dentro dos templos, e mais cuidado com os objectos religiosos e alfaias litúrgicas; mais atenção à doutrina e administração dos sacramentos... ano após ano e mesmo século após século, atestando afinal que as exigências dos grandes momentos reformadores, como o foram o gregoriano (século XI), lateranense (século XIII) ou tridentino (século XVI) demoravam a concretizar-se aqui, como noutras partes. Mas, se tal evidência a resistência de sentimentos remotos e deficiências graves de catequeses e catequistas, não demonstra menos a cíclica reavivação de um desígnio evangelizador que cada vez mais se definia, como autocompreensão da Igreja e do seu papel na sociedade. Assim seria, de facto, mas não só com as acções acima lembradas. Quanto ao clero secular, a mesma reforma gregoriana incentivava a vida comum, em capítulos e colegiadas, como boa maneira de retomar o espírito apostólico e efectivar o culto divino; e foram, de facto, várias as colegiadas que se constituíram pelas igrejas da diocese. Podemos de algum modo generalizar as observações de Ana Maria Rodrigues sobre as quatro colegiadas de Torres Vedras: no caso, qualquer delas, além de prestar culto a Deus de modo comunitário e solene, tinha também de garantir serviços paroquiais; o dia era pontuado pelas várias horas canónicas, celebradas em coro pelos membros da colegiada (raçoeiros), que deviam estar também presentes à missa capitular, celebrada depois de terça, sufragando os benfeitores; o prior da colegiada não era necessariamente o pároco, que podia ser um dos raçoeiros, ou mesmo um clérigo extracapitular, que

recebia por isso um determinado salário (uma *congrua portio*); fosse quem fosse, era este quem administrava os sacramentos e celebrava a missa para o povo. Com demasiada rapidez, porém, a vida comum dos capítulos e colegiadas foi sendo abandonada e as obrigações corais foram muitas vezes esquecidas, o mesmo se dizendo da comunhão de bens: pode concluir-se que, também neste caso, se verificou a tensão entre uma proposta nitidamente cristã e evangélica – a vida comum apostólica – e a persistência de habitações mais profanas que tardaram em ultrapassar-se; bem pelo contrário, os bispos – que aliás também deixaram depressa a vida comum com os cônegos, quando a tiveram – tiveram de insistir sempre nas obrigações corais dos membros dos cabidos e colegiadas, na compostura clerical dos seus membros e na obrigação de residência dos que tinham cura de almas; por outro lado, a longa duração destas instituições colegiais, quer na capital quer em várias terras da diocese, manifesta que elas garantiam minimamente funções cultuais e pastorais que mereciam o apoio e a contribuição material das populações. Foi sempre precária a formação dos eclesiásticos: estavam previstas escolas catedralícias com essa finalidade, tendo-as prescrito mesmo o terceiro e quarto concílios gerais de Latrão em 1179 e em 1215; este último quis que outras igrejas as tivessem também. No sínodo de Lisboa de 1248 determina-se que ninguém seja admitido a um benefício eclesiástico e a receber a tonsura ou as ordens menores sem saber ler e cantar e ter, pelo menos, começado a gramática, que deveria prosseguir até falar cor-

rectamente o latim, o que pressupõe a existência de escolas como a que certamente havia na sé; um documento de 1282, mas referente a acontecimentos precedentes, diz-nos que o mestre-escola da sé tinha funções de vigilância sobre as das outras escolas da diocese, e isto desde o século anterior: o documento esclarece a sua relação com o da colegiada de Santa Maria da Alcáçova de Santarém. Os mosteiros tinham os seus processos próprios de formação interna, mais ou menos desenvolvidos, mas em Alcobaça funcionaria desde 1269 uma escola de gramática, lógica e teologia, também aberta aos não monges que quisessem aproveitá-la. D. Domingos Anes Jardo, depois bispo de Lisboa (1289-1293), instituiu em 1286, perto do castelo, o Colégio dos Santos Paulo, Elói e Clemente, com ensino de teologia: segundo os estatutos de 1291, ali se sustentariam dez sacerdotes para celebrarem o ofício e dizerem missa diária por alma do instituidor, de D. Afonso III e de D. Dinis; do restante se sustentariam também alguns pobres e seis estudantes sem posses, quatro dos quais estudariam gramática, lógica e medicina, um teologia e outro cânones; ali haveriam ainda de estudar cânones ou teologia alguns religiosos, para poderem pregar. Mas estas iniciativas não bastavam para a formação do clero lisboense, sendo vulgares na documentação relativa a sínodos e visitas as referências à sua impreparação, bem como algumas licenças de ausência para estudar fora. Um ou outro recorria a centros de estudo no estrangeiro, mas a deslocação era difícil, cara e perigosa, e foi por isso que vários eclesiásticos portugueses se associaram à iniciativa de D. Dinis de fundar uma universidade em Lisboa, com licença e confirmação papais (dadas em bula de Nicolau IV de 9 de Agosto de 1290); em 1288 subcreveram um documento a pedir ao papa a criação desse instituto, dispondo-se a concorrer para ele com algumas das respectivas rendas, de modo a sustentar os seus professores; a grande maioria desses eclesiásticos, religiosos ou seculares, era da diocese de Lisboa, cidade em que se abria o «estudo geral», e faziam-no por ver que, à falta dele, muitos, desejosos de estudar e entrar no estado clerical, não o podiam fazer e ficavam leigos contra vontade. Até ao século xv, porém, a teologia foi ensinada nalguns conventos franciscanos e dominicanos e não na universidade e, como é sabido, só o Concílio de Trento, com a instituição dos seminários diocesanos, criaria um quadro mais consistente para a formação dos clérigos: já mencionámos a fundação do seminário de Lisboa (Santa Catarina) em 1566 pelo cardeal-arcebispo D. Henrique – os seus poucos alunos iam às aulas do colégio jesuíta de Santo Antão –, mas só na Época Contemporânea é que a generalidade dos sacerdotes seculares de Lisboa passou a ser regularmente formada em seminários diocesanos. Na Baixa Idade Média, e já na modernidade, a Igreja de Lisboa pôde contar, aliás, com outras iniciativas, religiosas e laicais, que devemos pelo menos enunciar aqui. Não era obviamente indiferente a presença na diocese de uma instituição monástica como Santa Maria de Alcobaça, a partir da doação afonsina do seu couto a São Bernardo (1153): o que o mosteiro significou em termos de culto, cultura e também so-

cidade e economia, sobretudo na parte setentrional do bispado, contribuiu expressivamente para a evangelização da zona. O mesmo se diga, quanto ao culto e à cultura, da presença dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho em São Vicente de Fora, também fundação afonsina a seguir à reconquista de Lisboa: aí estudou Santo António, depois de o ter feito na sé, perto da qual nascera cerca de 1190. Mas se este tipo de instituições, pelo seu carácter monástico, era mais sinal religioso do que convivência próxima com a população urbana, o mesmo não se dirá de outras como as mendicantes, aqui aparecidas no primeiro quartel do século xiii. Franciscanos e Dominicanos, sobretudo, surgem então como recriação da vida evangélica nas cidades ressurgentes, animadas pela troca de coisas e ideias; à relativa solidão monástica sucedem a presença conventual e a pregação itinerante à gente comum. Uns e outros chegam depressa ao bispado lisboeta: já existia convento franciscano em Lisboa em 1221 e no ano seguinte o papa Honório III pede ao seu guardião para, conjuntamente com os priores dos Espatários e dos Dominicanos, apaziguar o conflito entre o bispo D. Soeiro II e os seus diocesanos; o convento franciscano de Alenquer será de 1217 ou 1218 e nesta altura chegam os Dominicanos a Santarém, fundando-lhes depois D. Sancho II um convento em Lisboa, em 1242. O favor da família real e a simpatia do povo favoreceram a rápida expansão dos frades em Lisboa e no país, não obstante a eventual resistência de algum clero secular, que visse mal a concorrência dos conventos e a dispersão de donativos. Em Lisboa estes conflitos não foram tão graves como noutras partes e no século xiv o bispo D. Frei Estêvão (1313-1322) era franciscano. Em 1218 fundaram-se em Santarém e Lisboa os conventos da Ordem da Santíssima Trindade, que se dedicava ao resgate dos cristãos aprisionados pelos mouros, pregando e esmolando de terra em terra com esse fim; os Carmelitas só mais tarde chegarão a Lisboa, começando Nuno Álvares a construir o seu convento em 1389; já aqui estavam, entretanto, os Eremitas de Santo Agostinho, com conventos em Lisboa e Penafirme (Torres Vedras) no século xiii. Não esqueçamos também que essas congregações tiveram ramos femininos, ainda que contemplativos; nem o contributo das ordens militares* (Templários em Tomar, Espatários na península de Setúbal...). Depois de uma fase mais dinâmica, durante os séculos xiii e xiv, a vida religiosa na diocese de Lisboa – como em geral – perdeu vitalidade e foi mesmo prejudicada pela acumulação de patrimónios e a sua absorção por comendatários, pelo excesso de fundações e a falta de discernimento vocacional. O século xvi, finalmente, verá sucederem-se reformas nas várias instituições monásticas e religiosas: a congregação beneditina fundará em Lisboa São Bento da Saúde (1598); os Franciscanos, depois da separação definitiva entre conventuais e observantes, por Leão X em 1517, fundaram duas províncias em Portugal, a que se acrescentaram mais na Época Moderna e a maioria com sede em conventos em Lisboa, avultando entre estes o de São Francisco da Cidade, a que o povo chamava «Cidade de São Francisco» pelas suas dimensões e movimento; alguns terceiros

franciscanos tinham feito entretanto profissão religiosa, dando origem à Ordem Terceira Regular da Penitência, que veio a ter sede portuguesa em Lisboa, ao Convento de Nossa Senhora de Jesus, aos Cardais (1623); os Dominicanos, reunificados em 1513, tinham em Lisboa e arredores as suas grandes casas de São Domingos, ao Rossio, e São Domingos de Benfica, fundado este em 1399 para o ramo observante; os Jerónimos*, chegados a Portugal no final do século XIV, foram no final do seguinte favorecidos pelo rei D. Manuel com o grande mosteiro que lhes recorda o nome; os Cónegos de São João Evangelista nasceram da iniciativa de três homens sábios, mestre João Vicente, Martim Lourenço e D. Afonso Nogueira, que se quiseram consagrar à vida religiosa e a quem o arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra, concedeu o antigo mosteiro beneditino de Vilar de Frades; o regente D. Pedro concedeu à nova congregação a Igreja e Colégio de Santo Elói, em Lisboa, e daí lhes veio o nome de Lóios*; persistiram os Trinitários* na sua obra de resgate dos cativos, continuaram os Eremitas de Santo Agostinho – acompanhados, a partir de 1663, pelos Agostinhos Descalços, conhecidos por Grilos –, fundou-se em Laveiras a única cartuxa da zona de Lisboa (Vallis Misericordiae, 1598), os Hospitalários de São João de Deus* estabeleceram-se na capital (Pampilha, 1629)... Sem esquecer, naturalmente, a instalação dos Jesuítas* em Lisboa: Santo Antão da Mouraria, de que tomaram posse em 5 de Janeiro de 1542, foi a primeira casa própria da Companhia em todo o mundo; a partir daqui, a sua acção interna, no grande Colégio de Santo Antão-o-Novo (1593) e vários outros pela diocese, país e ultramar, a direcção espiritual, a pregação e a catequese, em que se desdobraram, deram um novo dinamismo à Igreja de Lisboa, chamando muitos dos seus naturais para o sacerdócio, a vida religiosa e, especialmente, a missão nos novos mundos, onde engrossaram decisivamente as fileiras dos seculares e religiosos de outras ordens que já partiam para ela: São João de Brito (1647-1693), lisboeta, jesuíta e missionário, é a figura emblemática deste movimento. Inscrevem-se aqui dois institutos seiscentistas, nascidos ambos na diocese: os oratorianos* portugueses, que, inspirados em São Filipe Néri e por iniciativa do padre Bartolomeu do Quental, começaram na capela régia em 1659 e se instalaram em 1668 no Convento de Nossa Senhora da Boa Hora; eram uma associação de sacerdotes, para a mútua edificação e o apostolado, e vieram a ter um papel relevante na evangelização interna e na cultura; os Missionários Apostólicos fundados pelo franciscano Frei António das Chagas no Convento do Varatojo (Torres Vedras) e aprovados por Inocêncio XI em 1679, salientaram-se nas missões pelo país, originando ou reforçando muitos aspectos da piedade popular ainda subsistente; teve alguma semelhança com estes, na sua vertente missionária interna, a Congregação da Missão (v. VICENTINOS), fundada em Seiscentos por São Vicente de Paulo, mas só chegada a Lisboa em 1717. Esta incidência na missão interna, complementando o grande esforço missionário externo que se desenvolvera com a expansão ultramarina, inscreve-se na tomada de consciência «tri-

dentina» das deficiências doutrinárias e práticas do catolicismo português e, em particular, lisboeta: no que a este respeito, tal consciência parece ter sido mais forte em Quinhentos e Seiscentos. De 1643 (morte de D. Rodrigo da Cunha) a 1670 (nomeação de D. António de Mendonça) a arquidiocese não teve prelado próprio, pois Roma não nomeava bispos para Portugal restaurado, dada a oposição da Espanha. Voltando atrás, verificamos que, desde o século XIII, os Mendicantes tinham atraído à sua espiritualidade os próprios leigos: a Ordem Terceira de São Francisco, por exemplo, inscrevia plebeus e nobres em grande número, possibilitando a todos uma intensidade religiosa que até então se retraía aos claustros; personagens régias como D. Sancho II, a Rainha Santa, D. Afonso IV e a sua esposa D. Beatriz, D. Pedro e D. Fernando, foram seus membros, como depois D. Afonso V ou D. João II. Os terceiros franciscanos tinham regra aprovada pela Santa Sé, viviam em suas casas e para os seus ofícios, mas afervoraram-se na piedade e dedicaram-se a obras caritativas, assistindo em leprosas, albergarias e asilos, acompanhados por frades da primeira ordem; alguns deles acabaram mesmo por se constituir em comunidade religiosa, pelo menos desde o princípio de Trezentos, mas a maioria continuou na vida propriamente laical. Mas a espiritualidade «terceira» não se restringia à órbita franciscana, pois nos fins do século XV havia também terceiros dominicanos, agostinhos, carmelitas e outros, em grande número, pela capital, diocese e país; e, se nos dois últimos séculos medievais sofreram naturalmente os efeitos de alguma indefinição das ordens religiosas a que estavam ligados, o certo é que ganharam novo alento com a reforma das mesmas nos alvares da modernidade, tendo nos tempos pós-tridentinos uma particular relevância. Para mencionar apenas o exemplo mais expressivo em Lisboa e no país, recorde-se que, segundo Bartolomeu Ribeiro, poderia haver no final de Seiscentos uns 100 000 terceiros franciscanos em Portugal continental e que, em meados desse século, só os da cidade de Lisboa seriam uns 11 000, mais ou menos participantes em devoção quotidianas e penitências periódicas, particulares e públicas, que davam certamente à capital uma intensidade religiosa que ultrapassava muito a presença e o influxo do clero. Mas a piedade laical encontrou outras formas para se exprimir, garantindo a intercessão e a entreatada ou sublimando a sociabilidade: em Lisboa, por exemplo, fundou-se em 1432 a Confraria de Jesus, com sede no Convento de São Domingos, para pedir a clemência divina por causa da peste. Mas na mesma igreja tinham os ingleses a sua irmandade, e os borgeinhões outra, fundada esta em 1414; em 1460 começou ainda aí a Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que depois se fundiu com outra homónima de Homens Brancos e que, além das funções normais destas instituições, também ajudava os escravos; as irmandades do Santíssimo Sacramento, dedicadas ao culto eucarístico, ao apoio dos moribundos e ao acompanhamento do viático, além de outras obras pias e assistenciais, aprovadas em Roma por Paulo III em 1539, chegaram rapidamente a Portugal, instalando-se a primeira de

Lisboa no Convento de Santo Elói, para se multiplicar depois por muitíssimas igrejas da diocese; também as corporações profissionais revestiam a forma de confrarias, com os padroeiros respectivos e as suas práticas de piedade, sufrágio e auxílio mútuo; particularmente significativa foi a Irmandade dos Homens de Negócios, existente na Idade Média e na Época Moderna na Igreja do Espírito Santo da Piedreira, na Baixa de Lisboa, que reunia os seus membros para o culto do Espírito, a assistência aos necessitados – tinha hospital – e, com o tempo, também para assuntos profissionais; até os pobres e os cegos se reuniam em confrarias, respectivamente de Santo Aleixo e do Menino Jesus, na Lisboa de Quinhentos. Dentro deste amplo e diversificado movimento associativo cristão, há a destacar as Misericórdias: a primeira foi fundada pela rainha Dona Leonor e o seu confessor trinitário Frei Miguel Contreiras, a 15 de Agosto de 1498 na Capela de Nossa Senhora da Piedade, ou da «Terra Solta», no claustro da Sé de Lisboa. Rapidamente se lhes juntaram numerosos clérigos e leigos, que foram multiplicando a iniciativa pelo país além, abrindo hospitais, asilos, orfanatos, e tantas outras «obras de misericórdia», para socorro espiritual e material do próximo. Como já se indi-

cou, o século XVIII caracterizou de outro modo a vida da diocese, assimilando-a mais à vida e projectos da corte, no momento mais absolutista da nossa monarquia, estreitando uma relação naturalmente anterior. Eduardo Brazão considera ser o patriarcado o remate de tudo quanto D. João V fez para engrandecer a Capela real, mas não deixa de lembrar que a ideia dele aparece no terceiro quartel de Seiscentos, quando Roma tardava em reconhecer a Restauração e confirmar bispos para Portugal; lembra concretamente a proposta de Sebastião César de Meneses, em tempos de D. Afonso VI (1656-1667), segundo o qual se deveria criar em Portugal uma «cabeça da Igreja», com o nome de patriarca, para fazer aqui o que o papa não queria fazer. A ideia não foi aceite e as relações Portugal-Roma normalizaram-se: como vimos, Lisboa voltou a ter arcebispo em 1670, e outros prelados foram confirmados por essa altura; mas o certo é que alguma resistência romana aos pedidos de D. João V terá a ver com os receios já levantados por hipóteses desse género. Os intuitos do *Magnânimo*, subido ao trono no final de 1706, terão sobretudo a ver com a sua política de engrandecimento e prestígio da Coroa portuguesa, ainda muito relacionada com a magnificência religiosa e litúrgica. A seu



Gravura com perspectiva de Lisboa da obra *Civitates Orbis Terrarum*, de G. Braunio, 1572. In *Irisalva Moita*, O livro de Lisboa, 1994.

pedido, o papa Clemente XI, pela bula *Apostulatus ministerio*, de 1 de Março de 1710, elevou a Capela Real a insigne colegiada, com o título de São Tomé: teria seis dignidades, 12 cónegos e 18 beneficiados, além de outros ministros, subordinados ao capelão-mor como seu ordinário; em 1716 D. João V – que pretendia muito mais do que o já concedido – enviou uma esquadra em socorro da ilha de Corfu, respondendo ao pedido feito pelo pontífice; a 7 de Novembro desse ano, Clemente XI, pela bula áurea *In Supremo Apostulatus Solio*, elevou a colegiada de São Tomé a igreja metropolitana e patriarcal, sob o título de Nossa Senhora da Assunção. Tal equivalia à criação de mais uma diocese na capital: a cidade foi de facto dividida em duas partes e igualmente se repararam o território diocesano e os bispados sufragâneos. As duas novas arquidioceses lisboetas ficavam com os seguintes contornos: a parte antiga da cidade, com o castelo e o subúrbio de nascente, pertenceria ao arcebispo de Lisboa Oriental, que mantinha a antiga sé; ao de Lisboa Ocidental (patriarca) pertenceria o subúrbio de poente, a chamada «Lisboa Nova»; a linha divisória seguia pelos muros mais antigos da cidade: pelas muralhas da Porta da Consolação e da Costa do Castelo, muralha e Porta de Santo André e daí por diante, deixando a cidade velha à parte oriental e a nova à ocidental; para fora, de Arroios, pelo Campo Grande, Póvoa de Santo Adrião e Arruda, o território de Alenquer, abrangendo depois o Moinho Novo, Ota, Cercal, Sancheira, com os coutos de Alcobaça, até aos limites da diocese de Leiria: todo o território entre esta linha e o oceano e, a sul do Tejo, o de Setúbal, entre o Sado e o Canha, até à arquidiocese de Évora, ficava para o patriarcado; o território a norte, daquela linha até às margens do Tejo e aos confins da jurisdição de Tomar, e o de Santarém, além do Tejo, entre o Divor e o castelo de Almourol, até à diocese de Portalegre, ficava para o arcebispado de Lisboa Oriental. Lisboa Oriental ficava metrópole da Guarda, Portalegre, Cabo Verde, São Tomé e Congo; Lisboa Ocidental (patriarcado) ficava metrópole de Leiria, Lamego, Funchal e Angra. Para patriarca foi nomeado D. Tomás de Almeida (1716-1754); o arcebispado oriental nunca foi provido, continuando a ser governado pelo cabido. D. João V concedeu aos patriarcas as honras que em Portugal pertenciam aos cardeais (12 de Fevereiro de 1717) e obteve-lhes da Santa Sé a precedência sobre todos os outros prelados portugueses (3 de Janeiro de 1718), a faculdade de conceder bacharelatos e doutoramentos em Teologia e Cânones às dignidades e cónegos da patriarcal (7 de Setembro de 1719), a de sagrar os reis de Portugal (26 de Setembro de 1720), o serem promovidos ao cardinalato no primeiro consistório depois da sua eleição (17 de Dezembro de 1737); conseguiu também a concessão do título de arcebispo ao vigário-geral do patriarcado (3 de Outubro de 1718) e concedeu às dignidades e cónegos da patriarcal todas as honras que se prestavam aos bispos em Portugal. Mais lhes foi conseguindo da Santa Sé: capa magna encarnada, com arminhos no Inverno e murças no Verão, mitra e paramentos pontificais nas festas solenes, precedência sobre os outros cabidos e sobre as dignidades eclesiásticas

excepto a de bispo... Autorizado por Clemente XII, D. Tomás de Almeida, por carta de 14 de Março de 1739, alargou o cabido patriarcal, criando 72 canonicatos de hábito prelatício, mais outros 20 cónegos, 32 beneficiados e 32 clérigos beneficiados; mencionam-se pela primeira vez os «principais» (novo título das seis dignidades e 18 cónegos criados anteriormente), designação confirmada por Bento XIV no ano seguinte, para os primeiros capitulares. D. João V dera assim à sua antiga capela um esplendor à altura do que entendia ser o seu próprio poder no país e além dele; mas a divisão da cidade e da diocese introduziu numa e noutra um artificialismo perturbador da administração pública e pastoral que não se pôde sustentar por muito tempo. Reconhecendo-se tudo isto, o papa Bento .XIV, pela bula *Salvatoris nostri Mater*, de 13 de Dezembro de 1740, incorporou o arcebispado oriental – que nunca fora provido – no patriarcado, assumindo D. Tomás de Almeida o governo de todo o território. A antiga sé perdia os seus vetustos direitos catedrais e, a 14 de Julho do ano seguinte, o mesmo pontífice extinguiu o seu cabido e erigia o templo em basílica com novos dignitários, apresentados pelo rei e sujeitos ao patriarca. Por seu lado, depois da união das duas igrejas, o colégio patriarcal ficou definitivamente constituído com 24 principais de hábito cardinalício e distinguidos em primários, presbíteros e diáconos, tratados por «Excelentíssimos» e «Reverendíssimos»; 72 prelados ou ministros de hábito prelatício, tratados por «Ilustríssimos» e «Reverendíssimos Monsenhores»; 20 meretíssimos cónegos; e mais beneficiados, clérigos beneficiados, clérigos, músicos e oficiais seculares, somando cerca de 400 pessoas com uma despesa anual em 1754 de 336 057\$060, que Miguel de Oliveira avaliou em 45 000 contos em 1950. Para basílica patriarcal e metropolitana acabou por não se construir um templo de raiz, acrescentando-se a Capela Real, aproximadamente no local da futura Igreja de São Julião; D. Tomás sagrou-a a 13 de Novembro de 1746; ruiu e ardeu nove anos depois, no grande sismo de 1 de Novembro de 1755; os ofícios recomeçaram na Ermida de São Joaquim e Santa Ana a Alcântara, com as primeiras vésperas da Imaculada Conceição, mas, chegado o dia de São Tomé, um novo sismo obrigou a erguer uma barraca no local, onde continuou o culto; em 16 de Junho de 1756, transferiu-se este para o sítio da Cotovia, começando a erguer-se um templo próprio, em que já se pôde celebrar a 8 de Junho de 1757; porém, ainda antes da conclusão das obras, um incêndio destruiu o edifício, a 10 de Maio de 1769. A patriarcal esteve sete dias em São Roque, passou para São Bento – onde houve novo incêndio, em 31 de Outubro de 1771 – e a 5 de Janeiro de 1772 passou para São Vicente de Fora, onde mais uma vez houve fogo: acabou por ser preso e condenado o armador Alexandre Franco Vieira, que confessou ter ateadado os vários incêndios para encobrir os roubos que tinha feito. A patriarcal manteve-se em São Vicente de Fora durante 20 anos, passando em 1792 para a Capela Real da Ajuda, onde ficou até 1833. Passado o tempo de D. João V, foi cada vez mais difícil de manter, diminuindo pouco a pouco as suas rendas;

cerceou-as D. José e mais as cercearam depois, já que a transição de Setecentos para Oitocentos, além das dificuldades financeiras do Estado, trouxe também outra mentalidade e gosto na sociedade. Em 1821 e 1822, as Cortes Constituintes quiseram suprimi-la; Leão XII, em 1823, resistiu a tal ideia; sem consultar Roma, um decreto de D. Pedro, de 4 de Fevereiro de 1834, extinguiu a patriarcal e restaurava na velha sé o antigo arcebispado de Lisboa e o seu cabido, prevendo porém que os metropolitas de Lisboa conservassem o título de patriarcas. Nesta altura, o governo português não tinha relações oficiais com Roma, o que impedia a confirmação de tais medidas, ainda que o cardeal-patriarca D. Patrício da Silva (1826-1840) não lhes opusesse grande resistência. Só com a regularização do relacionamento entre as duas cortes, em 1841, e na prelatura do cardeal-patriarca D. Frei Francisco de São Luís Saraiva (1840-1845) se chegou à solução consensual que se mantém: Gregório XVI, pela bula *Quamvis aequo*, de 9 de Novembro de 1843, extinguiu as duas igrejas – patriarcal e basílica – criando para as substituir a nova sé patriarcal com o seu cabido, no qual entrariam os cônegos e beneficiados das antigas, sem os privilégios que tinham. D. Maria II deu o beneplácito à bula a 10 de Maio de 1844, e o cardeal Saraiva executou-a por sentença de 30 de Julho seguinte, reconstituindo na antiga sé a cabeça da Igreja lisboense, com o título de sé patriarcal, e nela instalando o novo cabido. Esta curta história da patriarcal, dos esplendores joaninos ao apagamento oitocentista, assinala, porém, uma mudança muito mais profunda na evolução da Igreja de Lisboa e do país em geral: depois do absolutismo «fidelíssimo» (título que D. João V obtivera em Roma) e com os primeiros contágios da Revolução Francesa, que transtornaram a «piedosa» D. Maria I, apressa-se a dissolução da Cristandade, consciencializando-se mais a distância entre a sociedade e o catolicismo doutrinal e prático. O primeiro patriarca faleceu em 1754, quatro anos depois de D. João V: o seu ministério ilustrou bem a primeira metade do século, que, sem deixar de ser regalista, o fora com grande exuberância sacral. Como capelão do paço, ligou ainda mais a prelatura lisboense à vida da corte: como ele e até ao Liberalismo, os patriarcas sairão todos da nobreza palaciana e os seus espaços e tempos serão sobretudo os da Casa Real. Os segundo e terceiro patriarcas exercerão o seu ministério neste contexto, mas sob o governo de D. José e Pombal, onde a preponderância do Estado na vida interna da Igreja foi ainda maior e se autolegitimou muito mais. Não foi por acaso que D. José Manuel da Câmara (1754-1758) e D. Francisco de Saldanha (1758-1776) se viram tão envolvidos na luta do primeiro-ministro contra a Companhia de Jesus – expulsa de Portugal em 1759 –, luta do poder político contra uma instituição que alegadamente o limitava e em que o primeiro desses prelados foi mais arrastado e o segundo mais coincidente com a corte: tal envolvimento significava já o predomínio da razão de Estado sobre a razão de Igreja, predomínio que extravasava as nossas fronteiras e forçaria o papa Clemente XIV a extinguir a Companhia em 1773. A partir de 1777, o governo de D. Maria I deu outras



Nave central da Igreja de Nossa Senhora de Fátima, Lisboa.

possibilidades de actuação pastoral aos patriarcas D. Fernando de Sousa e Silva (1776-1786) e D. José de Mendonça (1786-1808), tendo este último de sofrer no final da vida outro tipo de pressão política, agora da parte dos invasores franceses. Mas o liberalismo chegado com a revolução de 1820 depressa faria sentir que não abdicava da autoridade do poder político em matéria eclesial: em Abril de 1821 o patriarca D. Carlos da Cunha e Meneses (1818-1825) foi exilado para o Buçaco e depois para o estrangeiro, por ter posto ressalvas aos artigos 10.º e 17.º das *Bases da Constituição* (quanto ao primeiro, queria D. Carlos que a censura de matérias religiosas fosse prévia à respectiva publicação; quanto ao segundo, queria que ficasse bem claro que a religião da nação portuguesa era a católica apostólica romana, tal qual sempre o fora no reino, isto é, única do país e sem alteração ou mudança alguma em seus dogmas, direitos e prerrogativas). Regressaria em Agosto de 1823, mas nem a situação do país estava definitivamente estabilizada, nem terminara a mentalidade regalista que servia os intuítos das diversas facções políticas: o seu sucessor – já de origens humildes –, D. Frei Patrício da Silva (1826-1840), teve de suportar com grande maleabilidade as pressões desencontradas e sucessivas dos governos absolutista (1828-1833) e liberal (que retomou Lisboa a 24 de Julho de 1833). D. Frei Francisco de São Luís Saraiva (1840-1845) e D. Guilherme Henriques de Carvalho (1845-1857), indiscutivelmente afectos ao sistema constitucional, tentaram reconstruir a vida diocesana em tempos de grande instabilidade sociopolítica e de

certo modo autorizados e protegidos pelo seu passado insuspeito ao novo regime; mas os seus sucessores até à República, como eles propostos pela Coroa – D. Manuel Bento Rodrigues (1858-1869), D. Inácio do Nascimento Morais Cardoso (1871-1883), D. José Sebastião Neto (1883-1907) e D. António Mendes Belo (1907-1929) –, encontraram grandes dificuldades para o exercício livre do seu ministério, quanto à formação e nomeação do clero, ao lançamento de iniciativas apostólicas ou devocionais, à relação com Roma ou aos institutos religiosos... Em tudo ou quase tudo os diferentes governos da monarquia constitucional pretendiam superintender, intervir ou autorizar (benéplácito), para «proteger» a religião oficial. Depois e de modo mais contraditório, as autoridades republicanas pretenderam, ao mesmo tempo, separar o Estado da Igreja e continuar a controlá-la, quer organizando unilateralmente a vida eclesial, quer actuando contra bispos e padres que não obedecessem às novas autoridades, mesmo em matéria especificamente religiosa, quer pretendendo continuar a autorizar ou não os documentos pastorais. Entre muitas outras disposições, a Lei da Separação do Estado das Igrejas, de 20 de Abril de 1911, reduzia a Igreja a agremiação particular, suprimia a contribuição financeira do Estado, confiscava a propriedade eclesiástica, prevendo a cedência de templos e alguns outros edifícios sob condição; o culto seria sustentado por associações a criar sem dependência ou intromissão dos bispos, e os párocos e coadjutores poderiam obter uma pensão do Estado se de algum modo acatassem esta lei (na lista de padres pensionistas, publicada por V. Neto, aparecem os nomes de 84 do distrito de Lisboa, 13 do de Santarém e 29 do de Leiria, nas áreas correspondentes ao patriarcado). D. António Mendes Belo opôs-se a tais disposições e proibiu a organização de associações culturais no patriarcado (contudo, só no distrito de Lisboa, houve 71, segundo a mesma fonte): o governo expulsou-o do distrito de Lisboa por dois anos (decreto de 28 de Dezembro de 1911); tendo estado em Santarém, voltou à capital a 5 de Fevereiro de 1914, para ser de novo exilado, agora para fora do patriarcado, em 1917 (decreto de 23 de Agosto), em consequência da sua atitude frontal na questão das irmandades organizadas pelo artigo 17.º da Lei da Separação; a 5 de Dezembro desse ano, a Junta Revolucionária de Sidónio Pais permitiu-lhe voltar de Gouveia. A partir de 1926 a Igreja de Lisboa gozou de maior liberdade interna e externa, dentro dos limites de actuação que lhe foram impostos pelo poder político. D. Manuel Gonçalves Cerejeira, que sucedeu a D. António Mendes Belo em 1929 e governou o patriarcado até 1971, teorizou a posição eclesial face ao Estado em termos de separação institucional, mútuo reconhecimento e colaboração em matérias coincidentes. A proximidade de geração e lutas juvenis que realmente tinha com alguns dos homens do Estado Novo não o impediram de criticar o totalitarismo alemão ou italiano dos anos 30 e de rejeitar a eventualidade de algo semelhante em Portugal (cf. a sua insistência na isenção política do clero, a sua oposição ao monopólio estatal da formação da juventude, ou a sua defesa do Escutismo Católico e

da Acção Católica). Depois de 25 de Abril de 1974, D. António Ribeiro, patriarca de Lisboa desde 1971, que já antes da mudança de regime propugnara por uma sociedade solidária e pluralista (cf. a *Carta pastoral no décimo aniversário da «Pacem in Terris»*, de 4 de Maio de 1973, documento do Episcopado Português cujo projecto foi por ele elaborado), reforçou a mesma orientação geral, no espírito do Concílio Vaticano II, defendendo a liberdade institucional e prática da Igreja (por exemplo, na defesa da propriedade e identidade eclesiais da Rádio Renascença em 1974-1975), resistindo à confessionalização de qualquer parcialidade política e incentivando a participação activa dos crentes na vida pública. Esta evolução das relações Igreja-Estado, que nos trouxe da quase fusão setecentista das duas entidades até à sua separação actual – compatível com a colaboração exigida pelo serviço da mesma comunidade humana –, esclareceu a especificidade eclesial, sobretudo na diocese de Lisboa, onde a presença do poder político mais a pôde dificultar. Mas a questão levantada há dois séculos foi mais longe: não se tratou apenas de distinguir a Igreja face ao Estado, tratou-se da própria autodefinição da Igreja, da autenticidade da fé e da prática de cada crente, quando, desmontado o cenário joanino e sucessivamente desmentida a unanimidade sociedade-crença, o catolicismo português e lisbonense precisou de se refundamentar. Foi este um tema maior das intervenções pastorais desde então. Em pastoral de 16 de Janeiro de 1783, por exemplo, o patriarca D. Fernando de Sousa e Silva determinou que os párocos explicassem o Evangelho todos os domingos e dias festivos, e ensinassem nos mesmos dias a doutrina cristã aos meninos; a catequese recorria desde o século XVI às cartilhas, de que a mais famosa e duradoura foi a *Doutrina cristã* do padre Marcos Jorge (1561), acrescentada depois pelo padre Inácio Martins, mas no fim do século XVIII era preciso um texto mais sólido. Disso teve consciência o patriarca D. José de Mendonça, ao publicar o *Catecismo da doutrina cristã* («Catecismo do Patriarcado») em 1791, obra composta pelo padre Teodoro de Almeida, inspirado na do bispo francês Biord. Escreveu o prelado, em pastoral de apresentação da obra, que a instrução doutrinal era o seu maior cuidado e a isso o levava também a vontade da rainha D. Maria I; que o tempo em que vivia mostrava como muitos dos ditos católicos afinal desprezavam a fé dos seus pais; que, por isso, a catequese tinha de ser global e fundamentada, começando por uma apresentação geral da harmonia dos grandes mistérios cristãos e explicando-os depois em pormenor; que era preciso estimular e habilitar os párocos e mestres para o ensino da catequese, fornecendo-lhes um texto único e sólido; e que por este catecismo ou o seu resumo se passaria a fazer a catequese dominical. Depois da revolução liberal, a preocupação manteve-se: a 2 de Agosto de 1823, uma pastoral do colégio dos principais, que governava a diocese na ausência do patriarca D. Carlos da Cunha, insistiu com os párocos para ensinarem a doutrina todos os domingos; a 22 de Maio de 1828, foi a vez do patriarca D. Patrício da Silva insistir na explicação do Evangelho em todos os domingos e dias santos e na catequese das crian-

cas. Em meados do século, a 30 de Novembro de 1858, uma pastoral de D. Manuel Bento Rodrigues voltou ao assunto: a catequese das crianças, para preparar a primeira comunhão, iria em cada ano do primeiro domingo do Advento ao da Santíssima Trindade; não se admitiriam à catequese crianças com menos de oito anos, e não comungariam as que tivessem menos de dez anos de idade e dois de catequese; até se publicar outro, continuaria a seguir-se o resumo do *Catecismo* publicado pelo cardeal Mendonça; o patriarca propunha-se ir alguns domingos às paróquias para interrogar e estimular as crianças da catequese... A 29 de Junho do ano seguinte, o mesmo prelado concedeu aos párocos de Lisboa o título de priores, com a faculdade de usarem sobrepelez redonda com murça preta, como recompensa dos serviços pastorais e estímulo para trabalharem na catequese. Mas nem assim se resolveu o problema, antes se agudizou. Também D. José Neto, patriarca desde 1883, insistiu na urgência da catequese: cf. a circular de 7 de Fevereiro de 1885; e, já a outro nível, o seu sucessor D. António Mendes Belo, quis assinalar o jubileu sacerdotal e episcopal de Pio X promovendo – entre outras iniciativas – a realização de um curso de religião, que efectivamente se desenrolou em São Vicente de Fora, de 20 de Novembro de 1908 até à revolução republicana, com conferências mensais proferidas por clérigos e leigos. Mas daí a bastante tempo ainda o mesmo patriarca, na exortação pastoral da Quaresma de 1923, mandaria os párocos fazerem homilia aos domingos e ensinarem doutrina às crianças. Estimulada ainda mais pelo Concílio Plenário Português*, reunido em Lisboa de 24 de Novembro a 3 de Dezembro de 1926, a catequese infantil generalizou-se na diocese sob o governo do cardeal Cerejeira, como a de adultos o começa a ser actualmente. Necessariamente ligado a esta difícil refundamentação doutrinal esteve o problema da formação sacerdotal, várias vezes lançada, ameaçada e relançada durante este período. Em 1755 ruiu com o terramoto o Seminário de Santa Catarina, subsistente desde 1566; mudou-se para o colégio irlandês de São Patrício, aqui se mantendo até ser transferido para o antigo colégio jesuíta de Santarém em 1780; em 1807, a primeira invasão francesa forçou professores e alunos a transferirem-se de Santarém para a Quinta da Mitra em Marvila, permanecendo na capital até regressarem a Santarém em 1811 – há documentação referente a um seminário «de Música» ligado à igreja patriarcal, que não tem a ver com o seminário diocesano propriamente dito. A 18 de Maio de 1834 entraram os liberais em Santarém e o seminário foi encerrado, pois o edifício foi dedicado a fins civis; entretanto, o novo regime extinguiu as dízimas, reduzindo muito a base financeira para a manutenção destas instituições eclesiais; para de algum modo minorar a sua falta, o patriarca D. Frei Patrício criou uma cadeira de Teologia Moral em São Vicente de Fora, a 2 de Outubro de 1838; D. Guilherme Henriques de Carvalho alargou o currículo e, sobretudo, conseguiu reabrir o Seminário de Santarém a 15 de Outubro de 1853; aí ficou depois, mesmo a seguir à implantação da República, em que o conseguiu manter a coragem do seu secretário, pa-



Fachada do Santuário de Nossa Senhora da Rocha, Lisboa.

dre Francisco Maria Félix. Em 1895 o cardeal Neto conseguiu abrir também um seminário menor na Quinta do Farrobo (Vila Franca de Xira), mudado no ano seguinte para São Vicente de Fora, onde continuou até 1905 – o padre Francisco Cruz, que a partir daí marcou muito a vida da diocese pela pregação e pela caridade, foi director espiritual neste seminário –, quando toda a formação para o sacerdócio se voltou a concentrar em Santarém. Daqui a desdobrou o cardeal Cerejeira, passando os últimos anos para o novo Seminário de Cristo-Rei (Olivais) em 1931, e os intermédios para o igualmente novo Seminário de São Paulo (Almada) em 1935. Foi ainda o cardeal Cerejeira a abrir o Seminário Liceal de Penafirme em 1960 (externato diocesano desde 1975). O Seminário de Santarém continuou como seminário menor até aos anos 70. Em 1984 D. António Ribeiro inaugurou o Seminário de São José (Caparide), para alunos pré-universitários. Lembremos que só neste século, e sobretudo com o cardeal Cerejeira, é que a generalidade do clero do patriarcado foi formada pelos seminários diocesanos, com um currículo cada vez mais extenso e, desde o final dos anos 60, de estrutura universitária: o velho seminário henriquino formou uma parte muito pequena do clero diocesano e as perturbações políticas e o sistema de nomeações eclesiásticas do Liberalismo permitiram que os cargos pastorais da diocese – como de todas as outras – fossem preenchidos por candidatos de várias proveniências, com ou sem formação seminarística sistemática. Também aqui, apenas a desvinculação entre a Igreja e o Estado, posterior a 1910, acabaria por levar a Igreja de Lisboa a reconhecer-se melhor a si mesma como diocese e corpo pastoral autónomos,

promovendo a formação dos seus ministros segundo um projecto mais amplo e respeitante à globalidade dos candidatos. Este clero secular sustentou especialmente a rede paroquial da diocese que, desde meados do século XVIII, tem tido grande dificuldade em acompanhar o crescimento da capital e do território que lhe está mais ligado. O terramoto de 1755 derrubou muitos templos e fez grandes estragos em Lisboa e noutros locais; a reconstrução e remodelação da cidade trouxe consigo a alteração profunda da sua quadrícula paroquial, mantendo, transferindo ou criando paróquias, primeiro sob o patriarca Saldanha (1770) e definitivamente sob o patriarca Sousa e Silva (1780). No fim do século XVIII, Lisboa contava já com 40 freguesias; no final do seguinte, tinha 42. Num âmbito mais largo, em 1839-1840, havia 316 párocos e 36 coadjutores em todo o patriarcado; em 1862, eram 273 freguesias servidas por 268 párocos; a carta apostólica de Leão XIII *Gravissimum Christi*, de 30 de Setembro de 1881, sobre a redução e nova circunscrição das dioceses portuguesas, que integrou no patriarcado muitas paróquias da então extinta diocese de Leiria, prevê para ele 344 paróquias e uma população global de 733 337 habitantes; em 1935 – com a diocese de Leiria restaurada desde 1918 – o patriarcado tinha 1 412 736 habitantes, 320 padres incardinados e 318 paróquias, 145 das quais sem pároco privativo. D. Manuel Gonçalves Cerejeira procurou adaptar ainda mais a rede paroquial à realidade social do território, quer quantitativa, quer qualitativamente, construindo templos de estilo moderno e prevendo espaços para actividades extraliturgicas, na esteira da Igreja de Nossa Senhora de Fátima (1938), a vários títulos paradigmática dos seus intuítos renovadores da arte sacra e da pastoral. Em 1959 elevou para 61 o número de paróquias da cidade de Lisboa e previu aumentá-las até às 83; a crise do clero e dos seminários na década seguinte veio contrariar este desígnio; requeria também nessa mesma altura a construção urgente de 70 igrejas e 115 capelas em todo o patriarcado. No Pentecostes de 1966, um decreto do mesmo prelado reestruturava a diocese, criando três regiões pastorais, a saber, Lisboa (distrito de Lisboa e a parte do de Leiria pertencente ao patriarcado), Santarém (a parte do respectivo distrito pertencente ao patriarcado) e Setúbal (igualmente a parte do respectivo distrito pertencente ao patriarcado); a região pastoral de Lisboa subdividia-se em oito zonas, quatro na cidade e mais quatro do seu termo para cima; convocava-se também uma assembleia dos padres pastoralmente mais responsabilizados, que se pronunciaria sobre a constituição e funcionamento do Conselho Pastoral, do Secretariado de Acção Pastoral e outras instâncias. Esta organização básica com os respectivos desenvolvimentos, sobretudo a passagem das regiões pastorais de Santarém e Setúbal a dioceses em 1975 e a reclassificação do território do patriarcado nas regiões pastorais de Lisboa, Termo e Oeste, constituem a base da actual estruturação diocesana. A partir de 1971, sob D. António Ribeiro, a Igreja de Lisboa tem procurado adequá-la a uma realidade social de complexidade crescente, densificando a rede paroquial sempre que possível, interligando cada vez

mais o clero secular e religioso, reunindo recursos e elegendo prioridades (cf. o *Plano de Acção Pastoral* de 1976 e os *Programas* anuais subsequentes). O *Anuário Católico de Portugal* (1995) indicou para o patriarcado de Lisboa os seguintes números, entre outros: 2 234 847 habitantes, 2 000 000 católicos, 21 vigararias, 277 paróquias ou equiparadas, 261 sacerdotes «diocesanos» e 251 sacerdotes religiosos residentes na diocese. A vida cristã do patriarcado continuou a ser animada também pelos vários institutos religiosos nele estabelecidos. Foi uma época bastante agitada da história das comunidades religiosas, depois da dupla extinção das masculinas, em 1834 e 1910, e da proibição de admissão de noviças nas femininas desde 1833, a que se seguiu também a extinção em 1910. Entretanto, a segunda metade do século XIX assistiu a alguma renovação da vida consagrada em Lisboa, mais ou menos tolerada pelo poder político e sempre contrariada por alguns sectores mais radicais do liberalismo e do republicanismo, muito sensíveis em especial às ligações internacionais dos institutos. Foi esta sensibilidade que motivou a rejeição por tais sectores da presença das Irmãs da Caridade francesas na capital (chegadas em 1857 e levadas de volta ao seu país em 1862, depois de enorme polémica). Mas foi também por esta altura que se reconstituíram na diocese e no país algumas congregações: em 1860, o padre Carlos Rade-maker inaugurou um noviciado da Companhia de



Fachada da Igreja de São Vicente de Fora, Lisboa.

Jesus no antigo convento do Barro (Torres Vedras) e no ano seguinte os Franciscanos* retomaram ali perto o seu Convento de Santo António do Varatojo: foram ambos o princípio de uma intensa acção religiosa na diocese e fora dela, desdobrada em mais casas – destaque-se o Colégio de Campolide, onde a Companhia de certo modo retomou a acção pedagógica que desenvolvera na capital até à expulsão pombalina –, missões populares e formação cristã (através de associações como as ordens terceiras franciscanas ou as congregações marianas* e o Apostolado da Oração*, ligados estes aos Jesuítas), publicações, etc. Mas outras instituições religiosas animaram a vida da diocese: os Irmãos Hospitaleiros de São João de Deus, por exemplo, foram restaurados em 1890 em Lisboa pelo padre Bento Menni, que conseguiu abrir três anos depois a Casa de Saúde do Telhal; os padres da Congregação da Missão (Lazaristas) voltaram em 1857 e foram alvo de perseguições que culminaram com o assassinato de dois deles em 5 de Outubro de 1910 na residência de Arroios; chegariam ainda outros institutos masculinos, regressados ou pela primeira vez: Redentoristas*, Dominicanos*, Padres do Coração de Maria... Extintos de novo em 1910, foram-se reconstituindo a pouco e pouco, especialmente a partir de 1919, quando foram permitidas as casas de formação religiosa missionária: em 1928 os Franciscanos reabriram o Seminário do Varatojo e em 1940 inauguraram o da Luz, em Lisboa; em 1925 os Jesuítas abriram a residência de Lisboa... A vida religiosa feminina também ultrapassou os estreitos limites a que a confinava a legislação liberal, que impedira as congregações existentes em 1833 de receber novos membros: em 1866, Paula Frassinetti enviou as primeiras Irmãs de Santa Doroteia* para Lisboa, a fim de se dedicarem à formação de raparigas; em 1881 chegaram com intuito idêntico as Irmãs de São José de Cluny*; as Irmãs das Pobres* começaram o seu trabalho na capital em 1884; as Irmãs do Bom Pastor trouxeram para aqui, ainda no século XIX, a sua obra de regeneração feminina. Especialmente interessantes são os casos de congregações nascidas no patriarcado a partir de jovens católicas que de algum modo quiseram colmatar a falta de religiosas, sobretudo nos campos da educação e do apostolado: foi assim com Teresa Saldanha e as Terceiras Dominicanas a partir de 1868; com Libânia do Carmo Mexia (Irmã Maria Clara) e as Franciscanas Hospitaleiras, estabelecidas em Lisboa em 1871, sob a orientação do padre Raimundo dos Anjos Beirão; ou, já neste século, com as Servas de Nossa Senhora de Fátima*, fundadas por Luísa Andaluz e o cardeal Cerejeira em 1939, mas coroadas um trabalho educativo e social que vinha muito de trás. Como aconteceu com as masculinas, também as congregações femininas foram proibidas em 1910, tendo retomado logo que possível o seu trabalho. Quanto à piedade geral e fomentadas por religiosos ou seculares, desenvolveram-se práticas antigas e novas, que foram sendo autorizadas e incentivadas pelos prelados lisboenses. Assim, continuou forte e expressivo o culto eucarístico na diocese, com as irmandades do Santíssimo, a Procissão de Corpo de Deus solenemente celebrada na capital até 1910 (foi

recentemente restaurada como cerimónia de toda a cidade) e outro actos a ele ligados: ainda em meados do século XVIII, a 20 de Janeiro de 1746, D. José Dantas Baracho, arcebispo de Lacedemónia e vigário-geral do patriarcado, publicou uma bula de Bento XIV concedendo indulgência plenária aos fiéis que visitassem as igrejas onde se celebravam as «Quarenta Horas», para evitar os abusos carnavalescos; e se os últimos tempos do *Magnânimo* pediam tal reparação eucarística, os primeiros do Liberalismo levaram o patriarca D. Carlos da Cunha a incentivar o culto do mesmo sacramento, em pastoral de 27 de Agosto de 1825; a 10 de Março de 1884, uma provisão do patriarca D. José Neto mandou comemorar o centenário da celebração do Sagrado Lausperene em Lisboa. A devoção desdobrou-se entretanto no culto do Coração de Jesus: a 22 de Maio de 1777, por exemplo, um edital do patriarca D. Fernando de Sousa e Silva comunicou aos párocos que o papa Pio VI autorizara a celebração da festa do Coração de Jesus com rito duplex maior – era mais um marco no crescimento desta devoção que tanto marca a nossa contemporaneidade; a 27 de Abril de 1780, outro edital do mesmo prelado comunicou que o papa autorizara a celebração da mesma festa na primeira sexta-feira depois da oitava do Corpo de Deus, com vigília e jejum, passando a ser dia santo de guarda; a 12 de Novembro de 1789, o patriarca D. José de Mendonça informou o colégio dos principais que a rainha destinara o dia 15 desse mês para a consagração da igreja do Convento do Sacratíssimo Coração de Jesus (Basilica da Estrela). Ao culto do Coração de Jesus juntou-se a devoção ao Coração de Maria, ao longo de um século de grande acentuação mariana (lembre-se a definição dogmática da Imaculada Conceição em 1854 e, no caso de Lisboa, a relevância da Senhora da Rocha, Carnaxide, desde 1822); a 11 de Agosto de 1816, um edital do colégio dos principais – que governava o patriarcado *sede vacante* – mandou observar o indulto apostólico que autorizava a celebrar em Portugal uma festividade em honra do Sagrado Coração de Maria no domingo depois da oitava da Assunção de Nossa Senhora; a 26 de Abril de 1851, uma pastoral do patriarca D. Guilherme Henriques de Carvalho aprovava a devoção do mês de Maria; a 29 de Setembro de 1883, uma pastoral do patriarca D. José Neto recomendou a devoção do rosário e mandou rezar o terço no mês de Outubro, de acordo com uma recente encíclica de Leão XIII. Cresceu também durante o século XIX a devoção a São José: em 1847 Pio IX introduziu a festa do seu patrocínio e em 1871 declarou-o padroeiro da Igreja universal; por provisão de 22 de Outubro desse ano, o patriarca D. Inácio Morais Cardoso comunicou à diocese tal decisão e o rito com que devia ser celebrada a sua festa. Santo António foi especialmente celebrado em 1895, organizando-se em Lisboa grandes festejos em sua honra e um congresso católico internacional. Todas estas devoções se mantêm, sendo a memória antoniana reavivada recentemente, a propósito das comemorações dos 750 anos da morte do santo (1981) e dos 800 do seu nascimento (1995). No primeiro quartel deste século avivou-se a memória do Santo Condestável: o



D. António Ribeiro, *cardeal e patriarca de Lisboa* (1971-1998).

seu culto foi aprovado e reconhecido por Roma em 1918 e inspirou várias iniciativas na diocese. A partir de 1917, Nossa Senhora de Fátima atraiu rapidamente a atenção e o culto dos diocesanos de Lisboa – a Cova da Iria pertencia então ao patriarcado – e marcou, aqui como em Portugal inteiro, a espiritualidade contemporânea: não foi por acaso que Nossa Senhora de Fátima e o Santo Condestável deram o nome a duas das primeiras paróquias modernas da capital. Aluda-se ainda ao culto de Cristo-Rei, muito ligado ao relançamento geral do apostolado por Pio XI à escala mundial e pelo cardeal Cerejeira à escala local e à Acção Católica Portuguesa*, culto que teve um momento culminante na inauguração do seu monumento em Almada em 17 de Maio de 1959. Esta última alusão induz-nos finalmente ao espírito e à prática da militância católica na diocese, a partir do Liberalismo. Além dos actos de piedade individual ou colectiva (tão animada por movimentos como o Apostolado da Oração, introduzido em Lisboa em 1864, ou pelas ordens terceiras*, especialmente as franciscanas, relançadas também por essa altura), a vida católica na diocese de Lisboa teve de encontrar caminhos de afirmação e testemunho de acordo com os novos tempos inaugurados pela revolução liberal; de facto, não se tratava apenas de afervorar uma massa católica tida como equivalente à sociedade no seu todo, mas de projectar a crença dos católicos convictos num meio social mais e mais desvinculado da estrutura eclesial, da sua doutrina e do seu culto. A primeira iniciativa apostólica surgida em

Lisboa a seguir à revolução liberal que manifestou alguma compreensão desta novidade e exigência dos tempos foi a Sociedade Católica* (1843), que procurou agrupar com fins especificamente evangelizadores todos os fiéis que quisessem aderir às suas iniciativas (publicações, missões populares, formação sacerdotal...), independentemente das respectivas preferências partidárias; a Sociedade encontrou grandes dificuldades em realizar propósitos tão inovadores e extinguiu-se dez anos depois, deixando porém a herança deste mesmo ideário, mais ou menos seguido pelas iniciativas apostólicas posteriores. Trazidas de França, chegaram a Lisboa as Conferências de São Vicente de Paulo* (1859), como afirmação da fé pela caridade. Em 1874 forma-se a Associação Católica de Lisboa, para unir boas vontades na defesa e promoção da crença, dentro do movimento geral do catolicismo dessa altura: na capital, este tipo de iniciativas crentes e apartidárias encontrou particulares dificuldades, dada a proximidade do poder e das lutas políticas. A primeira edição do *Anuário Católico de Portugal* (1931) menciona no patriarcado várias obras católicas que remontam à viragem do século e sobreviveram à mudança de regime, a par de outras que assinalam motivações posteriores, mais «espirituais» ou mais «apostólicas». Elenca, concretamente, o Centro Católico Português, organização de âmbito nacional que visava – desde 1917 – defender os direitos da Igreja na cena política; o Apostolado de Oração, que continuava florescente, encontrando-se organizado em todas as igrejas paroquiais, e as Filhas de Maria, que também mantinham múltiplas congregações; a União Noelista Portuguesa, mais recente, que já tinha na diocese quatro dos seus nove núcleos portugueses, dedicando-se à formação religiosa, intelectual e apostólica de raparigas que depois podiam animar também outras organizações; as Conferências de São Vicente de Paulo, que continuavam a incentivar muitos à prática da caridade e promoção social. A devoção eucarística e crística era então fomentada por obras como a Entronização do Sagrado Coração de Jesus e Adoração Nocturna nos Lares; mais «sociais» e na linha do que tinham sido antes algumas iniciativas de promoção dos operários, eram o Círculo Católico-União Social Católica e a Associação de Socorros Mútuos «A Democracia Cristã»; a evocação de Nuno Álvares, que já vimos caracterizar particularmente a primeira metade deste século, concretizava-se na Ala do Santo Condestável, com núcleos em várias freguesias da capital e na Associação Patriótica e de Beneficência do Santo Condestável de Belém; de formação e apostolado eram também a Juventude Católica de Lisboa – que tinha como assistente eclesial o padre Pereira dos Reis, a partir desse ano primeiro reitor do Seminário dos Olivais e figura de grande projecção na vida da diocese e na renovação litúrgica do país –, a Associação de São Luís de Gonzaga do Socorro e a sua homónima de Alcântara; novamente promocionais eram a obra de Protecção às Raparigas, a Associação Promotora de Meninas Pobres, o Asilo-Oficina para Raparigas Pobres, o Atelier da Divina Providência, em Paço de Arcos, as várias Casas de Trabalho, a Sociedade das Casas de

Asilo da Infância Desvalida, a Associação Protectora de Asilos e Oficinas, as Florinhas da Rua, a Associação das Senhoras de Caridade ou o Pão de Santo António, obra estabelecida em muitas igrejas do patriarcado; a Liga da Acção Social Cristã – como foi chamada a partir de 1907 a Associação Promotora da Educação e Instrução Popular, fundada cinco anos antes pelo padre Manuel Fernandes Santana, jesuíta de Campolide – e a Juventude Católica Feminina, sua secção, fundada em 1924 pelo cônego Anaquim, configuravam por seu lado o tipo de movimento de edificação pessoal e acção apostólica, de organização paroquial e interparoquial, com iniciativas de afirmação ou recuperação religiosa e social, atento à problemática dos respectivos meios, que se integraria dois anos depois na Acção Católica Portuguesa (1933). O *Anuário* acrescenta ainda que existiam na diocese muitas outras obras católicas com a catequese em todas as paróquias, a visita aos hospitais, a ajuda aos presos e presas, a sopa dos pobres, etc. Mais de 60 anos depois, o *Anuário Católico de Portugal* (1995) – além dos 102 institutos religiosos e sociedades de vida cristã estabelecidos na diocese de Lisboa (32 masculinos e 70 femininos) e dos 11 institutos seculares (2 masculinos e 9 femininos) – situa no patriarcado uma dúzia de movimentos e associação do tipo Acção Católica, 16 movimentos familiares, 34 movimentos e obras de vários géneros, mais de piedade e culto como o Apostolado de Oração, as Irmandades do Santíssimo e outras, as Confrarias, as ordens terceiras ou a Mensagem de Fátima, mais educativas como o Corpo Nacional de Escutas, mais sociocaritativas como a Caritas ou as Conferências de São Vicente de Paulo, ou de evangelização específica como os Cursinhos de Cristianidade*, o Movimento por Um Mundo Melhor ou o Caminho Neocatecumenal; inclui ainda várias obras de beneficência, assistência e previdência, em especial os muitos centros sociais paroquiais. Toda esta actividade foi e continua a ser animada por uma variada imprensa católica. Só para o período entre 1920 e 1910, J. Azevedo e J. Ramos inventariaram 109 títulos (entre 309 para o país inteiro) de publicações da área do patriarcado. Neles encontramos também vários documentos patriarcais, por vezes em publicação oficial, como foi o caso d'*O Lusitano* (1885-1886), ao qual o patriarca D. José Neto deu tal carácter. Depois de 1910 teve a mesma natureza a *Vida Católica* (1915-1936), com uma segunda série de 1986; colhem-se informações muito úteis sobre a renovação pastoral da Igreja de Lisboa, na esteira do Concílio Vaticano II, no *Boletim Diocesano de Pastoral* (1968-1981 e 1985-1987). Mas quase todos os movimentos e obras de que dão conta os *Anuários Católicos* de 1931 a 1995 tiveram ou têm os seus boletins, cuja inventariação e sistematização ainda não estão feitas. Desde 24 de Março de 1998 é patriarca de Lisboa D. José da Cruz Policarpo.

MANUEL CLEMENTE

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova edição. Porto: Portucalense, 1967. 4 vol. AZEVEDO, Joaquim; RAMOS, José – Inventário da Imprensa católica entre 1820 e 1910. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 215-264. BRAZÃO, Eduardo – *Subsídios para a história do patriarcado de Lisboa (1716-1740)*. Porto: Livraria Civilização, 1943. CASTILHO, Júlio de – *Lisboa antiga*. 2.^a ed. Lisboa:

S. Industriais da CML, 1935-1938. 12 vol. CLEMENTE, Manuel – Iniciativas missionárias em Portugal depois da extinção das congregações religiosas: A «Associação da Propagação da Fé» e a «Sociedade Católica». In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS – *Actas*. Braga, 1993, vol. 4, p. 55-66. IDEM – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: A «Sociedade Católica» (1843-1853)*. Braga: UCP, 1993. IDEM – As paróquias de Lisboa em tempo de liberalismo. *Didaskalia*. 25 (1995) 391-410. COELHO, Maria de Fátima – Bens: Lisboa. In *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*. Dir. A. A. Banha de Andrade. Lisboa: Editorial Resistência, 1983, vol. 2, p. 564-575. COSTA, Avelino de Jesus da – A Santíssima Eucaristia nas constituições diocesanas portuguesas desde 1240 a 1954. *Lusitania Sacra*. 1 (1989) 197-243. CUNHA, Rodrigo da – *Historia ecclesiastica da Igreja de Lisboa*. Lisboa: por Manoel da Sylva, 1642. DOMINGUES, José Garcia – Novos aspectos da Lisboa muçulmana. *Novidades: Letras e Artes*. (2 Set. 1968) 1-4. GARCIA Y GARCIA, Antonio, dir. – *Synodicon Hispanum: II: Portugal*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1982. GENRO, M. Vaz – As confrarias do Santíssimo Sacramento na assistência social lisboeta. *Novidades: Letras e Artes*. (17 Jul. 1955) 2-3. IDEM – Culto eucarístico: Lausperene em Lisboa. *Novidades: Letras e Artes*. (4 Ago. 1975) 4; (18 Ago. 1957). IDEM – D. Rodrigo da Cunha: Escôrcço bio-bibliográfico. *Novidades: Letras e Artes*. (3 Jan. 1943) 2-3. MAFRA, Luís Azevedo – *Aspectos da aplicação do concílio no patriarcado*. Lisboa: Centro de Estudos Pastorais, 1991. Texto polycopiado. *MAPA estatístico das congruas dos parochos e coadjutores das freguesias do continente do reino 1839-1840*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1841. MOREIRA, António Montes – *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*. Lovain: Bibliothèque de l'Université, 1969. IDEM – Le retour de Potamius de Lisbonne à l'orthodoxie nicéenne. *Didaskalia*. 5 (1975) 303-354. NEVES, Moreira das – *O cardeal Cerejeira, patriarca de Lisboa*. Lisboa: Pro Domo, 1948. IDEM – *Cardeal Cerejeira: O homem e a obra*. Lisboa: Rei dos Livros, 1988. OLIVEIRA, Eduardo Freire de – *Elementos para a história do município de Lisboa*. Lisboa: Typographia Universal, 1882-1911. 17 vol. OLIVEIRA, Miguel de – Bispos de Lisboa: D. Álvaro e D. Soeiro I. *Novidades: Letras e Artes*. (15 Jul. 1945) 3-4. IDEM – D. Gilberto de Hastings primeiro bispo de Lisboa depois da reconquista. *Novidades: Letras e Artes*. (31 Out. 1943) 1-2. IDEM – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964. IDEM – *História eclesiástica de Portugal*. Ed. rev. e atualizada. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994. IDEM – À margem das festas: Quando foi eleito D. Gilberto, bispo de Lisboa?. *Novidades: Letras e Artes*. (6 Jul. 1947) 1. IDEM – *Privilegios do cabido da sé patriarcal de Lisboa*. Lisboa: União Gráfica, 1950. IDEM – D. Soeiro Viegas bispo de Lisboa (1211-1232). *Novidades: Letras e Artes*. (4 Jul. 1943) 2-3. NETO, Vitor – A questão religiosa na 1.^a república: A posição dos padres pensionistas. *Revista de História das Ideias*. 9: 3 (1987) 675-731. PENTEADO, Pedro – Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação. *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 15-52. PEREIRA, Isaías da Rosa – Arquivo da Cúria Patriarcal. In SANTANA, F.; SUCENA, E., dir. – *Dicionário da história de Lisboa*. Lisboa: Carlos Quintas & Associados, 1994, p. 83-84. IDEM – Bispos, arcebispos e patriarcas. In SANTANA, F.; SUCENA, E., dir. – *Dicionário da história de Lisboa*. Lisboa: Carlos Quintas & Associados, 1994, p. 169-177. IDEM – No 4.^o centenário de D. Rodrigo da Cunha, arcebispo de Lisboa. *Anais da Academia Portuguesa da História*. 30 (1985) 269-326. IDEM – Documentos para a história do cabido da sé patriarcal. *Vida Católica*. 7: 19 (1992) 1-36; 65-98. Suplementos. IDEM – Documentos para a história do patriarcado de Lisboa. *Vida Católica*. 5: 13-15 (1990) 1-144; 6: 16-18 (1991) 147-247; 7: 20 (1992) 37-63; 8: 22-34 (1993) 1-148. Suplementos. IDEM – Inventário provisório do Arquivo Patriarcal de Lisboa. *Lusitania Sacra*. 9 (1972) 311-386. IDEM – Para a história da diocese de Lisboa. *Voz da Verdade*. (10 Fev. 1991-21 Jun. 1992). IDEM – *Para a história da freguesia da Sé de Lisboa*. Cabido da Sé Patriarcal, 1990. IDEM – Santo António na escola capitular de Lisboa. In COLÓQUIO ANTONIANO – *Actas*. Lisboa: Câmara Municipal, 1982, p. 13-24. IDEM – Os seminários da diocese de Lisboa (notas históricas). *Vida Católica*. 9: 25-27 (1994) 1-102. Suplementos. IDEM – A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sinodos medievais portugueses. *Lusitania Sacra*. 10 (1978) 37-74. IDEM – Uma visitaçào do arcebispo de Lisboa D. João Esteves de Azambuja em 1402. *Arqueologia e História*. 9: 3 (1971) 21-30. IDEM – Visitações da igreja de S. Miguel de Torres Vedras (1462-1524). *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 181-252. IDEM – Visitações de Santiago de Óbidos (1434-1540). *Lusitania Sacra*. 8 (1970) 103-221; 9 (1972) 79-116; 2: 1 (1989) 245-336. IDEM – Visitações de Santo Estêvão de Alfama (1528-1539). *Anais da Academia Portuguesa da História*. 32 (1989) 295-357. IDEM – Visitações de S. Miguel de Sintra e de Santo André de Mafra (1466-1523). *Lusitania Sacra*. 10 (1978) 135-257. IDEM – Visitas paroquiais dos séculos XIV, XV e XVI. *Lusitania Sacra*. 4 (1992) 311-344. PRONÇA, Álvaro – Acerca do primeiro patriarca de Lisboa. *Novidades: Letras e Artes*. (27 Out. 1946-13 Jul. 1947). RAMOS, Luís A. de Oliveira – *O cardeal Saraiva*. Porto: FLUP, 1972. RIBEIRO, Bartolomeu – *Cardial Neto (esboço biográfico)*. Braga, 1928. IDEM – *Os terceiros franciscanos portugueses: Sete séculos da sua história*. Braga: Missões Franciscanas, 1952. RODRIGUES, Ana Maria S. A. – As colegiadas de Torres Vedras nos séculos XIV e XV. *Didaskalia*. 15 (1985) 369-436. ROSÁRIO, A. do – Da mais antiga confraria do Rosário (1460) para homens pretos. *Novi-*

dades: *Letras e Artes*. (6 Nov. 1967) 1-2. IDEM – Santa Maria da Escada. *Novidades: Letras e Artes*. (27 Nov. 1967-4 Dez. 1967). SILVA, António Osório de Campos e – *Almanach do clero do patriarcado prelasias anexas e bispados de Portalegre e Castello Branco para o anno de 1862*. Lisboa: Typographia Universal, 1862. SEQUEIRA, Gustavo Adriano de Matos – *Sé de Lisboa*. Porto: Litografia Nacional, 1930. SILVA, A. Vieira da – *As freguesias de Lisboa (estudo histórico)*. Publicações Culturais da CML, 1943. SUMMAVILLE, E. [et al.] – *Sé de Lisboa*. Lisboa: Teorema, 1986. [Cf. biografias dos prelados lisboenses em *GRANDE enciclopédia portuguesa e brasileira*; *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*; e *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*.]

LITERATURA RELIGIOSA. I. *Época medieval: 1.*

A literatura religiosa como problema: O enunciado «literatura religiosa» supõe que os termos se implicam por tal forma que as marcas literárias são modalidades específicas de textos com conteúdo religioso e que, como tal, sendo elas critério decisivo, se deveriam excluir todas as obras que não tivessem essas marcas em grau qualificado. O problema não pode ser tomado por este lado, pelo facto mesmo de a *simplicitas* ter sido assumido desde Agostinho como base dos textos cristãos. Tendo em conta as várias expressões que assume essa literatura, deverá reconhecer-se que os registos vão do género didáctico (catequético e homilético ou de comentário) (v. ORATÓRIA SACRA) ao lírico (hinos – qualquer que seja a sua espécie: de júbilo celebrativo ou de tristeza elegíaca), ao suasório (nomeadamente o sermão), ao histórico (narrativo e legendário – sejam quais forem as condicionantes de veracidade factual ou de elaboração), ao epistolar (com a variante diplomática de permeio) e outros. É vária essa literatura e as suas expressões respondem às circunstâncias de uma comunidade que organiza a sua vida em torno de textos (como comunidade textual que também no exercício de leitura*), quer na liturgia* quer no claustro, sem prejuízo de modalidades menos previstas e mais espontâneas, umas e outras participantes, por vezes, das características dos géneros profanos. Note-se, por outra parte, que a categoria de «religioso» não se identifica com a de «sagrado», mas supõe a relação com ele como prioritária (independentemente de essa relação ser quotidiana ou festiva – e por isso de excepção – individual ou colectiva), nem se esgota no âmbito de autoridade «eclesiástica» (que funcionalmente serve e exprime esse sagrado num âmbito de colectividade), mas se alarga pela esfera dos simples fiéis, sem vida comum organizada e sujeita a regulamentos (v. SAGRADO/PROFANO). Pragmaticamente, pode dizer-se, em termos simplificados, que é literatura religiosa toda aquela que, servindo uma comunidade textual (ou seja, a que se reconhece em torno de textos), exprime, por escrito e de modo formal, a fé (credo, liturgia, pastoral*, piedade), contribui para dar a conhecer e formar (catequese*, homilética), serve de suporte a uma vida espiritual (de foro pessoal, embora transposto para actos colectivos) e enuncia uma mundividência derivada da própria fé (teologia propriamente dita). O universo textual da literatura religiosa é largo; tende, aliás, a ser tanto mais vasto e representativo durante o período medieval quanto nele foram as instituições religiosas e os movimentos a elas associados (a *deuotio moderna* é um dos casos mais conhecidos) quem manteve o uso mais constante e regular, por vezes quase ex-

clusivo, da escrita e da elaboração de textos. Por outros termos, foi a Igreja e as suas instituições quem assumiu a formação de verdadeiras comunidades textuais ao longo desse período; a escola é a face visível dessa realidade (v. ENSINO. I. ÉPOCA MEDIEVAL). Diferente seria esse âmbito se restringíssemos esse universo a textos especificamente marcados por traços literários, em que o imaginário fosse factor decisivo e o formal critério eliminatório. Baste-nos, porém, que esses textos se organizem como mundos de significação e constituam um objecto de representação autónoma e inscritos num processo de comunicação conseguido em que o êxito supõe a combinação do útil com o agradável para serem considerados como literários (a pregação é porventura um dos domínios menos estudados literariamente, mas aquele em que a eficácia resulta de marcas retóricas). A proposta de um mundo ideal (como referência e como objectivo) própria do universo religioso dá tanto maior consistência aos seus textos quanto esse mundo está dependente da palavra, nela se revela e por ela se incarna na comunidade dos crentes, que nela formam os símbolos essenciais (aspecto fundamental da literatura como forma de arte) e por ela os transmitem nos ritos que celebram (liturgia) e por ela antecipam as realidades que contemplam (escatologia). Os textos de índole religiosa podem contrapor-se aos de carácter profano e têm a separá-los o objectivo de organização da vida terrena ou do encaminhamento para a vida celestial. Nesta perspectiva, o texto religioso sai beneficiado, pois a sua referência, mesmo quando salvaguardadas as normas de fé, tem de ser construída e deve analisar-se o modo como a representação é feita (independentemente da ortodoxia* expressa). Para mais, dentro de uma religião que, segundo o Evangelho, deve exprimir-se «em espírito e verdade», os factores de identidade pessoal e de intimidade ganham relevo específico e por isso a adoração/devoção (com toda a carga emotiva e afectiva que envolve), a novidade, tanto como a coerência de discurso (dentro de uma estrutura retórica favorável), são factores decisivos, mesmo quando exprimem realidades quotidianas, comuns e conhecidas. Como expressão colectiva, e na medida mesma em que a comunidade religiosa se identifica com uma expressão de fé ou de vida comunitária que tem as suas origens no exterior dela própria, a literatura religiosa tenderá a privilegiar instrumentos textuais colectivos e só esporadicamente ou em circunstâncias extraordinárias confiará a escrito o que for específico da sua vida interna ou estimulará os seus membros a fazê-lo no que a eles próprios diga respeito. Daí que tenhamos de colocar de remissa que o universo de literatura religiosa sofre condicionamentos próprios do momento cultural de que faz parte. No período medieval, é simultaneamente predominante (são as colectividades de vida organizada que asseguram a prática da escrita – até por necessidade de ter textos que sirvam a sua vida comunitária: desde a regra aos livros de coro e de leitura, por exigências de base) e escassamente representativa (pois a expressão de vida colectiva prevalece sobre a vida individual; aquela é fun-

damentalmente marcada por actos normalizados e repetidos e esta só excepcionalmente tende a exprimir-se por escrito). 2. *Literatura religiosa portuguesa do período medieval*: No contexto português, os factores restritivos acentuam-se. Raros são, com efeito, os casos de fundadores de movimentos ou organizações religiosas que motivem o aparecimento de textos novos; raras são também as personalidades criativas como autores de textos com mensagem própria; escassos igualmente são os centros que contribuem para gerar fenómenos de escrita organizada e formar comunidades textuais de índole religiosa (espiritual ou teológica). Situando-se o território português na periferia de uma Europa que se unifica em expressões comuns, a literatura religiosa é sobretudo dependente, tanto em leituras como em conteúdos, e sofre soluções de continuidade, por lhe faltar a dinâmica que o centro, como lugar de interacção aos que aí confluem, tende a incutir por reacção de leituras. Poucos são os autores e os textos que, na periferia, irradiam ou constituem pólos de atracção e difusão. Não existem também fenómenos de continuidade, sendo a maior parte dos textos constituídos por elementos pontuais de personalidades individuais muitas vezes difíceis de identificar por se esconderem no quase anonimato de uma vida comunitária que escolheram ou por lhes terem faltado discípulos talentosos. Por outra parte, os fenómenos de tensão religiosa (criativa ou reactiva) são invulgares entre nós, como raros são os momentos fundacionais. A utilização de uma língua comum (o latim*) facilita o acolhimento e o uso de textos criados noutros meios; nalguns casos (desde o momento em que se opera a centralização e torna obrigatório um cânone textual), a leitura é imposta e a criatividade não entra nos circuitos mais usuais de preservação (a obediência a um padrão comum leva a excluir textos: isso se documenta, por exemplo, no cânon 12 do I Concílio de Braga de 561 em que se proíbe o uso de textos poéticos – que seriam provavelmente oriundos das Gálias e da Hispânia visigótica, contrapostos ao modelo romano que se pretende seguir). A tradução, no entanto, surge bastante cedo entre nós e, nalguns casos, em antecipação a outras línguas vernáculas. A situação de periferia não foi impeditiva da circulação de textos – nisso a Igreja foi instituição motora de cultura, mais do que qualquer outra em período medieval. 3. *Perspectiva diacrónica*: Ainda que a perspectiva tipológica e genealógica fosse defensável e permitisse examinar fenómenos literários mais salientes, ela é menos de atender por ser pouco favorável a uma correlação com os condicionamentos temporais. O quadro diacrónico, por mais familiar, permite colocar numa linha de tempo o que noutros domínios se apresenta com maior visibilidade. Em perspectiva diacrónica, o surgimento de textos religiosos, da autoria de personalidades eclesiásticas ou ligadas a instituições eclesiais de território português, remonta a séculos bastante altos e em contactos realizados com pontos distantes do mundo conhecido. A configuração das primitivas comunidades cristãs do nosso território tem origens mal conhecidas, mas, admitindo que o

culto e a devoção (que dele deriva para a vida privada) ou as formas de organização eclesial (directamente eclesiástica ou mais especificamente de organização de vida cristã, como acontece com os mosteiros) mantêm linhas de continuidade (mau grado rupturas salientes), torna-se necessário e imprescindível remontar a tempos primitivos, independentemente de se reconhecer que escasseia o sentido de memória ou ele só é recuperado ocasionalmente ou ainda que ele se transferiu para outras comunidades por razões que têm a ver com a perda de materiais ou com a interrupção de leituras. A memória de mártires, como os de Lisboa (Veríssimo, Máxima e Justina, no princípio do século IV), ou o culto de santos como Martinho de Dume, Frutuoso de Braga, ou até as lendas dos varões apostólicos (criticáveis historicamente, mas não pouco dinamizadoras de atitudes religiosas, ainda que seja difícil situar no tempo certas lendas – estamos por saber, por exemplo, como surge a lenda segundo a qual a evangelização da Irlanda surgiria de discípulos do apóstolo Mateus, saídos da Ibéria; no entanto, a lenda existe) geram continuidade que se prolonga por textos hagiográficos (paixões, vidas, milagres, lendas), inseridos em actos colectivos e objecto de organização de vida, com o retorno dos ciclos litúrgicos e sujeitos a reformulações em leituras mais ou menos marcadas (V. HAGIOGRAFIA E SANTIDADE). Outras expressões de fé (sejam elas doutrinárias ou não, homiléticas ou escolares) e de devoção (simples orações ou poemas artísticos, como as *Cantigas de Santa Maria*) têm um escalonamento que, por vicissitudes de descontinuidade, não é possível estabelecer por fronteiras, sejam elas temáticas (são demasiado dispersos os elementos) sejam elas cronológicas (por falta de momentos reconhecidamente centralizantes). De qualquer modo, é conveniente atermo-nos a balizas que a própria historiografia* profana aceita. Atendo-nos ao período medieval (e sem discutir aqui critérios de fronteira), haverá que considerar três períodos fundamentais: a) tempo anterior à invasão árabe; b) tempo de formação de nacionalidade, com uso exclusivo da língua comum, latim; c) expressão latina e expressão vernácula em paralelo. 3.1 *Período primitivo*: A situação de periferia e a consciência de pertencer a uma ecúmena de fé favorece e impõe contactos com terras distantes. Das relações com o longínquo Oriente ficou-nos logo do século IV (por 385) a *Peregrinatio ad loca sancta* de Egéria (cf.: EGÉRIA, Lisboa, 1998; VÄÄNÄNEN – *Le journal-épître*), texto em forma de epístola que tem merecido as atenções dos mais diversos campos – da liturgia à filologia e à linguística* histórica. Alguns elementos linguísticos mais chegados ao português que a outras línguas românicas permitem defender a hipótese de que uma mulher devota, com boa formação bíblica, integrada em grupo feminino (talvez monástico, de *sorores* – ainda que ignoremos as formas de instituição e de vida) tenha partido do extremo Ocidente e viajado até à Terra Santa, de onde enviou as suas impressões; infelizmente, não há referências explícitas à sua região de origem, a não ser no testemunho de Valério de Bierzo, já no século VII (referindo ele que Egéria, «de espírito intrépido» e «transbordante de

alegria», «esquecendo a sua própria fraqueza», saiu «das praias extremas do mar oceano do ocidente»); no seu texto (documentado em testemunho único no Manuscrito Aretino – de Arezo, em Itália, do século XI, descoberto em 1884 e procedente de monte Cassino, onde terá sido utilizado por Pedro Diácono, no século XII) fica-nos o retrato de uma mulher «de grande curiosidade: *ego, ut sum satis curiosa*» que intenta verificar localmente as leituras bíblicas que fez na sua terra de origem e transmite informações que provavelmente as suas companheiras reclamavam, ao mesmo tempo que deixa perceber uma sensibilidade feminina ansiosa por tudo perceber e sentir numa experiência viva e intensa. Na sua narrativa não há artificios retóricos, mas uma expressão viva de quem segue com o olhar todos os pormenores dos locais que visita por tê-los já contemplado a partir da leitura bíblica. Outras personalidades fazem a viagem do Oriente, como Baquiário, Idácio de Chaves, «ainda criança e já órfão», os Avitos, Orósio, João de Santarém, em momentos diferentes e por razões não idênticas. Pela mesma altura (e com antecipação a Egéria, por volta do ano 350), Potâmio de Lisboa (cf.: CONTI – *The life*; MOREIRA – *Potamius*), primeiro bispo conhecido desta cidade, participa nas disputas teológicas do tempo e é apontado por alguns adversários como ariano (por defender a fórmula de Sirmio, de 357), não obstante os seus protestos de ortodoxia; as suas oscilações podem, no entanto, enquadrar-se nas dependências de um poder político que se intromete em questões religiosas. Como escritor o seu estilo é contorcido, barroco e pesado, ainda que comprovadamente artístico. A questão do priscilianismo deve ter preocupado alguns espíritos, sem que tenhamos indicações precisas do alargamento da seita. No plano literário, figura em lugar controverso o bispo de Ossónoba (Faro), Itácio, que intervém na condenação de Prisciliano, no Concílio de Saragoça, em 380, e em Trêves, no ano de 385 (dele Sulpício Severo, *Chronica*, 50, traça um retrato pouco lisonjeiro; cf. CHADWICK – *Priscillian*). Baquiário (se é que é das nossas paragens; cf. DUHR – *Le «De fide»*; IDEM – *A propos*; IDEM – *Aperçus*; MORIN – *Pages*; MUNDO – *Estudis*; MURPHY – *A prosopography*), por 415, será acusado de priscilianismo e dirige-se a Roma para se justificar; expõe a sua posição teológica no *Libellus de fide* (PL 20, 1019-1062) e terá tido de exilar-se «para salvar a sua vida», segundo expressão de Genádio de Marselha e Orósio, porque, segundo ele próprio afirma, «a mácula de certa heresia tinha tomado conta do nosso torrão natal», vendo-se ele próprio «tornado suspeito não por causa de doutrina, mas por causa da região; e eu, que não renego a fé, fico confundido por culpa da minha província» (PL 20, 1019). Num outro plano, interessa a figura de Baquiário: o *De lapsu* (PL 20, 1037-1062) trata o caso de um monge, seu amigo, que deixa o mosteiro para viver matrimonialmente com uma religiosa; mais tarde, arrepende-se, pretende regressar ao mosteiro, mas o seu abade, Januário, não lho consente. Baquiário responde com duas cartas (c. 410: *De reparatione lapsi seu Epistula ad Ianuarium*) e defende junto do abade o regresso do arrependido para fazer penitência. Como adversários da

heresia priscilianista contam-se os Avitos de Braga que se deslocam do Ocidente até Jerusalém com intenção de procurar textos teológicos que lhes permitam combater a heresia. Um deles volta com as obras de Orígenes, o outro com as obras de Vitorino (Mário Vitorino, segundo uns; Vitorino de Petóvio/Petau, segundo outros), mas não se conhecem obras suas; possivelmente são intermediários de uma corrente origenista que tem repercussões em alguns autores hispânicos. Outro é o contributo neste domínio feito por Orósio (retire-se-lhe o prenome de Paulo, pois ele não se comprova e é possivelmente uma interpretação errônea feita tardiamente a partir da abreviatura de *presbiter*), contributo esse deixado no *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, pequeno opúsculo dirigido, por 414, a Agostinho, bispo de Hipona, a solicitar-lhe orientações para a situação. Agostinho (*Ep.* 166) diz a seu respeito: «Chegou desejoso de saber e querendo ser vaso útil na casa do Senhor, para refutar as falsas e perniciosas doutrinas que causaram a morte às almas dos hispanos, piores ainda que a espada bárbara que causou a morte aos seus corpos.» Em Jerusalém, onde teve contactos com Jerónimo, Orósio terá excedido a ortodoxia ao refutar Pelágio e foi acusado pelo bispo João de admitir que o homem não podia viver sem pecado mesmo com a ajuda de Deus; em sua defesa, Orósio escreve o *Liber Apologeticus contra Pelagianos* (cf. ZANGEMEISTER, 1882, rep. 1967); segundo B. Altaner, a obra teológica do bracarense não teve igual em nenhum dos escritores que tomaram parte nos primeiros tempos das controvérsias. A invasão dos bárbaros é sentida com particular acuidade no Ocidente e vivida com ansiedade por um grupo humano, em grande parte convertido ao cristianismo, motivo pelo qual acompanhava com interesse as controvérsias que se desenrolavam na margem sudeste do Mediterrâneo, em África. Um e outro factor são razões para contactos exteriores. Um dos Avitos, presbítero de Braga (CPL 575; PL 41, 805-808), enfrenta-se com o monge Pelágio perante o bispo de Jerusalém, João, e o clero deste; numa *Epistula domino papae Balconio* (papa a entender como bispo), dirigida ao seu bispo bracarense lamenta não poder regressar à sua terra que sabe devastada por bárbaros: «Sentidamente vos peço que vos recordeis de mim, como eu me recordo de vós dentro das minhas possibilidades, para me condoer com as vossas tribulações na minha própria dor, derramando lágrimas incessantes nos Lugares Santos pela situação dolorosa da minha terra; (...) Nosso Senhor é testemunha de que várias vezes quis juntar-me a vós para sofrer a vosso lado os males ou partilhar da felicidade, mas o inimigo que invadiu já todas as Hispânicas não me permitiu realizar o que desejava» (PL, 41, 805-808). O mesmo Avito († 418) serve de intermediário na difusão do culto às relíquias do mártir Santo Estêvão, recentemente descobertas, fazendo a tradução para latim de uma carta preparada por Luciano (PL 41, 807-817). Provavelmente é correspondente de Jerónimo (*Ep.* 79; 108; 124) e recebe Orósio no Oriente, servindo-lhe de tradutor. É justamente Orósio (homem «de engenho desperto, elocução fácil e ávido de saber» – segundo Agostinho, *Ep.* 166, 2) quem,

chegado junto do bispo de Hipona, «inflamado pelo único ardor das Sagradas Escrituras» (*Ep.* 169, 13) ensaia uma interpretação dos acontecimentos que os seus contemporâneos sentem como trágicos ao ver posta em causa a perenidade de Roma. A dependência das *Historiae aduersus paganos* de Orósio (*cf.*: CPL 571-574; PL 663-1216; OROSIO – *Le storie*; OROSIO – *História*; LACROIX – *Orose*; CORSINI – *Introduzione*; PASCHOU – *La polemica*, p. 113-133). Relativamente a Agostinho é hoje mais matizada do que em tempos passados, reconhecendo-se-lhe uma identidade própria e uma autonomia de pensamento (ainda que seja discutível o sentido do *praeceptum* agostiniano que Orósio invoca). Na origem das *Historiae* está a troca de acusações entre cristãos e pagãos, uns e outros a imputarem-se mutuamente as culpas pelo saque de Roma conduzido por Alarico; os próprios cristãos não podiam deixar de ficar impressionados, pois durante dois séculos os seus mestres haviam interpretado que a glória de Roma se inscrevia no projecto divino de decidir a Encarnação num tempo de plenitude humana. Isso conduz a uma reflexão sobre o sentido da história e a confiar à escrita as memórias do tempo, admitindo que Deus pode conduzir a História dos homens a bom porto, não obstante as derrocadas e os crimes da humanidade. Orósio experimenta as dificuldades de um encontro com bárbaros chegados de longe, procura fugir-lhes e escapa no meio de uma neblina súbita (*Historiae*, III, 20, 6-7). Junto de Agostinho (e em contraposição a ele – se atendermos a que a realização final não foi sancionada pelo hiponense; *cf. De civ. Dei*, XVIII, 52), Orósio intenta uma história apologética, carregada de malefícios, a provar que as desgraças se sucederam em moldes terríveis ao longo de toda a história humana, por causa do paganismo, e que essa mesma história se encaminha para tempos novos. Assumindo uma interpretação providencialista da história tinha também de alargar os seus horizontes ao universo inteiro (Eusébio de Cesareia já o fizera); aceita o esquema de sucessão dos quatro impérios (que está em Daniel 2 e 7, mas remonta a fontes gregas) e ajusta os acontecimentos a esquemas de ciclos e sincronismos, divide a narrativa em sete livros para corresponder aos sete dias da criação, reajusta o sincronismo Cristo/Augusto e faz coincidir os tempos posteriores com os novos tempos da humanidade, embora não possa esconder os sofrimentos dos cristãos, para os quais admite as 10 perseguições, que são a recapitulação das 10 pragas do Egipto, e antecedem a nova era da liberdade sob um príncipe cristão. Com boa dose de optimismo, declara: «Sou romano e cristão e com romanos e cristãos venho encontrar-me; sou romano entre os romanos, cristão entre os cristãos, homem entre os homens» (v, 2, 6). Efectivamente, Orósio interpreta que o tempo real em que se encontra corresponde ao tempo do triunfo terrestre da Igreja; a Idade Média acolheu mais as propostas historiográficas do bracarense que as especulações de Agostinho: fidelidade ao império combina-se com a supremacia da Igreja; as próprias invasões bárbaras, qualquer que tenha sido o preço a pagar, são interpretadas como ocasião privilegiada de acesso à Igreja. A confiança em Roma ficara aba-

lada, não apenas pelo saque de Alarico em 410, mas também pela incapacidade demonstrada pelas tropas imperiais em garantir a ordem e a paz. Idácio de Chaves (*cf.*: *THE CHRONICLE*; *HYDACE*; CAMPOS – *Idácio*; TORRES RODRÍGUEZ – *Hidacio*. *RABM*, 62, 1956, 755-795), que recebe a dignidade episcopal em 427, mas vivia como monge já desde 1416, é testemunha do descalabro e sofre as dores do momento. A história serve de refúgio para a sua meditação, levado pela realidade que o cerca. Pretendendo dar continuidade às histórias dos grandes cronistas eclesiásticos (Eusébio de Cesareia e Jerónimo), que retoma, deixou-nos páginas patéticas dos horrores suportados pelas gentes hispánicas: «os bárbaros cometem toda a espécie de desacatos e a peste toma conta de nós, enquanto o fiscal dos impostos reclama os bens e as províncias acumuladas nas cidades, onde o exército perdera as suas forças; uma fome terrível se propaga, a tal ponto que os humanos, desenganados por ela devoram carne humana e as mães se alimentam com os corpos dos próprios filhos» (*Chronica*, § 48). É Idácio a única fonte histórica da chegada dos povos germânicos à Península, a partir de 409. A sua *Crónica*, elaborada por ordem cronológica (e utilizando vários esquemas de contagem), fornece-nos uma série de notícias breves que vão da subida ao poder do galaico Teodósio, em 379, até ao ano de 469, testemunha a expansão e destruição do reino suevo, com a ruína de Braga, Mérida, Astorga, em 455-457, Coimbra, 468, Lisboa, 469. Se Orósio, que escrevia em África, acreditava que o bárbaro «havia posto de parte a espada e a trocava pelo arado», Idácio, que sofre a prisão em 460 e se assume como defensor de um povo sem patronos, apresenta uma visão apocalíptica dos seus tempos, manifestada em sinais de morte e destruição. A conversão dos Suevos* à fé ortodoxa, depois de períodos ligados ao arianismo, tem aspectos pouco documentados; conheceu oscilações e, por último, segundo os cronistas medievais (Gregório de Tours) estaria relacionada com a cura miraculosa do filho do rei suevo obtida junto do túmulo de Martinho de Tours. O regresso dos embaixadores coincidiria com a chegada ao Ocidente de Martinho de Braga (MARTINI; ALBERTO – *O «De ira»*; NASCIMENTO – *Instrução*, 1997; MARTINS – *Correntes*, p. 215-286), que a devoção do tempo fará émulo do primeiro. Em torno da sua figura, em meados do século VI, se desenvolve a organização da vida cristã na região bracarense e na zona dela dependente. As fontes criaram em seu torno esquemas literários que só uma análise filológica pode desmontar. Por confronto com o Turonense, foi-lhe atribuída origem panónia, formação oriental, experiência monástica, erudição fora do vulgar. Tanto quanto podemos hoje reconstituir criticamente, Martinho procura o Ocidente provavelmente com propósitos monásticos, ainda que não seja de excluir que se tenha associado aos embaixadores do rei suevo em Tours (de resto, há coincidência com a transladação de relíquias de Martinho de Tours para Orense), mas é comprovadamente em Braga, então centro onde se mantém viva a cultura tradicional (com a leitura de Séneca, mas também de Plínio, *o Moço*, entre outros), que faz a sua formação. Personalidade de



Vida de S. Frutuoso, *manuscrito*, em pergaminho, proveniente do Mosteiro de Alcobaca (Lisboa, Biblioteca Nacional).

excepção, originária provavelmente do Sul da Gália, aperfeiçoa-se nas letras, ganha a confiança dos seus pares e dos governantes (a ponto de a breve trecho ser nomeado bispo de Dume e depois de Braga), interessa-se pela organização monástica e pastoral (a rede de paróquias desse período parece poder comprovar-se), traduz e manda traduzir ou reformula traduções anteriores de textos orientais (*Sententiae Patrum Aegyptiorum*, espécie de aforismos sentenciosos para uso dos monges; *Capitula ex orientalium Patrum synodis*, de que existia tradução deficiente), tem em Pascásio de Dume – cf.: FREIRE – *A versão*; MARTINS – Pascásio de Dume. *Brotéria*. 51 (1950) 295-304 – um auxiliar, retoma, em resumo e readaptação, tratados morais de Sêneca (*De ira*, dedicado ao bispo Vitimer, de Orense; *Formula vitae honestae* dirigida ao rei Miro), compõe pequenos opúsculos ascéticos que, seguindo a Cassiano, põem como fundamento de vida as virtudes da humildade e do domínio pessoal (*Pro repellenda iactantia*, *De superbia*, *Exhortatio humilitatis*); escreve o *De correctione rusticorum*, para apoiar a pastoral, dedicando-o a Polémio, bispo de Astorga, no seguimento do II Concílio de Braga, compõe poemas (não certamente o seu epítáfio, já que contraria as regras métricas que Martinho observa noutros poemas), orienta o culto (mas não lhe pode ser atribuído um *De pascha*, que revela tendências heterodoxas que Martinho não partilhava); como abade do mosteiro e bispo de Dume (556) ou metro-

polita de Braga, por morte de Lucrecio (569), cria textos de orientação, assiste e preside a concílios (561 e 572), organiza a pastoral de paróquias que cobrem um largo território, mantêm relações epistolares com a corte merovíngia, irradia ciência e simpatia, tendo falecido em 579. As suas obras divulgaram-se largamente em todo o período medieval, como comprovam os manuscritos ainda existentes (são centenas os da *Formula vitae honestae*). De meados do século VI é o *Commentarius in Apocalypsin* de Agrípio de Beja (cf.: CPL 1093; PLS 1221-1248; APRINGIO – *Comentário*; ESPÍRITO SANTO – Marcos, p. 145-156) que Isidoro de Sevilha (*De vir. ill.* 17), considera subtil, erudito, superior a outros anteriores; insere-se certamente numa preocupação pastoral de fazer aceitar como canónico o Apocalipse de São João e apoiar a sua leitura que decorria, na liturgia hispânica, durante o tempo paschal (seria tornada obrigatória pelo IV Concílio de Toledo, 633). Sem tom polémico, é de carácter expositivo, elimina interpretações milenaristas, assume o comentário de Ticónio, onde corrige expressões donatistas, segue a Vitorino de Petóvio, na recensão de Jerónimo, apoia-se neste para a exegese de Ezequiel e Daniel, segue rumos próprios, como na interpretação dos mil anos e no significado do Alfa e do Ómega, ou na busca de significado para os números e explicações etimológicas (em que se antecipa a Isidoro), prefere o sentido literal ao alegórico (a que recorre ocasionalmente, através de símbolos que constrói ou aproveita) e vê no Apocalipse tanto a revelação clarificadora do Antigo Testamento como a base para uma catequese cristológica, certo de que vive na idade sexta, inaugurada com a vinda de Cristo. Outro escritor de período do século VI é João Santarém (cf.: CPL 186, 2261; PL 72, 863-870; MGH, *Auct. Ant.* 11, 211-220; HILLGARTH – *Historiography*, p. 266-271; HARTMAN – *João*), mais conhecido como Biclarense, por ter sido abade de Biclara (com fundamento se considera que se identifica com Vallclara, junto de Tarragona; daí passou a bispo de Geroná). Fez a sua formação em Constantinopla (onde passou 17 anos) e assistiu à unificação da Península sob a bandeira de Leovigildo e testemunhou a conversão de Recaredo. Apesar de ter sofrido o exílio longe da sua terra natal (Leovigildo pretendia inicialmente evitar oposições por parte de grupos fiéis à ortodoxia contra os seus projectos de unificação à base do arianismo), não manteve qualquer ressentimento e não se refere a actos negativos dos reis visigodos*. A sua *Chronica* prolonga a de Vitor de Tununa para os anos entre 567 e 590; aduz alguns acontecimentos do Oriente, mas exalta a acção dos reis visigodos agora convertidos à ortodoxia. Segundo Isidoro (*De vir. ill.* 31), a quem devemos os seus dados biográficos e a apreciação de que a sua história é muito útil, terá João escrito a regra do seu mosteiro (mas dividem-se as opiniões quanto à sua identificação) e muitas outras obras (de que Isidoro já não tem conhecimento directo). Autor de *Regra monástica* é Frutuoso de Braga (cf.: CPL 1869-1871; PL 80, 690-692; 87, 1099-1130; AMARAL – *Vida*; REGLAS; MARTINS – *O monacato*; ACTAS), monge e bispo, nascido numa família de ascendência régia, personalidade forte e decidida; seu pai era alta patente no

exército visigótico, teve formação esmerada em Palência, sob a orientação do bispo Conâncio, fundou mosteiros em diversos pontos da parte ocidental da Península, foi abade-bispo de Dume (em 653 assina as actas do VIII Concílio de Toledo na qualidade de vigário do bispo de Dume), mas passa a metropolitano de Braga, em 656, ao ser deposto o bispo Potâmio pelo X Concílio de Toledo, pretendeu peregrinar ao Oriente, mas foi impedido. A *Regula monachorum*, em 24 capítulos, é um «código de austeridade e de disciplina» (*Vita Fruct.* 4 e 7) e foi escrita para os monges da sua primeira fundação, em Compludo, no Bierzo (León), talvez por 646; serve-se de regras anteriores (Pacómio, Agostinho, Isidoro, Cassiano). É-lhe atribuída (fê-lo Bento de Aniane) uma outra, a *Regula communis*, mas esta, sendo de inspiração frutuosiense, é hoje considerada obra mais de grupo que de uma só pessoa, embora dependente do pensamento do mestre ou da sua revisão. Associado a essa regra anda o *pacto monástico*, em que assenta o monaquismo* hispânico com um contrato formal entre abade e respectivos monges para uma vida em comum; os mosteiros organizam-se em confederação, neles se associam comunidades de ambos os sexos, com as respectivas famílias; o abade escolhe a regra de vida, propõe orientações e é responsável perante a comunidade, com a qual celebra um pacto de vida em comum. A vida monástica é marcada por grande austeridade, admitindo mesmo castigos corporais, mas não faltam, no entanto, a repartição do dia pelas obrigações tradicionais (oração, trabalho, leitura, observância do silêncio, prática da obediência, correcção fraterna). A sua vida ascética está retratada numa *Vita Fructuosi*, escrita certamente por um dos seus monges, por 675 (cf.: NÖCK – *The Vita*; DÍAZ Y DÍAZ – *La Vida*). O período visigótico não deixa traços de outras personalidades criativas nos nossos meios. Os centros culturais parecem apagar-se perante outros mais dinâmicos (como Sevilha e Toledo). No entanto, não são de menosprezar alguns indícios que, embora fragmentários, deixam entrever a existência de uma literatura religiosa. Podemos assim entrever que, além da *Vita Fructuosi*, se terão constituído textos hagiográficos destinados ao culto. Estão nesse plano diversas *passiones* como a de Vicente, Sabina e Cristeta (mártires tradicionalmente associados a Évora), a de Veríssimo, Máxima e Júlia (mártires de Lisboa), a de Vítor (tradicionalmente ligado a Braga), a de Manços (relacionado com Évora), a de Iria (monja de Tomar associada a Santarém, a que terá dado o novo nome, pelo século X – em substituição de Scalabis). A tradição destes textos não está ainda suficientemente estudada e falta-nos conhecer a sorte dos exemplares do *Passionarium Hispanicum* (cf.: FÁBREGA GRAU – *Pasionario*; CHUECA – *Pasionario*; DE GAIFFIER – *La lecture*; MARTÍNEZ GÁZQUEZ – *Los estudios*; NASCIMENTO – *Um novo testemunho*; MARTINS – *A legenda*; COSTA – *Santa*; OLIVEIRA – *Lenda*; NASCIMENTO – *S. Vicente*) que devem ter existido nas diversas igrejas do território português (apenas estando, de momento, identificado o exemplar do Mosteiro do Lorvão). Por outro lado, será necessário atender à génese das diversas versões desses textos e aprofundar o signifi-

cado de alguns elementos narrativos para interpretar uma presumível origem ou o seu valor de significação. O período islâmico deixa-nos num vazio de informações; reconhecemos hoje que a versão conhecida da chamada *Chronica Muzarabica de 754* depende de um exemplar actualizado no Sul do nosso território e podemos recuperar nos manuscritos de Alcobaça um texto que dá pelo título de *De solistionis insula magna* e traz como autor um desconhecido Trezenzónio, cuja aventura espiritual nos remete para a zona norte, na região entre Tui e Farol de Hércules, na Corunha, em experiência eremítica numa ilha fantástica, ao largo da costa, no oceano. Tal experiência, assumida em enquadramento literário pelo respectivo autor, faz lembrar outras como a da *Navegação de São Brandão*, cuja versão conservada nos manuscritos que pertenceram a Santa Cruz de Coimbra é comprovadamente anterior à que se considera constituir a vulgata brandaniana, formada já nos finais do século VIII. Raízes tão longínquas que remetem para as relações com a Hibernia (antigo nome de Irlanda) podem explicar um texto já em vernáculo, como é o *Conto de Amaro* (também documentado apenas em testemunho alcobacense), texto sem filiação românica conhecida, mas com afinidades declaradas nas espécies tradicionais irlandesas das viagens ao outro mundo («*imramma e echtraí*»; para a *Crónica*, cf. LÓPEZ PEREIRA – *Crónica*; para os restantes textos, cf. NASCIMENTO – *Navegação*). 3.2. *Período da retoma*: A renovação das comunidades cristãs depois da Reconquista* faz renascer a produção literária. Os contactos com o estrangeiro intensificam-se após a vinda do grupo «francês» que ajuda nas campanhas militares, na reorganização do território e na promoção das reformas eclesíásticas, particularmente litúrgicas. Cluny e os seus monges (v. CLUNIACENSES) têm intervenções importantes nas relações dentro das províncias eclesíásticas (em que os metropolitãos tentam recompor limites antigos ou alargá-los), com jogos de influência a serem disputados entre Toledo, Braga e Santiago de Compostela. Procuram-se outros apoios também e surgem actuações diversas. Santa Cruz de Coimbra (v. CÔNEGOS REGULARES DE SANTA CRUZ), que se liga a São Rufo de Avinhão (no entanto, a primitiva regra parece ter sido a *Consensoria*), fornece bispos das dioceses no novo quadro político: para Braga* vai João Peculiar; para Viseu*, Odório; para Lamego*, Mendo – os três saídos daquele mosteiro; no Porto*, a João Peculiar sucede Pedro Pitões e perde-se a memória de Hugo, antigo secretário de Diego Gelmírez, em Santiago de Compostela (autor de uma parte da *Chronica compostelana*); a ligação a Toledo vai-se diluindo e a perspicácia diplomática de D. João Peculiar vai diferindo obediências ou negociando outras em Roma, quer directamente quer por interpostas pessoas, em que provavelmente as novas instituições monásticas de obediência cisterciense passam a contar, sem que seja fácil entender o papel das relações familiares que subsistem com a Borgonha, onde estava Bernardo de Claraval. A acção da Reconquista serve ao novo rei, Afonso Henriques, de argumento para invocar legitimidade na autonomia que assumiu. A formação erudita dos novos prelados está bem pa-

tente no discurso de boas vindas dirigido por Pedro Pitões, bispo do Porto, aos cruzados que seguem na armada que se dirige para Jerusalém e que o rei Afonso Henriques procura cativar em sua ajuda: as fontes de que se serve coincidem com os textos de Ivo de Chartres e de Graciano; por muito que o cruzado inglês tenha retocado o texto do discurso, não parece que ele tenha inventado *a posteriori* essa parafernália de argumentos que coincidem textualmente com essas fontes (aliás, a resposta improvisada que o mesmo bispo tem frente ao discurso do representante sarraceno nas negociações de rendição da cidade de Lisboa é prova de uma personalidade retoricamente bem preparada e inteligente. Estes elementos são postos em relevo na nossa edição da *Conquista de Lisboa: Relato de cruzado*). Neste novo ambiente, surgem textos que reflectem um mundo novo. Pertencem ao meio conimbricense, de Santa Cruz de Coimbra ou da catedral, quatro hagiografias*, marcadamente biográficas, que testemunham a renovação do género e se enquadram bem na retoma do registo escrito como salvaguarda da memória. Mais que promover um culto, como a hagiografia anterior, propõem-se modelos (de santidade, certamente) e constituem-se memórias, em intuítos pessoais ou comunitários. A primeira delas é a *Vita S. Geraldi*, escrita por Bernardo, antigo arcebispo de Braga e novo bispo de Coimbra*, por designação do novo rei, Afonso Henriques, que, para tanto, deixa de lado o candidato natural da sucessão episcopal (Telo, arcebispo de Coimbra); razões diversas levam-nos a assumir que esta biografia não é escrita em Braga, mas fora, e que (ainda que não o diga explicitamente) pretende sugerir um modelo de dedicação pastoral ao clero da diocese que o novo bispo tem a seu cuidado; nessas condições parece-nos que a data é posterior e não anterior a 1128, ano da sacração de Bernardo como bispo de Coimbra (também estes dados são objecto de estudo particular, a publicar em volume de homenagem a W. Berschin, na Universidade de Heidelberg, o texto encontra-se nos *Portugaliae Monumenta Historica – Scriptorum*). A *Vita Tellonis*, subscrita por Pedro Alfarde (do primeiro grupo de cónegos regentes), procura salvar a identidade e os direitos de Santa Cruz mais do que refazer o percurso biográfico de um fundador. Não lhe falta nem a solenidade da cronologia grandiosa de abertura para nela colocar a fundação nem os traços prosopográficos de Telo que reúne à sua volta um grupo de companheiros irmanados nos mesmos ideais de reforma de vida apostólica (que parecia comprometida com o afastamento do arcebispo no acesso ao episcopado); com isso Alfarde exalta a instituição a que pertence, mas é sua intenção sobretudo velar pela defesa dessa instituição e por isso acumula documentos arquivísticos no interior da narrativa (cf. NASCIMENTO – *Hagiografia*). A *Vita Martini Sauriensis*, de Salvato, entre a lembrança familiar e o exercício literário (bem patente na organização textual), traça também um modelo de pastor de almas na pessoa de Martinho Árias, sacerdote formado na escola da Catedral de Coimbra, a quem o antigo bispo de Coimbra, D. Gonçalo, assessorado pelo arcebispo D. Telo, tinha entregue a reor-

ganização da vida cristã na localidade de Soure, na fronteira sul dos territórios recentemente reconquistados. Não é o martírio que é comentado, embora não seja tomada em menor conta a sua fortaleza de fé nas masmorras sarracenas, mas sim o seu trabalho de pastor benevolente e atento às necessidades e aos condicionamentos do tempo. O embelezamento literário e a estruturação retórica confessadamente procurados deixam entender um ambiente escolar de bom nível, enquanto o recurso a documento de entrega da paróquia traz a lume preocupações do momento. No entanto, também a caracterização moral da personagem assume particular relevo, sendo por outro lado de reconhecer a atenção prestada aos limites de um território cuja configuração era ainda insegura. A *Vita Theotonii* reflecte o afecto de um discípulo (anónimo) para com a memória do mestre, nos tempos imediatos à sua morte; o esquema é biográfico, mas o recurso a fontes literárias, nomeadamente aos textos de espiritualidade pertencentes aos vitorinos de Paris, a Jerónimo e a Gregório Magno, é sintoma evidente de que se pretende tanto acentuar um modelo como, sobretudo, formar uma doutrina. Escrita antes da canonização de Teotónio (que ocorreu no primeiro aniversário da sua morte, levada a efeito pelo metropolitano bracarense, D. João Peculiar, em missa assistida por outros bispos em reunião de concílio provincial, em 1163), serve para balizar a data dos dois outros textos. Há efectivamente coincidências textuais com a *Vita Tellonis* e com a *Vita Martini Sauriensis*. Tanto como o conhecimento desses textos, há a acentuar a formação de uma escola em que a memória se prolonga e o afecto pelos fundadores se cultiva. O centro de atenções é agora o claustro: nele se encerra Teotónio; a ele acorrem personalidades régias ou outras; o mundo gira em torno, os acontecimentos de reconquista só incidentalmente se recordam. A análise destes textos e a determinação de intertextualidades deixa claro que existe uma comunidade que vive de leituras e é capaz de elaborar outros textos em função dos seus objectivos. A qualidade de expressão pode reconhecer-se na selecção vocabular e na ordenação dos elementos na frase, em esquemas tão repetidos que nos levam a admitir que constituíam elementos de ensino* (examinámos a *Vita Martini Sauriensis* e verificámos que o verbo ocupa posição final na frase em percentagem deveras significativa; cf. NASCIMENTO – *Latim*; como base de apoio estão *Vita S. Fructuosi...*; *Vita S. Martini Sauriensis...*). A hagiografia tem por então outras expressões (além da biográfica – não cultual – já mencionada). Os milagres do mártir São Vicente, proclamados na cidade de Lisboa, após a chegada das relíquias que haviam sido cultuadas no promontório Sacro, ou ponta de Sagres, em 1173, são objecto de registo por parte do chancre da catedral, o cónego Estêvão. Uma primeira série de 25 milagres (aliás, truncada) tem continuidade noutra de mais nove (o livro de milagres, tal como o livro notarial, é de registo aberto). Em causa está a promoção do novo culto que o próprio rei promove, com fins não facilmente identificáveis. Efectivamente, instaura-se um movimento de culto e da narrativa dos milagres é possível extrair algumas perspectivas:

os romeiros de Santiago de Compostela tomam esse culto como alternativa (possivelmente porque Lisboa passava a ser ponto de passagem na peregrinação a Santiago); as devoções transitam do mosteiro de Chelas, em que se venerava Santo Adrião, para a catedral; o Mosteiro de São Vicente, fundado com o patrocínio régio, disputa a posse das relíquias do santo à catedral (cf.: NASCIMENTO; GOMES – *S. Vicente*). A promoção do novo culto talvez tenha algo a ver com ligações de outro âmbito, nomeadamente com a adopção feita por algumas casas nobres europeias. A fundação do Mosteiro de São Vicente não depende desta «invenção» de relíquias, pois nascera logo após a conquista da cidade, num local em que se havia sepultado um cruzado teutónico, Henrique de Bona; junto ao túmulo deste se operam vários milagres. O registo de uma coisa e de outra dá lugar a um texto – *Indiculum foundationis Monasterii beati Vincentii*, cuja intenção parece ser a de afirmar isenção perante a jurisdição episcopal (*Indiculum foundationis monasterii beati Vincentii Vlixbone*; a edição do PMH, *Scriptores*, 1, p. 92; também em apêndice a *Conquista de Lisboa: Relato de cruzado*, ed. trad. notas de Aires A. Nascimento, Lisboa, 2000.). Se os Cónegos Regrantes tentam preservar a sua autonomia e recorrem ao registo da escrita para defender os seus direitos e privilégios, os Cistercienses implantam-se sem deixarem memórias, ainda que sofram as consequências das incursões sarracenas em finais do século XII. As ordens mendicantes (v. DOMINICANOS; FRANCISCANOS) chegam de fora no início do século XIII, mas orientam-se em sentido diverso e aproveitam iniciativas que devem ter começado sob influência dos mesmos regrantes. Coimbra fornece o ambiente em que se terão formado duas personalidades que estão na origem de *sermones*: Fernando Martins (passado à história como Santo António, depois de transferência para os Franciscanos) e Frei Paio de Coimbra, um dominicano da primeira geração que deve ter entrado na ordem já presbítero (provavelmente a identificar com *Frater Pelagius Aprilis Portugalensis*, um dos dois priores que em 1248 verificaram o testamento de D. Sancho II). São dois pregadores que nos deixaram instrumentos de pregação, esquemas que tanto reflectem a preparação de que era rodeado o ofício que assumiam (pregar, com a dupla função de ensinar e de morigerar os costumes) como traduzem o interesse em transmitir a outros pregadores elementos de apoio (fruto, aliás, de influências da nova escola, para a qual os instrumentos de trabalho são fundamentais). De António poderá julgar-se que os seus elementos de pregação foram preparados em Itália, onde em 1222 recebe a missão de pregar na região de Rimini, a combater a influência dos cátaros; no entanto, e de data anterior, o próprio episódio de Forli (em que António, sem preparação prévia, deixa estupefactos os seus ouvintes) parece denunciar que ele adquirira bases suficientes para tal ofício na escola de Santa Cruz (de facto, ainda que admitamos a assistência da graça, esta não costuma dispensar nem a natureza nem a cultura; cf. S. ANTONIUS PATAVINI – *Sermones*). A *Summa sermonum* de Frei Paio foi copiada em 1250 em Alcobaça, com destino ao abade de São

João de Tarouca, e consta de 406 esquemas de sermões para o santoral. Em estilo diferente do utilizado por António, com menor recurso à simbólica e à alegoria, atenta mais em aplicações morais. As fontes de inspiração são em ambos a Bíblia e a patrística (v. PATROLOGIA), mas também fontes recentes: em António surgem outras, bem mais dilatadas; serve-se Frei Paio de fontes hagiográficas e não recusa aduzir a própria experiência. No plano formal, os sermões de Paio obedecem a um esquema mais rígido e escolar que os de António e retêm as modalidades próprias das *distinctiones*, quando percorre os vários matizes semânticos de uma palavra e seus contextos para desenvolvimento (note-se, aliás, que as *Distinctiones Angelus* de Garnier de Rochefort cedo se registam entre nós, como comprova o exemplar de Alcobaça elaborado em 1219 por Gil de Leiria; cf. MARQUES – *Sermonário*; PACHECO – Exegèse). Factos de particular alcance estão na origem de outros textos. O martírio dos franciscanos em Marrocos (1220) e o culto que lhes é prestado em Coimbra dá origem certamente a uma *legenda antiqua*, pois o processo de canonização tentado pelo bispo de Lisboa*, Mateus (1262-1282), assim o terá requerido, mas, se esse texto existiu, não chegou até nós; possivelmente essa legenda prolonga-se na que serve ao rei Jaime de Aragão para patrocinar essa canonização em 1321; há, porém, outras posteriores, como a que em 1476 escreveu Frei Francisco de Sevilha, a pedido de Frei João da Póvoa. A hagiografia recupera textos anteriores e refunde-os. Um caso concreto é o da *Vita S. Senorinae*, que narra a vida de uma monja do século X, enterrada em Vieira de Basto e abadessa de um pequeno mosteiro rural; uma versão redigida no século XII, talvez por um monge beneditino de Refojos de Basto (alguns anos após a visita do arcebispo de Braga em 1130), remonta a outra anterior (hoje perdida); ela própria terá posteriormente duas refundições no século XVI, mas há também notícia de uma outra escrita por Frei Vasco Martins, monge de Refojos de Basto, em 1405 (*Vita beatae...*; Cf. CARDOSO – *Agiológio*). Trata-se de um dos casos de valorização de tradições familiares e monásticas. A ela se deve associar a *Vita et miracula sancti Rudesindi*, tio daquela santa, conselheiro de reis, fundador do mosteiro de Celanova (onde a *vita* é redigida) e bispo de Mondonhedo, originário de Santo Tirso. O texto que conhecemos é devido a dois monges: Estêvão, por 1140-1160; Ordonho, por 1172, mas só deve ter sido concluído por 1200. Estas duas hagiografias trazem a lume o nome de uma das grandes famílias condais (a dos Sousas) que se associam à difusão do monaquismo beneditino no território galego e português. Como tal deixam entender os interesses que subjazem à promoção de um culto e que o hagiógrafo secunda. Por outra parte, veicula concepções arcaicas de santidade (cf.: DIAZ Y DIAZ – *Ordoño*). Essa mesma hagiografia assume-se como testemunha de personalidades que ganham relevo nas novas comunidades religiosas. O dominicano Frei Gil de Santarém (provincial da sua ordem nas Espanhas, a partir de 1233 e falecido em 1265) é objecto de hagiografia por um seu confrade, Frei Pedro Pais, mas essa versão perdeu-se e só nos restam as refundições feitas já

no século XVI, por Frei Baltazar de São João (1537) (SÃO JOÃO – *A vida*) e André de Resende (PEREIRA – *O Aegidius*). Difícil é seguir o percurso de outros textos deste género, nomeadamente as legendas de Santa Iria, São Gonçalo de Amarante (cf.: CUNHA – *S. Gonçalo*) e outros que entrarão nos *Santos extravagantes* de *Ho Flos Sanctorum* de 1513. Os domínios científicos não ficam esquecidos neste panorama e são seus autores personalidades eclesiásticas. Pouco sabemos das obras realmente produzidas por Frei Gil de Santarém, personalidade em que o mito se sobrepõe à realidade; é possível que em Paris se tenha familiarizado não apenas com questões teológicas e jurídicas (intervém também na deposição de D. Sancho II), mas também médicas (atribui-se-lhe a tradução de obras árabes: *De naturas*, ms. Évora, BP, CXXI/2-19). No decurso do século XIII (1210/1220-1277), Pedro Hispano Portugalense (também conhecido por Pedro Julião) desenvolve actividades várias e escreve obras filosóficas, teológicas e médicas: *Scientia Libri de Anima*; *De anima (Quaestiones)*; *De syncategorematicis*; *Summulae Logicales*; *Expositio Librorum Beati Dionysii*; *Thesaurus pauperum*; *Liber de morbis occulorum*; *De dietis universalibus*, *De dietis particularibus*, *De urinis*, etc. É controversa a identidade da sua figura, pois por vezes não parece possível destringer o que pertence a várias individualidades que aparecem com o mesmo nome de Pedro Hispano. No entanto, as obras cuja atribuição a uma personalidade que, nascida em Portugal, ascende ao sôlio pontifício com o nome de João XXI conferem-lhe ciência altamente representativa para o tempo e por isso foram largamente aceites por longo período. Elas situam-se, porém, em domínio não propriamente religioso, já que estas obras pertencem a áreas filosóficas ou técnicas.

3.3. *Expressão latina e vernácula em paralelo*: Por este período, o registo da língua portuguesa (cujos primeiros vestígios remontam a 1175) ganha prestígio, a ponto de o testamento do rei D. Afonso II (1214) ser já feito em língua vernácula (prova evidente de que era aceite pelos tabeliães, aspecto não menosprezável; cf. CEPEDA – *Bibliografia*). Uma das primeiras traduções em língua vernácula que conhecemos é o *Livro de José de Arimateia*, feita certamente no círculo de D. Afonso III, por João Vivas, freire da Ordem de Santiago, por 1250 (a única edição é de tipo diplomático, feita por Henry Hare Carter, *The Portuguese...*). Narra esse texto a missão de José de Arimateia no percurso que deve levá-lo a preservar o cálice (o Graal) da Última Ceia em que foi recolhido o sangue que manou do lado de Cristo. A tradução terá respondido a interesses das gentes da corte, onde chegava a versão francesa, vinda possivelmente na bagagem do séquito do conde de Bolonha. Do mesmo círculo é a *Demanda do Santo Graal* (frag. Viena, BN, ms. 2594 – século XV), em cujos personagens se inspirou Nuno Álvares Pereira. Do mesmo tipo de literatura é *História do mui nobre Vespasiano* (ed. Lisboa, 1496). As *Cantigas de Santa Maria de Afonso X, o Sábio*, representam, por seu lado, o cruzamento da devoção com a arte de poetas das cortes hispânicas (METTMANN – *Cantigas*). São em número de 420 e foram compostas pelo rei de Leão e Caste-

la, em galego-português, entre 1264-1277 e 1277-1283. Nelas o monarca aparece como trovador da sua Dama celeste, a cantar a misericórdia de Maria que se manifesta nos milagres (que ocupam a maior parte das cantigas). Na corte de D. Dinis, e devido aos contactos que ele estabelecera com seu avô, D. Afonso X, desenvolve-se o trabalho de traduções de obras devotas. É hoje consensual que a ela remontam as traduções para português de obras que Bernardo de Brihuega, homem do círculo do rei *Sábio*, compusera em latim. A compilação compreendia cinco livros: 1) Vida de Cristo e da Virgem Maria; 2) Vida e paixões dos apóstolos; 3) Feitos e paixões dos mártires; 4) Vida e morte dos confesores (sc. santos não mártires); 5) Vidas e paixões de santas (virgens e outras). Conhecem-se hoje (na Biblioteca Nacional de Lisboa; também em Coimbra, Arquivo da Universidade) alguns fragmentos de 1); conserva-se 2) em testemunho manuscrito de Alcobça, copiado entre 1442 e 1443, tendo a obra sido impressa por Valentim Fernandes, em 1505; conserva-se igualmente 3) em impressão de 1513, por João Pedro Bonhomini; perderam-se, contudo, as outras partes (que provavelmente também existiram, sendo porém provável que 1) tenha perdido interesse perante a tradução da *Vita Christi*, de Ludolfo da Saxónia, feita na corte de D. Duarte e impressa em 1495 a mandado da rainha D. Leonor). Do mesmo tempo de D. Dinis, ainda que não saibamos do seu autor e do seu meio, deve ser um tratado anónimo e anepígrafo, a que demos o título de *Livro da crença cristã* (que se pretendeu também designar por *Livro das três crenças*, por se considerar tradução de um original castelhano, o que não condiz com o conteúdo; mais que tradução, o nosso texto apresenta uma formulação própria). Oferecido em manuscrito do século XIV à Biblioteca Real por Frei Manuel do Cenáculo (hoje truncado, no início e no fim, Lisboa, BN, II, 47), é constituído pela exposição da doutrina cristã segundo o *Símbolo dos apóstolos*, em 14 artigos. Para as citações de autoridade, serve-se da Bíblia* hebraica, que faz seguir da Vulgata latina, com tradução em português e algumas vezes lança mão do texto árabe do Alcorão (sempre em transliteração latina). Inclui-se essa obra numa literatura apologética que corresponde à cultura peninsular do tempo e à criação do *studium hebraicum et arabicum* dos Dominicanos em Xátiva, em finais do século XIII. A este pequeno tratado há que juntar o *Catecismo da doutrina cristã*, do Alc. 211 da Biblioteca Nacional de Lisboa (também de finais do século XIV), com a explicação das principais verdades da fé e exposição de preceitos morais, seguindo os *Moralia* de Gregório Magno, e de algumas orações (BOAVENTURA – *Colecção*). De um século mais tarde (mas impresso em 1502) temos o *Catecismo pequeno* (não se sabe de outro maior) de D. Diogo Ortiz, bispo de Ceuta e Viseu, catecismo escrito, ao que ele depõe, composto por mandado do rei D. Manuel I (SILVA – *O Catecismo*). Pela data e pelos processos apologéticos utilizados, o *Livro da crença cristã* aproxima-se do *Speculum disputationis contra Hebraeos*, de João de Alcobça (BNL, Alc. 236 e 270; ano 1333-1345). Porém, menos que a polémica, aquele situa-se na demonstração

de que as Escrituras se cumpriram na pessoa de Cristo. Temos assim duas perspectivas (uma mais catequética e outra mais teológica) de uma apologética que documenta a pastoral de um determinado momento e a formação de uma linguagem específica nestes domínios. D. Álvaro Pais, franciscano e bispo de Silves (1275-1349), tomará também a peito a luta contra as heresias no *Collyrium fidei adversus haereses* (alguns nomes ficaram, de facto, como os de um Tomás Escoto e de Afonso Geraldês de Montemor, cujo averroísmo procura combater); no tratado *De statu et planctu Ecclesiae*, acentua perspectivas reformadoras, enquanto no *Speculum Regum* procura proporcionar regras de índole moral aos príncipes cristãos e em diversos comentários exegéticos e sermões se ocupa de temas teológicos (ex., o *Sermão sobre a visão beatífica*) ou intenta contribuir para solucionar problemas de política eclesiástica (defesa do poder soberano do Papa) e bem assim traçar orientações de vida espiritual (mormente nas suas epístolas; o livro *Gradus humilitatis* ocupa-se justamente da virtude da humildade; veja-se PAIS – *Espelho...*; IDEM – *Estado*; IDEM – *Scritti*; COSTA – *Estudos*). Em horizonte apologético e perspectiva alegorizante, há que incluir o *Livro da corte imperial*, de finais do século XIV ou princípios de XV, cujo título corresponde à alegoria em que se figura a reunião da Igreja triunfante e da Igreja militante com Cristo para discutirem as posições de pagãos e hereges frente às verdades da fé; segundo se refere, trata-se de um «livro que trata de grandes cousas e de muy altas questões asy como da essencia de Deus e da Trindade e da Encarnação divina e de outras materias proveitosas pera conhecer e entender o Senhor Deus» (Cod. 803 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, antes de Santa Cruz de Coimbra – século XV; veja-se *O Livro da corte imperial*, Porto, 1910, edição imperfeita, à espera de edição crítica, prometida há muito). Os processos de recolha de autoridades e sua «declaração» em português têm paralelos noutras obras do tempo e do seu meio; apontam-lhe os eruditos a dependência de obras de Raimundo Lulo. Esta depende-se também em outra obras, como o *Bosco deleitoso*, onde outras presenças, nomeadamente Petrarca, são visíveis (*Bosco*). O *Diálogo de Robim e do Teólogo* e o *Livro das confissões*, tradução portuguesa de Martin Peres (original escrito por volta de 1350), respondem a propósitos semelhantes de diálogo dentro de uma comunidade humana que é religiosamente compósita (responde-se, nomeadamente, a «huum philosofo gentil que ouve nome Robim e desejava muito seer christão»; cf. MARTINS – *Estudos*). De tempo indeterminado, mas possivelmente ainda a colocar no século XIV, é a tradução do *Livro das aves* de Hugo de Folieto (*Livro das aves*). Ainda do tempo dionisino é a tradução da *Historia scholastica* de Pedro Comestor (acrescentada com a tradução do livro de Job), conservada em Alcobaça (hoje perdida), mas publicada por Frei Fortunato de São Boaventura, a quem as respectivas características mereceram oportuno comentário, a pedir confronto com a «Tradução Historiada do Antigo Testamento que existe na Livraria Episcopal de Lamego». A tradução da Bíblia em vernáculo aparece

na corte de D. João I, que terá mandado «a grandes letrados tirar em lingoagem os Avamjelhos e Autos dos Apóstolos e Epístolas de São Paulo» (como testemunha LOPES, Fernão – *Crónica de D. João I*. Porto, 1949, vol. 2, p. 2); do mesmo rei partiu a iniciativa de se traduzirem *Salmos certos per os finados*, a integrar em livro de horas (DUARTE, D. – *Leal conselheiro*. Lisboa, 1940, p. 110). Do século XV subsistem outras indicações de que havia traduções de textos bíblicos, mas não há razões para reconhecer que essa tradução era completa. Por outro lado, *Evangelhos e epístolas* editado no Porto, 1497, representa a tradução da obra de Guilherme Parisiense, por Rodrigo Álvares, a partir da tradução castelhana. A hagiografia está também largamente representada no período dionisino. Das figuras contemporâneas destaca-se a da rainha Santa Isabel (1270-1336) que é objecto de uma vida, escrita em português, por Frei Salvado Martins, OFM, seu testamenteiro e confessor († 1349, como bispo de Lamego), pouco tempo depois da morte da santa (o manuscrito original encontrava-se no Convento de Santa Clara de Coimbra, e dele foi tirada uma cópia em 1596; cf. VIDA). Relevante particular assume a tradução de textos hagiográficos. Do século XIV é um fragmento da *Compilação valeriana*, em vernáculo; uma *Vida de São Nicolau* remonta ao século XIV e deriva possivelmente de um original francês. A *Vida de D. Telo* é traduzida em 1455 para português por Álvaro da Mota, OP; outro tanto acontece com a *Vida de S. Teotónio*; no decurso do século XV são feitas as traduções que constam da colectânea dita de Frei Hilário da Lourinhã (Alc. CCLXVI) ou outras, como a *Vida de Santo Aleixo*, *Vida do cativo monge confesso*; deste tempo é a *Vida do infante D. Fernando*, por Frei João Álvares (o manuscrito, de meados do século XV, encontra-se em Madrid, BN, ms 8120; CRONICA), confessor do desditado infante, em cuja biblioteca, aliás, existia um *Livro da vida dos santos em linguagem*; por esta época deve ter sido realizada uma tradução portuguesa da *Ystorea lombarda* (existe um fragmento: Santiago de Compostela, Arq. Munic. – século XV). A intenção de abrir o processo canónico em Roma está possivelmente na origem de uma versão latina da vida do Infante Santo (hoje na Bibl. Vaticana). Os horizontes parecem alargar-se em princípios do século XV, com os Franciscanos e outros homens de religião a movimentarem-se pelas universidades (de Bolonha a Oxford, enquanto outros ficam por Salamanca ou vão até Paris) e meios eclesiásticos (nos concílios de Constança e Basileia; na cúria pontifícia), ao mesmo tempo que aparecem com mais visibilidade junto dos príncipes, na corte. Os contactos no estrangeiro servem para reconhecimento das necessidades locais e eventualmente para remeter conselhos quanto a reformas a instituir (sirva de exemplo a carta dirigida por Frei João Álvares, em 1467, aos monges de Paço de Sousa, a partir de Bruxelas). Mestre André Dias, beneditino, cuja vida atravessa todo o século XV, leva-nos a outras paragens, pois andou pela parte oriental da Europa e escreveu o *De schismatibus* (1416) e o *De Graecibus errantibus* (1437), na perspectiva de trazer os cristãos do Oriente à comunhão com Roma. Frei André do Prado,

OFM, escreve o *Horologium fidei*, uma exposição da doutrina cristã, seguindo o Credo, que parece ser um tratado com que o infante D. Henrique se intenta promover junto da cúria romana (PRADO – *O diálogo*). Amadeu da Silva Meneses, OFM (n. 1431, em Ceuta; † 1482, em Milão – o seu nome aparece sob diversas formas: João Meneses da Silva, ou também beato Amadeu; fundou, a pedido da duquesa de Milão, e na qualidade de ministro-geral da ordem franciscana um ramo de minoritas), em *Nova Apocalypsis*, e utilizando o género de visões (em oito raptos místicos), tendo por interlocutor o anjo Gabriel, expõe os principais mistérios da fé (o título da obra é *Apocalypsis nova sensum habens apertum que in antiqua Apocalypsi erant intus, hic foris ponuntur et que erant abscondita sunt hic aperta et manifesta; cf. MORISI – Apocalypsis*). A corte de Avis aparece como motor de uma actividade cultural que se alarga pela vida espiritual. D. Duarte conhece Cassiano e possivelmente terá saído dos seus tempos de príncipe a tradução de alguns trechos que se encontram nas suas obras. A ele ou ao seu círculo se deve muito provavelmente a tradução da *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia, que depois transita para Alcobaça e mais tarde será editada a instâncias da rainha D. Leonor, em 1495. Parece hoje clara a existência de intercâmbios entre a corte e aquele mosteiro cisterciense, onde D. Estêvão de Aguiar, que sai da corte e a quem é entregue a responsabilidade de renovação monástica, é personalidade que promove novas formas de espiritualidade*. O movimento de intercâmbio é em ambos os sentidos, mas o universo é mais largo; franciscanos e dominicanos (sobretudo os primeiros, mas importa não esquecer Frei João Verba, OP, que secunda a actividade de composição textual do infante D. Pedro para a *Virtuosa benfeitoria*) têm acção tanto na corte como em vários pontos do país. Em Alcobaça traduzem-se textos, como a *Regra de São Bento* (por 1415, Martinho, mestre de noviços – Alc. 231; outros manuscritos: Alc. 14, 44, 73, 223), as *Definições dos capítulos gerais* (por Stevam Vasques, bacharel em leis, em 1439), *Usos de Cister* (Alc. 208), *Diálogos de São Gregório*, assinados por Stevam Anes de Lourido (Alc. 181), em 1416. A esse mosteiro chegam outras traduções, cuja origem não é segura: D. Estêvão de Aguiar compra ao prior da Arruda, Fernão Afonso, um exemplar dos *Diálogos de Gregório Magno* (Alc. 181-182); incerta é a procedência dos *Soliloquios* do Pseudo-Agostinho (Alc. 194) ou a colecção do Alc. 200 (*Vida de São Bernardo, Espelho de monges, Diálogo de Robim e do Teólogo...*), o do Alc. 211 (*Livro dos x preceptos; Virgeu de consolaçom*, de Jacobo de Benavente – edição de Albino de Bem Veiga, Porto Alegre, 1959; *Tratado de meditações e pensamentos de San Bernardo; Estória de Tungulu*), as obras de Cassiano (*Estabelecimentos dos mosteiros; Colações dos santos padres*: Alc. 212, 213, 384, 385, 386), o *Castelo perigoso*, com os seis tratados que o acompanham (Alc. 199; cf. CASTELO) ou também o *Livro do desprezo do mundo* de Isaac de Nínive (Alc. CCLXX; Évora, BP, Cod. CXIII/ 1-40; Rio de Janeiro, BN, Cofre 49, 1, 1; cf. *Livro de Isaac*); *Símbolo Quicumque vult* (Alc. CCLXVI); *Vidas de Santos* (Alc. CCLXVI);

Lenda dos santos Barlaão e Josafá (Alc. CCLXVI); *Espelho da Cruz*, de Domenico Cavalca (Alc. 89 e 221; tradução a partir duma língua hispânica); de João Clímaco traduzem-se: *Escada celestial* (Alc. 213), *Espelho dos monges* (Alc. 200), *Sermão do pastor* (Alc. 213). São em menor número as traduções conservadas em Santa Cruz; no entanto, também aí se regista a tradução da *Regra de Santo Agostinho*, em manuscrito de 1395 e em outro testemunho do século xv (dois outros testemunhos conhecidos têm origem diferente); *Livro da Ordem dos Cônegos Regrantas* (Porto, BPM, ms 874 = Santa Cruz, 75); *Imitação de Cristo* (Porto, BPM, 18 Azev.; tradução de Frei João Álvares). Tanto a renovação dos ambientes monásticos como a influência da «devoção moderna» nos meios profanos tendem a buscar na leitura motivos e apoios de meditação e padrões de comportamento. Aumentam os tempos de oração (como comprovam os livros de horas), alarga-se a literatura espiritual, devocional e sentenciosa. Mas esse movimento ganha terreno e sabemos hoje que mesmo na frente de combate os fidalgos promovem a cópias de livros. Assim acontece em Ceuta, em 1430, em que a *Confissão do amante*, do inglês John Gower (cuja tradução portuguesa se conhecia por dela depender a tradução castelhana, mas só recentemente documentada: Madrid, B. Palácio, II-3088) é copiada por João Barroso para D. Fernando de Castro. Foi essa tradução feita por Roberto Paym, cônego da Sé de Lisboa, chegado até nós na comitiva da rainha D. Filipa. O *Orto do esposo* (Alc. 198 e 212), escrito nos anos que se seguem à morte de D. Fernando (e provavelmente de autor português), é significativo de uma espiritualidade que procura criar orientações de vida: uma das suas partes ocupa-se do «Horto da Santa Escritura e do modo como a devemos estudar e meditar», fl. 6-36; outra medita sobre a « vaidade das coisas humanas », fl. 37-155. A proximidade com o *Leal conselheiro* de D. Duarte é manifesta no tema da leitura; a reflexão sobre a vaidade do mundo prolonga-se em textos como os do condestável D. Pedro (em castelhano). A pregação não é tida em menor conta, como documenta a *Ars praedicandi* de Afonso de Alprão, OFM (a obra é escrita em Bolonha, em 1397), ou deixam entender os sermões referidos pelos cronistas. Sendo o livro raro e de acesso restrito, era na pregação que a formação espiritual e moral se fazia. Se a intenção didáctica prevalece, a intenção estética, no entanto, não está pouco presente, como se depreende desse tratado, onde se recomenda que o próprio enunciado da pergunta se faça «em forma rítmica agradável». A celebração do culto encerrava-se, por seu lado, na língua litúrgica, o latim, e não deixava expansões individualizadas. Não são de menosprezar, porém, géneros atípicos como o das ladainhas, constituídas por uma série de invocações subordinadas a um refrão; porém, as que se conhecem são em latim. As *Laudes e cantigas espirituais* de mestre André Dias servem uma confraria olisiponense, em formas conhecidas em Itália pelo seu autor. Obras de apoio à pastoral* surgirão logo nos alvares da imprensa (provavelmente por empenho de D. Jorge da Costa, arcebispo de Braga), no *Sacramental* de Sánchez de Vercial

(talvez de 1488) e no *Tratado de confissão* (Chaves, 1489). Os milagres, por outra parte, de registo notarial muitas vezes, exteriorizam necessidades e acções de graças, juntamente com testemunhos de momentos de aflição e de alegria. Devem citar-se, neste domínio, várias compilações, além das já mencionadas: em 1342 é constituído o *Livro de milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães*, pelo tabelião Afonso Peres; Frei João da Póvoa organiza os *Milagres de Nossa Senhora das Virtudes*, santuário próximo de Santarém; o reacender do culto dos mártires de Lisboa (Verissimo, Máxima e Júlia) dá origem a uma colectânea de milagres no início do século xv (Évora BP, Cód. cv/1-23d); outro tanto acontece com o *Livro de milagres dos Mártires de Marrocos*, em Coimbra, ainda no século xv; *Vida e milagres de Dona Isabel Rainha de Portugal*, de inícios do século xv, que retoma e alarga a primitiva compilação; *Milagres do santo condestável*; *Livro dos milagres do Bom Jesus de São Domingos de Lisboa*, da primeira metade do século xv, por mestre André Dias; *Milagres de Santo António*, na versão portuguesa da *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (século xv); *Livro dos milagres de Nossa Senhora das Virtudes* (Lisboa, BN, Cod. 7286 – século xv). Muitos outros livros de milagres se constituíram, mas deles só restam referências. Temos assim uma variedade de géneros literários de conteúdo religioso e expressão latina ou vernácula num universo de textos que cobrem todo o período medieval. Os homens desse tempo tinham consciência do valor do registo escrito: guardião da memória, em muitos casos, instrumento de formação em tantos outros. Os testamentos, com as suas arengas (muitas vezes marcadas por traços literários), são prova manifesta de uma religiosidade vivida em função de uma eternidade. As crónicas fundam o sentido da solidariedade dentro de comunidades monásticas e são menos dependentes de personalidades de corte que as crónicas régias. Não se trata de grandes obras originais, nem de teologia nem de mística ou simplesmente de acese e devoção. Não abundam as fundações e só algumas vezes pareceu necessário narrar esses acontecimentos (a de Santa Cruz de Coimbra deixa entender tensões com o cabido da sé); das poucas existentes, algumas aparecem já envoltas em sobrenatural (como acontece com o *Indiculum foundationis monasterii S. Vincentii* ou o *Exordium monasterii Tarouensis*; a de Alcobaça só em finais do século xvi parece ganhar vulto). Não é tal perspectiva de admirar em quem sente que o mosteiro é a antecipação de um mundo futuro. Pelo sobrenatural enveredam também textos de memória e celebração de conquistas, como *De expugnatione Scalabis* ou o *De expugnatione Salaciae*, do século xii, bem como a *Memoria de victoria Christianorum* comemorativa da vitória do Salado, em 1340 (Alc. 114), cuja celebração litúrgica estava prevista para o dia 30 de Outubro. A memória dos reis e de acontecimentos mais marcantes da vida colectiva, nas crónicas várias que se vão sucedendo nos tempos, fica impregnada também de religiosidade e sobrenatural (o milagre de Ourique deve ter ganho amplitude a partir da vitória do Salado; a formulação dada pelo *Livro de arautos*, ed. Aires A.

Nascimento, Lisboa, 1977, texto de 1416, é a mais antiga que possuímos, é de teor heráldico e revela uma condensação de dados que obriga a reconhecer intenções valorizadoras das origens dinásticas e das armas portuguesas). A literatura de viagens que ocorrerá ainda no século xv não é abundante, mas abre para outro maravilhoso mais chegado, porque tangível, ainda que longínquo no espaço, embora aterrador pelas figuras teratológicas que assume. Será necessário entrar no teatro de Gil Vicente para encontrar o quotidiano cruzado com o imaginário em construção religiosa e literária que do sobrenatural recebe significado maior. O esplendor dos *mistérios medievais* está em várias das peças vicentinas. A trilogia das barcas (*Inferno, Purgatório, Glória*) assegura a dimensão escatológica (por isso decisiva e definitiva) que o homem medieval vive nos sacramentos* e no próprio confronto com a realidade quotidiana, entre a consciência do pecado e a entrega ao poder da graça, rindo dos deslizes e chorando as agruras que assume resignado. Por muito que as constituições sinodais* proibissem as representações teatrais nas igrejas, o teatro* de mestre Gil tinha a dimensão da arte que desafiava todas as convenções e todas as proibições. Infelizmente, restam poucas notícias dessa área em tempos mais antigos, mas talvez um códice do mosteiro de Arouca possa testemunhar uma encenação do Cantar dos Cantares, em dia da Candelária, com uma variedade larga de personagens, num momento tão alto como o século xiii. Algumas referências deixam entender que as procissões do Corpo de Deus tinham dimensões espectaculares, ainda que tenham sido raros, a existir, os casos de representações de mistérios (o *Auto de São Martinho* de Gil Vicente é talvez disso um indício). Fragmentária ou falha de continuidade, ainda que só raramente atinja densidade literária ou teológica qualificada, a literatura religiosa está bem presente na vida cultural da Idade Média portuguesa, atravessando-a ao longo dos vários períodos. Embora pouco estudada formalmente em perspectiva tipológica, não pode ela ser esquecida.

AIRES A. NASCIMENTO

BIBLIOGRAFIA: 1. Fontes: [Na impossibilidade de incluir aqui todas as referências a texto e autor citados, consulte-se: DIAZ Y DIAZ – *Index Scriptorum*..., para os autores até 1350; DIAZ Y DIAZ; NASCIMENTO – *Hislampa: Autores latinos*..., e bem assim o *DICIONÁRIO de literatura medieval galega e portuguesa* e CEPEDA – *Bibliografia*..., onde as diversas entradas correspondentes aos temas e obras referidos fornecem informações bibliográficas pertinentes.] AMARAL, A. C. do – *Vida e regras religiosas de S. Frutuoso Bracarense*. Lisboa, 1805. ANTONIUS PATAVINUS, S. – *Sermones dominicales et festivi*. Cur. B. Costa, L. Frason, I. Luisetto, P. Marangon. Pádua, 1979. 2 vol. BN, Madrid, ms. 8120. APRINGIO de Beja – *Comentario al Apocalipse de Apringio de Beja*. Introd., ed. e trad. de Alberto del Campo Hernández. Madrid: Estella, 1991. *Bosco Deleitoso*. Lisboa, 1515; Rio de Janeiro, 1950. CARDOSO, J. – *Agiológico Lusitano*. Lisboa, 1657, vol. 2. CASTELO Perigoso. Ed. Elsa Branco da Silva. Lisboa. No prelo. *CHRONICLE (The) of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*. Ed. R. W. Burgess, 1993. CHUECA, Riesco – *Pasionario Hispánico*. Sevilla, 1995. *CPL* 1093. *CPL* 186, 2261. *CPL* 1869-1871. *CPL* 571-574. *CRONICA do sancto e virtuoso iffante Dom Fernando*. Lisboa, 1527. *CSEL*. Ed. de C. Zangemeister. Viena, 1882. Rep. 1967. *EGÉRIA: Viagem do Ocidente à Terra Santa, no séc. iv (Itinerarium ad loca sancta)*. Ed. de Aires A. Nascimento; estudo e trad. de Alexandra Mariano. Lisboa, 1998. FÁBREGA GRAU, A. – *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*. Madrid-Barcelona, 1953. HARTMAN, Carmen Cardelle de – *João de Santarém: Crónica*. Lisboa: Colibri. No prelo. HYDACEUS – *Chronique*. Ed. A. Tranoy. Paris, 1974. *INDICULUM foundationis monasterii beati Vin-*

- centii Vlixbone. In *PMH: Scriptores*. Vol. 1, p. 92. *LIVRO das Aves*. Ed. J. A. Mota [et al.]. Rio de Janeiro, 1965. *LIVRO de Arautos*. Ed. Aires A. Nascimento. Lisboa, 1977. *LIVRO de Isaac de Ninive: séc. XV*. Ed. Ronaldo Menegaz. Rio de Janeiro, 1994. LÓPEZ PEREIRA, José Eduardo – *Crónica Mozárabe de 754: I: Edição crítica e tradução; II: Estúdio crítico*. Saragoza, 1980. Vol. 2, p. 15. *MARTINI episcopi Bracarensis Opera omnia*. Ed. Claude W. Barlow. New Haven, 1950. METTMANN, W. – *Cantigas de Santa Maria*. Coimbra, 1959-1972. 4 vol. MGH: *Auct. Ant. II*. P. 211-220. NASCIMENTO, Aires A. – *Conquista de Lisboa: Relato de Cruzado*. Lisboa. No prelo. IDEM – *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*. Lisboa, 1998. IDEM – *Instrução pastoral sobre superstições populares: De correctione rusticorum*. Lisboa, 1997. IDEM – *Navegação de S. Brândão em fontes medievais portuguesas*. Lisboa, 1998. IDEM – *S. Vicente de Lisboa e seus Milagres medievais*. Lisboa, 1988, p. 88-91. Para a legenda de Vicente, Sabina e Cristeta. O *LIVRO da Corte Imperial*. Porto, 1910. OROSÍO – *História apologetica: o livro 7 das «Histórias contra os Pagãos» e outros excertos*. Ed. trad. e notas por Paulo F. Alberto e Rodrigo Furtado. Lisboa, 2000. OROSÍO – *Le storie contro i pagani*. Cur. Adolf Lippold; trad. Aldo Bartalucci. Milano, 1976. 2 vol. PAIS, Álvaro – *Colírio da Fé contra as Heresias*. Lisboa, 1954-1956. 2 vol. IDEM – *Estado e Pranto da Igreja: Status et Planctus Ecclesiae*. Lisboa, 1988-1998. 8 vol. IDEM – *Scritti inediti*. Cur. Vittorino Meneghin. Lisboa, 1969. *PL* 663-1216. *PL* 72, 863-870. *PL* 80, 690-692. *PL* 87, 1099-1130. *PLS* 1221-1248. PRADO, André do, OFM – *O Diálogo do Infante D. Henrique: Horologium Fidei*. Ed. trad. por Aires A. Nascimento. Lisboa, 1993. *REGLAS monásticas de la España visigótica*. Ed. J. Campos Ruiz, I. Roca Meliá. Madrid, 1971. SÃO BOAVENTURA, Fortunato de, fr. – *Coleção de inéditos portugueses dos séculos XIV e XV*. Coimbra, 1829. Rep. fac-similada, Porto, 1988, 3 vol. SÃO JOÃO, Baltazar de, fr. – *A vida do bem-aventurado Fr. Gil de Santarém*. Ed. Aires A. Nascimento. Lisboa, 1989. *TRAUTADO da vida e feitos do muito virtuoso S. or Infante D. Fernando*. Ed. A. de Almeida Calado. Coimbra, 1960. *Vida e milagres de Dona Isabel de Dona Isabel, rainha de Portugal*. Ed. J. J. Nunes. Coimbra, 1921. *VITA beatae Seniorinae virginis*. In PEREIRA, Maria Helena da Rocha, ed. trad. – *Vida e Milagres de São Rosendo*. Porto, 1970, p. 112-157. *VITA S. Fructuosi: índices, concordância, análise linguística, dados estatísticos*. Lisboa, 1977. *VITA S. Martini Sauriensis: índices, concordância, análise linguística, dados estatísticos*. Lisboa, 1977. 2. **Estudos:** ALBERTO, Paulo F. – *O «De ira» de Martinho de Braga*. Porto, 1992. CAMPOS, J. – *Idacio, Obispo de Chaves: Chronicon*. Salamanca, 1984. CARTER, Henry Hare – *The Portuguese Book of Joseph of Arimathea*. Chapel Hill, 1967. CEPEDA, Isabel Vilares – *Bibliografia da prosa medieval em língua portuguesa*. Lisboa, 1995. CHADWICK, H. – *Priscillian of Avila: The occult and the charismatic in the early Church*. Oxford, 1976. CONTI, Mário – *The life and works of Potamius of Lisbon*. Turnhout, 1998. CONGRESSO DE ESTUDOS DA COMEMORAÇÃO DO XIII CENTENÁRIO DA MORTE DE SÃO FRUTUOSO. – *Actas: Bracara Augusta*. 21-22 (1967-1968). CORSINI, Eugenio – *Introduzione alle Storie di Orosio*. Torino, 1968. COSTA, A. D. Sousa – *Estudos sobre Álvaro Pais*. Lisboa, 1966. COSTA, Avelino de Jesus da – Santa Iria e Santarém: revisão de um problema hagiográfico e toponímico. *Revista Portuguesa de História*. 14 (1972) 1-63 e 521-530. CUNHA, Arlindo de Magalhães – *S. Gonçalo, história ou lenda?*. Amarante, 1995. DE GAIFFIER, B. – La lecture des Actes des Martyrs dans la prière liturgique en Occident: A propos du Passionaire Hispanique. *Analecta Bollandiana*. 72 (1954) 134-166. DIAZ Y DIAZ, M. C. – *Index Scriptorum Latinorum Medii Hispanorum*. Salamanca, 1958. Para os autores até 1350. IDEM – *Ordoño de Celanova: Vida y milagros de San Rosendo*. Santiago de Compostela, 1990. IDEM, ed. – *La Vida de san Fructuoso de Braga*. Braga, 1974. DIAZ Y DIAZ, M. C.; NASCIMENTO, Aires A. [et al.] – *HISLAMP: Autores latinos Peninsulares da época dos Descobrimentos (1350-1560)*. Lisboa, 1993. *DICIONÁRIO de literatura medieval galega e portuguesa*. Coord. de Giulia Lanciani e G. Tavani. Lisboa, 1993. DUHR, J. – A propos du «De fide» de Bacharius. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. 30 (1934) 85-95. IDEM – *Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IV. Siècle ou le «De lapsu» de Bacharius*. Louvain, 1934. IDEM – Le «De fide» de Bacharius. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. 24 (1928) 301-341. ESPÍRITO SANTO, Arnaldo M. – Marcas genológicas de um comentário: Apringido de Beja. In *O GÊNERO do texto medieval*. Coord. Cristina de Almeida Ribeiro; Margarida Madureira. Lisboa, 1997, p. 145-156. FREIRE, José Geraldes – *A versão latina por Pascasio de Dume dos Arophthegmata Patrum*. Coimbra, 1971. HILLGARTH, J. N. – *Historiography in Visigothic Spain*. In *LA STORIOGRAFIA altomedievale*. Spoleto, 1970, p. 266-271. LACROIX, B. – *Orose et ses idées*. Montreuil-Paris, 1965. MARQUES, Bernardino F. Costa – *Sermonário de Frei Paio de Coimbra*. Dissertação de mestrado apresentada no Porto em 1995. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José – Los estudios hagiográficos sobre el Medioevo en los últimos treinta años en Europa: España. *Hagiographica*. 6 (1999) 1-22. MARTINS, Mário – *Correntes de filosofia religiosa em Braga*. Porto, 1950, p. 215-286. IDEM – *Estudos de literatura medieval*. Braga, 1956, p. 285-358; 395-421; 447-452. IDEM – A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, do cód. CV/1-23 d., da Biblioteca de Évora. *Revista Portuguesa de História*. 6 (1955) 45-93. IDEM – *O monacato de S. Frutuoso de Braga*. Coimbra, 1950. IDEM – Pascasio de Dume, tradutor dos Padres do Deserto. *Broteria*. 51 (1950) 295-304. MOREIRA, António Montes – *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*. Lovaina, 1967. MORIN, G. – Pages inédites de l'écrivain espagnol Bacharius. *BALAC*. 4 (1914) 117-126. MORISI, Ana – *Apocalypsis nova: Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello Pseudo-Amadeo*. Roma, 1970. MUNDO, A. – Estudos sobre el «De fide» de Baquiari. *Studia Monastica*. 7 (1965) 247-303. MURPHY, F. X. – A prosopography of Bacharius. *Folia*. 5 (1951) 24-29. NASCIMENTO, Aires A. – A Igreja na história da cultura: percursos do livro em Portugal na Idade Média. *Igreja e Missão*. 184 (2000) 139-201. IDEM – *Latim medieval: estudo estatístico comparativo de Vita S. Fructuosi e Vita S. Martini Sauriensis*. Lisboa, 1977. IDEM – Um novo testemunho do Passionário Hispanico: um códice lorvanense da primeira metade do séc. XII (Lisboa, ANTT, Lorvão, C. F. Liv. 16). In *HOMENAGEM a M. C. Diaz y Diaz*. Santiago de Compostela. No prelo. NASCIMENTO Aires A.; GOMES, Saul António – *S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais*. Lisboa, 1988. NOCK, C. F., ed. – *The Vita sancti Fructuosi*. Washington, 1946. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa, 1964. PACHECO, Maria Cândida – Exegèse et prédication chez deux auteurs portugais du XIII.º siècle: Saint Antoine et Frère Pelagius. In *DE L'HOMÉLIE au sermon: histoire de la prédication médiévale*. Louvain-la-Neuve, 1993, p. 169-181. PAIS, Álvaro – *Espelho de Reis*. Lisboa, 1955, vol. 1; 1963, vol. 2. PASCHOUD, F. – La polemica providencialistica di Orosio. In CONVEGNO DI ERICE: LA STORIOGRAFIA ECCLESIASTICA NELLA TARDA ANTICITÀ – *Atti*. Messina, 1980, p. 113-133. PEREIRA, Virginia da Conceição Soares – *O Aegidius Scallabitanus de André de Resende: estudo introdutório, edição crítica, tradução e notas*. Lisboa, 2000. SILVA, Elsa Maria Branco da – *O Catecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*. Dissertação de mestrado apresentada em Lisboa em 1998. TORRES RODRIGUEZ, C. – Hidacio, primer cronista español. *RABM*. 62 (1956) 755-795. VÄÄNÄNEN, V. – *Le journal-épître d'Égérie «Itinerarium Egeriae»: Etude linguistique*. Helsinki, 1987.

II. Época Moderna: Traçar o perfil e itinerários da literatura religiosa e de espiritualidade*, em Portugal, na Época Moderna, implica pertinentes questões de definição e identidade, na medida em que o universo que hoje pode entender-se como tal estava nos séculos em causa imperfeitamente delimitado. Não era um género de contornos definidos e, pelo que respeita aos conteúdos, o religioso invadia praticamente todos os campos ditos literários, o que torna difícil, senão impossível, uma identificação precisa. A «um universo mental sacralizado correspondia uma literatura também, e salvo raras exceções, sacralizada», não surpreendendo, portanto, que o livro impresso tenha «nascido» religioso (EGIDO – Religião; ROZZO – Editoria). Aliás, o universo de textos poéticos do tempo tece-se, frequentemente, de comentários a passagens bíblicas e, sobretudo, de paráfrases aos salmos (CARVALHO – A poesia), de rimas sacras e penitenciais, como meio de reflectir e comentar o texto bíblico, em tempos de difícil acessibilidade, ainda que as formas preferenciais, se assim pode dizer-se, assumidas pelo livro religioso da Época Moderna, sejam a catequética, a devocional e a pedagógica, tendo em conta que a literatura dita pastoral, ou «ad parochos», que muitas vezes releva dos três tipos apontados – destinada ao clero em geral, que a ela recorria ao longo dos respectivos estudos ou, depois, para exercer correctamente o seu ministério –, constitui um filão muito apreciável, cuja importância e peso podem auscultar-se através do estudo de bibliotecas paroquiais e conventuais com fundos antigos ou dos catálogos provenientes da exclausuração (CARVALHO – Introdução). Desse ponto de vista, se a segunda metade do século XVI assiste ao desenvolvimento de uma literatura moralizante e catequética, tradutora de preocupações filiáveis nos movimentos de reforma e renovação espiritual, sobretudo na sequência das orientações normativas do Concílio

de Trento, os séculos XVII e XVIII acentuam essa produção, diversificando-a e tornando-a um significativo lastro no contexto editorial do tempo. A reforma das ordens monásticas, a intensa preocupação com a formação do clero e consequente actividade pastoral, os novos modelos confraternais, as ordens religiosas recém-formadas, a actividade missionária e pedagógica e, bem assim, o acentuar de tendências de organização da vida interior dos fiéis, de um certo «disciplinamento» devocional e também social (PROSPERI – Reforma), que valorizava a direcção espiritual e a urgência de reforma interior dos cristãos, justificam e legitimam o tão significativo número de obras deste teor que percorre os séculos XVI, XVII e XVIII. Fazem-no em formatos cada vez mais acessíveis – o oitavo pequeno, o duodécimo e até as muito percíveis folhas volantes... – não apenas do ponto de vista do preço, mas também de uma maleabilidade de consulta e transporte, sobretudo pelo que diz respeito a devocionários ou a pequenos manuais de oração. E haverá ainda que lembrar, neste quadro de difusão e circulação, a acção dos diferentes índices de livros proibidos, que hoje pode ser avaliada pela documentação contida nos volumes do *Index des Livres Interdits* (1985-1996), dirigida por J. M. de Bujanda, mas de cujo impacte real, em termos de circuitos de divulgação de obras, muito se desconhece ainda. Se bem que seja difícil e atraíção até, como aliás todas as tipologias, a natureza compósita e ambígua da maioria destes textos, valerá a pena proceder a uma divisão – apenas de natureza metodológica e jamais como quadro interpretativo –, que faculte alguma arrumação, dentro desta mole editorial que representou o livro religioso, ao longo dos séculos em causa, e que abarcou a literatura de controvérsia, muitas vezes em latim, as várias constituições sinodais, os decretos e determinações do «Sagrado Concílio Tridentino», as regras e crónicas das diferentes ordens religiosas, os tratados sobre as indulgências, as obras de teologia, hagiografia, catecismos, manuais de pregação, literatura mística... Deixaremos de lado, porque tratada em lugar próprio, a literatura de natureza canonística, legislativa e institucional e procuraremos apenas proporcionar um rápido, embora amplo, panorama deste conjunto complexo de textos, mediadores do esforço de disciplinamento espiritual, moral e social empreendido pela Igreja Católica, sobretudo depois de Trento, que privilegia como interlocutores, a avaliar pelos públicos que cada autor selecciona, os párocos com cura de almas, que quase sempre possuíam uma deficiente preparação na língua latina, a que a formação proporcionada pelos lentamente criados seminários pós-tridentinos procurou obviar – e muita da difusão desta literatura se joga na complexa relação entre a opção pelo latim ou pelo vulgar –, e os cristãos em geral. Tais obras, que não relevam directamente de um discurso de carácter normativo, reflectem o ciclópico esforço para modelar um comportamento que procurava enquadrar e intervir em todos os aspectos da vida dos cristãos. Como afirmava António Pimentel (CRSA), não visavam apenas «Prelados, Religiosos & Sacerdotes (que estes tem a isso mais estreita obrigação)», mas simultaneamente «todo o Christão, sem exceptuar nenhum» (Prólogo a *Cartilha para saber ler em*

Cristo, 1638), e observavam um registo discursivo que optava pelo vulgar, para que, como também salientava Severim de Faria, no seu *Prontuário espiritual* (1651), «as resoluções mais essenciaes [...] sobre os principaes logares do nosso aproveitamento espiritual (...) [possam] andar facilmente nas mãos de todos, pois a todos importa esta noticia para conseguirem a salvação» (Prólogo). 1. *Manuais de oração e devocionários*: A oração é, de todos os pontos de vista, simultaneamente o grande tema e motivo do livro religioso na Idade Moderna. Nela se baseia e dela depende toda a reforma interior do cristão (v. ESPIRITUALIDADE). Desenvolve-se, particularmente ao longo do século XVI, um percurso pautado pela difusão da necessidade de oração em geral, dos seus temas e modos, de forma a atingir a oração metódica, atestado por textos que acentuam a sua extrema importância e centralidade, apelando simultaneamente a um progresso de natureza interior, traduzido na progressiva, e pontualmente polémica, preferência pela oração mental, pela simpatia pelos movimentos de interiorização e pela frequência da eucaristia. A instalação da Companhia de Jesus em Portugal (1540), o conhecimento e prática dos *Exercícios espirituais* de Santo Inácio de Loyola (PIRES – *Para uma leitura*) haviam contribuído, de forma decisiva, para «renovar» os seus caminhos, se bem que o movimento, «no sentido de interiorizar e universalizar as práticas da oração mental como eixo de reforma interior» (CARVALHO), muito deva aos seguidores do *recogimiento*, cuja «marca» pode encontrar-se em textos como o *Livro de doutrina espiritual* (1564), composto por Francisco de Sousa Tavares (CARVALHO – Francisco). Em todo o caso, textos que, como os *Trabalhos de Jesus* (1603) de Frei Tomé de Jesus (ESA), evocavam a matriz dos *Exercícios*, aprendida muitas vezes na lição de Frei Luís de Granada (OP), seguida ainda ao longo do século XVIII (CARVALHO – Francisco; RODRIGUES – *Fray Luis*), constituíram, para o tempo, um enorme êxito editorial (FARIA – *Difusão*). Contudo, no percurso do século XVII, a *Arte de orar* (1630), do jesuíta Diogo Monteiro († 1634), representa, pela sistematização elaborada, um momento importante. Dirigida a um amplo espectro de leitores, a *Arte de orar* contempla «... [a] via purgativa para os que principiarem a virtude; [a] iluminativa para os que vão crescendo; [a] unitive para os mais perfeitos» (Prólogo). De resto, a fortuna e repercussão do texto inaciano devem ler-se não apenas nas obras que dele directamente dependem como, por exemplo, no século XVIII, os *Exercícios espirituais de [...] Santo Inácio reduzidos a uma semana* (1726), de Constantino Barreto, mas também nos muitos manuais de oração e meditação nele inspirados que cruzaram os Seiscentos e Setecentos, e que podem ser exemplificados pelos *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa* (1686), do oratoriano Manuel Bernardes (PIRES – *Para uma leitura*). Aliás, ao longo dos séculos XVII e XVIII, dependendo, de maneiras diversas, da fecunda matriz inaciana, proliferam as obras que relevam da oração em geral – dos manuais e tratados que desenvolvem a sua importância e temas, aos que discorrem exclusivamente sobre a oração mental. Manuais de oração num sentido mais próprio são, por exemplo, o *Livro de rezar e ma-*

nual de orações (1612) ou o *Exercício de humildes para rezar o rosário [...] com outras orações devotas* (1619) de Jácome Carvalho do Canto, objectos de múltiplas reedições ao longo dos séculos XVII e XVIII, o *Devoto manual [...] com orações próprias para todos os mistérios* (1667) de Jerónimo Correia (OP), posteriormente reeditado, a *Arte de oração sem arte* (1668) de Leonardo de São José (CRSA), a *Jóia riquíssima de corações limpos* (1692) de Fernando da Cruz (CRSA) ou o *Ramalhete manual de diversas orações* (1692) de Carlos do Vale Carneiro. Neste mesmo lapso de tempo, o relevo atribuído, em particular, à oração mental pode atestar-se seja pela tradução de obras dedicadas ao tema, seja pela produção original. Ao primeiro grupo pertencem as traduções de *Para o exercício da oração mental* de São Carlos Borromeo, por Nicolau Maia de Azevedo, em 1643, e de *Prática da oração mental* de Luis de La Puente, por Manuel Coimbra, por sua vez autor de um *Banquete da alma* (1686), ao segundo, e apenas como exemplo de uma importante persistência, a *Praxis da oração mental ou exercício espiritual e trato da alma com Deus* (1633) de Fernão Ximenes de Aragão, as *Meditações da infância de Cristo [...] com uma direcção para a oração mental*, do padre Bartolomeu do Quental (CO), texto que, antecedendo também as *Meditações da Sacratíssima Paixão* (1675) e as *Meditações da Gloriosa Ressurreição* (1683) do mesmo autor, insistem em generalizar a necessidade desta prática, de particular relevância no tipo de espiritualidade oratoriana (PIRES – *Para uma leitura*). O século XVIII desenvolve quase exponencialmente esta produção, especializando-se na edição de novenas que, a avaliar pelos exemplares ainda hoje disponíveis, parecem ter tido uma divulgação maciça. Em todo o caso, as obras dedicadas mais exclusivamente à oração mental continuam o seu percurso: quase na passagem do século, em 1698, a *Carta de marear* ou «cartilha da oração mental» de Frei António do Rosário (OFM), dirigida especialmente ao público «do novo mundo do Brasil», procurava comunicar esta prática, por meio da «carta de marear» proposta «aos que não sabem nem podem alcançar outros maiores volumes que há sobre matéria tão necessária para a salvação»; em 1713, numa atmosfera problemática para a oração «de quiete», que procurava libertar-se das suspeitas de molinosismo (TAVARES – Portugal), publica-se o *Adeodato contemplativo e universidade da oração* de Frei Agostinho de Santa Maria (OSA); em 1719, a *Semana Santa [...] Exercícios divinos da presença de Deus* de Frei António da Expectação (OC); em 1726, as *Queixas da alma* de Estevão de Santo António (OC); em 1728 e 1735, respectivamente, o *Pecador convertido aos caminhos da verdade* e a *Luz e método fácil para todos os que quiserem ter o importante exercício da oração mental*, de Frei Manuel de Deus (OFM); em 1731, o *Método prático para que todos saibam exercitar-se na oração mental* de António Esteves e em 1749 o *Espelho místico* de Frei Joaquim de Vale de Prazeres. Obras mais dificilmente agrupáveis, porque tributárias de filões vários, são os tratados que, abordando a temática da oração em geral, sublinham a sua necessidade e assinalam os seus temas maiores, no quadro de uma espiritualidade que a privilegia como meio de aceder a

uma maior perfeição em qualquer dos «estados de vida». Uma vez, a oração constitui uma espécie de núcleo à volta do qual se prendem outros desenvolvimentos, como, por exemplo, a importância da direcção espiritual, principalmente em quadros complexos (António de Santo Ângelo, *Director de directores [...] para o governo das almas [...] que vão por caminhos extraordinários*, de 1738), ou a comunhão frequente, pontualmente na sua dimensão polémica; outras, particularmente no contexto de obras que formulam modelos de conduta moral e social, reserva-se-lhe um lugar privilegiado, embora não central, em termos temáticos, no sentido em que não se concebe como o núcleo do qual decorrem todos os outros. Tal não impede, todavia, que textos como a *Instrução geral para o caminho da perfeição* (1650) de Pedro da Cruz Juzarte ou a *Subida para Deus* (1650) de Gregório Taveira acentuem a sua extrema importância no quadro de uma «filosofia de vida» que procuram expor. Por outro lado, a existência de obras como a *Alma instruída na doutrina e vida cristã* (1688) do jesuíta Manuel Fernandes, que consagra o respectivo capítulo sétimo à oração, evidencia a praticamente constante presença deste tema maior em todas as obras ditas «religiosas» ou de «espiritualidade» («Da orassam vocal, mental, & contemplasam. 2. Das circunstancias da orassam, tempo, lugar, & acompanhamento exterior. Do acompanhamento interior das virtudes para a orassam [...]. 4. Efficacia da orassam») que outros textos como, por exemplo, a *Cartilha para saber ler em Cristo* (1628?) de António Pimentel (CRSA) claramente tinham procurado divulgar. Ao subordinar toda a primeira parte à oração («Que para todos he o ter oração»), indica um caminho simples para a efectuar («... para que os fieis [...] com facilidade saibão todos ter oração & não a deixem por frouxidão ou por preguiça, ou por lhes parecer difficultoso [...]») e considera-a, no capítulo segundo, intitulado «Porque o demónio estorva mais a oração, que todas as outras boas obras» (p. 4), o meio mais eficaz de lutar contra o demónio. Ao longo do século XVIII, o consumo de devocionários, responsáveis pela vulgarização de muitas orações – alguns propagadores de «novas» devoções, como o Sagrado Coração de Jesus, outros portadores de devoções marianas, a São José, às almas do Purgatório –, torna-se, face aos dados disponíveis e à falta de uma urgente investigação, impossível de quantificar. Contudo, valerá a pena lembrar os algumas vezes reeditados e traduzidos textos (SANTOS – As traduções) do oratoriano Teodoro de Almeida: *Estimulos do amor da Virgem Maria mãe de Deus* (1759), *Gemidos da Mãe de Deus aflita* (1763) ou *Entretenimentos do Coração devoto com o Santíssimo Coração de Jesus* (1790). 2. *A doutrina cristã*: A importância atribuída às obras de catequese, como armas de combate contra a ignorância religiosa, consolida-se com a divulgação permitida pela imprensa, como se esta de algum modo substituisse, com eficácia acrescida, os ensinamentos veiculados pela pregação. Lado a lado com textos mais elaborados, vão surgindo durante todo o século XVI – e muito provavelmente já em finais do século XV – pequenas publicações, as «cartilhas» ou «cartinhas», preenchendo uma dupla função pedagógica (TAVARES – *Os Lóios*): a

iniciação à leitura e o ensino dos rudimentos de doutrina cristã, sobretudo pelo que diz respeito aos seus esquemas fundamentais (sacramentos, mandamentos, credo...), movimento que, na segunda metade do século XVI, funciona como resposta à fecundidade editorial de cariz protestante, na medida em que pretende investir na formação religiosa, alargando-a ao maior número possível de pessoas. Deste modo, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, com um crescimento óbvio, proliferam as «cartilhas» ou «cartinhas» – lembrem-se, no mesmo ano de 1539, a *Cartinha pra aprender a ler [...] com os preceitos e mandamentos da Santa Madre Igreja* de João de Barros ou o famoso *Ensino cristão aprovado pela santa inquisição*, ou em 1550 a *Cartinha para ensinar a ler com os dez mandamentos de Deus* e a *Cartinha para ensinar a ler e a escrever com os mysterios da nossa Santa Fe*, ordenadas pelo eremita de Santo Agostinho João Soares, várias vezes reeditada (CARVALHO – *Bibliografia*). Um dos primeiros textos desta natureza a sofrer uma divulgação que, para o tempo, pode ser considerada ampla e que bem testemunha do empenhamento catequético e pedagógico dos discípulos de Santo Inácio, mesmo nos territórios de além-mar, foi a *Cartilha (Doutrina cristã, 1561)* do jesuíta Marcos Jorge, tomada como modelo por muitos dos textos posteriores; a *Escola da doutrina cristã* (1668) do também padre da Companhia, João da Fonseca, admite explicitamente tal influência que conjuga com a do catecismo de Roberto Bellarmino, traduzido em 1620 e reimpresso até meados do século XIX – «Seguimos a ordem dos Capítulos do P. Doutor Marcos Jorge, que comumente se chama do P. M. Ignacio, por usar della em suas doutrina tão celebradas em seu tempo em todo este Reyno [...] Também me ajudey da Cartilha do Cardeal Bellarmino, por ser dos que melhor tratarão desta materia, se bem em algumas cousas he diminuto» («Prologo ao devoto leitor»). Em 1676, a *Cartilha nova para ensinar com clareza e facilidade a doutrina cristã*, de Leonardo de São José (CRSA), actualiza, ao gosto barroco, um conjunto de preceitos simples que Alexandre de Gusmão (SJ) também utiliza no seu *Menino cristão*, em 1695 (FERNANDES, 1995). Na medida em que o *Catecismo romano*, emanado de Trento e editado pela primeira vez em 1566, visava sobretudo o clero, catecismos mais vocacionados para o público em geral ou até para párocos menos preparados, em língua original – o de Frei Bartolomeu dos Mártires, de 1574, objecto de várias reedições (CASTRO, 1990; CARVALHO – *Bibliografia*; IDEM, 1990; ROLO, 1994), em cujas páginas o ilustre arcebispo frisava que «todo o cura que não fosse douto na Escritura, na Teologia ou Cânones, seria obrigado a “ler pelo livro”» (ROLO, 1994, p. 119) – ou em tradução – o do Cardeal Bellarmino (versão portuguesa de Amaro de Reboredo, 1620), o *Catecismo romano do papa Pio V* (tradução portuguesa de Cristovão de Matos, em 1590) –, percorrem os séculos em causa, embora a partir de meados do século XVIII, mais exactamente depois de 1765, ano da tradução redigida por D. João Cosme da Cunha, comece a circular o jansenizante *Catecismo de Montpellier* – escrito pelo oratoriano François Aimé Pouget, sob indicação do bispo Colbert, no contexto da polémica jansenista (v. JANSENIS-

MO) –, em versões várias, sobretudo de carácter restrito e simplificado (MARCADÉ – *Frei Manuel*; Vaz – *O catecismo*). Em 1791, Teodoro de Almeida (CO) faz publicar, sob instâncias do patriarca Mendonça, um *Catecismo da doutrina cristã*, destinado a uma assinalável fortuna editorial, ao longo do século XIX. Ponto interessante do percurso dos textos que simultaneamente ensinavam a doutrina cristã e as primeiras letras são os tratados que, ao longo do século XVIII e mesmo no século XIX, continuam a integrar esses saberes, adequando-as a normas de comportamento social e que escolhem oitavos pequenos e até duodécimos, de fácil divulgação, como pode ver-se na *Escola de politica ou Tratado da civilidade portuguesa acrescentado com o Compendio da doutrina christã* (1786) traduzido e adaptado por D. João de Nossa Senhora da Porta Siqueira. 3. *Modelos de conduta espiritual e «artes de bem viver»*: Dentro do enorme acervo de obras «religiosas» merece, certamente, lugar de destaque o conjunto de textos que mais directamente se empenham, no sentido em que geralmente visam um público alargado – nas palavras de Severim de Faria, no *Prontuário espiritual* (1651), «a gente comum, que necessita grandemente destas noticias(...)» –, em proporcionar paradigmas de conduta religiosa, espiritual e moral, verdadeiras pautas de comportamento, «artes de vida», que se esforçam, mais particularmente, já que desse esforço participa todo o livro «religioso», por «modelar» e enquadrar todas as atitudes do cristão. Muitos dos textos já enumerados comportam, umas vezes mais, outras menos explicitamente, alusões às qualidades e virtudes necessárias aos fiéis, em geral, e aos prelados, frades e religiosos em particular. Na linha de uma tendência em que se tem vindo a privilegiar o magistério de São Francisco de Sales, obscurecendo, de algum modo, a influência que autores espirituais de Quinhentos sobre ele exerceram deste ponto de vista, acentua-se a ideia de que a perfeição é possível em todos os estados de vida (FERNANDES, 1995). Daí que, para além da produção de obras que directamente se debruçam sobre a perfeição religiosa, obviando às dificuldades do latim – por exemplo Faustino da Madre de Deus (OFM) em *Florilégio espiritual* (1656) considera que «... muita desta santa e devota doutrina (...)» não é aproveitada pela maior parte dos religiosos «... por ser escrita em latim (...)» e também «... pela antiguidade dela» –, ou sobre o modelo pastoral do «pároco perfeito» – António Moreira Camelo faz publicar em 1675 uma obra assim denominada, o mesmo fazendo em outro tempo, mas sobretudo em outro contexto, Inácio de São Caetano (OC), em *Ideia de um perfeito parochio* (1772-1773) –, ou ainda sobre a perfeição de outros estados – príncipes, casados, viúvas, textos tributários da tradição dos «espelhos», circulam um número considerável de obras, de natureza mais composta e ambígua que equacionam comportamentos espirituais, morais e sociais, no sentido de bem viver, isto é, avançam propostas de paradigmas cristãos de virtudes nas várias situações de vida em sociedade e frequentemente também no momento da morte. Tradutores de medidas de «disciplinamento» (PRODI – *Disciplina*; PROSPERI – *Riforma*) que procuram enquadrar a vida



Rosto do Rol dos livros que neste reyno se prohibem, 1564.

do cristão no maior número possível de situações, estes textos participam da natureza dos manuais de «civilidade», da mesma forma que estes haviam reproduzido e reformulada ideais da Antiguidade Clássica, em problemática osmose com modelos de matriz monástica, cristianizando e, a pouco e pouco, como que «substituindo», principalmente ao longo de meados dos séculos XVII e XVIII, a literatura de comportamento social propriamente dita. Neste contexto e enquadramento, articulam, disciplinando a alma e a palavra (PROSPERI – Riforma), a «reformação do cristão» com a correcta gestão da palavra e do silêncio, como ocorre em *Primavera espiritual: Considerações necessárias para bem viver* (1673), de Francisco Freire de Faria, discorrem sobre a «verdadeira prudência», a perfeição religiosa, a ciência da conversação – sirva como exemplo o *Retrato de prudentes* (1664) de Francisco Aires (SJ) –, os males da riqueza ou da ambição (em *Espelho de razão, amor acertado*, do cisterciense Bernardo de São Miguel) ou o quanto é mais fácil conquistar o céu que o inferno, como insiste Luís Álvares (SJ) em *Ceu de graça, inferno custoso* (1692), «Pois podendo comprar virtudes com pouco preço, compram nos vícios o Inferno tão custoso?» (cap. I, p. 11). Insistências várias que parecem prolongar-se pelo século XVIII. Faltam-nos todavia dados e repertórios bibliográfi-

cos que contemplem a produção de literatura religiosa e de espiritualidade em Setecentos, permitindo fazer avaliações conjunturais. De reter, porém, quase na mudança de século, os *Desejos do céu, vozes de varões ilustres para todo o género de pessoas poderem viver religiosamente* (1694) do cisterciense Fradique Espinola, as propostas várias do oratoriano Manuel Bernardes que praticamente compendia o conjunto de temas desenvolvidos pela literatura de espiritualidade do século XVII – *Luz e calor* (1696), *Armas da castidade* (1697?), *Pão partido em pequeninos* (1696) –, João Baptista de Castro – a *Aflição confortada dirigida à virtude da paciência* (1738) –, ou o enorme sucesso editorial que foi o *Mestre da vida que ensina a viver e a morrer santamente* (1731) do dominicano João Franco (LOUREIRO – Uma leitura). Embora também tributários de outros universos, textos há, como as variadíssimas novelas que em tradução ou em língua original cruzam o século, que partilham as preocupações desta literatura moralizante, visando moldar comportamentos. É, por exemplo, o caso do *Feliz independente* (1779), de Teodoro de Almeida, obra traduzida em espanhol e francês, ainda lida por meados de Oitocentos (SANTOS – O «Feliz»; IDEM – As traduções). De resto, as vidas de santos ou de varões e senhoras ilustres em virtude (FERNANDES, 1993; ANJOS – *Jardim*; CARVALHO – Do santo) ou dos mártires do cristianismo ou da missão (v. HAGIOGRAFIA) engrossavam, pelos exemplos proporcionados, embora de outra forma, e respaldados por outros registos discursivos, este amplo filão de literatura «exemplar». 4. As «artes de morrer»: Aludimos já às preocupações tridentinas com a formação dos sacerdotes, muitas vezes com escassa ou quase nula ciência na língua latina, deficientes conhecimentos de teologia especulativa, isto é, uma ausência de cultura teológica, que obrigava, por exemplo, ao constante recurso, para a pregação, aos membros mais eruditos das ordens religiosas (RUSCONI, 1981; MARQUES – *A parenética*). Para colmatar as deficiências de formação do clero, na capacidade para exercer correctamente a função de administração dos sacramentos e da pregação, circularam, entre outro tipo de textos que pretendiam obviar a algum desconhecimento na liturgia, nos séculos XVI-XVIII, os manuais de confessores (v. CONFISSÃO), as «artes bene moriendi», os tratados, os manuais e as «sylva locorum communium», directamente vocacionados para a parenética. Este conjunto de obras estriba-se na complexa relação entre o latim e o vulgar, na medida em que um número significativo de autores recorre simultaneamente aos dois registos, num movimento que divulga mas ao mesmo tempo preserva – haja em vista os diferentes manuais de confessores (FERNANDES – Recordar) – círculos de leitura. As «artes bene moriendi», apesar de não muito numerosas em termos de produção original, parecem ter sido muito editadas e representam um caso interessante deste tipo de literatura que, visando sobretudo o clero com cura de almas, se dirigia também a outros estratos de público. Uma das que mais circulou, em versões nem sempre coincidentes, *O breve aparelho e modo facil para ajudar a bem morrer um cristão* (1621) do jesuíta Estêvão de

Castro, dirige-se ao «Sacerdote ou pessoa que houver de ajudar a bem morrer», pedindo-lhe que o transporte consigo. Mas outros havia que percorreram os séculos em causa com idênticas orientações: *O manual da alma: Arte para bem morrer* (1644) de António Pimentel, a *Chave do Paraíso* (1697) de Fradique Espínola, o *Testamento e última vontade da alma... na tremenda hora da morte* (1731) de António Coutinho. Obras como o *Alívio das doenças e disposição para uma preciosa morte* (1691), do cónego regrante de Santo Agostinho Fernando da Cruz, prestam particular atenção – como aliás o título deixa prever – àqueles a quem longas doenças obrigam a permanecer no leito, circunstância que implica, aliás, a possibilidade de preparar uma boa morte, vedada a quem a morte repentina surpreendia. 5. *Conclusão*: Ainda no âmbito dos itinerários da literatura religiosa e de espiritualidade na Época Moderna haveria, para além da brevíssima resenha proposta, que avaliar quanto deve a divulgação científica, em círculos de leitores mais alargados, principalmente na segunda metade do século XVIII, à moldura religiosa, pois que muitos textos de «ciência» penetram, em determinadas camadas sociais, «à custa» da religião. E também do peso, que parece não ter sido muito, do livro de apologética* (DIAS – *Os primórdios*; PEREIRA – *O pensamento*; SANTOS – *Ler*) que procurava enfrentar as Luzes no seu próprio terreno, isto é, com as armas da razão. Por outro lado, valeria a pena frisar – mas faltam-nos estudos e monografias que permitam conclusões seguras – a aparentemente intensa circulação de literatura devocional, feita de livrinhos, folhetos, folhas, pagelas e estampas, dirigida a estratos mais alargados de público e motora de uma acentuada actividade editorial, em pleno século do iluminismo.

ZULMIRA C. SANTOS

BIBLIOGRAFIA: A. **Bibliografias:** ANSELMO, A. J. – *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa, 1926. CARVALHO, José Adriano de, dir. – *Bibliografia cronológica de literatura de espiritualidade em Portugal: 1501-1700*. Porto, 1988. FARIA, Francisco Leite de – *Difusão extraordinária do livro de Frei Tomé de Jesus*. Lisboa, 1982. IDEM – O maior êxito editorial do século XVI em Portugal: a «Imagem da vida cristã» por Frei Heitor Pinto. *Revista da Biblioteca Nacional*. 2: 2 (1987) 83-110. MACHADO, Diogo Barbosa – *Bibliotheca Lusitana*. 2.^a ed. Coimbra, 1965-1967. 4 vol. SILVA, Inocêncio Francisco da – *Dicionário bibliográfico português*. Lisboa, 1858-1972. B. **Estudos:** ANJOS, Luís dos, fr. – *Jardim de Portugal*. Introd. e ed. Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto, 1999. CARVALHO, José A. de Freitas – A «Arts Orandi» de Frei Heitor Pinto e as raízes culturais da «Imagem da Vida Cristã». *Humanística e Teologia*. 5: 3 (1984) 291-318. IDEM – Artes de morrer na Idade Média e no barroco: Exercício de união, exercício de anulação. *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa. 13-14 (1990) 157-164. IDEM – O contexto da espiritualidade portuguesa no tempo de Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590). *Bracara Augusta*. 42 (1990) 101-131. IDEM – Francisco de Sousa Tavares. In *Antologia dos espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 207-212. IDEM – Gertrudes de Helfia e Espanha: Contribuição para o estudo da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII. Porto, 1981. IDEM – Introdução. In *DA MEMÓRIA dos livros às bibliotecas da memória: I: Inventário da Livraria de Santo António de Caminha*. Porto, 1998. Biblioteca da «Via Spiritus»; 2. IDEM – *Nobres leteres... Ferosos volumes... Inventários de bibliotecas de franciscanos observantes em Portugal no século XV: Os traços de união das reformas peninsulares*. Porto, 1995. Biblioteca da «Via Spiritus»; 1. IDEM – A poesia sacra de D. Francisco Manuel de Melo. *Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris. 8 (1974) 295-404. IDEM – Portugal: 16^o-18^o séculos. In *DICTIONNAIRE de Spiritualité Ascétique et Mystique*. Paris, 1985, fasc. 80-82, col. 1958-1973. IDEM – Do recomendado ao lido: Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII. *Via Spiritus*. 4 (1997) 7-56. IDEM – Do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal. *Via Spiritus*. 3 (1996) 163-216. DIAS, Graça Silva; DIAS, José Sebastião – *Os primórdios da*

Maçonaria em Portugal. Lisboa, 1986. DIAS, José Sebastião – *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*. Coimbra, 1960. 2 vol. EGDIO, Teofanes – *Religião*. In *HISTORIA literaria de España en el siglo XVIII*. Madrid, 1996. FARDILHA, Luis de Sá – D. Manuel de Portugal leitor de Frei Rodrigo de Deus. *Via Spiritus*. 4 (1997) 57-79. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – As artes de confissão: Em torno dos manuais de confessores do século XVI em Portugal. *Humanística e Teologia*. 11: 1 (1990) 47-80. IDEM – Do manual de confessores ao guia de penitentes: Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento. *Via Spiritus*. 2 (1995) 47-67. IDEM – *Espelhos, cartas e guias: Casamento e espiritualidade na Península Ibérica: 1450-1700*. Porto, 1995. IDEM – Recordar os «santos vivos»: Leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português. *Via Spiritus*. 1 (1994) 133-155. IDEM – Viúvas ideais, viúvas reais: Modelos comportamentais e solidão feminina (séculos XVI-XVII). *Faces da Eva*. 1-2 (1999) 51-86. LOUREIRO, Olímpia – Uma leitura de sucesso no século XVIII. *Poligrafia*. 3 (1994) 33-40. MARCADIÉ, Jacques – *Frei Manuel do Cenáculo Villas Boas: Evêque de Beja, archevêque de Évora*. Paris, 1978. MARQUES, João – *A parenética da Restauração*. Porto, 1986. OSÓRIO, Jorge Alves – Hilarião Brandão. In *ANTOLOGIA dos espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 419-423. PATRIZI, Giorgio; QUONDAM, Amadeo, a cura di – *Educare il corpo, educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*. Bologna, 1998. PEREIRA, José Esteves – *O pensamento político no século XVIII: António Ribeiro dos Santos*. Lisboa, 1987. PIRÉS, Maria Lucília Gonçalves – *Para uma leitura intertextual de «Exercícios espirituais» do padre Manuel Bernardes*. Lisboa, 1980. PRODI, Paolo, a cura di – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo e età moderna*. Bologna, 1994. PROSPERI, Adriano – Riforma cattolica, controriforma, disciplinamento sociale. In *STORIA dell'Italia Religiosa*. Roma; Bari, 1994, vol. 2, p. 3-48. RODRIGUES, Maria Idalina Resina – *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*. Madrid, 1988. ROSA, Mario – Regaliti e «douceur» nell'europa del '700: la contrastata devozione al Sacro Cuore. In *DAI QUACCHERI a Gandhi: Studi di Storia Religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves*. A cura di Francesco Traniello. Bologna, 1991. ROZZO, Ugo – Editoria e storia religiosa (1465-1600). In *STORIA dell'Italia Religiosa: 2: L'Età Moderna*. A cura di Gabriele de Rosa e Tullio Gregory. Roma-Bari, 1994. SANTOS, Zulmira C. – «O Feliz independente» do padre Teodoro de Almeida: a teoria literária como forma de cultura no século XVIII. In *PROBLEMATICS em história cultural*. Porto, 1988. IDEM – Ler para discutir: Livros e leituras na «Harmonia da razão e da religião» (1793) de Teodoro de Almeida. *Via Spiritus*. 4 (1997). IDEM – As traduções das obras de espiritualidade de Teodoro de Almeida 1722-1804, em Espanha e França: estado da questão, formas e tempos. *Via Spiritus*. 1 (1994) 185-209. TAVARES, Pedro – *Os Lóios e a reforma religiosa nos meados do século XVI: A «ordem e regimento de vida cristã» de Frei Pedro de Santa Maria (1555)*. Porto, 1986. IDEM – Molinosismo e desculpabilização. *Via Spiritus*. 2 (1995) 203-240. IDEM – Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções. *Via Spiritus*. 1 (1994) 157-184. VAZ, Francisco Lourenço – O catecismo no discurso da ilustração portuguesa do século XVIII. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*. 10 (1998) 217.

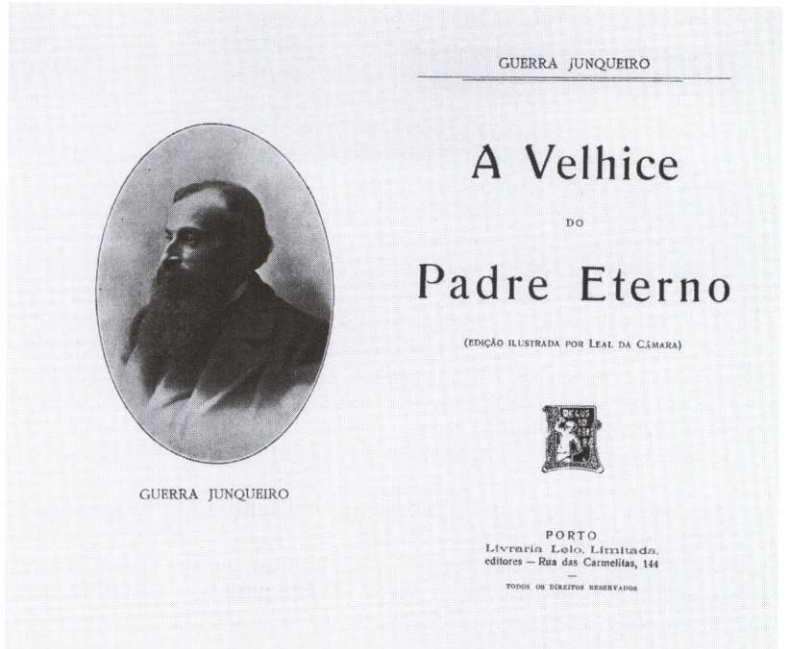
III. Época Contemporânea: 1. Introdução: Com esta introdução ao tema da literatura e religião nos séculos XIX e XX portugueses, propomo-nos evidenciar algumas linhas de sentido, em autores e obras que tomam o religioso como território de indagação, partindo da realidade do catolicismo. Prendeu-nos mais o registo da exemplaridade que o desejo das abordagens exaustivas. Não nos seduziu apenas a conformidade de uma ortodoxia, se é que de conformidade se pode falar num campo como o da experiência religiosa, onde os matizes pessoais e a originalidade em vez de coisas extraordinárias são exigências inerentes. Literatura e religião. Há uma tensão irrecusável entre os dois termos, pois se a literatura existe nos contornos de uma escrita, a religião, revelando-se também numa escrita, é uma realidade mais vasta, projectada na transcendência. Literatura e religião iluminam aquilo que se encontra tatuado em algumas interrogações humanas: a necessidade de organizar a nossa experiência do mundo; colocar em diálogo o finito que somos e o infinito que irrompe dentro de nós e da história; decifrar o silêncio ardente da presença de Deus. 2. *Religião e sociedade:* O debate sobre a natureza e o papel social da reli-

gião apaixonou o século XIX (v. SECULARIZAÇÃO). A sua discussão passou para a vivacidade laica (v. LAICIDADE) das tertúlias, tomou o tom polémico e arrebato dos panfletos e palestras, invadiu romances e poemas. A literatura assinala bem a euforia desta apropriação. A Igreja é olhada com a desconfiança a que se votam os proprietários «indevidos», enquanto se exalta o espírito primitivo do cristianismo. É-se anticlerical (v. ANTICLERICALISMO), sem se ser anti-religioso. Esse é, por exemplo, o caso dos introdutores do romantismo em Portugal. Deus aparece na obra de Almeida Garrett (1799-1854) em expressões poéticas de atitude reverencial, como em *Folhas caídas*, porque a religião revelada é para ele garante da liberdade e igualdade dos homens. «O espírito do Christianismo quebra os ferros dos escravos, consola os oprimidos, conforta os fracos, promete justiça aos agravados», e lembra aos reis que «ha leis superiores às déles, leis que igualam os homens na presença do supremo Arbitro de tudo» (GARRETT – *Portugal*, p. 28-29). Mas o escritor denuncia uma certa cultura clerical que se opunha, muitas vezes, tanto ao próprio cristianismo como aos valores liberais emergentes que defendia. A religião era assim uma obra pura de Deus, que se maculou ao longo da história com erros humanos. É a essa pureza inicial que urge voltar. Em 1838, Alexandre Herculano (1810-1877) escreve a *Harpa do crente*, onde demonstra amplamente as suas motivações religiosas. Duas temáticas podem ser encontradas na obra de Herculano: o reconhecimento de Deus e a exaltação da liberdade do homem. No primeiro poema de *Harpa do crente* refere: «Creio que Deus é Deus e os homens livres» (HERCULANO – *Poesias*, p. 8). Não encontramos em Herculano a dicotomia entre liberdade e Deus – tantas vezes apregoada no século XIX. Pelo contrário, a liberdade aparece como manifestação sagrada, tutelada por Deus. Aquilo que Herculano pretende fica claro no ensaio intitulado *Do christianismo*: «Tomaremos a defesa da religião, porque sem ella, não há civilização verdadeira; sem civilização não há bons costumes, e sem estes não só a liberdade não é possível, mas nem sequer a sociedade» (HERCULANO – *Do christianismo*, p. 177-178). Mas as suas posições críticas na *História de Portugal* valeram-lhe a perseguição de algum clero*, o que o levou a escrever uma respeitosa carta, em Junho de 1850, ao patriarca de Lisboa (que trata por «meu pastor») desejando «o dia em que o clero deste país possa receber uma educação digna do seu elevado destino, e conhecer, por estudos severos e bem dirigidos, que o ser christão não é ser nem hypocrita nem fanatico» (HERCULANO – *Opúsculos*, p. 33). Esta ideia repercutiu-se nas personagens de livros como *O pároco da aldeia*, *Eurico*, *O bobo*, *O monge de Cister*, denotando um anticlericalismo acicatado por aqueles ataques pessoais. No manifesto do grupo das Conferências do Casino (grupo denominado Cenáculo, no qual se destacaram Antero de Quental, Eça de Queiroz, Teófilo Braga, Manuel de Arriaga e Batalha Reis) afirmava-se o desejo de tratar as grandes questões contemporâneas, religiosas, políticas, sociais, literárias e científicas com radicalismo. Como escreveu Eduardo Lourenço, «uma “geração” é sempre

uma luta corpo-a-corpo para liquidar um deus ou recriar um outro» (LOURENÇO – *O canto*, p. 84) e, na Geração de 70, tentou-se esboçar uma concepção religiosa, talvez demasiado prisioneira das formulações sociológicas de um tempo e (re) encontrar uma mais pura. Deste grupo destacamos a obra de Eça de Queiroz (1845-1900). Em obras como *Suave milagre* ou *A reliquia* descobrimos facilmente a influência de Renan, autor de uma célebre (e muito imitada) *Vida de Jesus*. A marca francesa é tão grande na cultura portuguesa destes dois séculos que o cardeal Cerejeira ironiza em *A Igreja e o pensamento contemporâneo*: «Quem deseja saber o que se passou em Portugal interrogue a França» (CEREJEIRA – *A Igreja*, p. 256). A Queiroz interessa Jesus na sua fulgurante humanidade, defendendo os oprimidos, pregando a justiça e a igualdade. Não o Cristo, Filho de Deus, mas o homem bom, símbolo da humanidade perfeita que, pelo amor, se pode realizar. Lemos nas *Farpas* críticas mordazes ao estado da Igreja em Portugal, com os seus padres e missionários comerciantes de reliquias e de «cartas inéditas de Virgem Maria» (QUEIROZ – *Uma campanha*, p. 256). O seu anticlericalismo é uma forma de crítica à religião vivida e às suas representações, realçando o verdadeiro cristianismo enquanto ideal espiritual do homem. Chega mesmo a afirmar: «Há muitos séculos que ele (Jesus) procura erguer a pedra do seu túmulo – e há muitos séculos que o seu clero carrega a pedra para baixo!» (*Ibidem*, p. 216). Tal posição encontramos também em Ramalho Ortigão (1836-1915), a quem repugnava na Igreja, não a religiosidade, mas a «padrice». Entre os autores assumidamente católicos temos João de Lemos (1819-1890). Influência importante para este escritor, fundador do jornal *O Trovador*, em Coimbra, é Lamartine, com a sua poesia confidencial e religiosa, a que acrescenta laivos de lirismo provincial e ingénuo. Na obra de Lemos, a religião é referida como eixo estruturante da identidade nacional. Não é por acaso que o seu *Cancioneiro* tem como subtítulo *Religião e pátria*. Este é um tema importante na relação entre literatura e religião: o cristianismo, como arquétipo e utopia, assinalando a origem e o destino português. Há na nossa literatura um filão antigo e transversal a épocas e autores: a ideia de que os Portugueses cumprem um plano divino, à maneira de um povo eleito – veja-se Camões, padre António Vieira, Fernando Pessoa, António Quadros, Dalila Pereira da Costa... Entre os *defensores-críticos* da Igreja encontramos Camilo Castelo Branco (1825-1890). Sendo claro que este autor se distinguiu na literatura portuguesa pela narrativa, não podemos esquecer os artigos compilados em *Divindade de Jesus*. Se as suas novelas são, inúmeras vezes, denúncia severa do padre rico, mulhengo e até violento, nesse ensaio procura a razoabilidade da fé, sem ceder ao racionalismo. Argumenta a favor da divindade de Jesus e da Revelação, contra os que pretendiam reduzir Cristo à sua humanidade. Camilo, marcado por um pessimismo antropológico, carregado de uma ironia que se cala, por vezes, mas para encenar a tragédia era, a um tempo, anticlerical e apologista da Igreja, porque, como escreveu o visconde de Azevedo no prefácio a esse livro, «A religião [...] é o único

laço infrangível e permanente, que pode servir de prisão segura e firme às tendências dissolventes da humanidade [...]» (CASTELO BRANCO – *Divindade*, p. 9). Raul Brandão (1867-1930) demonstra na sua obra uma atenção particular aos desfavorecidos e explorados, tornando-os paradigma da condição humana. Em tom quase apocalíptico, esse tom flamejante e preciso que era o seu, escreve, em 1901, *O padre*, denúncia do aviltamento do homem nesse final de século em que, segundo o escritor, «só existe um deus – o Gozo» (BRANDÃO – *O padre*, p. 17). O desejo insano de dinheiro e poder, a destruição da célula familiar, a solidão das grandes cidades, a massificação industrial, o egoísmo que afasta e espezinha os outros, a máscara com que se vive, o esquecimento de Deus, faz este autor desejar um regresso ao passado cristão, simples e rural de um Portugal, no entanto, definitivamente perdido. Atravessa a sua obra uma profunda aspiração por um cristianismo feito de sentimento, emoção e espírito revolucionário. «Vais-me dizer leitor o que eu já sei: – que além do meu Deus, que é o dos padres e o da Igreja, existe para ti, homem superior, um outro, tanto mais belo quanto mais despido de roupagens. Mas esse Deus não é acessível à multidão; esse Deus não o encontram senão meia dúzia de espíritos, que só o reconheceram depois de o terem negado – porque Deus só está no fundo do vale ou cerro da montanha. Sempre nos extremos. No homem simples ou no homem de génio» (*Ibidem*, p. 27). 3. *A crise*: Leonardo Coimbra (1883-1936) numa conferência, em Madrid, a 15 de Fevereiro de 1922 afirmava que «a moderna poesia portuguesa é fundamentalmente de ordem religiosa. Representa, desde Antero, passando por Nobre e Junqueiro até Pascoaes, uma crise de valores espirituais interpretativos e directores da Vida» (COIMBRA – *Dispersos*, p. 49). Para este autor a crise apresenta-se em Portugal com Antero de Quental (1842-1891). É nele que se descobrem as ruínas e os escombros interiores, a inquietação moral e metafísica, numa reinvenção da missão do poeta, buscador da perfeição, não apenas estética, mas moral e social. Por isso a poesia tem uma função revolucionária, de combate e instauração de uma ordem mais perfeita, numa dinâmica de evolução espiritual universal – influência hegeliana – até alcançar a libertação pelo amor. Na segunda metade do século XIX, em livros como *Odes modernas* e *Sonetos*, já não é só o clero que padece mas a própria fé: «O último lírio, a Fé, seccou-se... morre!...» (QUENTAL – *Odes*, p. 29). Os *Sonetos* iniciam uma viagem com a apresentação da dúvida em *Ignoto Deo* que nos levará, por entre lutas dissolventes, referências satânicas, niilismos e louvores panteístas, até à esperançosa fé. Lemos em *Salmo*: «Buscou quem os não quis; e a mim, que o chamo, / Há-de fugir-me, como a ingrato filho? / Ó Deus, meu pai e abrigo! espero!... eu creio!» (QUENTAL – *Sonetos*, p. 118), ou ainda em *Na mão de Deus*: «Na mão de Deus, na sua mão direita, / Descansou afinal meu coração. / Do palácio encantado da Ilusão / Desci a passo e passo a escada estreita. // (...) Dorme teu sono, coração liberto, / Dorme na mão de Deus eternamente!» (QUENTAL – *Sonetos*, p. 116). A obra de Antero aparece como uma autobiografia espiritual, caminho

que passou pela dúvida racionalista, pelo cepticismo ateu, pela demanda das religiões orientais, pela aniquilação do Eu, até ao Nada, que o leva, por fim, à morte naquele banco do Campo de São Francisco, na ilha em que nasceu. A sua vida é uma procura constante do rosto de Deus, que teimou em permanecer oculto. De tal forma experimentou a «agonia», a contenda íntima, que Miguel de Unamuno considerou Antero como um dos poucos homens que viveu radicalmente o sentimento trágico da vida. Eduardo Lourenço apresenta-o como um místico, «em estado um pouco menos selvagem que Rimbaud, numa cultura que odeia de instinto o diálogo directo, real ou imaginário, com Deus ou a sua ausência» (LOURENÇO – *Portugal*, p. 43). É nesta luta interior, na procura do fogo do sentido, por entre os corredores e fantasmas de um século, que encontramos Gomes Leal (1848-1921). Poeta de excepção, herdeiro dessa música nocturna que reconhecemos em Baudelaire e em Poe, anticlerical, antimonárquico, republicano e ateu fervoroso, a sua obra foi, até 1910, uma acusação à Igreja, aos seus costumes e valores, objectando contra o sacrifício, a incompreensível solidão monástica, o sofrimento da cruz. Em *Claridades do Sul*, de 1875, escreve num soneto intitulado *Accusação à cruz*: «Há muito já que espalhas a tristeza, / Que lutas contra a alegre natureza, / E vences Ó Cruz triste! Cruz escura!» (LEAL – *Claridades*, p. 33). Mas, em 1901, aquando da reedição de *Claridades do Sul* este poema vem acompanhado de uma nota: «Este poema publica-o o auctor, para obedecer apenas ao plano de reedição integral da primeira edição» (*Ibidem*), o que indicia uma atitude diferente, que se irá desenvolver até à sua conversão ao catolicismo. Escreveu Eça em *Notas contemporâneas* a propósito da sua geração que «a nossa descoberta suprema foi a da humanidade» (QUEIROZ – *Notas*, p. 255). E em Gomes Leal, tal como noutros escritores desse tempo, para a humanidade sobreviver tinha de destruir o mito que nela subsistia: a imagem de Deus. Negar Deus para afirmar o homem em toda a sua autonomia. Temos, portanto, mais que um ateísmo, um antiteísmo em busca de solução. Lê-se em *Miserere mei!*... o momento da mudança: «Às risadas entrei n'uma igreja às matinas. / – Conservava-se ateu meu coração corrúto- / Eis vejo sobre o altar o extranho ser de luto, / Rasgado o coração por sete espadas finas. / Chorei. Prostei-me em terra. – Essas formas divinas / Não as pude fitar de rosto calmo e enxuto! / Era a mão maternal... era o braço impoluto... / Que afastavam meus pés das ervas das ruínas! / Era o bafô da mãe, a indulgência, o carinho, / Era a áza que afága o implume passarinho, / a mão que enxuga a testa ao menino, a dar ais... / Ó Mãe triste! Ó Mãe terna! Ó Mãe dos olhos castos! / Acolhe esta alma em pranto, hirta ao frio, de rastos, / qual triste engeitadinha à porta de seus paes!» (LEAL – *A senhora*, p. 20). Diferente é a poesia de Guerra Junqueiro (1850-1923). Também marcado por Baudelaire, mas ainda mais por Voltaire, Hugo, Proudhon e Michelet, nele se mostra o satanismo e a revolta, mas igualmente um nacionalismo estético-literário, que o leva a cantar ermidas, procissões e romarias. A expressar a fé do povo, o que não significa a própria fé! Esta



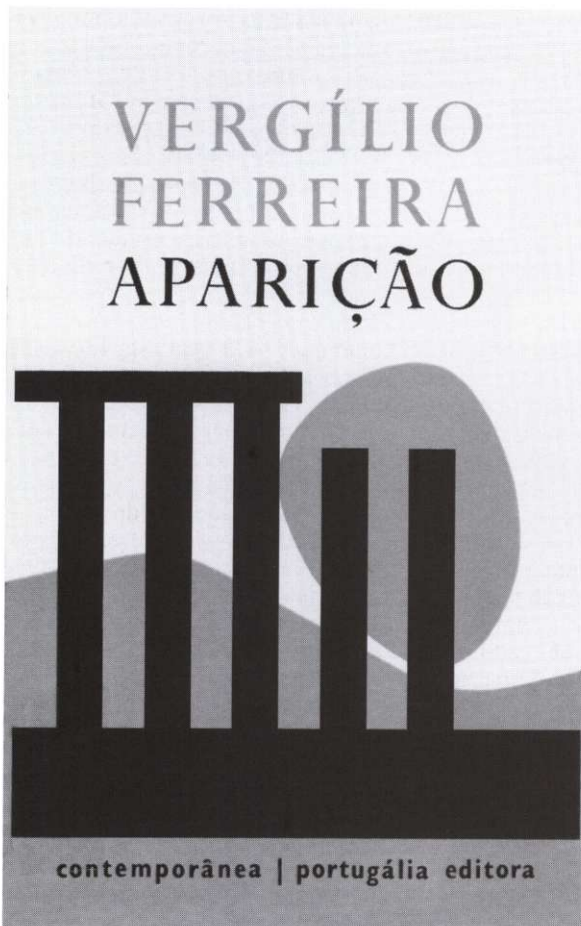
Rosto de Divindade de Jesus, de Camilo Castello Branco. Retrato de Guerra Junqueiro e rosto de A velhice do Padre Eterno.

situação repete-se mais tarde em António Nobre, com a sua particular sensibilidade, bem como noutros autores para quem elementos cristãos não são reflexo de experiência profunda mas estética ou estilística: Cândido Guerreiro, Augusto Gil, Afonso Duarte... Junqueiro escreve, em 1886, *A velhice do padre eterno*. Livro de poesia sarcástica e demolidora. Cinquenta poemas que são, segundo o autor, cinquenta balas partindo de diferentes sítios mas a acertar no mesmo alvo: *Jeová*. Este personificação, tal como a Igreja, o farisaísmo redutor do homem, ao contrário de Cristo libertador do Homem-Prometeu. As obras *Os simples*, *Oração do pão* e *Oração da luz* são, contudo, sinal de uma mudança, de crise e conversão. Este autor passa a apresentar um sentimento de vaga religiosidade panteísta e bíblica, dentro de um «franciscanismo», testemunhado sobretudo na conciliação entre transcendência e o mundo campestre, na exaltação da vida simples, que caracteriza alguma da nossa literatura. Quando chega a doença e a dor da morte o assalta, reencontra o espírito de Assis, e entrega-se, segundo Leonardo Coimbra, a um Deus que o espera (cf. COIMBRA – *Dispersos*, p. 252). No lado oposto, um dos fundadores do «integralismo lusitano», António Sardinha (1888-1925), falava da verdade mais difícil: «Vaidade das vaidades! Tudo passa! / Eu próprio, como tudo, passarei!» (SARDINHA – *Quando as nascentes*, p. 22). 4. *A proximidade do divino*: Não há na nossa literatura nada que se possa comparar ao fervor místico, ao lirismo e dramatismo religiosos de Teresa de Ávila ou de João da Cruz, vindos do século XVI espanhol. Como escreveu Jacinto do Prado Coelho em 1977, «por misticismo deveria antes entender-se, em relação ao português, o sentimento de uma Natureza fraterna, uma branda religiosidade, a inclinação para o devaneio» (COELHO – *Originalidade*, p. 54). É comum na literatura por-

tuguesa um certo pendor franciscano adulterado, de uma relação quase, se não mesmo, panteísta com a natureza. Encontramos laivos irónicos dessa mentalidade em Alberto Caieiro, heterónimo de Pessoa, ou rendições jubilares no ideário da «descrucifissão» da última poesia de Natália Correia. Um naturalismo simbólico que vê Deus na natureza é, por exemplo, o de Bernardo de Passos (1876-1930) ou Armando Cortes-Rodrigues (1891-1971). Um escritor em que esta relação íntima com a natureza se expressa de forma excepcional e não apenas decorativa é Teixeira de Pascoaes (1877-1952). Alheio a cânones e a escolas, a sua interrogação à existência e ao sofrimento é também inquietação religiosa, ainda que não ortodoxa: preocupação sincera pelo enigma do homem e do universo, e pela indelével antinomia bem-mal. Nele anotamos também a ânsia de fusão com a natureza, num espiritualismo quase panteísta e omnienvolvente. «Rezai, tudo quanto existe! / Desde o lírio pequenino / Até à nossa emoção, / Que é um lírio já divino, / Roxo e triste» (PASCOAES – *Terra*, p. 250). Deus «é» enquanto Saudade. Teixeira de Pascoaes é o poeta da Saudade, misto de desejo e lembrança, esperança e memória. Esta ideia vai continuar na literatura portuguesa e podemos encontrá-la mais tarde em outros autores, como Mário Beirão e Anrique Paço d'Arcos. A saudade de Deus: ausência ardente que pontua a presença. De salientar ainda na sua obra, essa galeria impressionante em que o autor de *Verbo escuro* descreve os rostos de Jerónimo, Agostinho de Hipona ou Paulo de Tarso. «O Cristianismo é a religião da tarde, quando todas as formas se espiritualizam, na penumbra, e o céu, dum azul fechado, durante o dia, abre mil janelas luminosas. É a religião da última hora, quando só a esperança nos pode salvar, aquela esperança de São Paulo, um pouco desesperada. *Salvamo-nos em esperança!*»

(PASCOAES – *São Paulo*, p. 26). Mas o voo espiritualista de Pascoaes é uma das exceções no campo da literatura portuguesa que, de modo geral, prefere o próximo e representável, fugindo a uma demanda mais laboriosa da visão Deus. Isto podemos confirmar na relativa qualidade das colectâneas existentes de poesia religiosa portuguesa (cf. COSTA – *Cristo*; RÉGIO; SERPA – *Na mão*; FÁRIA – *Antologia*; PIRES – *Poesia*). Deparamos com inúmeros escritos sobre Maria, Jesus ou os santos, porque a sua humanidade e representação os torna mais inteligíveis e próximos. É Maria, de modo especial, o motivo preferido dos escritores portugueses, com destaque para os poetas. É ela a musa, na sua virgindade, na maternidade ou na dor. É rica em exemplos a poesia mariana e são poucos os poetas que não escreveram, pelo menos, um poema à «mística mulher» como lhe chamou António Nobre. João de Deus, João de Lemos, Gomes Leal, Augusto Gil, conde de Monsaraz, Afonso Lopes Vieira, António Correia de Oliveira, Nuno de Montemor, Miguel Trigueiros, Alberto Lacerda, José Régio, Ruy Belo, Cristovam Pavia, Ruy Cinatti, Sophia de Mello Breyner, Maria de Lurdes Belchior, António Barahona... Mesmo Antero escreveu um soneto *À virgem santíssima*, todo ele piropos e invocações. Mas há que distinguir o que é expressão de uma crença e confiança profunda e um exercício de estilo. Como perceber de outro modo o livro de António Botto, *Fátima – poema do mundo*, de 1955? Neste livro Botto esquece tudo o que escreveu e o colocou entre os grandes poetas portugueses, editado por Pessoa e admirado pela *Presença*. A exploração do desejo e o risco da confissão dão lugar ao tradicionalismo métrico e louvor de um Portugal rural e de um povo crente. Coloca Nossa Senhora a bendizer os feitos portugueses, essa raça dominadora e sentimental, e a sua história, lição de raro cristianismo. A Virgem Maria recorda às criancinhas os Lusíadas, Gil Vicente, Vasco da Gama, o Infante, Bartolomeu Dias, José de Anchieta e Manuel da Nóbrega, para quem pede a canonização! Não esquece na sua mensagem, em Fátima, de pedir ao cabido do Rio de Janeiro uma nova catedral! Nessa revelação aos pastorinhos a Mãe de Deus revolta-se contra as promessas não cumpridas dos eleitos pelo povo, refere as saudades de uma vida rural, com as procissões, as feiras, a desfolhada, as romarias... insurge-se contra as inovações e as máquinas que substituem a beleza do arado. De forma teatral chora a morte do Filho mas lembra aos pastorinhos, na Cova da Iria, que tudo fará para manter unidos Portugal e o Brasil. O melhor conselho que Maria dá aos meninos é lerem os poetas. Mas este livro não pode ser considerado entre esses da verdadeira poesia. Aparece como um elogio ao regime e à Igreja em tudo diferente do que até então Botto nos tinha dado. 5. *Procura de Deus*: Na literatura portuguesa são poucos os que experimentam, ou pelo menos revelam nos seus escritos, a luta agónica na sua relação com o sagrado. Pelo contrário encontramos muitos exemplos de uma familiaridade inquestionada, sem se dar muito conta da complexa realidade do fenómeno religioso. Descansa-se numa cómoda satisfação de conhecer ou de dizer Deus. Mas, mesmo neste cenário, deparamo-nos com al-

guns autores que demonstram, com a sua obra, uma exigência que os faz trilhar os áridos e imensos caminhos da procura. Já demos como exemplo Gomes Leal, mas podemos apresentar os casos de dois escritores de desigual valor: Anthero de Figueiredo e Manuel Ribeiro. Anthero de Figueiredo (1866-1953), autor dos romances *Espanha*, *Senhora do Amparo*, *Amor supremo*, é um exemplo do olhar convertido sobre o mundo, ainda que severamente criticado por Fidelino de Figueiredo, que escreveu em crítica ao romance *O último olhar de Jesus*: «A dolorosa busca da fê será um máximo thema da alta literatura, mas é diminuí-lo dá-lo como motivo à modesta literatura devocionária. [...] Receio que o livro de Anthero de Figueiredo não guarde à intelligencia todo o respeito devido e se contradiga também porque a intelligencia é a via mais segura de chegar a Deus» (FIGUEIREDO – *História*, p. 199). Manuel Ribeiro (1878-1941) é um nome de referência do romance que aborda a problemática religiosa. Foi dirigente sindicalista e em 1913 funda o semanário *Bandeira Vermelha*, de ideologia bolchevista. É preso como consequência da sua acção anarco-sindicalista, e o seu primeiro romance é publicado durante a sua estada na prisão. Mas a sua aproximação ao cristianismo é coroada pela conversão e a defesa dos princípios da democracia cristã. Entre os seus romances salientam-se as duas trilogias, a social – *A catedral*, *O deserto* e *A ressurreição* – e a trilogia nacional – *A colina sagrada*, *Planície heróica* e *Os vinculos eternos*. Nos seus livros ficam patentes os problemas sociais e os vastos horizontes religiosos que o habitam. De salientar a arte psicológica e sociológica com que constrói as suas personagens. Tomemos *Planície heróica*. O retrato bem traçado do neopresbítero, saído do seminário para a aldeia, com todo o drama humano e espiritual que daí advém. Este romance desenvolve um tema que não é novo na literatura portuguesa: um padre seduzido pelo amor terreno a que não quer ceder. Mas a seriedade com que trata o problema, longe do aproblematismo comum, analisado do ponto de vista moral, pessoal e comunitário, distingue-o dos outros escritores. No grupo dos romancistas podemos ainda incluir Nuno de Montemor (1881-1964). Este sacerdote, também poeta, mais orientado e conotado religiosamente que Manuel Ribeiro, tem com os seus romances (*A paixão de uma religiosa*, *A maior glória*, *E o sangue se fez luz*) um papel formativo para as gerações dos anos 30-40. Ainda que temporalmente posteriores, podemos aproximar destes autores os romancistas Guedes de Amorim (1901-1979) e Francisco Costa (1900-1988), este último também poeta e ensaísta, que revela particular interesse por temas católicos e uma tendência para o realismo ético. Na poesia, António Correia de Oliveira (1879-1960) é esteticamente influenciado pela prosódia bíblica. Em *Verbo ser e verbo amar*, ao reflectir sobre Deus fá-lo na consciência de que Ele, suma perfeição, habita o homem, pobre e pecador, e desse modo a sua vida mortal, por esse hóspede divino, eleva-se à imortalidade: «Jesus, deixaste o céu! Que vens fazer? / – “Morrer, para vos dar a Vida Eterna; / Viver, para ensinar-vos a morrer”» (OLIVEIRA – *Verbo*, p. 207). 6. *A dor de Deus*: O modernismo é a ex-



Rostos de Aparição, de Vergílio Ferreira e de Contos exemplares, de Sophia de Mello Breyner Andresen.

pressão de uma geração sem tutelas, que se constrói sobre o limiar imponderável da indefinição humana. O passado já não é, e o futuro, apesar de pressionar o presente, ainda não tem rasto. Mas no vazio da morte de Deus, o seu fantasma ainda perturba. Como escreveu Pessoa: «Não haver deus é um deus também!» (PESSOA – *Obra*, p. 382). A obra de Fernando Pessoa (1888-1935) e dos seus heterónimos é demasiado complexa para se desdobrar em apressadas linhas. Nela convivem placidamente sinais de sentido contrário ou extremos de ambiguidade: exemplos de ateísmo, de deísmo, esoterismo e mitologia, mas sempre uma proximidade do divino, até excessivamente próximo. Escreveu: «E esta febre de Além que me consome, / E este querer-justiça são seu nome / Dentro em mim a vibrar. / [...] Cheio de Deus, não temo o que virá, / Pois, venha o que vier, nunca será / Maior do que a minha alma!» (PESSOA – *Mensagem*, p. 30). A geração da revista *Presença* introduz mudanças importantes em relação aos modernistas de *Orpheu*. A experiência de conflito entre Deus e o Diabo, o bem e o mal, é expressivamente apresentada em José Régio (1899-1969), personalidade marcante desse grupo, de que fizeram parte Adolfo Casais Monteiro (1908-1972) e Miguel Torga (1907-1995), entre outros. A sua obra é caracterizada por uma confidencialidade que não esquece as contradições psicológicas, as antinomias existenciais, o desejo

de Deus quando tudo o parece negar. Encontramos em Régio um verdadeiro filho pródigo, em permanente luta com o anjo nas «encruzilhadas de Deus». E Miguel Torga escreveu de si próprio no *Diário*: «toda a minha vida tem sido uma luta desesperada para aceitar e justificar o meu nascimento para cá das portas edénicas». É escrita feita de revolta e protesto, influenciada, como é reconhecível na linguagem e referências, pelo simbolismo bíblico. Há uma luta entre a imagem divina que permanece na sua memória, desde a infância, e a racionalidade que a afasta e nega. Mas entre uma e outra posição está a imagem de Deus, depurada e purificada dos excessos míticos: «[...] Não sei amar, ou amo o que me foge. / Já com Deus foi assim, na juventude: / Dei-lhe a paixão que pude / Enquanto o namorava na distância; / Depois, ou medo, ou ânsia / De maior perfeição, / Vi-o junto de mim e fiquei mudo. / Neguei-lhe o coração. / E então perdi-o, como perco tudo» (TORGA – *Antologia*, p. 183). Também ligado à *Presença*, Carlos Queiroz (1907-1949) testemunha, em *Desaparecido*, essa busca como anelo de todos os poetas: «À procura de Deus, andamos todos nós, / Poetas, desde quando a Poesia é Poesia... / Caminho que nos leva onde principia / A dúvida maior, a ânsia mais atroz. / Mas sempre em nós renasce a esp'rança de que um dia / talvez a Sua voz responda à nossa voz» (QUEIROZ – *Desaparecido*, p. 86). Com matizes

diferentes aparece no panorama cultural português Vitorino Nemésio (1901-1978), poeta de uma grande liberdade criativa e enorme cultura. Livros como *Nem toda a noite a vida*, *O pão e a culpa*, *O verbo e a morte* marcam uma estrutura conflitual, ainda que menos explícita que em Régio, marcada pela denúncia da pobreza e da infelicidade de tantos, pela culpa, a morte, o amor. A sua poesia tem a respiração profunda da mais pura espiritualidade bíblica. Poesia também marcada pelo microcosmo insular, os gestos, as paisagens da infância, o largo mar. Uma atmosfera nocturna povoa a poesia de Anrique Paço d'Arcos (1906-1993). Este poeta tem na relação com a natureza parentesco com Pascoaes, mas, «ao contrário de Pascoaes, não vê Deus na Natureza, mas a natureza em Deus» (CHORÃO – *Poesia*, p. 219). Anrique Paço d'Arcos vive a experiência de quem se sente pecador, mas não abandonado por Deus, antes amado, e, por isso, perdoado. Termina o soneto *Louvor a Deus* desta forma: «Os livros que escrevi sejam dispersos / Ao vendaval do Tempo! E, quando a Morte, / Como a noite, descer com negros véus, // Fiquem de mim, apenas, estes versos, / Para que neles cante e se transporte, / De vida em vida, o meu louvor a Deus!» (PAÇO D'ARCOS – *Voz*, p. 236). Quer em romances como *A alma da velha casa* ou *Solidão sobre as searas*, quer na sua obra poética, Natércia Freire (n. 1920) expressa a experiência íntima da «noite escura», do silêncio divino. Nessa poesia viva e inspirada apercebemo-nos da força da palavra: «Senhor: disse a palavra! / Seja de frio ou de lava, / seja de aço ou de algodão. / Senhor: disse-a bem alta! [...] Senhor: ou lepra ou castigo / de arripiar os sentidos. / Mas que eu me encontre contigo, / e eu me encontre comigo!» (FREIRE – *Poemas*, p. 113-114). Por seu lado, Moreira das Neves (1906-1992), com uma actividade dividida entre o jornalismo e a literatura religiosa, mostra na sua poesia a indignação do homem ao lado da riqueza e esplendor de Deus, que não o esquece, antes o protege mesmo na humilhação. 7. *A dimensão do mistério*: Nos anos 50, há um grupo de poetas que reagem ao neo-realismo, a quem António José Saraiva e Óscar Lopes chamam, à falta de melhor, «Metafísicos» (SARAIVA; LOPES – *História*, p. 1104); Victor Matos e Sá (1927-1975); Alberto Lacerda (n. 1928); Fernando Guimarães (1928); Fernando Guedes (1928). A este grupo aproximam os de religiosidade católica como Jorge Amorim (1928) e Fernando Echevarria (1929). Ainda neste grupo de poetas «religiosos», João Maia (1923-1998), padre da Companhia de Jesus, que se aproxima de uma corrente por onde passam Sophia de Mello Breyner Andresen (1919), José Blanc de Portugal (1914), Pedro Tamen (numa primeira fase), Vasco de Miranda, também padre jesuíta, em quem se percebem preocupações existencialistas, onde o drama da redenção humana se apresenta com vigor expressivo, e António Manuel Couto Viana (1923), que dirigiu, com David Mourão-Ferreira e Luís Ferreira, a revista *Távola Redonda* e, posteriormente, a revista *Graal*. Outro colaborador da *Távola Redonda* foi Sebastião da Gama (1924-1952). Este autor apresenta em alguns dos seus poemas uma proximidade com a poesia intimista em atitude orante de Régio,

noutros demonstra uma atenção ao mundo, em especial a admiração pela Arrábida, a *Serra-Mãe* que o excede. Testemunha num poema: «Meu caminho é por mim fora, / té chegar ao fim de mim / a encontrar-me com Deus...» (GAMA – *Serra-Mãe*, p. 105). Conseguiu, com a publicação póstuma de *Pelo sonho é que vamos* e do *Diário*, o reconhecimento que a curta vida não lhe ofereceu. Após gerações de poetas que viveram o drama espiritual do desejo de Deus em ruptura com a Igreja, encontramos em Ruy Cinatti (1915-1986) um católico militante, que se assume como tal: «sou um católico poeta. Não sou um poeta católico» (Cinatti citado em STILWELL – *A condição*, p. 69). O sentido de encarnação, longe de um gnosticismo espiritualista, conduz o autor a perceber a experiência mística não como um sentimento vago, mas a experiência de radical dependência. Ele será o catalisador de um projecto novo na literatura portuguesa, os *Cadernos de poesia*, acompanhado por Blanc de Portugal, Sophia de Mello Breyner Andresen, Tomás Kim (1915-1967), Jorge de Sena (1919-1978), entre outros. A sua inquietude leva-o a partir. Mas cada vez mais ao encontro de si, não como fuga. Um nómade que confessa: «Foi o mistério que me fez partir» (Cinatti citado em STILWELL – *A condição*, p. 129), mas a insatisfação permanece: «Sonhei todos os caminhos do infinito. / Explorei todas as sendas do mistério. / Levantei todas as almas para o céu. / Devorei tudo o que havia de imortal. / Para quê? / Cá dentro ficava sempre o insatisfeito. / Cá dentro dilacerava-se o cruel. / Cá dentro necessitava mais amor. / Cá dentro pulsava uma angústia mortal» (*Ibidem.*, p. 146). Só depois da experiência de deserto, de humanidade, realizada por Jesus, o homem se sabe escutado na sua noite. Só em Deus feito homem, em Cristo, Deus se torna palpável e suportável. É em Deus que o homem se encontra perante a sua verdade. É Ele o sol que ilumina as «entradas». E neste autoconhecimento, que implica uma comunicação íntima com Deus, percebe-se um «farrapo humano», pronto para ser salvo. De particular importância é a poesia solar de Sophia de Mello Breyner Andresen. Ninguém melhor que ela foi capaz de decifrar a sua obra ao afirmar que «sempre a poesia foi para mim uma perseguição do real» (ANDRESEN – *Poesia I*, p. 7), e esta perseguição do esplendor do mundo conduz ao esplendor do homem e da sua dignidade. Por isso a poesia é uma moral. «Se em frente do esplendor do mundo nos alegamos com paixão, também em frente do sofrimento do mundo nos revoltamos com paixão» (*Ibidem*). Não é na oposição entre Atenas e Jerusalém que se constrói a obra de Sophia, mas na sua superação, na sobre-ssupção dos opostos numa pátria ameaçada mas eterna. É por isso que ela é confiante de deuses e de Deus, pagã e católica, depurada e excessiva. E tudo sem contradição, simplesmente vida pura, límpida, manhã sem máscara. Encontramos Sophia numa permanente procura de si, do seu «rostro secreto e verdadeiro» (ANDRESEN – *Poesia II*, p. 33). E o seu rosto só o pode descobrir no rosto do Outro, esse que procura «através do terror e da distância» (*Ibidem*, p. 46) para reconstruir um mundo puro. A demanda é necessária porque não somos unos, estamos dividi-

dos, tudo está cindido. Estamos marcados por uma ferida. É ela que nos remete, pela saudade, para a original unidade: «Porém eu sei que tu és a verdade / E és o caminho transparente e puro / Embora eu não te encontre e no obscuro / Mundo das sombras morra de saudade» (*Ibidem*, p. 55). Da fidelidade inteira ao visível como caminho, irrompe a inaudível música do que não se vê: «Aí se levantará como um canto o teu amor pelas coisas visíveis que é a tua oração em frente do grande Deus invisível» (*Ibidem*, p. 106). Marcante na formação de Ruy Belo (1933-1978), tal como em Cinatti e em Sophia, foi a renovação eclesial dos anos 50-60, com os movimentos católicos de juventude, onde crescia uma consciência crítica da realidade, um cuidado pela situação social, numa Igreja aberta à história e ao mundo. A poesia de Belo permanece, ao longo do seu percurso, carregada de sentido, ou de procura de sentido, para a vida e a morte. António José Saraiva e Óscar Lopes escreveram, acerca de *Aquele grande rio Eufrates*, a sua obra inicial: «obstinada perseguição de uma outra cidade em que a morte ganhe sentido» (SARAIVA; LOPES – *História*, p. 1073). A experiência da relação do homem com Deus, ou de Deus com o homem, é de imenso desconforto, porque a distância permanece, mesmo na relação. Como Orfeu, que quando se volta para ver Eurídice, que sentia junto de si, ela desaparece, assim com Deus. O seu silêncio é tremendo, porque «o senhor deus é espectador desse homem» (BELO – *Aquele*, p. 36), e nós assomamos como «a grande ilha do silêncio de deus», embora nada consiga «desvanecer a primitiva pegada» (*Ibidem*, p. 40), essa marca original do criador que permanece na criatura. Habitando o mesmo tempo e partilhando a raiz cristã, dois autores contemporâneos criam obras discretas e originais: António Quadros e Dalila Pereira da Costa. António Quadros (1923-1993), tendo desenvolvido vasta actividade filosófica e ensaística, escreveu também ficção (*Contos fabulosos e alegóricos e Histórias do tempo de Deus* são exemplo disso) onde não esquece a reflexão sobre a identidade de Portugal. Tendo, também, esta preocupação, a obra de Dalila Pereira da Costa é trespassada de intacta espessura religiosa, um místico sentido, em que tudo é sagrado porque gerado por Deus. A experiência do sublime e da eternidade invade o tempo: a palavra torna-se oração e louvor. Um relance final para Vergílio Ferreira (1916-1996), que no romance, poesia e ensaio, parte à procura de um «tempo perdido», habitado pelo absoluto. Em *Manhã submersa*, apresenta-nos a «morte de Deus», ou melhor, da imagem de deus que lhe foi revelada (ou antes, velada!) numa etapa da sua biografia. Este deus morre, mas deixa um espaço vazio. A sua obra vai ser um meio de colmatar o vazio no procurar de respostas, ideológicas no início, existenciais depois (*Aparição, Para sempre, Em nome da terra*). 8. *Diários, crítica literária e ensaio*: Não é rica em diários confessionais ou memórias a literatura portuguesa. E quando se pretendem diários deparamo-nos com meditações pessoais, intuições ou notas que não pretendem ser confissão íntima. Encontramos no entanto as obras diarísticas de João Bigotte Chorão (1933) ou a *Peregrinação interior* (I e II) de António Alçada Baptista

(1927), promotor da editora Moraes: testemunhas de um mesmo tempo, mas de aventuras diferentes pelo território da fé. No género de crítica e ensaio salientam-se: a obra heterodoxa de Eduardo Lourenço (1923), onde se evidencia a importância do sagrado; a reconstituição de um itinerário espiritual na literatura, feita por Pinharanda Gomes; o pensamento lúcido e crítico de João Maia e Manuel Simões na revista *Brotéria*; e a figura tutelar do padre Manuel Antunes (1918-1985). Ele resumia assim o seu ofício: «Crítica é pergunta. Pergunta originária e englobante; pergunta discriminadora e integradora [...]. Ao crítico pede-se que tudo recomece desde a raiz» (ANTUNES – *Ao encontro*, p. 18-19). 9. *Conclusão*: No final deste percurso, balizado entre os alvares do século XIX e o marco de Abril de 1974, poder-se-á talvez estranhar uma viagem, onde as perguntas tiveram mais relevo que as respostas e as dificuldades foram sublinhadas como oportunidades, não como desgosto. É que, como escreve, de forma tão avisada, D. António Ferreira Gomes: «mais silêncio que voz, mais aspiração que satisfação, mais fome que indigestão: é esse o bom princípio. Que o grande pecado da cultura moderna [...] tem sido “usar o santo nome de Deus em vão”» (GOMES – *Pórtico*, p. 18).

JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA
PAULO PIRES DO VALE

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Coimbra: [s.n.], 1922, vol. 4. ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner – *Poesia*. Lisboa: Caminho, 1998. 3 vol. ANTUNES, Manuel – *Ao encontro da palavra*. Lisboa: Moraes, 1960. IDEM – *Legómena*. Lisboa: INCM, 1980. BELO, Ruy – *Aquele grande rio Eufrates*. Lisboa: Presença, 1996. BOTTO, António – *Fátima, poema do mundo*. Rio de Janeiro: [Jornal do Brasil], 1955. BRANDÃO, Raul – *O padre*. Lisboa: Vega, [s.d.]. CASTELO BRANCO, Camilo – *Divindade de Jesus*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1927. CEREJEIRA, Manuel Gonçalves, cardeal – *A Igreja e o pensamento contemporâneo*. Coimbra: Coimbra Editora, 1924. CHORÃO, João Bigotte – *Poesia de ausência e de presença*. In *UM SÉCULO DE CULTURA CATÓLICA EM PORTUGAL*. Lisboa: Larkos, 1984. COELHO, Jacinto do Prado, org. – *Dicionário de literatura*. Porto: Figueirinhas, 1992. IDEM – *Originalidade da literatura portuguesa*. 3.ª ed. Lisboa: ICLP; ME, 1992. COIMBRA, Leonardo – *Dispersos I: Poesia portuguesa*. Lisboa: Verbo, [s.d.]. COSTA, Nataniel – *Cristo tal como os pintores, escultores e poetas portugueses o viram, sentiram e entenderam*. Lisboa: [s.n.], 1952. FARIA, Guilherme de – *Antologia da poesia religiosa*. Lisboa: [s.n.], 1947. FIGUEIREDO, Fidelino de – *História da literatura portuguesa*. Lisboa: Livraria Clássica, 1923. FREIRE, Natércia – *Poemas*. Lisboa: Bertrand, [s.d.]. GAMA, Sebastião da – *Serra-Mãe*. Lisboa: Ática, 1957. GARRETT, Almeida – *Portugal na balança da Europa: Obras completas de Almeida Garrett*. Lisboa: Livraria Moderna-Editora, 1904, vol. 23. GOMES, António Ferreira, D. – *Pórtico*. In ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner – *Contos exemplares*. Porto, Figueirinhas, 1983. HERCULANO, Alexandre – *Do christianismo*. In *COMPOSIÇÕES VÁRIAS*. Lisboa: Aillaud e Bertrand, [s.d.]. IDEM – *Opúsculos III*. Lisboa: Bertrand, [s.d.]. IDEM – *Poesias*. Lisboa: Aillaud e Bertrand, [s.d.]. LEAL, Gomes – *Claridades do Sul*. Lisboa: Empresa Historia de Portugal, 1901. IDEM – *A senhora da melancolia: Avatares de um ateu*. Lisboa: Livraria Moderna, 1910. LEMOS, João de – *Cancioneiro II: Religião e pátria*. Lisboa: [s.n.], 1859. LOURENÇO, Eduardo – *O canto do signo*. Lisboa: Presença, 1994. IDEM – *Portugal como destino*. Lisboa: Gradiva, 1999. IDEM – *Tempo e poesia*. Lisboa: Relógio d'Água, [s.d.]. MACHADO, Álvaro Manuel – *O romantismo na poesia portuguesa*. Lisboa: ICLP; ME, 1986. IDEM, org. – *Dicionário de literatura portuguesa*. Lisboa: Presença, 1996. MATOS, A. Campos, org. – *Dicionário de Eça de Queiroz*. 2.ª ed. Lisboa: Caminho, 1988. NEMÉSIO, Vitorino – *Nem toda a noite a vida*. Lisboa: Ática, 1952. OLIVEIRA, António Corrêa de – *Verbo ser e verbo amar*. Paris: Lisboa: Aillaud & Bertrand, 1926. PAÇO D'ARCOS, Anrique – *Voz nua e descoberta*. Lisboa: Ática, 1981. PASCOAES, Teixeira de – *São Paulo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1984. IDEM – *Terra proibida*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997. PESSOA, Fernando – *Mensagem*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997. IDEM – *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986. PIRES, António de Azevedo – *Poesia e teologia*. Lisboa: União Gráfica, 1973-1974. QUEIROZ, Eça de – *Uma campanha alegre*. Porto: Lello e Irmão, 1980. IDEM – *Notas con-*

temporâneas. Lisboa: Livros do Brasil, 1970. QUEIROZ, Carlos – *Desaparecido e outros poemas*. Lisboa: Ática, 1957. QUENTAL, Antero de – *Odes modernas*. 3.^a ed. Porto: Livraria Chardron, 1898. IDEM – *Sonetos*. 2.^a ed. Lisboa: Sá da Costa, 1963. REGIO, José – *Pequena história da moderna poesia portuguesa*. Lisboa: Inquérito, 1941. RÉGIO, José; SERPA, Alberto – *Na mão de Deus*. Lisboa: Portugália Editora, 1958. REIS, Carlos, coord. – *História crítica da literatura portuguesa*. Lisboa: Verbo, 1993-1995. SARAIVA, António José; LOPES, Oscar – *História da literatura portuguesa*. Porto: Porto Editora, 1982. SARDINHA, António – *Quando as nascentes despertam*. Lisboa: Livraria Féria, 1921. *Século (Um) de cultura em Portugal*. Lisboa: Ed. Laikos, 1984. SERRÃO, Joel – *Portugueses somos*. Lisboa: Horizonte, [s.d.]. STILWELL, Peter – *A condição humana em Ruy Cinatti*. Lisboa: Presença, 1995. TORGA, Miguel – *Antologia poética*. 5.^a ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1999.

LITURGIA. 1. *O nome:* O termo «liturgia», hoje clássico e consagrado tanto pelo magistério como pelas ciências teológicas – e, até, pela linguagem corrente – é de uso relativamente recente no Ocidente. Na verdade, são múltiplos e diferentes os termos com que em cada época se tem designado o culto divino (entre outros, assinalemos: *ministerium, officium, munus, opus, ritus, actio, celebratio, collecta, cultus, mysterium, sacramentum, sacrum, servitium, sollemnitatis*), o que, aliás, reflecte a mentalidade de cada período: subjacente à preferência de cada época está um conceito que ora realça a dimensão salvífica do culto, ora a parte activa que nela tomam os sujeitos que o realizam, ora o seu carácter externo e institucional, ora o seu carácter de acção comunitária... 2. *Etimologia:* O termo pertence ao grego clássico. É composta da raiz ληιτ (de ληός- λαός = povo) que significa genericamente «público-pertencente ao povo», e ἔργον (de ἐργάζομαι = agir, operar, realizar) no sentido de «acção-obra». O termo assim composto significa directamente: «obra-acção-emprego para o povo»; secundariamente indica o valor «público» da acção, podendo a palavra traduzir-se por «acção-obra-emprego público». Daí o significado frequente do verbo λειτουργέω = «sustentar encargos públicos». Para além do substantivo de coisa e do verbo, é também usual o substantivo de sujeito (λειτουργός = «liturgo») e o adjectivo qualificativo (λειτουργικός = «litúrgico»). O termo conheceu uma evolução semântica sensível. No grego clássico significava originariamente um «serviço público», isto é, «em favor do povo», assegurado por determinadas pessoas de elevada condição socioeconómica. Em ambiente religioso o termo aparece no contexto das religiões dos «mistérios», significando o «serviço» que é devido à divindade e que é assegurado por pessoas para tal deputadas. Finalmente, nestes contextos, significará, simplesmente, o «serviço de culto devido a deus». 3. *Liturgia na Bíblia:* A palavra (e suas variantes) faz a sua aparição com notável frequência (cerca de 170 vezes) na tradução grega do Antigo Testamento conhecida pelo nome de «Versão dos LXX». Traduz os verbos *sheret* e *abhad* e o substantivo *abhadah*, termos hebraicos que designam «serviço prestado a alguém» quer em sentido profano, quer religioso-cultural. Os Setenta, porém, fizeram uma opção linguística dando ao termo «liturgia» (e variantes) um novo sentido técnico: «liturgia» designa o «culto levítico» como tal, isto é, o «culto oficial» rendido a Deus no Templo de Jerusalém segundo o ritual fixado nos livros da Lei e pelas pessoas especialmente

para tal deputadas (os sacerdotes descendentes de Aarão e os levitas, membros da tribo sacerdotal). Comparado com o Antigo Testamento, pode dizer-se que é escasso (apenas 15 vezes) o uso que o Novo Testamento faz do termo, nas suas várias formas. Quanto às acepções predomina a acepção de serviço (Rm 13, 6; 15, 27; Fl 2, 25.30; 2 Cor 9, 12; Hb 1, 7.14): o exercício da autoridade dos magistrados, a colecta em favor dos pobres de Jerusalém, o auxílio económico prestado a Paulo pelos Filipenses, o serviço que os anjos prestam a Deus em favor dos homens... tudo isso se designa por liturgia! Retoma-se também o sentido ritual-sacerdotal do Antigo Testamento para referir situações culturais contextualizadas no templo de Jerusalém ou a ele referíveis (Lc 1, 23; Hb 8, 2.6; 9, 21; 10, 11). Atente-se nas referências da Carta aos Hebreus, sobretudo 8, 2.6: Cristo é o Liturgo do Santuário e da Tenda verdadeira, armada pelo Senhor e não pelo homem. Possui uma liturgia superior à do Templo de Jerusalém, sentado que está à direita da majestade divina. É claro que os termos «liturgo» e «liturgia», embora referidos a Cristo, devem entender-se à luz do paralelo estabelecido com o pontífice hebraico (perspectiva do Antigo Testamento). Entretanto, aqui a terminologia é levada ao seu limite abrindo-se a um sentido novo: o «analogado principal» da analogia é agora a «liturgia superior» de Cristo, a qual corresponde a uma aliança nova e melhor, estribada em melhores promessas (cf. Hb 6). As duas vezes em que esta terminologia se deve entender no sentido de culto espiritual são talvez exemplo de uma translação de sentido a partir da acepção ritual veterotestamentária (Rm 15, 16; Fl 2, 17): a «acção sacerdotal» que Paulo realiza – e pela qual faz jus à designação de «liturgo» – consiste no anúncio do Evangelho com o qual prepara os fiéis para serem um sacrifício agradável a Deus, santificado pelo Espírito Santo; também os Filipenses com a oferta da própria vida na fé realizam uma «liturgia», um sacrifício com libações... Por uma única vez, o Novo Testamento chama «liturgia» a uma celebração cultural da comunidade cristã: «*Celebrando eles a liturgia em honra do Senhor e jejuando, disse-lhes o Espírito Santo...*» (Ac 13, 2). Em que consistisse esta «liturgia» da comunidade antioquena, o texto não o explicita. Mas são várias e inequívocas as referências à ritualidade cristã, não sendo de excluir que se tratasse de uma celebração eucarística. Compreende-se bem por que motivo o Novo Testamento fez um uso muito raro deste termo e apenas uma vez o aplicou à celebração de culto dos discípulos de Cristo: na verdade o «culto do Novo Testamento» específico dos cristãos nada tem a ver com o ritual oficial levítico. Aliás, o caso sem paralelo de Ac 13, 2 só terá sido possível porque, entretanto, a «liturgia» no sentido técnico adoptado pelos Setenta já teria cessado com a destruição do templo de Jerusalém ocorrida no ano 70 e, portanto, poderia iniciar-se uma nova etapa na história semântica do termo. 4. *Uso posterior do termo «liturgia»:* Na Igreja Apostólica cedo desapareceu a relutância em usar o termo «liturgia» para designar os ritos do culto cristão. Na Didaquê 15, 1 afirma-se que os «bispos e diáconos» fazem a mesma *liturgia* dos

profetas e doutores (do Novo Testamento). Clemente Romano não hesita em pôr o «sacerdócio» hierárquico cristão em paralelo com o hebraico (Clemens Rom., *Ep. I ad Cor* 8, 1; 9, 2-3; 20, 10; 34, 5-6; 36, 3; 40, 2-5; 41, 1-2...): o termo «liturgia» serve sobretudo para indicar a acção cultural do bispo, presbítero e diácono; também é discernível a acepção comum de «rito», independentemente do seu sujeito activo. Falar-se-á assim de «divina liturgia» (Eucaristia), «liturgia do baptismo», «liturgia vespertina»... No Oriente cristão, herdeiro da cultura helenística, o termo «liturgia» nunca caiu em desuso. Contudo a acepção ampla de «acção sagrada ritual» foi suplantada por uma acepção mais restrita em que «liturgia» designa especificamente a celebração eucarística realizada segundo um ordenamento próprio e o uso de uma anáfora particular. Assim se fala em «liturgia de São João Crisóstomo/São Basílio/São Tiago/etc.». No Ocidente o termo, usado fortuitamente por Santo Agostinho para designar o ministério cultural (*Enarr. in Ps.* 135: *PL* 39, 1758; *CCL* 40, 1959), não chegou a ser latinizado. Será o humanismo, com o seu gosto pelo período e línguas clássicas, a relançá-lo a partir do século XVI, em publicações de carácter erudito: primeiro na acepção mais corrente entre os Orientais (ritos e formulários da missa); a partir do

século XVIII, num sentido mais amplo e abrangente. Nos documentos do magistério o termo começa a ser usado timidamente nos pontificados de Gregório XVI e Pio IX (século XIX), tornando-se corrente a partir de São Pio X, já no século XX («movimento litúrgico»...). Com o Código de Direito Canónico de 1917 o termo passou a ser de uso oficial sendo, finalmente, consagrado pelo próprio Concílio Ecuménico do Vaticano II. 5. *A noção de liturgia do Vaticano II*: O II Concílio do Vaticano representa um marco miliar na história da liturgia: ponto de chegada de um notável esforço por penetrar na compreensão da natureza da liturgia, foi igualmente o ponto de partida que permitiu a todos os membros do Povo de Deus, pastores e fiéis, terem da mesma um recto conceito. Ao contrário de outros documentos do magistério eclesiástico de que depende (como a encíclica de Pio XII *Mediator Dei*, de 1947), a constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium* (SC) constrói todo o seu discurso teológico-litúrgico a partir da consideração do Mistério da Salvação apresentado na sua manifestação histórica e culminando no Mistério Pascal de Cristo (SC 5-6). É a partir de tais fundamentos que se chega à formulação do artigo 7 da *Sacrosanctum Concilium*: «Com razão, pois, se considera a liturgia como o exercício da função sacerdotal de Jesus Cristo; nela, mediante sinais sensíveis e no modo próprio de cada qual, significa-se e realiza-se a santificação dos homens e o culto público integral é exercido pelo Corpo Místico de Jesus Cristo, Cabeça e membros.» Note-se, antes de mais, que não se trata de uma «definição» de liturgia, mas sim de uma «descrição». O concílio não quis dar uma «definição» *a priori*, mas optou por considerar a liturgia no quadro geral da história da salvação, dando a conhecer a sua realidade a partir da teologia bíblica. Deste modo, para dizer o que é a liturgia, a *Sacrosanctum Concilium* começa por apresentar o desígnio salvífico de Deus que foi sendo revelado e realizado gradualmente, até ao momento culminante da Páscoa de Cristo de onde nasce a Igreja. Este momento culminante – a Páscoa – teve uma realização histórica singular, de uma vez por todas, na morte, sepultura e ressurreição de Jesus: então se consumou a obra da nossa perfeita reconciliação com Deus; então se obteve a plenitude do culto divino (SC 5). Mas esta obra da nossa redenção não está confinada ao tempo do seu acontecer histórico: a Igreja, que nela nasceu, tem como missão torná-la presente a todos os tempos, de dois modos inseparáveis e complementares: pelo anúncio (ministério da Palavra) e pela actuação litúrgica (ministério do culto e da santificação) (SC 6). Há uma continuidade perfeita entre a humanidade de Jesus Cristo, a Igreja que nasceu como *sacramento admirável* do seu lado aberto na Cruz (e que, tal como Cristo que a enviou, exerce a dupla missão do anúncio da salvação e da sua realização), e a liturgia, que inclui o sacrifício e os sacramentos. O ponto de contacto e comunhão entre estas três entidades é estabelecido, precisamente, pelo «mistério pascal da bem-aventurada paixão, ressurreição da morte e gloriosa ascensão» de Jesus (SC 5). A obra da nossa redenção, cumprimento do desígnio eterno e escondido em Deus, revelado aos profetas e plena-



Encadernação de missal, primeira metade do século XVIII (Tesouro da Sé do Porto).

mente manifestado no Verbo feito carne, deve ser continuamente actualizada ao longo da história mediante os sinais que constituem a vida litúrgica: a eucaristia (= o sacrifício) e os outros sacramentos e sacramentais. E, com efeito, sempre que na liturgia se celebra o memorial do sacrifício redentor da Páscoa de Cristo, «realiza-se a obra da nossa salvação». Tal é possível em virtude de uma efectiva e indefectível presença de Cristo à Sua Igreja, sobretudo nas acções litúrgicas. É essa a explicação última, necessária e suficiente, da eficácia da liturgia: ser, primariamente, «obra de Cristo» na força do Espírito. Derivadamente e por participação é também «obra da Igreja». Chegamos a este ponto, podemos colher melhor o alcance deste famoso artigo 7 da *Sacro-sanctum Concilium*: a liturgia é a obra sacerdotal de Cristo e da Sua Igreja; é Culto ao Pai e Santificação dos homens; é culto público integral e acção sagrada. Tudo isto a liturgia é-o sob um regime de sinais sensíveis e eficazes, cada qual a seu modo, daquilo que significam. 6. *Liturgia e história*: Foi como disciplina histórica que o estudo da liturgia alcançou o estatuto epistemológico de ciência. Mas essa foi apenas uma premissa para a recuperação do seu estatuto teológico. Ao estudar-se hoje a história da liturgia o objectivo primário não é o da erudição ou o do interesse genericamente cultural de conhecer melhor o passado das formas, modelos e instituições do culto cristão. No estudo da liturgia, a história está presente em virtude de uma necessidade intrínseca e vital. Se outrora a perspectiva histórica esteve na origem da recuperação teológica da liturgia, hoje é a própria perspectiva teológica a postular e qualificar o estudo histórico. Se entre teologia e história há mútua implicação – e hoje parece não haver dúvidas a tal respeito – outro tanto se há-de dizer da relação entre teologia litúrgica e história litúrgica. Uma das principais questões a que a cristologia procura responder é, precisamente, a da relação Fê-História: pelo mistério da Incarnação, a vida, morte e ressurreição de Cristo, na sua densidade histórico-salvífica, estão na base da fé e, conseqüentemente, da teologia. Ora, tal como o evento histórico da redenção em Cristo é objecto da cristologia, assim também o memorial desse evento – a celebração litúrgica com o seu valor salvífico *hic et nunc* para os participantes – é objecto da teologia litúrgica. O *nunc* celebrativo que exprime a actualidade da salvação presente em forma ritual configura a celebração litúrgica na sua dimensão histórica constitutiva, voltada tanto para o passado salvífico (*memorial*) como para o futuro escatológico. Ora importa ter presente que a celebração no *nunc* de hoje nasce e provém do *nunc* de ontem. O carácter *tradicional* é congenial à liturgia. O ser humano vive do seu passado, do qual provém. E, igualmente, os grupos, as sociedades, as instituições: vivem do passado na medida em que esse passado ainda é neles vida e provocação-urgência de mais vida. A celebração litúrgica hodierna sobre a qual se debruça a teologia litúrgica tem a sua origem no passado, quer como conteúdo – Cristo – quer como forma expressiva: a tradição celebrativa da Igreja. Sem o contributo da história ou cortada da história ficaria hermética à compreensão e, *a fortiori*, à vivência

participativa. Entretanto, para nós, o estudo da história litúrgica está subordinado ao interesse pela prática litúrgica actual que se pretende *compreender* no pano de fundo da história e, esta, na perspectiva teológica. 7. «*Fontes*» da história litúrgica: A história da liturgia, como qualquer outra, não se pode fazer sem «documentos». Acontece, porém, que não abundam os documentos «litúrgicos» relativos aos primeiros séculos, e por múltiplas razões: muitas das tradições litúrgicas eram transmitidas oralmente dentro de Igrejas locais que gozavam de notável autonomia; quando existem, os «livros litúrgicos» estão sujeitos a um desgaste superior ao das outras fontes literárias, devido ao seu uso repetido; muitos dos documentos efectivamente produzidos não se conservaram, devido a múltiplos acidentes de uma história atribulada... Não admira, pois, que os *manuscritos litúrgicos* que nos chegaram, independentemente da maior ou menor antiguidade dos usos e preces que testemunham, sejam quase todos relativamente tardios e ponham problemas complexos – por vezes insolúveis – de crítica e hermenêutica. Entre as fontes não escritas da história litúrgica merecem menção especial os *vestigios arqueológicos* que permitem conhecer o quadro em que se desenrolavam as celebrações litúrgicas e alguns momentos das mesmas em períodos dos quais não se conserva qualquer documento escrito: edifícios, pinturas, miniaturas, iluminuras, objectos de ourivesaria e joalharia... Quanto às fontes escritas merece menção à parte a própria *Bíblia*, não só enquanto fonte de leituras e inspiradora de orações e cânticos, mas também porque fornece os primeiros testemunhos da vida litúrgica da comunidade cristã no período do Novo Testamento. Para o período posterior têm grande importância documentos de tipo disciplinar e canónico como *regulamentos eclesiásticos* (Didaquê, a Tradição Apostólica, a Didascália dos Apóstolos, as constituições apostólicas, etc.), decisões sinodais, etc. Interessam também, como testemunhos directos das práticas litúrgicas, as *catequeses* e *homilias* em que se abordavam factos da vida litúrgico-sacramental da Igreja, por vezes de forma sistemática. Incidentalmente, muitos outros documentos dão preciosas informações acerca da vida litúrgica no passado: apologias, tratados teológicos ou pastorais, cartas, relatos de viagem... Tratamento à parte merecem os *livros litúrgicos*, enquanto fontes directas e privilegiadas. Estes tornaram-se indispensáveis desde que a liturgia alcançou a idade adulta, deixando de estar pendente do imprevisto e da inspiração de alguns. Eis os principais livros litúrgicos do rito romano: a) O *sacramentário* era o livro do presidente. Nele se continham as fórmulas indispensáveis ao bispo (presbítero) para a celebração da missa e dos outros sacramentos. O *Sacramentário gelasiano antigo*, que nos chegou num manuscrito tardio e profundamente retocado na área galicana representa, provavelmente, a codificação mais antiga, tendo por base o *Ano litúrgico*. O *Sacramentário gregoriano* é a segunda codificação romana do sacramentário. Caracteriza-se por misturar o próprio do tempo com o santoral num único livro. O formulário-tipo apresenta apenas uma *colecta*. Enquanto que o *Gelasiano* se adequava, per-

feitamente, às celebrações realizadas nos diversos *tituli*, normalmente presididas por presbíteros, o *Gregoriano* é um sacramentário para o uso exclusivo do Papa. Provavelmente foi composto em princípios do século VII, durante o pontificado de Honório (625-638) a partir de uma revisão da eucologia romana em que Gregório Magno terá desempenhado o principal papel. Como se sabe, o *sacramentário gregoriano*, passando por diversas vicissitudes, virá a ser a fonte principal do futuro *Missale Romanum*. b) Os *leccionários* continham os textos a ser proclamados na liturgia da Palavra, segundo a organização da respectiva Igreja: eram da responsabilidade dos leitores. Originariamente utilizavam-se os próprios volumes da Bíblia que se iam lendo de forma *contínua*; a escolha de determinados trechos para a leitura de certos dias começou por ser assinalada, com indicações à margem do códice da Escritura; sucessivamente – não nos chegou nenhum sistema completo de leituras próprio do *rito romano* anterior ao século VI – organizam-se listagens dos trechos atribuídas às diversas celebrações no decurso do ano (estas listagens de textos distribuídos pelos diferentes dias do *Ano litúrgico* chamar-se-ão «Comes», «Capitulare» «Capitula lectionum», «capitularia Evangeliorum»); finalmente, surgirão os leccionários propriamente ditos. c) Os *Ordines* fornecem o *guião* ou *directório* das diversas celebrações (missa, iniciação cristã, ofício divino, os vários sacramentos e sacramentais, celebrações especiais ao longo do ano litúrgico...), com o desenrolar dos ritos e a ordem das «cerimónias» que, juntamente com os textos e as fórmulas, formam o tecido de cada celebração. Interessando a todos os intervenientes na acção litúrgica, estes são, contudo, os livros dos «mestres de cerimónias» e dos «acólitos», que os devem conhecer e interpretar em ordem ao bom desempenho do respectivo serviço litúrgico. d) O *canto* faz parte integrante desta liturgia. No desenrolar de uma celebração (tomamos como referência a da missa) há a distinguir os cantos que variam de dia para dia (os cantos do «próprio») daqueles que são invariáveis, seja qual for a festa (cantos do «ordinário»). O texto dos cantos «do ordinário» (*Kyrie, Sanctus e Agnus Dei* a que se pode acrescentar, conforme as celebrações, o *Gloria in excelsis* e o *Credo*) era ordinariamente transcrito nos *sacramentários*. Para os cantos «do próprio» (*Introitus, Graduale, Alleluia* ou *Tractus, Offertorium, Communio*) tornou-se necessário o recurso a uma específica codificação: o *Antiphonarius* ou *Antiphonale* ou *Graduale*. Note-se como particularidade do Rito Romano a preferência – quase exclusividade – dada ao canto de textos bíblicos. Só mais tarde é que Roma acolherá composições poéticas não bíblicas (*hinos*) na sua liturgia. A Idade Média conhecerá mesmo um surto de grande criatividade poética que se traduziu numa produção infundável de *sequências* e *tropos*. 8. *História da liturgia em Portugal*: A supressão do rito hispânico e a adopção do rito romano após o Concílio de Burgos (1080) estendeu-se a todo o espaço geográfico do futuro Portugal. O desígnio de Gregório VII – expoente da política eclesiástica da influente Ordem de Cluny – alcançava pela primeira vez na história da liturgia ocidental uma efec-

tiva unidade ritual. Entretanto, esta unidade não era uniforme: as diversas Igrejas locais mantinham inúmeras particularidades não só com a celebração de festas locais (o «próprio» das igrejas e mosteiros) mas também com a multiplicação de novos textos, sequências, tropos, orações, ofícios votivos, lendas de santos... A forma de reprodução dos livros litúrgicos antes da difusão da imprensa perpetuava esses particularismos. Como se verá, o chamado rito bracarense (v. RITOS) mais não é do que uma variante local – aliás importada da região francesa da Aquitânia – do rito romano. Os principais bispados e mosteiros portugueses tinham seguramente estes «próprios», abrindo-se aqui um interessante filão aos estudiosos. Na mesma unidade do rito romano se insere o costume litúrgico de Salisbury que, segundo D. Rodrigo da Cunha na sua *História eclesiástica de Lisboa*, teria durante algum tempo vigorado em Lisboa. Subscrevemos a tese contrária de Pierre David segundo o qual esse «costume», quando muito, poderá ter sido adoptado apenas na Capela Real de D. Filipa de Lencastre, que o teria trazido de Inglaterra (PIERRE DAVID – *A diocese de Lisboa seguiu o costume litúrgico de Salisbury?*, in *Liturgia* 1947 (1), p. 54-58). No contexto das incidências litúrgicas da Reforma católica do século XVI merece ser aqui mencionado o *Breviarium romanum antiquum & nouum complectens, per Sanctissimum Dominum nostrum Papam Iulium tertium approbatum*, editado em Coimbra, por Antonio Santilhana, no ano de 1555. Advirta-se na data, anterior à publicação do *Breviarium Romanum* pelo Papa Pio V (1568): é o famoso quanto esquecido breviário de D. João Soares, bispo de Coimbra, no qual se ensaia uma bissectriz entre o breviário tradicional («de nove lições») e o breviário de Quiñonez («de três lições»). Assim, mantinha as três leituras de Quiñonez, mas dividida cada qual em três secções, com os correspondentes responsáveis. Acolhia-se, assim, o princípio da leitura anual de toda a Escritura; o saltério seria recitado inteiro cada semana, dividindo-se os salmos mais longos em secções, de modo a regularizar a extensão dos ofícios; adoptava-se o calendário de Quiñonez (diminuição no número de santos para dar mais lugar ao ofício ferial). Pierre David reconheceu os méritos deste ensaio em que tudo ficava conciliado: «O Breviário romano-coimbrão de 1555 fica como documento do mais alto interesse, a ilustrar o movimento litúrgico do século XVI na Península Ibérica e, particularmente, em Portugal» [(PIERRE DAVID – *O Breviário de D. João Soares, Bispo de Coimbra (1555)*, in *Liturgia* 1948 (2), p. 128]. Na sequência do Concílio de Trento, os livros litúrgicos publicados sob a autoridade do papa (breviário: 1568; missal: 1570; pontifical: 1595; ritual: 1614) foram adoptados em Portugal e seus domínios. É certo que o seu uso não era imposto a quem ostentasse uma tradição litúrgica própria com ao menos 200 anos. Mas apenas Braga se valeu dessa concessão. Note-se que, diferentemente dos outros livros, o ritual era mais condescendente em relação à manutenção de rituais particulares nas diferentes regiões. Assim se compreende, por exemplo, o sucesso editorial do baptistério, um ritual em português (só tinha em latim as orações), com edi-

ções conhecidas desde 1548. 9. *A ciência litúrgica em Portugal*: No nosso país não faltaram cultores daquela a que hoje chamamos a ciência litúrgica. Na sua preciosa *Biblioteca lusitana* Diogo Barbosa Machado apresenta 215 autores portugueses com obras sobre liturgia («tudo que pertence à Missa, Missal, Breviário e Cerimónias eclesiásticas»). O período considerado vai até ao ano da publicação, que foi 1741. Outros repertórios, como o *Dicionário bibliográfico* de Inocêncio, e a consulta dos catálogos das nossas bibliotecas permitem enriquecer e alargar o âmbito cronológico do elenco. Muitas das obras referidas não chegaram a ser impressas. A perspectiva esmagadoramente predominante é a cerimonialista; cada ordem, congregação e instituto religioso ostenta os seus próprios directórios, manuais e guias de cerimónias. Também estão representadas as perspectivas dogmática e ascética, esta com pendor marcadamente devocionístico. A preocupação pedagógica e pastoral não está ausente e é dada especial atenção ao canto eclesiástico. Limitando-nos apenas à bibliografia litúrgica em Português, será fácil multiplicar exemplos. Omitimos aqui o elenco extenso dos directórios cerimoniais e rubricais com os costumes particulares das diversas famílias religiosas que são impressos entre o século XVI (antes da reforma litúrgica tridentina) e o século XIX (até às vésperas do decreto de extinção). É um vasto campo em que a aridez da leitura tem como recompensa o conhecimento de significativas particularidades. Obra pioneira é a

de Guilherme Parisiense – *Euangelhos & epistolas com suas exposições em romãce*, que saiu dos prelos de Rodrigo Alvares, no Porto, em 1497. Xisto Figueira publicou em Salamanca, em 1521, uma *Arte de se rezar conforme o Rito Bracharense*; é atribuído ao bispo de Ceuta, Diogo Ortiz Villegas, um *Cerimonial da missa rezada* que documenta a prática da capela de D. João III (Lisboa, 1541); ainda no século XVI, o cónego bracarense Ayres da Costa publica um *Cerimonial da Missa, e modo de administrar bem os Sacramentos...* (Lisboa, 1548); deve-se ao primeiro arcebispo de Goa, D. Gaspar de Leão, um *Tratado espiritual para o sacerdote quando diz missa, e pera os ouvintes...*, publicado em Lisboa em 1558; António Nabo, capelão do cardeal D. Henrique (à época arcebispo de Évora), publica um *Cerimonial, e Ordinario da Missa, e de como se ham de administrar os sacramentos da Sancta Madre Igreja* (Lisboa, 1568); em 1571, apenas um ano volvido após a 1.ª edição típica do Missal Romano de Pio V, publicam-se por mandato do bispo de Coimbra as *Regras geraes, e ordem de celebrar as missas segundo esse missal*; de Pedro Margalho é a *Declaração espiritual dos Mysterios da Missa*, editada pela primeira vez em Évora e com várias reedições no século XVI, quase sempre sem indicação do autor; de 1582, editado em Coimbra, data um *Reportorio dos Tempos*, com todas as indicações e tabelas de que precisa um calendarista; respondendo às mesmas preocupações dos calendaristas, o *Calendairo romano perpetuo* de João Baptista Feio é publicado em Lisboa em 1588; ainda no século XVI, os Jesuítas trazem para português o *Martyrologio romano* com o calendário dos santos particularmente celebrados nos domínios portugueses (Coimbra, 1591) e Simão Varejão publica um *Libro de rezar em Lingoagem* (Lisboa, 1596); obra de referência no canto eclesiástico é a de João Martins, *Arte de canto chão...* (Coimbra, 1597, com reedições em 1603, 1614, 1625...). No século XVII o elenco dilata-se: poderíamos mencionar os trabalhos de Lucas de Andrade, com os seus *Manuais das ceremonias* tanto da missa como do officio; António Feio, com os seus *Trattados* (1609-1615), proporciona um guia homilético que foi apreciado no seu tempo; Gaspar Pires Rebelo editou um *Thezouro* em forma de diálogo entre o sacerdote e o ajudante com a explicação dos mistérios e cerimónias da liturgia (Lisboa, 1635); António de Varona é autor do *Ritual da Missa rezada conforme ao Missal Romano* (Lisboa, 1640); Gonçalo Vaz publica um *Breve compendio das rubricas geraes, e ceremonias* repetidamente editado (Lisboa, 1651, 1656, 1674, etc...); o *Thezouro de ceremonias* de João Campelo de Macedo conhecerá também o sucesso de várias reedições (Lisboa, 1657-); em 1667 publicou-se em Lisboa *Officio da Semana Sancta segundo o Missal e Breviario romanos*, com rubricas e explicações em português; João de Paiva publicou em Lisboa, em 1671 um *Compendio das ceremonias*; de cariz idêntico é o *Racional de ceremonias* de Domingos Maciel Prego (Lisboa, 1679); com preocupação mais pastoral, refira-se, de Jerónimo Correia, *Devoto manual para assistir ao Sacrossanto Sacrificio da Missa com Oraçoens proprias para todos*



Pontificale Romanum, 1726 (Porto, Biblioteca do Seminário Maior).

mente, ao jesuíta português padre Manuel de Azevedo. O papa encarregou o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, de elaborar os estatutos. Os cônegos crúzios foram o principal suporte institucional desta nova academia, sendo seu director o prior-geral de Santa Cruz de Coimbra. Os sócios não podiam ultrapassar o número de 50 e deviam distinguir-se pela erudição, eloquência e notoriedade. A academia ministrava duas cátedras: de Ritos e de História Eclesiástica. Aposta decididamente na qualidade intelectual: os professores devem ser laureados e políglotas (conhecer as línguas hebraica, grega e latina); as línguas oficiais para as lições são, para além do português, o latim, o italiano, o francês, o grego e o hebraico; a academia disporia de uma boa imprensa com tipos grego, hebraico e siríaco; os catedráticos e académicos eram estimulados a publicar as suas teses e estudos. Por dificuldades várias, só em 1756 iniciaram os cursos com os mestres D. Bernardo da Anunciação (cadeira de Ritos) e D. António da Anunciação (cadeira de História Eclesiástica). Este, ao fim de um ano completo, foi substituído, devido a doença, por D. Tomás da Encarnação. Enquanto funcionou a academia, numerosos eruditos se debruçaram sobre matérias litúrgicas, ventilando questões de liturgia romana, oriental e moçárabe, misturadas por vezes com questões de direito canónico. No fim do quinto ano académico (30 de Junho de 1762) ficou distribuído o programa para os oito meses do seguinte, que abriria a 29 de Novembro e devia encerrar a 30 de Junho (e veio a publicar-se um sexto volume da *Collectio*). A interrupção dos trabalhos da academia situa-se na lógica da política absolutista, regalista, anticurialista e antijesuítica do Marquês. Lembremos que as relações diplomáticas com a Santa Sé tinham sido interrompidas em 4 de Agosto de 1760 e que a academia ostentava o título de «Pontificia». Poucos anos volvidos (1768), assistir-se-ia ao processo pombalino contra o bispo de Coimbra, figura principal da mesma academia... O Estado renovara o *Beneplácito Régio* e levava a cabo uma política cultural totalitária. O essencial dos trabalhos da academia pode ler-se em *Collectio Institutionum Academiae Liturgicae Pontificiae exhibens, atque lucubrationes. In hanc formam redacta per D. Bernardum ab Annuntiatione, etc.* (desde o segundo ano: *Collectio Academiae Liturgicae Pontificiae*) (Colimbriae, ex Praelo Academiae Pontificiae, 1760-1763, 6 tomos). O primeiro volume, de 1760, publica os trabalhos de 1758; os segundo e terceiro, de 1761; os do quarto e quinto, 1762; o sexto ano, 1763; Inocêncio, no seu *Dicionário bibliográfico*, apenas referencia cinco tomos; no Suplemento (vol. IX, p. 78-79) referencia-se um sexto tomo, impresso no mesmo lugar no ano de 1763. Obrigatória é também a referência à figura do jesuíta português Manuel de Azevedo (1713-1796). Particularmente estimado pelo erudito papa Lambertini (Bento XIV), dedicou-se, entre outras coisas, à edição revista da obra deste pontífice, nela inserindo a título de apêndice e de aditamento algumas dissertações pessoais. Em 1748 foi constituída no Colégio Romano da Companhia de Jesus uma «Schola Sacrorum Rituum», sendo Manuel de Azevedo o seu

primeiro director e «catedrático» de Liturgia, com o mérito de uma primeira e inédita abordagem teológica no estudo dessa disciplina que, assim, alcançou um novo estatuto académico. Publicou vários opúsculos que documentam o seu labor nesta cátedra. A largueza das suas vistas está patente na *Synopsi Thesauri Liturgici antiquiora*, folheto datado de 1748 com um elenco das principais fontes literárias de que se projectava uma edição corrigida numa colecção de 12 tomos, cada qual com vários volumes... O seu mérito científico está documentado na edição em 1754 do *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense*, um manuscrito do século XI-XII, pertencente à família dos sacramentários gregorianos gelasianizados. A sorte deste prestigiado autor mudou com a ascensão política do marquês do Pombal e a perseguição desencadeada contra a Companhia de Jesus. Interrompidos todos os projectos de ciência litúrgica, sobreviveu em Veneza dedicando-se aos estudos antonianos, sendo de sua autoria uma biografia referencial do Taumaturgo Português. O século XIX é de acentuada decadência, por razões que facilmente se adivinham. Em 1804 o curioso *Diccionario historico, juridico, e theologico* de João de Deus, publicado no Porto, proporciona nos seus dois tomos profundas e oportunas informações sobre matéria litúrgica. Basta compulsar o que aí se diz sobre o canto eclesástico ou sobre as traduções dos textos litúrgicos para uso e instrução dos fiéis... Não faltaram autores eruditos ou com preocupação mais pastoral. Mencionemos, a título de exemplo, D. Francisco Alexandre Lobo, Antonio Thomaz dos Reis, Casimiro Christovão Nazareth, João Maria Pereira de Amaral e Pimentel. No século XIX multiplicam-se as edições de «manuais da Missa» e «da Semana Santa» que são, no fundo, missais festivos, acrescentados com um devocionário, para uso dos fiéis. Entre todos, destacam-se os de José Inácio Roquete. Os missais de Domingos José de Santo Estêvão Henriques (Lisboa, 1847) e de Manuel Dâmaso Antunes (Lisboa, 1881) merecem justamente figurar como precursores do movimento litúrgico do século XX. Destaque também para as traduções portuguesas das obras de Le Courtier, *Manual da missa* (Coimbra, 1841) e de Le Vavasour, *Cerimonial Romano* (Lisboa, 1884). O século termina com a publicação do *Compêndio de liturgia romana* do Doutor António Garcia Ribeiro de Vasconcellos, da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra (Coimbra, 1898-). Mas este é, sobretudo, um autor do século XX, precursor do *Movimento Litúrgico Português*, a que dará válida colaboração.

JOÃO DA SILVA PEIXOTO

BIBLIOGRAFIA: ANDRIEU, M. – *Les Ordines Romani*. Louvain, 1948, vol. 2, p. 1-108. DESHUSSES, J. – *Le sacramentaire grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*. Fribourg, Suisse, 1971, 1979, 1982. Spicilegium Friburgense; 16; 24; 28. MOHLBERG, L. C., ed. – *Sacramentarium Veronense*. Roma: Herder, 1956. IDEM – *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli*. Roma: Herder, 1960. Como subsídio orientativo no conhecimento dos livros litúrgicos romanos, recomendamos: PALAZZO, Éric – *Histoire des livres liturgiques: Le Moyen Age: Des origines au XIII^e siècle*. Paris: Beauchesne, 1993. Sobre os leccionários, cf. ANDRIEU, M. – *Les «Ordines romani» du haut Moyen Age*. Louvain, 1931-1961. Spicilegium sacrum lovaniense; 11; 23; 24; 28; 29. KLAUSER, Th. – *Das römische Ca-*

pitulare evangeliorum. Münster, 1935. LWQF; 28. MARTIMORT, A. G. – *Les lectures liturgiques et leurs livres*. Turnhout, 1992. Typologie des Sources du Moyen Age occidental; 64. Há uma edição crítica dos seis mais antigos manuscritos do *Antiphonale* da missa romana: HESBERT, R. J. – *Antiphonale Missarum Sextuplex*. Bruxelles, 1935. Sobre a Academia Litúrgica de Coimbra: ANDRADE, António Alberto Banha de – *Academia Litúrgica Pontificia*. In *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*. Dir. A. A. Banha de Andrade. Lisboa: Editorial Resistência, 1979, vol. 1, p. 24-29.

LIVRO RELIGIOSO. I. Época Medieval: Se quisermos remontar apenas à época da fundação da nacionalidade – meados do século XII – poderá parecer à primeira vista que o património cultural que chegou até nós, no tocante a livros, é de escasso valor. Com efeito, os grandes centros religiosos e culturais que surgem sob a égide dos nossos primeiros reis quase fazem esquecer o que anteriormente existia. Deve-se aos estudos de José Mattoso o conhecimento da herança que explica, em parte, o ressurgimento cultural dos finais do século XII, princípios do século XIII. Existem, na realidade, testemunhos que indiciam a existência de livrarias monásticas de certo porte na região de Entre Douro e Minho desde o ano de 959 (data da doação de D. Mumadona ao mosteiro de Guimarães de um lote apreciável de livros tendo em conta a sua quantidade e expressividade dos conteúdos), para não falar de outras situações análogas. As obras típicas da espiritualidade* anteriores ao século XII continuam a estar presentes nos grandes mosteiros* cujas bibliotecas se conservaram até aos nossos dias. Estamos a falar, como é óbvio, dos mosteiros de Santa Cruz em Coimbra (Cónegos Regrantes de Santo Agostinho*), de Santa Maria em Alcobaça (Ordem de Cister*), e também de Santa Maria de Lorvão. Se bem que com raízes diferenciadas – o primeiro, São Rufo de Avinhão e o segundo, Claraval –, em ambos se encontram, como não é de estranhar, os livros litúrgicos (Missa e Ofício Divino), exemplares da Bíblia*, dos seus comentadores mais sugestivos (São Gregório Magno, Santo Agostinho, São Jerónimo e Orígenes), vidas de santos, em grandes colecções ou em separado (algumas das quais quase contemporâneas, v.g. a de São Tomás de Cantuária), obras de carácter teológico (Santo Ambrósio, São Beda, São João Crisóstomo, entre muitos outros), mas também obras de índole histórica (Flávio Josefo e Eusébio de Cesareia) que permitiam enquadrar os factos na perspectiva da história da salvação. Também não é de estranhar que as grandes regras monásticas (Santo Agostinho e São Bento) e as *Instituições dos mosteiros* de João Cassiano aí se achem. Copiadas algumas nos próprios mosteiros com base em modelos emprestados, trazidos de além-fronteiras a maior parte? É assunto que tem ocupado recentemente alguns investigadores com o fim de apurar a existência de *scriptoria* e seus modos de funcionamento, escolas de iluminura* autóctones, e de coligir a «literatura» de matriz hispânica e mesmo portuguesa (como a *Vida de São Teotónio* e a de *D. Telo* e a *Crónica da fundação do Mosteiro de São Vicente de fora, de Lisboa*). Outros focos de cultura e ensino eram as escolas que se desenvolveram à sombra das catedrais. Em Portugal conhece-se a existência de escolas catedralícias em Braga, Coimbra e Lisboa. A de Braga, já em funcionamento no

ano de 1072, conforme estudos de Avelino de Jesus da Costa, teve uma livraria notável, a qual, em 1611, ainda possuía 98 códices e 180 incunábulo. O apogeu das cidades, a partir do século XIII, traz consigo a revalorização destas escolas catedralícias que, com o tempo, evoluem para *studia generalia* em que a formação dos alunos extravasa o âmbito eclesiástico. A criação de universidades* é um facto que teve implicações rápidas na leitura* e na produção dos livros. E, se em Portugal não é possível falar de produção maciça de manuais escolares como sucedeu na França (Paris), em Itália (Bolonha) ou até em Castela, por exemplo, o certo é que nos mosteiros que continuaram a ser centros de ensino de algum porte, como os de Santa Maria de Alcobaça de Santa Cruz de Coimbra, encontramos cópias do século XIV dos grandes textos de direito canónico*. A teologia* está representada, como é evidente, por tratados de São Tomás de Aquino, conservados em cópias de grande qualidade, mas também por Hugo de São Vítor, Alexandre de Hales, São Boaventura, etc. *O Studium Generale*, cuja criação em Lisboa se encontra consignada em documento datado de 1288, passou por modificações várias, quer relativamente ao local – Lisboa e Coimbra –, quer quanto a sua orgânica. Dos manuais de que os estudantes se serviam, pouco se conhece dada a instabilidade da instituição universitária portuguesa e as vicissitudes dos tempos. Mas os códices do fundo antigo da Livraria da Universidade de Coimbra (que seria útil serem estudados no seu conjunto) e os muitos outros de que hoje há notícia parcial e que tiveram como destino, depois de desmembrados, servirem de capa a livros de mais diversa índole – assentos tabeliônicos, livros impressos do século XVI – que povoam os fundos antigos dos nossos arquivos e bibliotecas, têm revelado a existência de textos na maior parte do século XIV, de escasso valor artístico, é certo, mas cujo conteúdo vem corroborar o que era sabido por fontes indirectas. No panorama da literatura controversista que floresceu na Península Ibérica num ambiente em que as culturas cristã, moura e judia conviviam, ocupa lugar de relevo o original português *Corte imperial*, de que existe apenas um testemunho em cópia de finais do século XV, mas cuja redacção terá sido levada a cabo na segunda metade do século XIV. Perante Cristo, celestial imperador, a Igreja triunfante, celestial rainha, e a Igreja militante, oriental rainha, uma assembleia diversificada, composta de judeus, mouros, gentios e cristãos, discute as verdades da fé cristã, seguindo a ordem dos artigos do credo. O autor declara-se «como simprez ajuntador» das coisas contidas no livro, mas a variedade de autores aduzidos, a composição do lugar bem conseguido e o uso hábil da dialéctica com que são apresentadas as intervenções por parte dos diversos participantes colocam esta obra em lugar cimeiro. Com o declínio do estudo do latim* que vai a par com certa decadência patente nalgumas instituições monásticas no decorrer do século XV, assiste-se ao recurso frequente de traduções para língua vernácula. Nalguns casos, o propósito é o de recuperar os textos clássicos de antigos autores cristãos – João Cassiano, São Gregório Magno, São João Clímaco e Isaac de Nínive –, ou mais recentes,

como Hugo de São Vítor. As próprias regras monásticas, os costumes e estatutos das ordens são igualmente traduzidos num esforço de renovação da vida espiritual dos religiosos. Nesta linha de orientação se pode inscrever também a versão de obras de cariz ascético de autores contemporâneos de além-fronteiras, tais como Domenico de Cavalca, Jacobo de Benavente, e Tomás de Kempis, representante típico da *devotio moderna*. Se os originais em língua portuguesa são escassos, dois deles, porém, merecem ser nomeados: o *Horto do Esposo* e o *Bosco deleitoso*. O primeiro por ser obra de doutrinação moral de feição alegorizante com base em exemplos da mais diversa índole e proveniência, por onde perpassa um espírito novo, de regresso às origens, à doutrina das Escrituras. O segundo conserva-se apenas em edição de 1515, mas revela traços linguísticos bem anteriores – princípios do século xv. Embora marcadamente inspirado no *De vita solitaria* de Petrarca, apresenta-se como obra «mais espiritual, menos erudita, mais poética» (M. Martins) que a sua principal fonte, enfim, a apologia da vida solitária como via para contemplação. O *Leal conselheiro* do rei D. Duarte, se bem que não deva considerar-se «obra religiosa» na sua globalidade, reflecte a vivência de um homem de fé, com conhecimento da doutrina cristã, que leu os Padres da Igreja, os teólogos mais conceituados, os assimilou e neles se baseia, para depois os aplicar à sua vida pessoal e tecer as considerações que achou oportunas sobre matérias bem diversificadas, tais como as virtudes, os pecados, a melancolia. A literatura hagiográfica continua, no século xv, a gozar de grande favor, agora em língua portuguesa, quer em traduções de compilações antigas, quer de outras mais recentes: o *Genesi alfonsi* (obra originária do *scriptorium* do rei Afonso X de Castela, que compreende a vida de Jesus Cristo, as vidas dos apóstolos e as dos mártires) e a *Legenda Aurea* de Jacobo de Voragine, editada em português com acrescentos, em 1513, sob o título *Flos Sanctorum*. De vidas de santos avulsas conservam-se testemunhos tanto de origem portuguesa ou peninsular como de além-Pirinéus (v.g. *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia). Com a introdução da imprensa em Portugal, em 1487, e até 1500, o panorama do que foi transmitido textualmente não se modificou de forma considerável: o livro religioso continua a ser predominante. Com efeito, das 30 edições quatrocentistas de que há notícia apenas sete são de carácter profano. Os livros litúrgicos, cuja procura seria mais generalizada, predominam, mas outros merecem ser nomeados: a *Vita Christi*, atrás referida, pelo esmero e opulência da impressão, e o *Tratado de confissão*, por ser original português que permaneceu desconhecido até aos nossos dias (1965). Falar apenas dos incunáveis impressos em Portugal daria uma visão redutora do que circulava nos finais da Idade Média no nosso país. Os inventários de bibliotecas dessa época que chegaram até nós revelam a presença de livros impressos de proveniência estrangeira em número considerável, facto corroborado pelos índices de marcas de posse de catálogos de incunáveis elaborados recentemente. Aí se encontra consignada a presença da Bíblia e de autores clássicos da religio-

sidade medieval nas suas diversas vertentes: Santo Agostinho, São Jerónimo, João Cassiano, São Tomás de Aquino, São Boaventura, mas também autores da época, como Juan de Torquemada, Baptista de Salis, Johannes Heroldt, entre outros.

ISABEL VILARES CEPEDA

BIBLIOGRAFIA: ANSELMO, Artur – *Origens da imprensa em Portugal*. Lisboa: INCM, 1981. CARVALHO, José Adriano de Carvalho – *Nobres letras [...] ferosos volumes: inventários de bibliotecas dos Franciscanos em Portugal no século xv*. Porto: FLUP, 1995. CEPEDA, Isabel Vilares – *Bibliografia da prosa medieval em língua portuguesa*. Lisboa: IBL, 1995. COSTA, Avelino de Jesus da – *A biblioteca e o tesouro da Sé de Braga nos séculos xv a xviii*. Braga: Theologica, 1984. LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993. MARTINS, Mário – *Estudos de cultura medieval*. Lisboa; Braga, 1969-1983. 3 vol. IDEM – *Estudos de literatura medieval*. Braga: Livr. Cruz, 1956. MATTOSO, José – *Religião e cultura na Idade Média*. Lisboa: INCM, 1982. NASCIMENTO, Aires A. – *Concentração, dispersão e dependências da circulação de manuscritos em Portugal nos séculos xii e xiii*. Santiago de Compostela, 1988. SARAIVA, António José – *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1990.

II. Época Moderna: O período que medeia entre os séculos xvi e xviii revelou-se extremamente fecundo no campo das ciências religiosas. A invenção da tipografia, o humanismo e os progressos científicos, a Reforma e a Contra-Reforma*, e o encontro com outras civilizações, eis alguns factores que muito contribuíram para a investigação e vasta produção de obras sobre os diversos domínios dos estudos eclesiásticos. Importante se revelou o papel das antigas ordens religiosas (beneditina, agostinha, carmelita, dominicana, franciscana, cruzia), que levaram a cabo importantes reformas, e daquelas que entretanto foram surgindo, como a Companhia de Jesus e o Oratório. Importa também salientar que este período, caracterizado essencialmente pelo espírito tridentino, marcou de forma muito singular a mentalidade portuguesa durante bastante tempo. Faltam, contudo, monografias para se poder avaliar em toda a dimensão os temas desenvolvidos naquela época. Há muitas personagens e tratados publicados que aguardam uma abordagem cuidada a fim de se apreciar devidamente a evolução verificada. Mas, quanto a não poucos aspectos, é ainda «terra ignota». A Universidade de Coimbra*, após a sua transferência definitiva para a cidade do Mondego, em 1537, tornou-se um centro importante dos estudos teológicos e canónico-jurídicos. Mas não menos significativo foi o papel do Mosteiro de Santa Cruz e de vários conventos dispersos pelo país. A entrada dos padres jesuítas* deu origem à criação da Universidade de Évora* (1555) e de uma vasta rede de colégios em todo o território português, entre os quais sobressaiu o Colégio de Jesus de Coimbra, o que beneficiou imenso a aprendizagem das humanidades, da filosofia e da teologia*; e o famoso Colégio das Artes passou para o controlo dos «Apóstolos» em 1548. Os professores de Teologia da *Alma Mater Conimbrigensis* e de outros centros de ensino eram, na sua larga maioria, conhecedores exímios dos idiomas hebraico, grego e latino e possuidores de uma excelente formação clássica, bíblica, patristica, teológica e filosófica, formação essa adquirida muitas vezes em reputadas instituições estrangeiras, como em Paris, Salamanca e Lovaina, tendo depois dado um valioso contributo para a promoção das ciências eclesiásticas e do saber

em geral. Alguns dos melhores exegetas foram: António da Fonseca, Cosme de Magalhães, Francisco Foreiro, Francisco de Mendonça, Heitor Pinto, Jerónimo de Azambuja (Oleastro), Jerónimo Osório, João da Silveira, Manuel de Sá, Pedro de Figueiró e Sebastião Barradas. Como tradutores da Bíblia* destacaram-se João Ferreira de Almeida e, mais tarde, António Pereira de Figueiredo. Como sucedeu noutros domínios das ciências sacras, também na teologia dogmática se assistiu neste período a uma significativa pujança, sendo de assinalar o papel que tiveram praticamente todas as ordens religiosas, em especial os Dominicanos* e os Jesuítas*. A renascença escolástica e o retorno a São Tomás marcaram decisivamente esta fase da história, para o que muito contribuíram os chamados «conimbricenses»*, com o seu curso, que conheceu por toda a Europa um grande eco. A Universidade de Coimbra, e depois a de Évora, formam centros importantes desse extraordinário florescimento intelectual, tendo-se nelas distinguido dois jesuítas, Francisco Suárez († 1619), insigne teólogo, filósofo e jurista, autor de obras notáveis, que ainda hoje são muito admiradas, Luís de Molina († 1600), que escreveu vários tratados, destacando-se entre todos a célebre *Concordia liberi arbitrii...* (Lisboa, 1588), que deu origem ao famoso molinismo e teve implicações profundas no campo da moral, e o dominicano João de São Tomás, que lá fora alcançou grande nomeada como filósofo e teólogo. Abundante foi também nesta fase a produção de obras de índole jurídico-canónica e moral. Entre os representantes maiores nestes domínios destacaram-se Agostinho Barbosa, Aires Pinhel, Bento Pereira, Manuel Álvares Pegas, Manuel da Costa, Manuel de Sá e Martim de Azpilcueta Navarro. Este último escreveu um *Manual de confessores* que conheceu enorme divulgação dentro e fora das fronteiras nacionais. A teologia apologetica e polémica ocupava-se sobretudo do judaísmo* e do protestantismo*, problemas com que a Igreja mais se defrontava no nosso país. Importante se revelou a obra de Diogo de Paiva de Andrade († 1575), ilustre teólogo que participou no Concílio de Trento e escreveu contra o reformador alemão Martin Chemnitius. São inúmeras as obras contra os judeus, merecendo ser referidas as de Francisco Machado e Vicente da Costa Matos. Ao tempo, alguns autores escreveram obras contra os hereges, mas é bastante reduzido o seu número, porque a acção do Santo Ofício (v. INQUISIÇÃO) impediu o alastramento da heresia em Portugal. Mas a maioria das obras conhecidas é manuscrita. Aqui havia também a incluir a série de índices de livros proibidos e os sermões em autos-de-fé. De recordar a obra de Samuel Usque, *Consolaçam as tribulações de Israel* (Ferrara, 1553), um clássico da língua portuguesa, em que o seu autor defendia a causa judaica. Depois da expulsão dos hebreus (1496), Amesterdão tornou-se um centro importante de livros de judeus portugueses. E, como era de esperar, num país de tradições missionárias, houve quem se dedicasse a refutar os erros do paganismo, podendo referir-se nesta área vários autores. Alguns trabalhos não chegaram a ser publicados: é o caso de *Contra as fábulas dos gentios*, do padre Henrique

Henriques (século xvi), e do *Diálogo em que se confutam todas as histórias e patranhas que fizeram os gentios do Oriente de seus falsos deuses*, de Frei Manuel de São Matias (século xvii). Nota-se a partir do século xvi, na ascética e na mística, uma forte influência de autores medievais, como Hugo de São Vítor, São Bernardo, São Boaventura, Jean Gerson e também dos místicos renanos, de Erasmo e dos *alumbrados* espanhóis. Dominicanos, franciscanos*, eremitas de Santo Agostinho (v. AGOSTINHOS), oratorianos* e jesuítas deram grande impulso à ascética e à mística. A oração, as devoções, como a comunhão frequente, as devoções à Virgem, ao Coração de Jesus, etc., a pregação e os estados de vida foram objecto de diversas publicações. Evidenciaram-se nestas áreas Agostinho da Cruz, Amador Arrais, António das Chagas, Bartolomeu do Quental, Francisco da Anunciação, Heitor Pinto, Manuel Bernardes e Sebastião Toscano. Bastante significativa se apresentou a tradição catequética entre nós, que se desenvolveu, em especial, com a Reforma católica. A instrução do povo foi sempre uma preocupação dos prelados e párocos. O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, e Luís de Granada deixaram alguns dos catecismos mais célebres do século xvi. Na história eclesiástica e pátria, literatura e ciências sobressaem os cistercienses Bernardo de Brito († 1617), autor da *Crónica de Cister* e da 1.^a e 2.^a partes da *Monarquia lusitana*, e Frei António Brandão († 1637), das 3.^a e 4.^a partes da mesma obra; D. Rodrigo da Cunha († 1643), bispo de Portalegre e do Porto e arcebispo de Braga, que escreveu o *Catálogo e história dos bispos do Porto* (1623), a *História eclesiástica de Braga* (2 vol., 1634 e 1635) e a *História eclesiástica da Igreja de Lisboa* (1642); o franciscano D. Marcos de Lisboa († 1591), autor de *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*; e outros. O jesuíta João de Lucena († 1600) escreveu a *História da vida do padre Francisco Xavier*. O dominicano Luís de Sousa († 1623) é autor da *Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires* e da *História de São Domingos*. No século xviii encontramos grande número de clérigos envolvidos na acção literária e na renovação dos estudos históricos e científicos. Entre os fundadores da Academia Real da História Portuguesa (1720), que se propunha especialmente escrever a «história eclesiástica destes reinos», contam-se D. Rafael Bluteau († 1734) e D. António Caetano de Sousa († 1759) e o abade Diogo Barbosa Machado († 1772). Luís António Verney († 1792) compôs o *Verdadeiro método de estudar* (1746) que iniciou uma profunda renovação pedagógica dos estudos, a qual viria culminar na reforma pombalina da Universidade de Coimbra (1772), quando era seu reitor o bispo de Coimbra D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho. Na fundação da Academia das Ciências (1779) encontram-se, ao lado do duque de Lafões, os padres Correia da Serra e Teodoro de Almeida. Entre outros autores contam-se D. Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas († 1814), Frei Joaquim de Santa Rosa de Viterbo († 1822), António Caetano de Amaral († 1819), João Pedro Ribeiro (1839), D. Francisco Alexandre Lobo († 1844), D. Frei Francisco de São Luís (cardeal Saraiva)

(† 1845) e D. Frei Fortunato de São Boaventura (1844), todos eles já na transição para o século XIX. O tema da mariologia teve sempre em Portugal grande acuidade, sendo a Imaculada Conceição um exemplo especial, tanto mais que a Universidade de Coimbra se comprometera a defender essa verdade em 1646. Vários autores, como Egídio da Apresentação, André Pinto Ramires e D. Fernão Martins Mascarenhas, escreveram sobre temas mariológicos. No magistério episcopal sobressaem os discursos e pastores de D. Frei Manuel de Cenáculo, bispo de Beja e arcebispo de Évora, de D. Frei Fortunato de São Boaventura, arcebispo de Évora, de D. Francisco Alexandre Lobo, bispo de Viseu, de D. Francisco Gomes do Avelar, bispo do Algarve, de D. Miguel da Anunciação (o bispo de Coimbra perseguido pelo marquês de Pombal e que esteve ligado à jacobea), e de D. Frei Caetano Brandão, arcebispo de Braga. Aqui se pode acrescentar a série de constituições diocesanas (e também monásticas) que foram aparecendo ao longo dos tempos. As mais antigas constituições diocesanas impressas são as do bispo do Porto, D. Diogo de Sousa (1497), a que se seguiram as de outros prelados portugueses. Para a diocese de Coimbra promulgou D. Jorge de Almeida umas em 1521, depois substituídas pelas de D. Frei João Soares em 1548, e depois pelas de D. Afonso de Castelo Branco em 1591, que mais de um século depois foram reimpressas por ordem de D. Miguel da Anunciação. Vasta e rica foi a literatura relativa à actividade missionária desenvolvida nos novos mundos. Iguamente surgiu uma série de relatos de viagens à Terra Santa, destacando-se entre todos os de António Tenreiro, autor do *Itinerário em que se contém como da Índia veio por terra a estes reinos de Portugal* (1560), e Frei Pantaleão de Aveiro, que escreveu um *Itinerário da Terra Santa* (1583). A oratória é uma área muito vasta e que, apesar dos trabalhos de pesquisa já realizados, ainda é merecedora de ulteriores investigações. O grande orador António Vieira, Bartolomeu de Quental e Diogo de Paiva de Andrade evidenciaram-se como grandes mestres da palavra de Deus. Como conclusão, diremos que, mormente no período de Quinhentos, se assistiu em Portugal a uma vasta produção de obras religiosas, tendo muitas delas encontrado grande eco no estrangeiro. Os locais de impressão foram essencialmente Coimbra, Lião, Lisboa, Paris, Salamanca e Veneza. Entre as tipografias mais procuradas da cidade de Coimbra, contam-se as do Mosteiro de Santa Cruz, da universidade e da Companhia de Jesus. Destacaram-se como impressores famosos (alguns deles de origem estrangeira) António Álvares, António de Barreira, António e Pedro de Mariz, António Ribeiro, Diogo Gomes Loureiro, Germano Galhardo, Hermano de Campos, João de Barreira, João Fernandes, Manuel de Lira, Pedro Craesbeeck e Valentim Fernandes.

MANUEL AUGUSTO RODRIGUES

BIBLIOGRAFIA: 1. Obras de carácter geral: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto, 1971. 4 vol. AMOR DE DEUS, Martinho do, fr. – *Escola da penitência, caminho da perfeição...* Lisboa, 1740. ANSELMO, A. J. – *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa, 1926. BRANCO, Manuel Bernardes – *História das ordens monásticas em Portugal*. Lisboa, 1883. BRÁSIO,

António – *Monumenta Missionaria Africana*. Lisboa, 1952-1958. 16 vol. BRITO, Bernardo de, fr. – *Primeira parte da Crónica de Cister*. Lisboa, 1602. CARVALHO, Joaquim de – *Estudos sobre a cultura portuguesa do séc. XVI*. Coimbra, 1947-1948. 2 vol. CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal: 1501-1700*. Porto, 1988. DIAS, J. S. da Silva – *A Congregação do Oratório de Lisboa: Regulamentos primitivos*. Lisboa, 1966. IDEM – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (sécs. XVI a XVIII)*. Coimbra, 1960. IDEM – *A política cultural na época de D. João III*. Coimbra, 1969. 2 vol. ESPERANÇA, Manuel da, fr. – *História seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*. Lisboa, 1656-1660. 2 vol. Continuado por Frei Fernando da Soledade, com mais 3 vol. até 1721. LISBOA, Marcos de, fr. – *Crónicas da Ordem dos Frades Menores do Seráfico Padre S. Francisco*. Lisboa, 1556-1562; Salamanca, 1570. MACHADO, Manuel Barbosa – *Bibliotheca lusitana*. Lisboa, 1741-1759. 4 vol. MARTINS, J. V. de Pina – *Humanismo e erasmismo em Portugal no século XVI*. Paris, 1973. MILLER, S. J. – *Portugal and Rome, c. 1748-1830: An aspect of the Catholic enlightenment*. Roma, 1978. MONCADA, L. de Cabral – *Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII*. Coimbra, 1952. MONTEIRO, Pedro – *Monumenta Ordinis Fratrum Prædicatorum Historica*. Roma, 1896-1947. 20 vol. PIEDADE, António da, fr. – *Espelho de penitentes e crónica da Província de Santa Maria da Arrábida*. Lisboa, 1728. Continuado por Frei José de Jesus Maria, Ordem do Seráfico Patriarca São Francisco, Lisboa, 1737. QUÉTIF, J.; ECHARD, J. – *Scriptores Ordinis Prædicatorum*. Paris, 1719-1721. 2 vol. RÉVAH, I. S. – *La censure inquisitoriale portugaise au 16^e siècle*. Lisboa, 1960. RICARD, R. – *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris, 1970. RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto, 1931-1950. 7 vol. RODRIGUES, Manuel Augusto – *A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra: Primeiro século, 1537-1640*. Coimbra, 1974. IDEM – *A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra (1640-1910)*. Coimbra, 1975. IDEM – Portugal. In *THEOLOGISCHES Realenziklopädie*. Vol. 27, p. 59-73. SANTA ANA, Belchior de, fr. – *Crónica dos Carmelitas Descalços [...]*. Lisboa, 1657, vol. 1. Continuado por Frei João do Sacramento, 1721, vol. 2, e por Frei José de Jesus Maria, 1753, vol. 3. SANTA MARIA, D. Nicolau de – *Crónica dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho*. Lisboa, 1688. SANTIAGO VELA, G. de – *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de S. Agustín*. Madrid, 1913-1925, 8 vol. SANTOS, C. A. dos – *Os Jerónimos em Portugal: Das origens aos fins do séc. XVII*. Porto, 1980. SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal: Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto, 1982. SARAIVA, António José – *História da cultura em Portugal*. Lisboa, 1950. SILVA, Inocêncio F. da – *Dicionário bibliográfico português*. Lisboa, 1858-1872. 23 vol. SOMMERVOGEL, Carl – *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles; Paris, 1890-1932. 11 vol. SOUSA, Luís de, fr. – *História de S. Domingos particular do reino de Portugal*. 4.^a ed. Lisboa, 1866. SÃO TOMÁS, Leão de, fr. – *Benedictina Lusitana*. Coimbra, 1641-1651. 2 vol. Reeditada em Lisboa, 1974. TELES, B. – *Crónica da Companhia de Jesus na Província de Portugal*. Lisboa, 1645-1647. 2 vol. 2. **Obras de carácter especializado:** BAIÃO, António – *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa*. Lisboa, 1918-1919. 2 vol. IDEM – *A Inquisição em Portugal e no Brasil*. Lisboa, 1917. BATAILLON, Marcel – *Erasmus y España*. Madrid, 1966. IDEM – *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*. 2.^a ed. Paris, 1974. BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de – Portugal (De l'évangélisation au 15^e siècle); 16^e-18^e siècles. In *DICTIONNAIRE de Spiritualité*. Vol. 15, col. 1952-1973. CAEIRO, Francisco da Gama – *Fr. Manuel do Cenáculo [...]*. Lisboa, 1959. CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Gertrudes de Helfta e Espanha: Contribuição para o estudo da espiritualidade peninsular nos sécs. XVI e XVII*. Porto, 1981. IDEM – Para a história da espiritualidade em Portugal: os «Motivos espirituais» de Frei Rodrigo de Deus e a sua repercussão em Espanha. *Itinerarium*. 14 (1968). IDEM – Nas origens dos Jerónimos na Península Ibérica: Do Franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo: O itinerário de Frei Vasco de Portugal. *Revista da Faculdade de Letras do Porto*. Porto, 1984. CONSTANTINO, Maria Clara R. Teixeira – *A espiritualidade germânica no Pe. Manuel Bernardes*. São Paulo, 1963. DIAS, J. S. da Silva – *O erasmismo e a Inquisição: O processo de Fr. Valentim da Luz*. Coimbra, 1975. GARCÍA DEL MORAL, Antonio, fr.; ALONSO DEL CAMPO, Urbano, fr., dir. – *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo*. Granada, 1993. 2 vol. GLASER, E. – *Fr. Heitor Pinto: Imagen de la vida cristiana*. Barcelona, 1967. LEITE, Serafim – Portugal (Les sciences sacrées au Portugal). In *DICTIONNAIRE de Théologie Catholique*. Vol. 12, col. 2621-2634. MARTINS, Mário – O antiquetismo em Portugal: Literatura de combate. *Broiéria*. 39 (1944) 5-13. IDEM – A «Mística Teológica» de Frei Sebastião Toscano. *Biblos*. 1965. IDEM – Do tempo, da morte e da ilusão do real nos «Diálogos» de Frei Heitor Pinto. *Didaskalia*. 2 (1972). PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Fr. António das Chagas*. Lisboa, 1952. RODRIGUES, Francisco – *A formação intelectual do Jesuíta*. Porto, 1917. RODRIGUES, Manuel Augusto – Subsídios para a história da exegese em Portugal. *Revista da Universidade de Coimbra*. 29 (1983) 339-417. RODRIGUES, Maria Idalina Pereira – *Fr. Luis de Granada e a literatura de espiritualidade em Portugal (1554-1632)*. Lisboa, 1976. ROLO, R. de Almeida – *L'évêque de la Réforme tridentine: Sa mission pastorale d'après [...] Barthélemy des Martyrs*. Lisboa,

1965. IDEM – *Formação e vida intelectual de Fr. Bartolomeu dos Mártires*. Porto, 1977. SÁ, A. Moreira de – *«De re erasmiana»: Aspectos do erasmismo na cultura portuguesa do séc. XVI*. Braga, 1977. IDEM – *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*. Lisboa, 1984. SANTOS, C. A. dos – Pombal e o iluminismo. *Humanística e Teologia*. Porto. (1962). IDEM – A. Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung: Ensaio sobre o regalismo e o jansenismo. *Revista de História das Ideias*. Coimbra. (1982-1983). SILVA, A. Pereira da – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*. Braga, 1964. STEGMÜLLER, Friedrich – *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*. Coimbra, 1959.

III. Época contemporânea. v. vol. IV (Apêndice).

LÓIOS. Designação corrente da Congregação de São João Evangelista, cujos religiosos, os Cónegos de São João Evangelista, eram ainda popularmente designados por «Azuis», da cor do respectivo hábito. O nome Lóios resulta de Santo Elói, nome de um «hospital» sito na freguesia de São Bartolomeu, na capital, fundado no século XIII pelo bispo de Lisboa e chanceler régio Domingos Jardo em favor de certo número de merceeiros, de estudantes e de clérigos vivendo em comum, e efectivamente colocado pelo seu fundador sob invocação de São Paulo, São Clemente e Santo Elói, casa essa que, mediante súplica de 1440 do infante-regente D. Pedro ao papa Eugénio IV, viria a ser entregue a estes religiosos, dois anos depois. Com a extinção das ordens religiosas em 1834 terminava – iniquamente –, para sempre, a vida de uma congregação que, fundada na primeira metade do século XV sob matriz italiana, mas por fundadores portugueses, haveria de adquirir um carácter eminentemente nacional, averbando, ao longo do tempo, importante folha de serviços ao país, nomeadamente no campo assistencial, já que, por vontade de D. João III, viria a assumir a administração dos hospitais de Lisboa (Todos-os-Santos), Caldas da Rainha, Coimbra, Santarém, Évora, Montemor-o-Novo, Vimieiro e Castanheira, e a pedido de D. Teodósio I, duque de Bragança, a dos hospitais das vilas de Portel e Arraiolos. Sendo certo que em 1563 a congregação lograria eximir-se do governo dos hospitais de Lisboa, Santarém, Montemor, Évora, Vimieiro e Castanheira, neste campo, a probidade, zelo e competência dos Lóios ficaria eloquentemente sublinhada na própria renitência tenaz do poder político em conceder-lhes, a seu pedido, ulteriores renúncias no desempenho daquelas funções, não cedendo à consideração de argumentos ponderosos, ligados às exigências da vida comunitária, coral e litúrgica, e ao apelo experimentado por aqueles religiosos em relação ao desenvolvimento de uma vida pastoral intensa, com valorização da pregação pública e da catequese, outras vertentes marcantes de uma forte identidade. Todavia, ao contrário de outras famílias religiosas, a Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista não conta até hoje, infelizmente, com qualquer estudo monográfico de conjunto. E, no entanto, a surpreendente afirmação no território nacional, em prestígio e influência social, deste novo instituto, que se propunha a «restauração e reforma do estado eclesiástico», levou já a que se considerasse a sua fundação como «o protesto mais veemente contra os costumes do clero e a tentativa mais séria da sua reforma em Portugal no decurso do século XV» (DIAS – *Correntes*, vol. I,

p. 94) e que se enfatizasse largamente o pioneirismo desta experiência, quer admitindo poder ter ela visado «a criação de uma espécie de escola sacerdotal» (MARQUES – *A arquidiocese*, p. 868), quer, na esteira da tradição cronística da congregação, vendo-a como uma antecipação de importantes rasgos apostólicos da jovem Companhia de Jesus (TAVARES – *Os Lóios*, p. 24-27), quer ainda anotando-lhe proximidades aos «horizontes por que se definirá o Oratório de S. Filipe de Néri», perspectivando-a outrossim como explicitação concreta «de um modo moderno de ser devoto» (CARVALHO – *A Igreja*, p. 655). I. *Primórdios*: Os primeiros passos desta congregação devem ver-se no contexto dos anseios difusos de renovação da vida da Igreja de princípios de Quatrocentos e do apoio dado pela Casa de Avis a sucessivas iniciativas visando a reforma do clero e da vida religiosa, ambição na qual coetaneamente confluem, nomeadamente, a corrente das observâncias e o instituto hieronimita. Uma análise documental crítica e segura permite aceitar as afirmações dos cronistas de que por volta de 1420 tinham já lugar em Lisboa, em casa de Lourenço Anes, prior da Igreja de São Julião, encontros exploratórios entre aqueles que seriam os principais fundadores da congregação – o físico régio e mestre em Artes e Medicina João Vicente (futuro bispo de Lamego* e Viseu*), o teólogo e pregador Martim Lourenço e o nobre doutor *in utroque* Afonso Nogueira (futuro bispo de Coimbra e arcebispo de Lisboa) – no sentido de concretizarem um plano de vida evangélica e comunitária. Homens de acção simultaneamente atraídos pela vida retirada, contemplativa e penitente, veremos estes fundadores prosseguirem experiências várias, hesitantes entre a adopção de uma regra organizadora conhecida, a pura integração numa observância preexistente, e a adopção de uma fórmula mais original de vida em comum como aquela por que vieram a optar. Aceitando o oferecimento, feito pelo respectivo prior, da Igreja e Casa de Santa Maria dos Olivais, próximo da capital, aqui decorreu, efemeramente, uma primeira experiência de vida em comum, partilhada pelos três referidos fundadores, por Lourenço Anes e seu irmão Joane, e por alguns outros nomes desses primórdios, registados na crónica impressa da congregação: o então ainda leigo e mancebo João Rodrigues, e os padres Rodrigo Amado, Afonso Pedro e Martim João. Além da vida em comum, da renúncia a ter algo de próprio por parte de cada um dos seus elementos e da reza do ofício divino, a tradição memorialística da congregação, recolhida por Francisco de Santa Maria, apresenta a vida do grupo, nesta primeira etapa, fortemente marcada por um carácter penitente, mendicante e de acrisolado apostolado: pregar e ensinar a doutrina a grandes e pequenos, dentro e fora das igrejas, por aldeias e praças públicas, e confessar. Procurava-se ressuscitar «o cristianismo da primitiva Igreja» e o «modo de viver dos apóstolos». Todavia, a curto trecho, interesses feridos terão levado o prior dos Olivais a dessolidarizar-se do grupo, solicitando-lhe que abandonasse a sua igreja e casa. Tinha lugar uma primeira e parcial dispersão: é ainda o autor de *O Ceo aberto na Terra* que nos diz que Joane Anes abraçou o modo de vida

dos Eremitas da Serra de Ossa, que Lourenço Anes voltou para a sua Igreja de São Julião e que também Afonso Pedro e Martim João «voltaram às suas antigas ocupações». Valendo-se de relações e amizades pessoais (mestre João Vicente era amigo de D. Vasco, bispo do Porto), o grupo fundacional persistente veio para o Norte. Em 1423 foram recolhidos em Santa Maria de Campanhã, onde continuaram o teor de vida experimentado nos Olivais, mas por pouco tempo, porque sendo promovido D. Vasco para o bispado de Évora e encontrando no seu sucessor menos favor, o prior de Campanhã ter-lhes-á dado ordem para que abandonassem aquela sua igreja. Nova e aparentemente mais grave dispersão: Martim Lourenço e Afonso Nogueira retiram-se para Lisboa, mestre João Vicente e João Rodrigues vão para Braga socorrendo-se da benevolência e hospitalidade do reformador sobrinho do rei de *Boa Memória*, D. Fernando da Guerra, arcebispo de Braga. Em 1425, vagando a Igreja de São Salvador de Vilar de Frades, outrora abadia da Ordem de São Bento convertida em igreja secular, o arcebispo concedeu-a a mestre João Vicente, de modo a tornar-se de novo casa de religião, desta feita a habitar por si e pelos seus companheiros. Como lemos no livro impresso das *Constituições*, a casa de Vilar iria tornar-se, a partir de então e por algum tempo, «cabeça e fundamento» da congregação. Todavia, por uma singular carta escrita por Martim Lourenço a D. Gomes Eanes de Lisboa, abade e reformador da Badia de Florença, sabemos que, em fins de 1426, este fundador continuava em Lisboa e procurava então obter uma capela nas casas onde morava nesta cidade com os seus companheiros, na qual teriam sino e diriam missa e horas. Lembrava nessa carta o seu «irmão» Afonso Nogueira que se encontrava em Itália. Os irmãos Afonso, Gomes e Rui Nogueira tinham ido a Roma como peregrinos. Afonso demorar-se-ia em Itália, até lograr «trazer para o reino» a «regra e hábito de cor azul» que haveriam afinal de ficar a caracterizar a nova família religiosa; encarregado de obter aprovação papal e conveniente estatuto canónico para os de Vilar de Frades, para esse efeito deslocou-se a Florença, em busca de apoio e conselho do abade Gomes Eanes, e permaneceu em Veneza, entre os Cónegos Seculares de São Jorge de Alga, a cujo modo de vida se inclinava, cerca de quatro meses e meio. Em meados de Março de 1427 estava de novo em Roma. Em 17 de Abril obtinha licença para se fazer ordenar na cúria e, finalmente, em 26 desse mês, Martinho V concedia a desejada aprovação, confirmando a concessão que o arcebispo de Braga fizera do mosteiro beneditino de Vilar de Frades «àqueles clérigos e sacerdotes do Reino de Portugal a viverem segundo o uso e costume dos cónegos de S. Jorge de Alga de Veneza [...] e anteriormente carecidos de casa própria». Sem dinheiro para a expedição das bulas, Afonso Nogueira deixou o encargo ao abade Gomes Eanes e partiu para Portugal, tendo aportado a Lisboa a 14 de Agosto de 1427. Todavia, a dispersão dos fundadores continuará: em 7 de Janeiro de 1430 celebrou-se em Écluse o casamento de Filipe, o Bom, duque da Borgonha, com a infanta D. Isabel, e mestre João Vicente e Martim Lourenço foram convi-

dados a, com o infante D. Fernando, acompanharem à Borgonha a infanta, nos meses de Outubro-Dezembro de 1429. Cumprida essa missão dirigiram-se a Itália. Terão passado por São Jorge de Alga, e enquanto Martim Lourenço se detinha na Badia de Florença, copiando um livro teológico para o infante D. Fernando (cf. NUNES – *D. Frei Gomez*, p. 359), mestre João Vicente dirigiu-se à cúria romana, a fim de – na expressão elíptica do livro das *Constituições* – «aviar cousas para a sua ordem». O resultado foi surpreendente: uma súplica plenamente atendida a 18 de Outubro de 1430 pedia a confirmação da doação de São Salvador de Vilar de Frades e da anexação a esta igreja da de São Salvador da Várzea (à qual em 1427 renunciara o respectivo abade e chantre da Sé de Braga, Vasco Rodrigues, favorecendo o convento onde tomaria hábito); mas pedia também que o papa encarregasse o arcebispo de Braga de admitir João Vicente e seus companheiros – nomeiam-se expressamente Martim Lourenço, Rodrigo Amado, João Rodrigues, os clérigos Afonso Peres e Martim Anes, «outros clérigos e leigos devotamente a eles agregados» – e quantos quisessem segui-los, à profissão da Ordem dos Cónegos Regrantes e Regra de Santo Agostinho (v. AGOSTINHOS). No futuro, a eleição do prior, trienal, caberia aos cónegos, a confirmar pelo arcebispo, enquanto a admissão ao hábito e profissão passava ao prior, que poderia aceitar outras casas no país. O papa dava-lhes ainda permissão de elaborarem estatutos próprios e de gozarem dos privilégios, ordenações, isenções e imunidades dos monges Eremitas de São Jerónimo. Passados apenas três meses, mestre João Vicente obtém de novo a confirmação das doações e dos privilégios, mas sem alcançar modificações de conteúdo em relação à anterior concessão. Dada a importância das questões jurídicas, como facilmente se percebe e se verá, certas alterações corriam o risco de se torna fonte de litígios com o arcebispo e cabido da Sé de Braga. Embora a tradição cronística da congregação praticamente o silencie, como foi já convenientemente sublinhado, num primeiro período, de cerca de 1420 a 1430, há hesitações quanto ao modelo institucional a seguir e a enquadrar canonicamente a fundação (cf. CARVALHO – *A Igreja*, p. 654). Recorde-se que também São Jorge de Alga, antes de ser «congregação de cónegos seculares em comum viventes» fora casa de cónegos regrantes de Santo Agostinho. Em 1431 João Vicente continuava em Roma, e Martim Lourenço, que fora confessor e esmolador do infante D. Fernando, era agora o rigorista confessor da duquesa da Borgonha. A eleição ao sólio pontifício do cardeal Gabriel Condulmer, anteriormente cónego do grupo fundacional dos «azuis» italianos, sobrinho do reformador de São Jorge de Alga, Gregório XII, e que se tornara particular amigo de mestre João Vicente, tudo alteraria, no sentido de mais amplas concessões e do regresso à matriz de Alga. Segundo lemos no livro das *Constituições*, este novo papa – Eugénio IV – lhe «despedio graciosamente todas as cousas convenientes à sua Ordem, mais do que elle demandava». Nos termos dessas concessões, aqueles padres e seus sucessores gozariam perpetuamente de Vilar de Frades e das igrejas

que lhe pertenciam ou viessem a pertencer, ficavam constituídos em «cónegos seculares viventes em comum», imediatos à sé apostólica e isentos dos ordinários, e era-lhes conferido poder de «fazerem constituições e de trazerem hábito azul à maneira dos Cónegos de S. Jorge de Alga», sendo-lhes outrossim concedidos «todos os privilégios concedidos aos mesmos Cónegos de Veneza, como também todos os concedidos aos Padres da sagrada Ordem de São Jerónimo em Hespanha» (SANTA MARIA — *O Ceo*, p. 228-229). A 7 de Maio de 1431, ainda na cúria, mestre João é nomeado por Eugénio IV para a diocese vaga de Lamego. Depois de breve passagem pela Flandres, regressou a Portugal como bispo, mas também, nomeado pelo mesmo pontífice, como «preposito» ou geral da nova congregação. Nessa condição, admitiu ao hábito dos cónegos de Vilar a João Anes do Baleal e a quatro clérigos seus companheiros que, próximo a Óbidos, numa quinta do primeiro, junto a uma ermida, faziam vida observante à maneira dos Ermitães da Serra de Ossa, aceitando o oferecimento daqueles bens, que o doador desejava ver transformados em um novo convento da congregação. Reflexo da antiga amizade de mestre João pelo eremita da serra de Ossa Frei Mendo de Seabra e sinal outrossim do poder de atracção do novo instituto sobre anteriores formas de beguinagem foi ainda o oferecimento ao bispo D. João das casas de Santa Margarida e Montemuro daqueles pobres ermitães. O bispo D. João governaria a congregação até 1459, apesar de promovido ao bispado de Viseu em 1444 e de solicitado a desempenhar delicadas missões, como a de reformador da Ordem de Cristo (1449), ou, dois anos antes, a de acompanhar ao país vizinho Isabel de Portugal, aquando do casamento desta filha do infante D. João com D. João II de Castela. Quando falecer (1463), a ordem terá ficado a dever às boas relações, preparação, persistência, dinamismo e prestígio moral deste fundador, além da estabilização da sua forma canónica, muito do seu património espiritual e material, como se patenteia na consecução de novos conventos. Naquela estabilização, para além da procura do usufruto dos privilégios inerentes, a opção pelo hábito e pelo lacónico articulado das constituições de São Jorge de Alga tinha significado uma aposta por um modelo original de organização, tendente a permitir rigor na observância religiosa interna da comunidade e, simultaneamente, plasticidade na adaptação às necessidades apostólicas do meio exterior, aposta — bem sucedida entre nós — numa síntese entre vida coral, litúrgica e contemplativa, no interior da comunidade, e as exigências de um apostolado activo no século. A vigência dos votos simples, facilitando pelas disposições do direito canónico a solução das questões disciplinares, a maior liberdade nesses mesmos votos (apenas depois dos 18 anos se podia ser recebido como cónego e era mais fácil do que nas «religiões professas» abandonar o hábito), a exclusiva propriedade comunitária de bens, eram outros traços que haveriam de granjear à congregação boa dose de simpatias, particularmente em meios de marcado reformismo erasmizante. A passagem do tempo mostraria ser essa aposta mais bem sucedida em Portugal

do que em Itália: Pio V haveria de querer que de cá fossem religiosos a reformar São Jorge de Alga e constrangeria os cónegos italianos à solene profissão dos três votos de religião, ao passo que a congregação portuguesa se viu imune a disposições particulares no mesmo sentido. 2. *Conflitos e afirmação*: Quando o arcebispo D. Fernando da Guerra teve conhecimento de que mestre João Vicente estava constituído na dignidade de bispo de Lamego, que o mosteiro de Vilar e igrejas anexas estavam unidas e incorporadas na nova congregação, que os cónegos podiam eleger prelado sem dependência sua e dos seus sucessores, que estavam isentos da sua jurisdição ordinária e de pagarem direitos, e ao abrigo dos privilégios concedidos aos Eremitas de São Jerónimo e aos Cónegos Seculares de São Jorge de Alga em Veneza, «sentio grandemente esta izenção da sua jurisdição e obediência, instigado juntamente de João Gomes de Abreu, Arceidiago do Couto, a quem pertencia a vizitação das Igrejas de Villar e da Varzea e das mais deste districto sojeitas ao seu Arceidiago, e persuadido também do seu Cabido, a respeito da parte que tinha nos foros e direitos que lhe pagavão as Igrejas» (SÃO PAULO — *Epilogo*, p. 311). Em 1435 iniciaram-se virulentos e demorados pleitos entre o ordinário e os cónegos que apenas terminaram em 1477, já no tempo do arcebispo D. Luís Pires, e cujo relato circunstanciado se encontra na crónica manuscrita citada. Depois de vários anos de ameaças e de sequestro das rendas do convento, D. Fernando da Guerra ordenou em 1439 novos estatutos para os padres de Vilar e levou-os a uma composição, estipulando que não poderiam usar dos privilégios e isenções concedidos à congregação que fossem contrários à jurisdição e senhorio do arcebispo. Todavia, apesar disso, D. Fernando da Guerra tornava-se credor do futuro reconhecimento dos Cónegos Azuis, ao lançar as bases do futuro desafogo económico desta sua primeira casa. Com efeito, certamente visando captar a boa vontade dos padres, apesar das controvérsias, anexou a Vilar as igrejas de São João de Areias, São Miguel de Roriz, Santa Maria Madalena, São Romão da Fonte Coberta e suas duas anexas, São Salvador e São João de Silveiros (que foram permutadas por São Pedro de Adões, São Tiago de Encourados e Santa Maria de Moure), São Jorge de Airó e São Martinho. Os cónegos viram-se estrangidos a assinar uma segunda composição em 29 de Abril de 1461 e humilharam-se. Por esta composição o arcebispo recuperava «a plenitude dos seus direitos» sobre Vilar e igrejas anexas, de que se sentira compreensivelmente esbulhado quando esta comunidade optara pelas constituições de São Jorge de Alga, mas também é verdade que, por então, parecia ter ficado a pairar sobre a congregação o perigo da descaracterização, uma vez que para firmar para futuro os direitos arquiépiscopais, D. Fernando não queria em Vilar a cor azul do hábito nem nada que lembrasse a matriz veneziana (cf. MARQUES — *A arquidiocese*, p. 866-867). Só que do trono continuava a vir amparo e solicitude para com estes religiosos, como se patenteia na transferência, em 1462, da «cabeça» da congregação para Lisboa. A rainha D. Isabel deixara ordenado em testamento que se edificasse um

convento em honra de São João Evangelista onde melhor parecesse a el-rei seu marido, que se entregasse aos padres de Vilar, e que o dito convento fosse cabeça da mesma congregação, tomando esta o nome e protecção do mesmo santo. D. Afonso V, cumprindo aquelas disposições testamentárias com os bens para o efeito deixados por D. Isabel, e parecendo-lhe acomodado para o efeito o Oratório de São Bento de Xabregas, pertencente ao Mosteiro de Alcobaça, mediante a devida compensação, conseguiu que o respectivo abade concedesse essa casa, com suas propriedades e pertenças, aos cônegos de Vilar. A pedido de D. Afonso V, o papa Pio II confirmou a doação e ordenou que aquela casa se chamasse de São João Evangelista, passando a ser cabeça da congregação, doravante designada não de São Salvador de Vilar de Frades mas de São João Evangelista de Xabregas, com todas as graças e privilégios já concedidos a esta congregação e aos Eremitas de São Jerónimo. Entretanto, a despeito de conflitos, deve reconhecer-se que o estilo de vida e prestígio moral dos «homens bons de Vilar» causou tal impacto no Norte do país que, além do já referido chantre Vasco Rodrigues, outros beneficiados como os abades Afonso, João e Diogo Anes, ou o padre João Leite, cônego da Sé do Porto, se recolheram àquele convento, nele renunciando aos seus benefícios. As questões relativas a Vilar reactivaram-se na prelazia de D. Luís Pires e pontificado de Sisto IV. As partes chegaram a uma composição amigável em 2 de Abril de 1477. Nos termos dessa composição, os cônegos de Vilar permaneceriam unidos e incorporados à sua congregação vivendo colegialmente *ad instar* dos cônegos seculares viventes em comum de São Jorge de Alga, segundo suas constituições, ritos, hábito e cerimónias, e de toda a congregação poderiam eleger padre que governasse o dito convento de Vilar, devendo esse prelado eleito, com a carta da eleição, ir apresentar-se ao arcebispo, o qual, achando ser canónica e conforme às constituições, a confirmaria, passando-lhe sua provisão para o regimento e cura da dita igreja de Vilar e suas anexas, comunidades e fregueses, no espiritual e temporal, por cuja confirmação se pagaria ao arcebispo um real de prata, em sinal de senhorio e obediência. Aos arcebispos pertencia visitar anualmente, por si ou por seus visitantes, a igreja de Vilar e suas anexas, e o reitor e cônegos viriam ao sínodo e guardariam as constituições sinodais. Apesar de o convento de Vilar estar *pleno jure* sujeito aos arcebispos, e de lhes pertencer visitar por si ou por outrem a dita casa e seus cônegos, porém ao arcebispo e cabido aprazia que os visitantes da congregação pudessem visitar o convento cada ano, segundo as suas constituições, podendo castigar e penitenciar o prelado ou os súbditos sem licença dos arcebispos, a não ser que algum cônego cometesse delitos que merecessem prisão, degradação, privação da reitoria ou censura eclesiástica, circunstâncias em que caberia aos arcebispos e seus vigários o respectivo processo judicial. Quando viessem os padres visitantes, iriam primeiro «tomar a bênção» ao arcebispo, ou, não se encontrando o prelado na cidade ou a duas léguas, pediriam licença ao seu vigário, se este estivesse na cidade. O arcebispo

dava poder ao reitor e aos padres de Vilar para que, sem outra licença, pudessem colocar e remover capelães ao serviço da cura das almas dos fregueses das igrejas do convento. Em termos fiscais e económicos, reduzia-se a taxa a pagar pelos padres de Vilar nas dízimas papais que o arcebispo e seus sucessores lançassem à clerezia de Braga; pagariam as visitas, colheitas e todos os outros direitos arquiepiscopais inteiramente; seriam escusados de pagar dízimos das coisas que lavrassem ou fizessem lavrar nas terras do convento e das igrejas até então anexas, ao contrário do que sucederia com as terras de eventuais anexações futuras (efectivamente ainda se uniriam ao convento as igrejas de Santa Maria de Goios e de São Milião de Mariz). Consolidava-se a situação especial de Vilar no conjunto da congregação, porque os outros conventos permaneceriam isentos do ordinário. Mas o exemplo esteve prestes a frutificar. Com efeito, em 1506 declarou-se outro conflito jurisdicional entre D. Afonso de Portugal, bispo de Évora, e os padres da nova casa de Évora, e como outros prelados em cujas dioceses haviam sido fundados conventos desta congregação desejassem também sujeitar os cônegos às suas jurisdições, D. Manuel ordenou que o geral Manuel de Elvas apresentasse as bulas relativas à isenção da jurisdição dos bispos, mostrando ser a congregação imediata ao Papa. Fazendo o monarca, com a sua presença, junta de letrados e desembargadores, com assistência de alguns prelados do reino, tal junta reconheceu desse exame não terem os bispos jurisdição ordinária sobre os cônegos da Congregação de São João Evangelista, pelo que D. Manuel passou correspondente provisão (12 de Março de 1516), posteriormente confirmada pelo papa e por D. João III. 3. *Casas da congregação: a)* Vilar, a primeira casa da congregação, começou com um núcleo inicial de dez religiosos, vivendo então, na expressão de Jorge de São Paulo, uma «vida acapuchada», mas os privilégios reais concedidos ao convento (cujo reitor era senhor dos coutos de Manhente e São João de Areias), as anexações de igrejas produzidas, as doações de particulares (33 doações até ao ano de 1554), as compras efectuadas (49 escrituras de compra até 1605), uma administração metódica, fizeram daquele convento o melhor dotado de rendas da congregação. Essas rendas terão incentivado às grandes obras de reforma dos corpos do convento e da igreja, levadas a efeito a partir de 1523, com sucessivas campanhas na segunda metade do século XVI e no século XVII, ao engrandecimento e valorização artística do templo, continuada no século XVIII (talha, escultura, pintura dos retábulos e azulejaria), e ao enriquecimento dos meios para solenização da liturgia e do culto (órgãos, alfaias, paramentos). Dada a sua importância, nesta casa se realizaram numerosos capítulos gerais (séculos XV e XVI). Sendo casa que não necessitava das outras para o sustento dos estudantes, pelo menos desde finais de Quinhentos que em Vilar se liam cursos de Artes e Teologia*. Essas aulas, no século XVII, tinham lugar na espaçosa livraria. Esta, na centúria anterior, beneficiara da incorporação de várias bibliotecas particulares legadas ao convento e conservava os li-



Interior e exterior do claustro do convento dos Lóios, Évora.

vros do fundador, doutor Martim Lourenço. Na segunda metade de Seiscentos moravam ordinariamente no convento 50 a 60 cônegos e, em aposentos à parte, quase outros tantos criados para o serviço da casa (em cujo número entravam oficiais de pedreiro, carpinteiro, alfaiate, sapateiro e ferreiro) por estar situada em pleno campo, algo distante dos núcleos urbanos. Concedendo as constituições (cap. 29 e 86) grande relevo à hospitalidade e situado o convento em plena estrada de Santiago, Vilar era um ponto onde os peregrinos podiam contar com hospedagem e assistência. Das oito freguesias vizinhas do convento (Martim, Encourados, Areias, Madalena, Adães, São Bento, São Jorge e São Martinho e Pousa) acorriam todos os dias à portaria do convento numerosos pobres, gastando-se, no tempo do arcebispo D. Agostinho de Castro, quatro ou cinco alqueires de pão nessa esmola quotidiana, além de passa, ameixa e pão-alvo para os enfermos das ditas freguesias. Sinal de largueza no ter e no dar, os registos do convento mostram o dispêndio de consideráveis somas anuais nesta actividade, sobretudo em anos de fome ou de carestia, em que aumentava proporcionalmente o número dos beneficiários e o pão disponibilizado. b) Em 1435 estava o antigo mosteiro de beneditinas de São Jorge de Recião, fundado no tempo de D. Afonso Henriques e situado cerca de meia légua para sul de Lamego, em tal estado de ruína e irregularidade (com apenas duas mulheres, alheias a qualquer regra e forma de vida religiosa) que, sendo-lhe feita visitação por D. João Vicente, então bispo daquela diocese, foi aquele mosteiro julgado pelo delado, juntamente com o seu cabido, devoluto à mesa episcopal a que pertencia, ficando reduzido a benefício secular. D. João Vicente remeteu os autos da sua sentença a Roma, pedindo confirmação ao papa Eu-

génio IV e que o pontífice o quisesse unir e incorporar na congregação de São Salvador de Vilar de Frades. O papa deferiu a súplica, expedindo um breve a 10 de Julho de 1436 ao prior de Santa Cruz de Coimbra, para que, verificadas as premissas da súplica, desse posse do mosteiro aos cônegos. Em princípios de 1438 o mosteiro já estava habitado pelos seus primeiros moradores: seis cônegos vindos de Vilar que, a cremos em memórias omitidas na crónica impressa da congregação mas conhecidas de Jorge de São Paulo, foram muito mal recebidos pelo seu irmão de hábito Rodrigo Amado, o qual, tendo recebido aquele benefício antes da confirmação de Eugénio IV, agora na condição de primeiro reitor da casa, resistia à ideia de uma partilha de frutos e rendas com os seus irmãos. No ano seguinte Rodrigo Amado passou a Lisboa, como provedor do Hospital de Santo Elói, mas as «tribulações» dos padres continuaram, pois em 1450 vemos D. Afonso V socorrê-los com uma «carta de seguro» contra as ameaças recebidas da parte dos condes de Marialva que patrocinavam a causa de Clara Fernandes, alegada abadesa de Recião, removida daquela casa com a sua companheira, contra «os clérigos beguinos de Vilar». Finalmente, de 1458 a 1594, esta casa, a segunda a ser incorporada na congregação, viveu um largo ciclo de tranquilidade. Em 1594 termina efectivamente essa etapa, com a aceitação pela congregação da doação do morgado de Santa Cruz de Vila de Rei e fazendas do doutor Lourenço Mourão Homem, para construção de um novo convento sito na cidade. Assim, em 1595, o capítulo geral decretou se descoleiasse o mosteiro e nesse ano se derrubou a igreja velha, tendo início no ano seguinte a obra de construção do mosteiro novo de Santa Cruz de Lamego. Perturbadoras obras essas, do convento novo, que

ainda não estavam terminadas em 1692... Eram anexas ao convento quatro igrejas: Santo Aleixo, junto a Recião, São Silvestre de Melções, Santa Maria de Fiães, sita no termo da Vila da Feira, e Santiago dos Feitos. No caso destas três últimas igrejas, as renúncias feitas – no século XVI – sugerem desejo de obviar à escassez de meios da casa e consideração pelos religiosos. Dispomos de um impressionante exemplo, constituído pelos termos com que, em 1500, os irmãos Cardoso, de Lamego, abriram mão da sua igreja (São Silvestre) em favor do convento: «considerando como os Cônegos Seculares Videntes em Comum da Congregação de S. João Evangelista são pessoas honestas e virtuosas e de quem todo o povo recebe bom ensino e exemplo e serem homens que por eles e seus sucessores poderão rogar a Deus, por suas almas etc.» (SÃO PAULO – *Epílogo*, p. 412). Apesar de, no conjunto da congregação, ser uma casa de segundo plano e situada no interior do país, Recião acolheu um capítulo geral em 1542, e a partir de 1573, precisamente talvez por ser local solitário, durante cerca de duas décadas, até à ordem de derrube do velho edifício conventual, aqui se ministraram quatro sucessivos cursos de Artes, ouvidos por um total de 55 alunos, para cuja sustentação concorreram os outros conventos. c) A incorporação de Santo Elói como a terceira casa da congregação foi feita, como se disse, a partir de uma petição do infante-regente D. Pedro, atendida por Eugénio IV. Chegou o breve do papa, deferindo o pedido ainda em 1440. Alegando incumprimento dos compromissos e da forma da instituição, já anteriormente, em 1439, através do deão da sé, o infante lograra remover de provedor a Pêro Gonçalves para entregar o cargo ao «azul» Rodrigo Amado. Agora, em 1442, vencidas habilmente as resistências do próprio Rodrigo Amado, dos capelães, merceeiros e escolares, D. Estêvão de Aguiar, abade de Alcobaça, juiz delegado do papa, pronunciava sentença executiva pela qual este «hospital» com todos os seus juros, rendas, proventos e pertenças ficava «unido e incorporado à companhia dos cônegos seculares de Vilar de Frades videntes em comum sob obediência do Bispo de Lamego D. João», mantendo-se em seu vigor o que D. Domingos Jardo ordenara acerca dos merceeiros e escolares. Significativamente, foi D. Afonso Nogueira, um dos fundadores, quem deu posse do Hospital de Santo Elói ao padre João de Arruda, chamado de Vilar de Frades para a tomar, em nome de D. João Vicente. Tendo o hospital sido instituído para manter uma comunidade de clérigos que, com o seu provedor, colegialmente rezassem o ofício divino, celebrassem missas e sufrágios, socorressem certo número de homens pobres e honrados, «decaídos do seu estado», a título de merceeiros, e sustentassem seis estudantes de latim, teologia e cânones e medicina, de modo a estes virem a ser úteis à Igreja e ao hospital, face à decadência e dissipação em que caíra a instituição, com o apoio decidido do regente D. Pedro, não foi difícil à nova congregação achar-se nas melhores condições para se candidatar ao desempenho das funções previstas pelo instituidor. De início ficaram de portas adentro, com os cônegos, alguns capelães, merceeiros e estudantes, mas median-

te composições com os interessados e licenças papais, deixou de haver no convento capelães de fora, o número dos merceeiros foi fixado em sete, a morar fora de portas, e continuou a dar-se uma propina a seis estudantes pobres, que a inflação foi tornando diminuta. Argumentando com o abatimento das vultuosas rendas deixadas pelo bispo instituidor, os cônegos lograram também a comutação dos mais onerosos encargos de sufrágio previstos. Em meados de Seiscentos, por alma de Domingos Jardos apenas se cantava um ofício solene, anual, de nove lições, e Jorge de São Paulo pedia aos gerais e padres capitulares que reintroduzissem ao menos uma missa quotidiana pelo fundador, e ordenassem o «levantamento das porções» dadas aos merceeiros. Depois que o «hospital» se incorporou na congregação cresceram muito os encargos de missas e os novos dotes correspondentes, neste número entrando a capela quotidiana da infanta D. Catarina, a celebrada tradutora do *Livro da regra e perfeição da conversação dos monges* de São Lourenço Justiniano, sepultada neste templo num sumptuoso mausoléu, mandado construir, com a nave correspondente, pelo cardeal Alpedrinha, grande amigo e protector da congregação. Entre outras «notáveis sepulturas», descritas por Francisco de Santa Maria, aqui se encontrava o mausoléu dos condes de Portalegre. Com uma renda anual calculada em 1658 em cerca de 9000 cruzados, capaz de sustentar 53 religiosos, este convento rapidamente se situou, em termos económicos, como a segunda mais importante casa da congregação, pelo que a sua reitoria era a mais importante depois da geral. Sinal de prosperidade, nos princípios dos anos 80 de Seiscentos também a Igreja de Santo Elói se demoliu, para dar lugar a obra nova, mais «grandiosa» e «ao moderno», sob direcção do arquitecto João Antunes. Foi esta uma das casas mais estimadas da Casa Real. Como exemplo, basta lembrar que, durante alguns anos, D. Leonor, mulher de D. João II, das casas onde morava, «defronte de S. Bartolomeu», tinha passadiço e porta para a varanda e coro de Santo Elói. Este convento testemunhou muitas reuniões do braço da nobreza em cortes e notáveis episódios da vida nacional. No entanto, um dos factos mais relevantes da sua história prende-se com a associação de Santo Elói aos primeiros intuídos de criação em Portugal de um clero ultramarino autóctone, no quadro da política cristianizadora, de boa amizade e «cooperação» da Coroa portuguesa com os potentados africanos. Aqui se criou, nomeadamente, D. Henrique, bispo de Útica, filho de D. Afonso, rei do Congo. Não são, todavia, memórias exclusivas desta casa. Com efeito, em alvará régio a Garcia Moniz (4 de Janeiro de 1514), D. Manuel fala na necessidade de prover ao mantimento dos pretos de Manicongo que estavam «em santaloy e Sam Bento [São João Evangelista de Xabregas]». d) Xabregas foi o quarto ramo da congregação, em circunstâncias que já referimos transformado na cabeça da congregação. De facto, esta casa foi um produto da vontade e do afecto da rainha D. Isabel, a primeira pessoa que foi a enterrar amortalhada no hábito azul. Inicialmente «acapuchado», mediante a munificência régia e particular, este convento tor-

nou-se, ainda em finais de Quinhentos, suficientemente majestoso para suscitar algum desgosto nos padres mais antigos. No século xvii continuaram essas beneficiações no sentido de dar lustre a uma casa revestida da dignidade capital, onde residia o geral, onde se guardava o selo da congregação, e agora também sede de reunião dos capítulos gerais. As obras da igreja nova foram iniciadas pelo célebre padre António da Conceição em 1592, continuando depois da sua morte as obras do cruzeiro e do corpo da igreja e todas as suas capelas colaterais, coro e frontispício. O sumptuoso edifício da capela-mor ficou como mausoléu dos condes de Linhares. A beleza e majestade deste templo, descrita na crónica impressa da congregação, ombreava com as suas preciosas relíquias, paramentos e alfaia litúrgicas. Este convento tinha quatro igrejas anexas: São Leonardo de Atouguia, São João Baptista de Rio Maior, São Miguel de Sintra e São Pedro de Alenquer. Em termos de renda, em 1658, ocupava uma terceira posição no conjunto das casas da congregação, ao nível da fundação do Porto, com capacidade de sustentar 35 religiosos. e) Évora surgiu como a quinta casa da congregação. Foram seus fundadores e primeiros dotadores D. Rodrigo de Mello, guarda-mor de D. Afonso V, capitão e primeiro governador de Tânger, 1.º conde de Olivença, e D. Álvaro de Portugal, filho do 2.º duque de Bragança, genro do conde de Olivença pelo casamento com sua filha única e herdeira, D. Filipa de Mello, de quem descenderam os marqueses de Ferreira e depois duques de Cadaval, futuros padroeiros de São João de Évora, cujo templo, à ilharga do respectivo paço senhorial, haveriam de transformar em expressivo «panteão» e memorial de família. D. Rodrigo, que pensou mesmo vir a tomar o hábito naquela nova casa, morreu em 25 de Novembro de 1487, com as obras, iniciadas em 1485, ainda no seu princípio. Todavia, perante a aplicação de novas rendas por parte dos testamenteiros do conde e determinações do capítulo geral, urgindo a aceleração das obras, foi possível a entrega da casa à congregação em 1491. Apesar de albergar, inicialmente, apenas dez elementos, patenteando um crescimento e uma promoção, a pedido de D. Álvaro de Portugal, em 1501, pôde ter lugar nesta casa o primeiro capítulo geral da congregação realizado em Évora. Convento e igreja eram de relativamente modestas dimensões, mas dotados de uma singular harmonia de proporções, graciosidade, esmero formal e funcionalidade para a vida religiosa. Importantes capítulos gerais, como os de 1523 e 1557, sublinhavam a crescente afirmação desta casa, em tempos em que a corte frequentemente estacionava em Évora. Dizem-nos memórias convergentes da congregação que então, à maneira do que frequentemente fazia em Xabregas, D. João III gostava de visitar o templo dos Lóios, cujo rigor litúrgico apreciava, aproveitando para o efeito uma passagem particular construída nas casas do conde de Basto. Os rendimentos próprios de São João de Évora não permitiram nunca um convento povoado por muitos lóios. Em meados do século xvii continuava limitado a um máximo de 25 ou 26 efectivos, em correspondência com um rendimento anual de perto de um conto e

quinhentos. Tirando alguns juro, foros e sobretudo as rações de duas conezias de Elvas que em 1524 foram anexadas ao convento, a casa vivia, acima de tudo, do rendimento da abegoaria e da produção agrícola – flutuante com os anos – das herdades do convento. Com a criação da Universidade de Évora*, em certos momentos, o convento alojou alguns alunos que nela procuravam uma graduação académica. Todavia, no século xvii, no próprio convento se leu Artes e Teologia. f) Não contando com a efémera passagem dos fundadores por Santa Maria de Campanhã, a história dos Lóios no Porto só começa em 1490, com a doação fundacional de Violante Afonso feita sob o patrocínio do bispo diocesano de então, D. João de Azevedo. Esta piedosa mulher, sendo viúva do mercador e caldeireiro Martim Lourenço e professa da Ordem Terceira de São Francisco, por escritura de 28 de Agosto de 1487 vinculou certos bens a uma Ermida de Nossa Senhora da Consolação, por si edificada para sua sepultura, em terrenos de sua propriedade e nos quais vivia, sitos junto ao muro da cidade e ao postigo da Fonte Darca, incluindo dentro do respectivo perímetro horta, laranjal, fonte e casas. Concluída a obra, a instituidora fez petição a D. João de Azevedo no sentido de que a administração corresse por conta dos bispos do Porto. Ora, sendo este bispo especialmente afeiçoado aos Lóios – basta lembrar que em 1496, renunciando ao bispado, se haveria de recolher ao Convento de São João de Xabregas –, convenceu Violante Afonso de que nenhuma solução melhor encontraria do que doar aquela ermida e propriedade aos Cónegos de São João Evangelista, para que estes ali erigissem um convento. No ano de 1490 consumava-se essa doação, com confirmações do bispo e de D. João II. O começo oficial das obras de transformação e edificação teve lugar em 6 de Novembro de 1491, em cerimónia solene e concorrida, presidida por D. João de Azevedo, na presença da doadora e do padre lóio Silvestre de Linhares, a quem pela congregação competia «correr» com as referidas obras. Todavia, os bens doados por Violante Afonso eram manifestamente insuficientes para a fábrica da nova casa (não rendiam mais que 1900 réis em dinheiro, 44 alqueires de trigo e 24 de meado), pelo que se tornaram decisivas as esmolas angariadas para o efeito. Em 12 de Junho de 1493, com consentimento do cabido, D. João de Azevedo dava e agregava este novo convento aos mais da congregação, com faculdade para ter e tanger sinos, dar sepultura aos fiéis que escolhessem aquela igreja, receber esmolas e ofertas e usar plenamente dos privilégios concedidos pelos papas à congregação, e em 2 de Agosto de 1496 D. Diogo de Sousa, igualmente afeiçoado aos Lóios, reconhecendo que se tratava de religiosos «de tal vida e exemplo» que mereciam da Igreja e prelados dela «todo o favor, honra e acrescentamento», confirmava, aprovava e corroborava inteiramente tudo o que o seu antecessor lhes havia dado e concedido. Por sua vez, em 1500, Alexandre VI confirmava a doação de Violante Afonso, a erecção do convento e tudo o que os dois bispos haviam disposto. Entretanto, o convento do Porto beneficiava de numerosas anexações de igrejas (Santa

Eulália da Aveleda e São Salvador da Macieira, 1495; São Cristóvão do Muro, 1509; São Simão de Gouveia, 1513; São Salvador da Gandra, 1519; São Pedro de Pedome, 1531; São Paio de Midões, 1534; Santa Eugénia da Pedra Furada, São João de Arroios, São Romão de Vilarinho, São Pedro de Celeiros e São Domingos de Valdemendiz, 1535), ficando a sua principal renda a constar de dízimos. Com o crescimento das rendas, por estas anexações, cresceu também o número de religiosos, e por isso, decorridos pouco mais de cem anos, o capítulo geral de 1592 mandou reedificar e ampliar a igreja e o convento. As obras prolongar-se-iam até 1629, embora com algumas intervenções posteriores ainda nesta centúria. Doações, disposições testamentárias com legado de bens, obrigações de sufrágio e sepultura foram certamente relevantes na projecção económica e social desta fundação, mas foi sobretudo na primeira metade do século xvii que os encargos de capelas e obrigações de coro e sacristia se multiplicaram, passando-se de umas cinco capelas quotidianas, em 1614, a 15 capelas e meia em 1658. Nesta data, reduzida a dinheiro, calculava-se em dois contos de réis ou 5000 cruzados a renda anual do convento, capaz de sustentar 35 religiosos conventuais. Em 1788 mantinha uma trintena de religiosos e era nesta data considerado pelo padre Rebelo da Costa (atribuindo-lhe uma renda anual de cerca de 20 000 cruzados em dízimos, foros, laudémios, etc.), o mais bem dotado convento da cidade, mas também o mais pequeno e envelhecido nos seus dormitórios e claustro. Por isso mesmo, nos anos 90 de Setecentos, os Lóios planearam uma profunda remodelação da sua casa do Porto. A revolução liberal tolheu-lhes a obra e dela resta apenas hoje aos Portuenses a bela fachada do edifício do Passeio das Cardosas. g) O convento de Arraiolos, cronologicamente a sétima casa lóia, resultou do desejo fundacional de João Garcês, fidalgo da casa de D. João II e posteriormente da dos duques de Bragança, e de sua mulher D. Leonor de Abreu que, entrados em anos e sem esperança de descendência, em 1526 requereram ao capítulo geral aceitasse a sua Quinta do Paço de Valfermoso e respectivas herdades para, na referida quinta, sita na vila de Arraiolos, a congregação fazer e incorporar um convento, sob a invocação de Nossa Senhora da Assunção. Com o casal continuando a viver em parte das suas casas, as obras iniciaram-se logo no ano seguinte, e Francisco de Santa^{ca}Maria assevera-nos que, com ajuda dos próprios doadores; das outras casas da congregação, dos duques de Bragança, e outras «esmolos» particulares, em 1532 já havia um edifício conventual capaz de ser colegiado. João Garcês faleceu em 13 de Agosto de 1541 e as obras foram prosseguindo ao longo do século xvi, com os belos resultados que podemos ainda hoje admirar. Na igreja, os fundadores não tomaram a capela-mor para seu enterro, mas a de São João Evangelista, que haveria de alcançar altar privilegiado. O convento fazia directamente o granjeio das terras lavradas circunvizinhas, que andavam repartidas em cinco folhas, simultaneamente arrendando a lavradores as suas 22 herdades. Em meados de Seiscentos, a renda anual calculada deste convento, reduzida a dinheiro, situa-

va-se entre os 600 000 e os 960 000 réis, correspondendo à capacidade de sustento de 13 a 16 conventuais. Sabe-se que em 1658 os encargos de missas desta casa exigiam já a presença de 12 sacerdotes. No entanto, apesar de ser um dos menos densamente povoados conventos da congregação, em Arraiolos leram-se episodicamente cursos de Artes. Começou-se um primeiro curso em 1615 para 12 estudantes que depois foram ouvir Teologia para Coimbra, e em 1630 iniciou-se um segundo curso para 18 estudantes que depois foram cursar Teologia, repartindo-se entre Coimbra e Évora. h) O colégio de Coimbra foi o oitavo convento da congregação. Seguindo o exemplo de outras religiões, os Lóios, aquando da reforma e passagem da universidade para Coimbra*, quiseram também fundar aqui um colégio para os seus escolares. Segundo Jorge de São Paulo, a congregação visava sobretudo, por então, dotar-se de pregadores suficientes em número e qualidade. D. João III deu o seu assentimento à pretensão, passou provisões tendentes à concretização desse objectivo, e em 1548 determinou que, enquanto se não obtivessem os meios para essa edificação e durassem as obras, fossem os escolares lóios recolher-se e morar nas casas pertencentes ao hospital de Coimbra, visto a congregação correr com a sua administração, passando o provedor a ser simultaneamente reitor do Colégio de São João Evangelista. Nesse mesmo ano foram os primeiros seis cônegos para Coimbra. Foi aumentando o número de escolares, com vista ao futuro colégio fizeram mesmo os Lóios compra de algumas casas junto ao hospital e algumas permutas, procurando outrossim preencher certas condições materiais concertadas com D. João III, mas a verdade é que, desaparecido o *Piedoso* e escolhido o local do Campo da Feira para nele se fundar o novo colégio, apenas em Maio de 1631 haveria de ter lugar o início das respectivas obras. Já em finais de Seiscentos, descrevendo o colégio e sublinhando-lhe a sumptuosidade, privilegiada localização e comodidade para docentes e discentes, Francisco de Santa Maria ainda lamentará o inacabamento da «grande fábrica» ideada, visto que a igreja pública projectada se ia suprindo com uma capela particular. As obras do colégio exigiram pesadas contribuições aos diferentes conventos da congregação. Esta logrou anexar-lhe os frutos da Igreja de São Pedro de Sebal (1579) e sete benefícios que havia na Igreja de São Leonardo da vila de Atouguia (1596). Ao colégio foi ainda entregue o rendimento de duas quintas: desde 1587, o rendimento da Quinta do Oratório de Óbidos, entrada no século xv na posse da congregação, e o da Quinta de Celas, comprada em 1640, meios que, segundo as contas de Jorge de São Paulo, permitiam ao colégio perfazer, em meados de Seiscentos, uma renda anual de cerca de 2000 cruzados. Nos finais dessa centúria habitavam regularmente no colégio de Coimbra 20-25 cônegos. i) A fundação do convento da Vila da Feira, o nono e último da congregação, em primeira instância radica na vontade dos respectivos condes, que se exprimiu numa petição dirigida no ano de 1549 ao capítulo geral. Deferida essa petição, o conde D. Diogo Forjaz Pereira queria que se começasse o convento a pequena dis-

tância do castelo, no sítio onde hoje se encontra e no qual então se erguia a Ermida do Espírito Santo. Com nova decisão capitular, de 1559, a contento do conde, as obras podiam começar no ano seguinte. Em 1556 já os fregueses da vila pediam para a igreja paroquial passar a ser aquela que agora se construía. Do ano de 1580 é o contrato de execução da majestosa capela-jazigo dos condes padroeiros e seus sucessores. Conseguira a intervenção do conde D. Diogo obter para este convento a anexação de três igrejas: São Nicolau, São Mamede de Travanca e São Cristóvão da Regedoura. Todavia, não obstante as doações efectuadas, as rendas mostraram-se insuficientes para a boa marcha das obras, mantendo-se consequentemente debilmente colegiada esta nova casa da Feira. Em finais do século XVI apenas residiam na vila dois religiosos, em 1623 quatro, em 1639 seis, em meados do século 10 a 12. Contando então, para sustentar essa dezena ou dúzia de religiosos, com uma renda anual própria de 500 a 600 000 réis, e estando a congregação envolvida no esforço de outras importantes obras já recordadas, compreende-se que a edificação desta grandiosa igreja tenha entrado num demorado impasse. Para o ultrapassar, em 1680, a câmara da vila resolveu pedir a D. Pedro II que autorizasse o lançamento de uma finta destinada a custear o corpo da igreja que continuava por fazer. Consistia esta imposição em um real em cada quartilho de vinho que se vendesse nesta vila e seu termo durante cinco anos. Esse real foi sendo renovado e também D. João V o concedeu por várias provisões, permitindo os resultados finais que hoje conhecemos. Em correspondência à sua sobrecarga, o povo da Feira soube exigir que também o convento contribuísse anualmente para as obras com 200 000 réis, e – mais importante – que desse um mestre para o ensino público de latim a toda a pessoa do concelho, «de qualquer qualidade que fosse», que o quisesse aprender.

PEDRO VILAS BOAS TAVARES

BIBLIOGRAFIA: ADP. Compêndio do cartório de S. Elói. Livro 87. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Barcelos, 1967, vol. 1. BADB. Jorge de S. Paulo: *Epilogo e compendio da origem da congregação de Sam Joam Evangelista*. Ms. 924, Lisboa, 1658; Fundo Monástico Conventual, Vilar de Frades: Livro 75 (2.º) de Termos de Novíços. BARROS, Henrique da Gama – *História da administração pública em Portugal nos sécs. XII a XV*. Lisboa, 1914, vol. 3. CARVALHO, José Adriano de Freitas – *A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV: Anseios e limites*. In CONGRESSO EL TRATADO DE TORDESILLAS Y SU ÉPOCA – *Actas*. Salamanca, 1994, vol. 2, p. 635-660. COSTA, António Carvalho da – *Corografia portuguesa*. Lisboa: Valentim Deslandes, 1706, 1708; 1712. 3 vol. COSTA, A. D. de Sousa – D. Gomes, reformador da abadia de Florença, e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV. *Studia Monastica*. 5 (1963) 59-164. IDEM – Lóios. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1975, vol. 4, p. 48-50. COSTA, Agostinho Rebelo da – *Descrição topográfica e histórica da cidade do Porto*. Porto, 1789. DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal*. Coimbra, 1960, 2 vol. IDEM – *O erasmismo e a Inquisição em Portugal: o processo de Frei Valentim da Luz*. Coimbra, 1975. *ESTATUTOS e constituições dos Cônegos Azuis*. Lisboa: Germão Galharde, 1540. FREITAS, Eugénio de Andréa da Cunha – *O Convento Novo de Santa Maria da Consolação*. Porto, 1947. IANTT. Corporações Religiosas: Santo Elói, *Livraria*, códices 523 e 2116; Livros dos Capítulos Gerais, códices ms. B-47-7 e B-47-15. *Livro dos privilégios concedidos pelos Sumos Pontífices à Congregação de S. João Evangelista*. Lisboa: António Álvares, 1594. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no séc. XV*. Lisboa, 1988. *MONUMENTA Portugaliae Vaticana: IV: Súplicas do pontificado de Martinho V*. Intr., leitura e notas de A. D. de Sousa Costa. Braga, 1970. NUNES, Eduardo – *D. Frey Gomez*. Braga, 1963. PETROCCHI, Massimo – *Storia della Spiritualità Italiana*. Roma, 1984. SANTA MARIA, Francisco de – *Anno historico diario portuguez*. 2.ª ed.

Lisboa: Domingos Gonçalves, 1744, vol. 1. IDEM – *O Ceo aberto na terra*. Lisboa: Manuel Lopes Ferreira, 1697. IDEM – *Safira veneziana, Jacinto português*. Lisboa: Filipe Vilela, 1677. SÃO PAULO, Jorge de – *História da rainha D. Leonor e da fundação do Hospital das Caldas*. Leitura e prefácio de Fernando da Silva Correia. Lisboa, 1967. TASSI, Ildefonso – *Ludovico Barbo (1381-1443)*. Roma, 1952. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *A fundação e construção da igreja e convento da Congregação de S. João Evangelista, de Vila da Feira*. *Humanística e Teologia*. 12 (1991) 91-112. IDEM – *Os Lóios e a reforma religiosa nos meados do séc. XVI*. Porto, 1986. Texto dactilografado. IDEM – *Participação dos Lóios nas primeiras «missões» africanas*. In CONGRESSO INTERNACIONAL BARTOLOMEU DIAS E A SUA ÉPOCA – *Actas*. Porto, 1989, vol. 5, p. 555-563. TRAMONTIN, S. – *Canonici Seculari di S. Giorgio in Alga*. In PELLICCIA, Guerrino; ROCCA, Giancarlo, dir. – *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Roma, 1975, vol. 2, col. 154-158.

LULISMO. I.: A obra e a doutrina de Raimundo Lulo (ou Lúlio, e no catalão Ramon Llull ou Lull) tiveram acolhimento em Portugal. Nas mais de três centenas de livros escritos em catalão, latim ou árabe, há a distinguir os dedicados à lógica, onde apresenta as artes demonstrativas com que imagina obter pela evidência o assentimento do interlocutor. Utilizando esta arte, elabora um conjunto de tratados apologeticos para convencer judeus, muçulmanos e gentios da verdade do cristianismo com «razões necessárias». Desta forma se tornou, aos olhos de alguns seus contemporâneos e também em épocas posteriores, suspeito de racionalismo. Para estabelecimento de diálogo com os muçulmanos, empenhou-se na criação de uma escola onde 13 religiosos franciscanos aprenderiam a língua árabe, cuja instituição em Miramar (Maiorca) foi confirmada em 17 de Outubro de 1276 por bula do papa eleito no mês anterior, João XXI, o olisiponense Pedro Hispano Português. Não é Lulo quem Álvaro Pais cita no *De statu et planctu Ecclesiae*, conforme já foi escrito, pois, se umas vezes expõe doutrina «secundum Raymundum», outras o identifica dizendo «secundum fratrem Raymundum de Penna Forti». O conhecimento da obra lógica de Lulo em Portugal na Idade Média é testemunhado em primeiro lugar pelos códices existentes nos dois centros culturais. No mosteiro de Alcobaça existiam as obras *Compendium artis demonstrativae*, *Liber de natura*, *Liber propositionum super artem demonstrativam* e *Ars inventiva veritatis*. Em Santa Cruz de Coimbra havia um códice que abre com o mesmo texto inicial do códice alcobacense, a que outros se seguem. Seriam naturalmente estas obras fundamentais da ciência luliana a matéria de ensino de um certo «Adriam, mestre darte de Reymondo», cuja assinatura aparece em 1431 a firmar em Lisboa um contrato. Se, a partir de este indício, é permitido supor que a arte luliana era objecto de ensino, provavelmente em escola privada em Lisboa, poderá considerar-se como dirigida a seus mestres e discípulos a reserva feita por D. Duarte no *Leal conselheiro*: «Conssirando em a maneira que devemos ter nas cousas de nossa crença, a mym parece que [...] nom convem buscar razoões, ainda que os Reymonystas muytas demonstrẽ» (cap. xxxvi). É verosímil que D. Duarte estivesse aqui a aludir a alguém que em Lisboa ensinasse a demonstração das verdades com «razões necessárias», à maneira luliana. Todavia, prossegue: «E assy o vy scripto em hũa preegaçom de mestre Vycente, em que dizia que pera a viinda do ante-cristo nom era mais seguro camynho pera estar firme na ffe que

per symprez obediência, nom curando doutras pallavras, creermos como per a ssancta igreja nos he mandado.» Este mestre Vicente deve ser Vicente Ferrer, e sendo assim torna-se menos provável que ali estivessem a pôr-se em causa doutrinas lulianas difundidas em Portugal. D. Duarte afirmava discordância em relação aos «Reymonistas» conduzido talvez por aquele dominicano, cujos sermões existiam na biblioteca do infante D. Fernando: «hũu liuro de pregações de frey Vicente per linguagem». D. Duarte estava bem informado sobre o Maiorquino, pois em sua biblioteca se encontravam algumas obras lulianas, remetendo no *Leal conselheiro* para «meestre Reymon, em huũ livro que falla da entençom primeira e segunda, mostrando como devemos daver primeira teençom as cousas mais excellentes das virtudes» (cap. LXXXI), que poderá ser o *Liber de prima et secunda intentione*. Em dois capítulos desta obra D. Duarte trata «Das definições das vii virtudes princypaes, segundo os remonystas» e «Das definições dos vii pecados, segundo os remonystas» (cap. LXV e LXVI). O *Livro da corte enperial*, escrito anônimo que existia entre os «livros de lingoagem» do rei D. Duarte, é considerado o primeiro importante texto filosófico-teológico redigido em português nos fins do século XIV ou inícios do seguinte. Trata de todos os artigos do símbolo dos Apóstolos, da Eucaristia, da excelência do cristianismo sobre as outras religiões. A doutrina das suas páginas não é, no entanto, original, pois, sem lhes referir a origem, incorpora páginas de Nicolau de Lyra, do Pseudo-Ovídio *De Vetula* e largos capítulos de Raimundo Lulo extraídos da *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, do *Liber Apostrophe sive de articulis fidei*, do *Liber de quinque sapientibus* e da *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni*. Muitas outras páginas, cuja fonte não pôde ainda ser localizada, têm manifesta origem luliana. Contemporâneo talvez do *Livro da corte enperial* e porventura obra do mesmo anônimo autor é o *Boosco deleitoso*, impresso em Lisboa em 1515, onde se atribui a Dom Reimondo uma fala que vem a ser trecho comum ao *Livro da corte enperial*, extraído da acima citada *Disputatio* relacionada com o Mestre das Sentenças. Já se tem associado com o ideal missionário e com a apologética de Lulo o impulso português para as descobertas marítimas, a que talvez não seja alheia a composição do *Livro da corte enperial*. Através deste poderá a doutrina do Maiorquino ter chegado a Gil Vicente, que manifesta conhecer a linguagem lulista no *Breve sumário da história de Deus*, no *Auto dos quatro tempos* e na carta a D. João III sobre o tremor de terra de 1531. O *Diálogo sobre a Ressurreição* parece inspirar-se na apologética luliana, que Celso Láfer vislumbra na globalidade da obra vicentina e aproxima do *Livro da corte*

enperial. 2.: Uma reação antilulista que se desenvolve no século XVII resulta, por um lado, de a intenção de demonstrar as verdades da fé por «razões necessárias» ser tomada como parecendo uma forma de racionalismo e, por outro lado, da aceitação predominante da escolástica aristotélico-tomista. O jesuíta Francisco Suarez no *De Trinitate* critica o Maiorquino por pretender demonstrar racionalmente o mistério divino. Atitude de semelhante reserva toma o dominicano D. João de Portugal, bispo de Viseu, no *De gratia increata et creata* (Coimbra, 1627). O jesuíta Bento Pereira emite para o Santo Ofício em 1665 parecer negativo sobre a circulação em Portugal da obra *Arbre de Sciencia*, que Alonso de Zepeda y Andrada traduzira do catalão para castelhano e publicara com comentários (Bruxelas, 1663), «livro muyto suspeytoso e perigosos». Este tradutor encontra também oposição em Oróbio de Castro ou, de nome completo, Baltasar (ou Isaac) Oróbio de Castro, médico de origem judaica que, nascido em Bragança (1620), estudou em Espanha, onde exerceu a medicina, e daí se viu obrigado a emigrar para França e para a Holanda, onde morreu, retornado ao judaísmo. Conserva-se ainda inédita na Biblioteca Nacional de Paris a sua *Respuesta a una persona que dudava si el libro de R. Lulio, nuevamente traducido y comentado, era intelligible, y si concluian sus discursos*. Luís António Verney na Carta Oitava do *Verdadeiro método de estudar* (1746) diz que «depois do século XIV a Filosofia se dividia em três seitas – Tomistas, Escotistas e Occamistas». E acrescenta em parêntesis: «Não falo no método de Raimundo Lulo de Maiorca, porque, pela sua obscuridade, não teve sequazes, exceptuando alguns Maiorquinos, mais loucos que ele». Tal afirmação provocou respostas por parte do jesuíta padre Francisco Duarte e do franciscano Frei Manuel do Cenáculo Villas Boas. Este bispo de Beja (1770) e depois arcebispo de Évora, elemento da Junta de Providência Literária que prepara a reforma pombalina da universidade (1772) (v. POMBALISMO), foi expoente do iluminismo* português e um entusiasta reintrodutor do lulismo.

JOSÉ MARIA DA CRUZ PONTES

BIBLIOGRAFIA: CAEIRO, Francisco da Gama – *Frei Manuel do Cenáculo: Aspectos da sua actuação filosófica*. Lisboa, 1959. IDEM – Lulismo em Portugal no século XVIII. *Studia Lullistica: Miscelanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*. (1989) 27-34. Separata. CAEIRO, Francisco da Gama – Ortodoxia e lulismo em Portugal: um depoimento seiscentista. *Estudios Lulianos*. 4: 3 (1960) 233-256. LÁFER, Celso – *O judeu em Gil Vicente*. São Paulo, 1963. PONTES, José Maria da Cruz – *Estudo para uma edição crítica do Livro da corte enperial*. Coimbra, 1957. Também publicado em *Biblos*. 32 (1956) 1-400. Em apêndice dão-se a par os textos de Lulo e da obra portuguesa. IDEM – Raimundo Lulo e o lulismo medieval português. *Biblos*. 62 (1986) 51-76. SARAIVA – *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa, 1988, 138-147. IDEM – *História da cultura em Portugal*. 1950, vol. 1, p. 689-697; 1955, vol. 2, p. 319-347.

LUTERANISMO. V. PROTESTANTISMO.