

Rituais e manifestações de culto

João Francisco Marques

PRECEITO DOMINICAL

A SANTIFICAÇÃO DO DOMINGO é um indicativo sociológico aferidor da espiritualidade comunitária e, por isso, a pedra-de-toque visível da vida cristã da paróquia. Interiorizar a obrigação de consagrar um dia da semana ao culto divino vem na sequência, embora não exactamente, da essência do terceiro mandamento do decálogo moisaico que põe a tónica no repouso (sabat) passando pela suspensão de todo o trabalho servil. No *Catecismo* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires lembra-se ter este preceito, na Lei Nova, uma formulação diferente: «Guardarás os domingos e festas que a Santa Madre Igreja manda guardar.» Se deve o cristão, acentua o arcebispo bracarense, conhecer e honrar um só Deus, também importa «tomar e apartar algum tempo, no qual deixados todos os negócios e ocupações do mundo e da fazenda, nos ocupemos somente das cousas de Deus»¹. Distingue-se, pois, este dia do resto da semana, por inteiro consagrada às «ocupações do mantimento do corpo», porquanto se torna também necessário procurar o mantimento da alma, «o qual é a palavra de Deus, a Oração, a meditação dos mistérios e benefícios a Deus e nosso Senhor Jesus Cristo»². Compreende-se, assim, o relevo e a ênfase dados pelo cristianismo, através dos séculos, ao domingo, ou seja, ao *Dia do Senhor*, cujo culto é centrado na eucaristia, como presença de Cristo ressuscitado, através do memorial de sua morte. As constituições sinodais e os documentos pastorais dos prelados dedicaram sempre particular atenção a este preceito no rigor e fidelidade do seu cumprimento assente na assistência dos fiéis à missa inteira e na abstenção das *obras servis*. Daí, o lugar cimeiro que este dever veio a tomar na mentalidade e consciência do católico, como primeira obrigação religiosa, a que não poderia faltar sem culpa grave.

O Sínodo de Braga de 1477, em sua constituição v, prescreve: «Porque os dias do sancto domingo e das festas de nosso Senhor Jhesu Christo com suas oytavas e de nossa senhora sancta Maria e dos outros dias que a sancta madre Egreja ordenou e manda guardar de todo o lavor foram assy instituidos pera os fiiies christãosos se ocuparem em visitar as egrejas e ouvir a missa e a pregação e os officios divinos e pera esto deve seer buscado todo aazo e deve seer afastada e tirada toda a ocasiom de maaos costume per que os homens e molheres nom sejam torvados pera conprirem as cousas a que nos ditos dias som obligados.»³ A justificação espiritual do mandamento é novamente vinculada pela assembleia sinodal reunida por D. Diogo de Sousa, em 1505, em que, rotulando-o «como de direito divino e canonico», se diz «seer cousa justa que assi do tempo que nos Deus dá como das outras cousas lhe offereçamos algũa parte, na qual deixados os negócios temporaes lhe demos graças do que delle recebemos, e assi tragamos aa memoria nossas vidas e obras pera que possamos acrescentar algũ bem se em nós ouver e o mal afastarmos, porque a hũa cousa e a outra somos obligados»⁴. Com o mesmo estatuto dominical e por semelhante motivo se chamavam festas de «guarda» que se estendiam a um número bem elevado de dias, distribuídos ao longo do ano, assim considerados por neles se celebrarem mistérios da vida de Cristo e da Virgem e comemorações de alguns santos do calendário litúrgico, a que se acrescentavam os próprios das dioceses e o orago de cada freguesia⁵. Reconhecendo, em 1500, o bispo D. Pedro Vaz Gavião serem já muitos na diocese da Guarda os dias e festas de preceito, que implicavam a proibição «de toda a obra servil e auto judicial» e de mais labor, redu-los a: «todolos dias dos domingos, e dia

◁ Dalmática, século XVII (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRAFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/MANUEL PALMA.

de Natal com três dias primeiros seguintes, scilicet, dia de Santo Estevão, dia de são João Apóstolo e Evangelista e dia dos Inocentes, e a festa da Circuncisão e Epifânia, e a Quinta-feira de Lava-pés, tanto que se meter nosso Senhor Jesus Cristo no sepulcro até sexta-feira seguinte que se acabe o officio da paixão, e dia de Páscoa com três dias seguintes de oitavas, e dia da Ascensão e Pentecostes com dois dias de oitavas, e a Trindade, e quinta-feira que se faz a festa do Corpo de Deus, e todalas festas de Nossa Senhora, e todas as festas principais dos XII apóstolos, e dizemos principais por tirarmos estas: Sancti Ioannis ante Portam latinam, decollatio sancti Ioannis, e vincula sancti Petri, e conversio sancti Pauli, porque posto que sejam estas festas dos Apóstolos não são principais nem são de guardar. Item são de guardar também a festa de Todos os Santos, e da Cruz que vem em Maio, e festa de são Miguel que vem em Setembro, e a festa da nascença de são João Baptista, e dia de são Lourenço e dia de são Martinho»⁶. O elenco era mais ou menos idêntico nas várias dioceses⁷. Nestes dias, a primeira obrigação dos fiéis é prestar a Deus culto exterior que consiste, conforme o *Catecismo* quinhentista bartolomeano, em virem à igreja e «estar presentes aos officios e louvores divinos com o corpo e com a alma, e pera ouvir a palavra de Deus, e pera isto trazendo [...] os filhos, e criados; sobre tudo estando presentes com toda a devação ao altíssimo e diviníssimo Sacrificio da Missa». A inseparabilidade deste dia de domingo inscreve-se na própria expressão *dies dominica* de que, contraída, resultou o termo *diaminica*, tornando-se, desde o século XVI, vulgar a palavra *domingo*, sabido que *dominicum* era um dos nomes dados à missa⁸. O Concílio de Trento (sessão XXI, c. 1) lembra que o Salvador quis que o seu sacrificio cruento se perpetuasse visivelmente «até à consumação dos séculos e a sua salutar virtude fosse aplicada para remissão dos nossos peccados quotidianos», acentuando (sessão XIII, c. 2) que a missa era «o símbolo de unidade do Corpo, do qual Ele próprio é a cabeça». Daí a obrigação da comunidade cristã se reunir para a missa de domingo que o pároco deve celebrar na sua igreja, aplicando-a por todos, nas quatro festas maiores do ano e no dia do orago, salvo costume local contrário, legitimamente introduzido e prescrito. A missa *pro populo* ou *missa paroquial*, nas constituições dos bispos, tem como sinónimos a designação de missa conventual, missa de terça ou missa do dia, embora haja quem as distinga, cabendo a primeira às igrejas catedrais e às colegiadas, quando lhes está confiado o serviço pastoral da cura de almas, e a segunda por ligada à hora de *tercia* do officio divino, a que se segue⁹.

Como nem todas as freguesias tinham, ao menos nos inícios do século XVI, pároco residente, atendiam os prelados aos seus níveis demográficos em «casais» para regularem a obrigatoriedade da celebração da missa nos dias de preceito. Faziam-no, por vezes, para porem termo a «grandes demandas» e a fim de proverem «a necessidade da cura das almas dos freigueses das ditas igrejas». Na diocese de Braga, o sínodo de D. Diogo de Sousa de 1505 estabelecia: na paróquia «em que ouver vinte freigueses lavradores casados se diga em cada domingo missa e em todalas festas principaaes e em dia de orago de tal igreja»; «onde ouver de quinze freigueses atee vinte exclusive, se digam missas de quinze em quinze dias e em duas festas principaaes do anno e em o dia do orago»; «onde ouver de oito atee quinze exclusive, se digam de tres em tres somanas, e de hi para baixo de mes em mes e em hũa das festas principaaes do anno e em dia do orago». Não se deviam contar, porém, neste número «offiaes machanicos nem viuvas, nem homões outros que nom tenham officio de lavar, salvo se forem taaes que per si ou per outrem lavrem pam ou vinho dentro na freiguesia onde vivem»¹⁰. Prestava-se particular cuidado por ocasião das visitas em verificar se os párocos eram fiéis a tal obrigação, sancionando os não cumpridores com multas pecuniárias. Vários foram, por exemplo, os casos registados em quase um século (1434-1523) na diocese de Lisboa, nas freguesias de Santiago de Óbidos, São Miguel de Sintra e Santo André de Mafra. Em 1454, o visitador da primeira exara na acta haver constado «que em o dicto arcebispado avia algũas egrejas em que sse nom diziam missas aos domingos e dias da somana se-



gundo o costume e se aviam de dizer [ao menos a rezada com um acólito a acompanhar o celebrante] e cantar»¹¹. Em outra efectuada a Sintra em 1494, o visitador detecta e acha «mui mal fecto» que os beneficiados e ecónomos vão «algũas vezes em os dias das festas e os primeiros dias das oitavas dezer missas a capelas de fora e onde lhes aprazia e deixavam a igreja sem missa cantada e às vezes sem se dizer nenhũa»¹². O mesmo se passava em Mafra, em 1506, onde verificou que aqueles «aceitavam capellas de fora onde hiam aos domingos e festas dizer missa», o que lhe parecia «ser pouco serviço de Deos leixar a cabeça por hir aos membros alheos», punindo-os com a perda do «que asi receberem de premio nas dictas irmidas»¹³. Não passou também sem reparo, nem ameaça de multa, no sínodo bracarense de 1500, o facto de «muitas vezes os beneficiados e ecónomos das igrejas paroquiais e assim, o que mais sem razão é, as dignidades e cónegos [... da] sé tomam ou servem capelas de fora, assim suas como alheias, e se vão a elas aos domingos e festas principais de Jesus Cristo e sua madre, deixando nos ditos dias a dita sé e igrejas, padecendo elas por esto detrimento nos officios divinos»¹⁴. Os legados para missas de sufrágio, quotidianas, mensais e anuais, adstritas a altares em capelas de que eram os falecidos devotos ou onde se encontravam tumultados, levavam estes eclesiásticos, com obrigações paroquiais, a fazerem-se, desta forma, à esmola mais compensadora aí oferecida. Por idêntico motivo, deixavam de cumprir o mesmo grave dever, trocando-o por missas de funerais e officios de defuntos, onde tinham lugar, quando, em domingos e dias de preceito, havia licença para se fazerem, ou por celebrar outras em ermidas de romarias a imagens milagrosas e em santuários de peregrinação. O célebre egresso dominicano Fernão de Oliveira, cujo espírito erasmista expresso em palavras e obras o levou em 1547 à Inquisição, lamentava, na altura, «haver tantos clérigos como há, que não dizem missa [senão] por dinheiro, e tê-lo [o sacerdócio] por vida; e que seria mais de serviço de Deus cavarem e lavrarem que não dizer missa por dinheiro»¹⁵. Pela perturbação causada na comunidade paroquial, tenha-se presente o alcance pastoral da constituição xxviii do Sínodo de Braga de 1477 que reza assim: «porque per muitas vezes nossos olhos vimos que muitas perssoas fazem saimentos e exequias por seus finados no dia do domingo e festas de nosso Senhor Jhesu Christo e de nossa senhora a Virgen Maria e de san Johan Baptista e de

Ara da abadessa do Lorvão (altar portátil), 1514 (Coimbra, Museu Nacional Machado de Castro).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

Omnium Sanctorum e esto fazem por sua ponpa e por convocaren e ajuntaren povoo, o quall nos dictos dias e festas hé theudo e obrigado de hiren cada huun a sua egreja de que son freigeses pera aconpanharen, honrraren e solepnozaren os sobredictos dias. | E por causa dos dictos saimentos e exequias som dello torvados e desviados e a cleriziiá hé mais ocupada entoncos em officios de planto e choro que de prazer e alegriia, que pertecem seerem factas nos dictos dias e festas, em tal guisa que os nomes daquelles dias e festas em que se taes saymentos e exequias fazem quasi de todo morrem e nom ha hy memoria delles. Porém mandamos e defendemos a todollos beneficiados e nom beneficiados, clérigos e religiosos e a todallas perssoas leigas, em virtude de obediencia e sub penna d'excuminhom, que daqui avante nom celebrem nem façam nem mandem fazer nem consintam fazer saimentos nem exequias nas egrejas e moesteiros nos sobredictos dias e festas nem cada huun delles, salvo se for corpo presente que aynda nom seja soterrado, ao qual nom tolhemos ser facto enterramento e eclesiastica sepultura, tirando aquelles dias da morte e paixom e sepultura de nosso Senhor Jhesu Christo, em que a sancta madre Egreja nom consente tal officio seer facto»¹⁶.

Importância e gravidade do preceito

A PRIMEIRA EXORTAÇÃO PASTORAL acerca da assistência à missa dominical remonta ao Concílio de Elvira (305) que sanciona com excomunhão temporária os que em três domingos consecutivos a ela faltem. A satisfação deste preceito, considerado pelos canonistas talvez de direito divino positivo, implicava, segundo a constituição XIX do Sínodo da Guarda de 1500 e o *Catecismo* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, o empenhamento dos pais em levar consigo ou mandar os «seus filhos e filhas de ao menos de dez anos para cima», a «ouvir missa nas igrejas donde são fregueses e não em outras algumas, nem em moesteiros, nem em ermidas ou oratórios»¹⁷. Que continuava a sentir-se a necessidade de insistir neste último ponto era facto notório, pois já na visita a Santiago de Óbidos em 1473 merecera a seguinte ordem, a reflectir o rigor de uma disciplina corrente: «mandamos aos priores e vigairos que amoestem todollos fregueses que venham aas festas de Jhesu Christo, de Santa Maria, dos Apostollos e oragoos da igreja quando forem dias de guardar e a todollos domingos ouvir missa da terça a suas igrejas e contra aquelles que o fazer nom quiserem proçeda per sentença dexcomunham, e primeiro que a missa começe o prior ou aquelle que diser a missa diga que sse hi está algũ fregues doutra freeguisia e igreja que lá vaa ouvir missa sob pena dexcomunham e nom estê hi aaquella missa, e despois que os ditos fregueses ouvirem a dicta entam vão ouvir outras missas e pregaçam onde quiserem, e mandamos aos dictos fregueses que em quanto lhe disserem a dicta missa nom sayam fora da dicta igreja»¹⁸. Note-se que na visita a Enxara do Bispo, do concelho de Mafra e arcebispado de Lisboa, em 1597, foram admoestados e punidos por desobedientes, com o pagamento de quatro arráteis de cera e ameaça de excomunhão se não houvesse emenda, dois paroquianos que não vinham «a esta igreja sua freguesia nos domingos e dias santos ouvir missa como são obrigados e a ouvem todos os mais fregueses, por se achar que a não ouvião nella nem em outra»¹⁹. Em Murça, da diocese de Braga, o reitor, por si e por terceira pessoa, foi intimado pelo visitador em 1627 a saber os que não cumpriam tão grave preceito e, com escândalo, faltavam à missa e trabalhavam²⁰. Esta obrigatoriedade de se ouvir missa na igreja paroquial, não era, porém, condição *sine qua non* para se satisfazer o preceito. Na verdade, a Sagrada Congregação dos Ritos tornara explícito, desde 1629, que não se podia proibir a celebração da missa em capela e oratório, situados dentro dos limites da freguesia, antes de ser dita a paroquial ou do dia. Rezavam as *Constituições do bispado do Porto*, na edição de 1735, que, caso haja numa freguesia rural ermidas onde, com aprovação dos prelados, se diz a missa muito cedo para poderem ouvi-la os pastores e outras pessoas impedidas de o fazer se não fosse rezada àquela hora, se permita, em razão desse costume, uma missa pela manhã, ao nascer do Sol, para os ditos terem ocasião de não cometerem peccado, sendo, no entanto, proibidas outras mais antes de começada a «Missa

do dia»²¹. Nem todos, por certo, se submetiam, conforme estava legislado sob multa pecuniária, a irem às igrejas de que eram fregueses ouvir «a missa de Terça com boa devaçoem». Ao insistir na prática desse dever, refere o Sínodo de Braga de 1477 que era notório por informação certa e experiência directa haver «muitos homens e molheres deste arcebispado, huuns por ponpa de manter stado, outros por pouca devaçoem que teem em seus coraçõoes a Deus e aas cousas sanctas e outros polla desobediencia que teem contra a sancta Egreja e pessoas della e assy per desvairadas maneiras e tençõoes que cada huum quer siguir, nom querem hir aas egrejas de que som freigueses pera verem e adorarem o seu Deus que os criou, em cujo poder som e ante cuja face devem aparecer pera lhe darem graças e lhe pedirem misericordia e perdom de seus pecados e saude pera sy e suas almas»²². Será entendível esta exigência hierárquica se se tiver em conta, pela leitura das constituições sinodais dos séculos XVI a XVIII e início de XIX, o controlo da vida religiosa e social da paróquia feito em cada domingo por ocasião da missa do dia onde se descortinam sem esforço motivações várias para o reforço do espírito comunitário e prática da caridade. Com efeito, no momento da *estação* da missa, em que a homilia tem lugar, recaía sobre os curas de almas um assaz dilatado número de obrigações, como: ensinar fórmulas de doutrina e oração, o modo de ouvir a missa, o tempo em que nela se deve rezar, estar em pé ou de joelhos, escutar em silêncio; anunciar as festas de guarda e dias de jejum na semana, penitenciando os fiéis desobedientes, bem como os ofícios de defuntos, missas, trintários e aniversários de obrigação com menção do dia, nome do defunto e o que deixou (tal casa, vinha ou herdade) à Igreja, e ainda os sermões, festividades e procissões; ler os proclamas de nubentes, esclarecendo o povo sobre os impedimentos matrimoniais a denunciar sob grave pecado; publicar as cartas, mandados e provisões do bispo diocesano ou quaisquer outros superiores eclesiásticos, e as indulgências e jubileus que naquela semana e dias dela se houverem de ganhar; declarar as coisas furtadas e perdidas, denunciando a má consciência dos autores e encobridores destes delitos que, se em matéria grave, corriam o risco de se lhes tirar carta de excomunhão; perguntar se havia enfermos na freguesia para que o pároco os vá visitar e administrar os sacramentos, se socorram quando necessitados e façam testamento, a fim de descarregarem suas almas, admoestando os presentes a que se não descuidem a passar-lhes o recado; recomendar os pobres da paróquia para que lhes façam esmolas; admoestar os fregueses a que cumpram o preceito de ouvir missa inteira em os domingos e dias santos de guarda, com o exterior do corpo composto no traje (o «fato de ver a Deus») e ornato decentes e modestos, indagando por vezes, se faltarem muitos ou habitualmente alguns, pelas pessoas de cada casa guiado pelo rol da desobriga, como também por todos os que achar faltarem na igreja; advertir os que não se confessarem nem comungarem ou praticarem actos notoriamente cristãos e os que, estando doentes, ao menos de enfermidade grave, ou tiverem de fazer navegações perigosas, entrar em batalha e as mulheres na iminência de parto, a que se preparem convenientemente para receber os sacramentos da penitência e da eucaristia; aconselhar os paroquianos a que, em seus testamentos, mandem gastar por suas almas o que favorecesse as obras pias, evitando que revertesse em comer; encomendar aos fregueses que roguem pelo estado da Igreja e do reino, pelos pecadores, pelos que estão em contínua guerra contra os infiéis, pelas almas do Purgatório, pelos que se encontrem em agonia, pelos aflitos, atribulados e navegantes, e pelos frutos da terra e do mar, bem como lembrar-lhes que ensinem a doutrina cristã a seus filhos e familiares, sem deixar de mandá-los à catequese ministrada na Igreja, inclusive as pessoas grandes e os escravos²³. Seguia-se a homilia proferida do altar ou do púlpito, quando não era substituída pela leitura de um capítulo das constituições do bispado, do *Catecismo* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires ou do de Montpellier, do *Socorro evangelico aos parochos e pais de familias* ou de outra obra congénere recomendada. Podia ser a mesma de escopo doutrinário, raro sem dúvida, moralista ou de comentário aos textos da liturgia do dia.

A CELEBRAÇÃO DO SACRIFÍCIO DA MISSA

ANTES DE PRINCIPIAR A MISSA PAROQUIAL, o celebrante revestido com capa pluvial da cor própria do ofício ou, se não a houvesse por ser pobre a igreja, ao menos com amito, alva e estola, de joelhos no último degrau do altar começa a antífona *Asperges me* lançando a água benta. De seguida, levantado, diz o salmo *Miserere mei Deus* em voz baixa, e com gravidade caminha em direcção ao arco cruzeiro lançando água ao povo, ao longo da igreja para um lado e para o outro, mas sem se intrometer entre homens e mulheres, até à pia baptismal, e volta ao ponto de partida para aí terminar com a oração final. Tinha também lugar, na igreja ou adro antes da missa do dia e terminado o *Asperges*, a procissão dos defuntos, com responsos e orações próprias sobre os finados aí sepultos. O pároco, a partir das oito ou nove da manhã, da Páscoa ao fim de Outubro, e das nove ou dez, desde um de Novembro à Páscoa, sem nunca, porém, exceder as onze horas, devia começar a missa do dia com a duração máxima de uma hora. Conforme as *Constituições* do arcebispado de Braga, na edição de 1697, ordenavam (c. 5, t. 18), rezá-la-ia em voz um pouco mais alta do que de ordinário, para que se ouvisse bem em toda a igreja, por maior que fosse, pronunciando, recomendava o Sínodo do Porto de 1496, «mansso e apontadamente, especialmente as palavras da sacra [cânone], as quaaes [os sacerdotes] devem saber de coor e dizer per o livro com muita deavaçam e contriçam de seus erros»²⁴.

Pensava D. Frei Bartolomeu dos Mártires na «insofrível desordem e frieza dos cristãos» do seu tempo ao compor o que escreveu no *Catecismo* (c. vi) para «ensinar e avisar como se há-de ouvir a missa», a que se vieram juntar, nos séculos XVII e XVIII, impressos vários com semelhante intuito pastoral. Ao sacerdote exigia-se que fosse atento e devoto, a celebrar, e aos fiéis que o acompanhassem, pois unidos ofereciam o sacrifício de Cristo em sua sacratíssima Paixão «que ali se representa». Recomendava-se, por isso, que estivessem recolhidos com o espírito posto no que o sacerdote oferece, suplica e reza; e, como se dizia no cerimonial da missa que D. Manuel de Noronha mandou colocar no fim das *Constituições do Bispado de Lamego* de 1563, assim estivessem mesmo que não entendessem o latim do celebrante²⁵. Parecia, porém, ao zeloso arcebispo de Braga que as fórmulas breves, como: *Amen, Deo gracias, Dominus vobiscum, Habemus ad Dominum, Gratias agamus domino Deo nostro, Agnus Dei qui tolis peccata mundi miserere nobis*, podiam ser decoradas e ditas pela assembleia. No resto, desde a confissão ao final, manteriam silêncio respeitoso, associando-se os assistentes, no seu interior, com orações e pensamentos ao que o sacerdote fazia ou recitava no altar, cientes de que a hora da missa constituía o *Sábado espiritual* a exercitar, isto é, «desocupando o coração pera Deus, estando cordialmente tremendo, cuidando com toda a reverência e acatamento», para que o sacrifício da missa em cada um frutificasse. Ao encontro desta preocupação pastoral ia o *Ceremonial e ordinario da missa*, publicado em 1568, do padre António Nabo, capelão do cardeal D. Henrique, que continha um modo «como os fiéis a deuem ouvir»²⁶, proporcionando, assim, um auxílio aos curas de almas no sentido de instruir os fregueses.

Cuidado particular importaria haver, recomendava a legislação eclesiástica, na vigilância ao que se podia passar nos adros e nos templos enquanto a acção litúrgica decorria. O Sínodo de Braga efectuado em 1477 reprova os que vão à missa nos domingos e dias santificados e «nom querem emtrar na egreja, mas asentam-sse de fora e, emquanto dizem a missa, despendem seu tempo em vaidades em tal guisa que de ventura querem emtrar na egreja quando levantam o Corpo de nosso Senhor»; pelo que se ordenava aos fiéis do arcebispado, «assy homens como molheres, que daqui avante vão a suas egrejas de que som fregueses e ouçam a missa da Terça com booa deavaçom, nom fazendo algũa torvaçom e seem dentro ataa que seja acabada e que recebam a bençom do sacerdote»²⁷. Não deixou também de notar o visitador diocesano, em 1494, idêntico procedimento na paróquia de Santo André de Mafra, onde «os fregueses da dicta egreja stavom fora della no [adro] emquanto deziam a missa o que hé mui mal fecto e pouco serviço de [Deus]

Crucifixo, cristal de rocha e prata dourada (2.ª metade do século XVI). Lisboa, Palácio Nacional da Ajuda.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





desi maa exemplo», pelo que manda «ao vigario que nom consenta tal [...] e os constringa sub pena de excomunham que estêm dentro na egreja e se encomendem [...] e o louvem] sagundo devem fazer boons christãos»²⁸. Acontecia, em virtude de nesta altura afluir à igreja o povo da freguesia, ser o adro um recinto de vendilhões. Na visitação da mesma terra, ocorrida em 1492, exarou-se na acta que «ao domingo e dias santos às missas alguns judeus vinham [vem] der algũas coussas e outros demandar sissas dentro no adro e à porta [da] igreja, o qual hé grande escandalo e pouquo serviço de Deos», tendo o visitador ordenado «ao vigairo da dicta igreja e clérigos della e aos leigos e a todos [os] christãos que lhes não falem nem comprem nem vendam, ante os lance de si da par da dicta igreja, o que assi compram sô pena descumunham»²⁹. Será de atender, por isso, lembrarem as *Constituições do Algarve*³⁰, de 1674, que não se podia ouvir missa de fora da igreja e nos adros, excepto se a gente fosse tanta que não coubesse lá dentro. Para além de que, como advertia o *Catecismo* de D. Frei Bartolomeu, a obrigação de ouvi-la só se cumpria se inteira, pois pecava-se mortalmente se um justo impedimento não dispensasse do preceito³¹. Havia freguesias, como Meadela e Lanheses do concelho de Viana do Castelo, em que foi mandado colocar um olheiro, respectivamente em 1610 e 1613, para vigiar os que chegavam atrasados³².

Grave e também frequente, no que vinha sendo hábito, era o silêncio e falta de compostura de clérigos e fiéis dentro dos templos, enquanto decorriam os serviços litúrgicos. Testemunhos vários se podem recolher a testemunhá-lo. Em 1455, segundo consta do respectivo livro de actas, o visitador de Santiago de Óbidos achara «que em al avia algũs benefiados que em choro e fora em alguns saymentos [funerais] estorvavam o officio divino fazendo esgares e rregalos e outros jeitos deshonestos de que aos outros benefiados e aos freegueses das dictas egrejas se seguem grandes escamdallos», a ponto de ordenar, provados os actos, se mandassem para o «aljuba ataa aver com elles piedade»³³. Este abusivo costume era, de resto, bem mais antigo, pois se rastreia um século antes, em 1364, na visitação da Igreja de Santa Maria do Castelo de Torres Vedras, em que se proibe sob pena de excomunhão que os clérigos «raçoeyros [...] não partam dinheiros nem obradas nem almoedem enquanto estiverem aas Oras e missas na Egreja, mais [...] que as partam depons que sayrem das Oras e missas»³⁴. Recomendava a constituição v do Sínodo de Braga de 1477: «porque antre todollos officios divinos a missa tem maior excelencia, a sanctidade e perrogativa por honrra e reverença do sanc-

Galhetas com lavanda e purificador (1.º quartel do século XVIII). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

tíssimo e preciosíssimo Corpo e Sangue de nosso Senhor Jhesu Christo que em ella hé consagrado e adorado, mandamos que todollos clerigos e religiosos que a ela presentes estiverem assy os do altar como os do coro todos e cada huum delles stem em tanta honestidade, silencio, devaçom e gravidade que nem de boca nem de mãos e pees nem per outro aceno, signal ou geito pareça nem seja ouvida outra cousa senom louvor de Deus e honrra da Igreja e boo exemplo do poboo. E ao que dizemos do celebrar da missa mandamos que também se entenda em todallas outras Oras e officios divinos, sub penna ut supra na precedente constituiçom»³⁵. Por sua vez, em 1504, o visitador de Santo André de Mafra era informado pelo vigário e alguns fregueses que muitos deles «palravam aos domingos e festaas à missa e faziam torvaçom a hoficio devino e que não davam pella reprensam que lhe o dito cura por ello fazia»³⁶. E no findar do século, na visita à paróquia de Enxara do Bispo, do aro de Mafra, ordenava-se ainda ao vigário repetidamente, em 1594 e 1601, o grave dever de atalhar, se necessário com a aplicação de penas, o «abuso» enraizado, de «aver nesta igreja nos domingos e dias santos muito grande palratorio no tempo que nella se scelebrão os officios divinos a que convem estar com atençom e devaçom e não fazendo-se tanta torvaçom como se costuma fazer [... e], que em segredo elleja hum ou dous fregueses dos mais continuos e de confiança que com o mesmo segredo lhe dem em rol ou descubrão os que no dito tempo fallão ou per outra via estão inquietos»³⁷. Advertia o *Catecismo* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, e os curas deviam repeti-lo ao povo, que na missa «não basta não palrar com outrem, mas é necessário não consentir, ali, [...] outros pensamentos das cousas do mundo, [...] e desejos maus, ociosos ou perniciosos, e assi de toda-las palavras ociosas ou torpes ou danosas»³⁸. Abundantes e bem ilustrativos, enegrecendo sintomaticamente o quadro, são os abusos que ocorriam nas missas, rastreados nas visitas do arcebispado de Braga, nos séculos XVI e XVII, que o investigador Franquelim Neiva Soares regista. No templo e adro da freguesia de Capareiros (Barcelos), em 1556, e na própria Colegiada de Guimarães, em 1624, faziam-se pagamentos e reconto dos soldados, e no coro desta, em 1538, prescreveu-se o silêncio e a proibição de levar cães e aves, explicável pelos beneficiados se entregarem à caça antes dos officios. Chegavam, em 1560, os capitulares da Sé de Braga a negociar no coro e fazerem, perto da porta principal, pregões de arrendamento das rendas e na igreja de Ribas (Celorico de Basto) as pessoas a descompor-se na disputa de lugares nos assentos. Mais: «Em Alvarães, Capareiros, Gandra (Ponte de lima), Goães (Amares), Gondar (visita de Monte Longo), Meadela e Redondelo vinham os homens com o cabelo atado trazendo também os de Gondar carapuças de rebuço dependuradas. Traziam as pessoas armas ofensivas para as missas e procissões: em Alvarães em 1673; em Braga em 1560, 1573 e 1589; em Capareiros em 1634 e 1639; em Gaifar em 1586 e 1620; em Gandra (Ponte de lima) em 1631; em Goães (Amares) em 1689; em Guimarães em 1537 e 1642; em Rates em 1624 pelos sacerdotes que vinham aos saimentos e officios; em Redondelo (Chaves) em 1682; em Ribas (Celorico de Bastos) em 1692. Na Meadela em 1563 e 1679 acontecia que as pessoas vinham para a igreja nos dias de preceito com lanças, bestas, foices longas e varas ferradas. Em Alvarães capitulou-se-lhes em 1673 que só trouxessem espadas. Em Guilhadeses em 1632 os padres chamados para as festas de oragos e os officios de defuntos traziam espingardas que colocavam ao lado dos altares durante a celebração. Em Parada de Gatim levavam em 1575 lanças e foices nas procissões, o que lhes foi proibido bem como no ano seguinte entrarem com armas no adro. Na Colegiada de Guimarães em 1583 verificavam-se na noite de Natal indecências de Deus por a igreja estar escura; mandou-se colocar uma dúzia de lâmpadas que a tornassem clara. Em 1584 em Barcelos foi denunciado o Cón. Gregório Benevides por ter celebrado a missa do galo na noite de Natal estando bêbado, não podendo pronunciar e dizendo muitas graças e desinquietações que o povo entendeu. Durante a estação na missa havia, em muitas igrejas, barulhos, palavras altas e desentoadas, e até respostas provocatórias da parte de alguma assistência, como em Braga na Sé em 1595, em Capareiros em 1584, 1591, 1633 e 1679, em Carrzedo de

Montenegro em 1554, em Gaifar em 1624, em Gandra em 1637 e 1643, em Guilhadese em 1595 e em São Miguel de Inferno (Paraíso) em 1548. Na igreja discussões das mulheres sobre os lugares dentro do templo, acabando os visitantes por decretar uma certa hierarquia com preferência das casadas e viúvas sobre as solteiras e das mais idosas sobre as mais jovens. Essas discussões entre as mulheres na igreja por causa dos bancos documentam-se em Gondar, Guilhadese e Murça.» Ajunta, ainda, outras referências, a permitir a generalização ao país, e mencionando a observação de viajantes estrangeiros dos séculos XVII e XVIII que estranhavam ver-se em Portugal actuações de dançarinas nas igrejas diante do Santíssimo Sacramento, bem como mascaradas e namoros durante as cerimónias de culto, e até canários em gaiolas eram levados para as missas e pregações³⁹.

O CULTO VESPERTINO

A OCUPAÇÃO HONESTA DOS ÓCIOS nos domingos e festas de guarda, mesmo as dispensadas, preocupava, sem dúvida, o zelo dos pastores de almas, sobretudo após a renovação tridentina. Conhecedor profundo do que se passava no seu vastíssimo arcebispado de Braga, ao compor o seu *Catecismo*, tão pastoralmente concebido para ir ao encontro de uma realidade em demasia carente de reforma na cabeça como nos membros, D. Frei Bartolomeu dos Mártires lastima que se gaste todo esse tempo, que deveria ser de serviço e louvor a Deus, «em jogos vãos, em danças e bailhos, e demasiado comer e beber», e se cometam «outras dissoluções e torpezas»⁴⁰. No fundo, tocava-se o problema da santificação das tardes desses dias de quietação do corpo e elevação do espírito. A explicação da doutrina cristã antes das vésperas, como viria a ordenar o decreto de 9 de Junho de 1668, da Congregação dos Ritos, foi um dos meios a pôr-se em prática nesse combate, ao menos nas grandes povoações, embora a ignorância e a falta de preparação da maioria do clero não o tornasse satisfatoriamente exequível. As constituições dos bispados da Guarda de 1621 e do Algarve⁴¹ de 1674 prescrevem «que os Parochos, em todos os Domingos do anno á tarde, em hora conveniente, por si, ou por pessoa idonea, ou na Igreja Parochial, ou nas Ermidas mais accommodadas, que em cada lugar houver, ensinem a doutrina christã a seus freguezes, especialmente aos de menor idade; exortando nas Estações [homilias] os maiores que tambem se achem presentes, para o que mandará fazer signal com sino ou campainha, que se tocará pelas ruas da freguezia, um pouco antes da hora da doutrina»⁴². Na carta pastoral de 4 de Dezembro de 1780, D. Manuel Pereira, bispo de Lamego, lembra aos párocos a obrigação de promoverem determinadas devoções nos dias de preceito⁴³. Por outro lado, as pregações das tardes quaresmais, que o século XVII generalizou e viu um apanhado de textos de oradores insignes vir a público, não abraçavam, de ordinário, os espaços rurais, e cobriam apenas pequena parte do ano. Outro tanto não sucedeu no século XVIII com a oração mental, a via-sacra e a reza do terço, que por ocasião das missões do interior seriam incrementadas. O vigário capitular da diocese de Coimbra, Manuel Moreira Rebelo, na pastoral de 17 de Abril de 1736, lembrou aos párocos «a obrigação de fazerem a oração mental, e que concluíssem a oração da manhã com a Estação ao Santíssimo Sacramento, e de tarde fizessem rezar em voz entoada o terço do Rosario da Senhora; mandando para tudo fazer o sinal no sino»⁴⁴. Passados cinco anos, a 14 de Outubro, uma pastoral do bispo conimbricense D. Miguel da Anunciação ordenou «que os Parochos todos os dias, podendo ser, ou ao menos nos domingos e dias sanctos, fizessem a seus fregueses oração mental na Igreja de manhã a horas e mulheres na ora mais opportuna, com distinção conveniente a respeito dos logares [sexos separados]; e no fim da tarde aos homens sómente por tempo de meia hora em cada uma d'estas occasiões, e que neste exercício se observasse o methodo que ensina o livro intitulado: *O Peccador Convertido* [*Pecador convertido ao caminho da verdade*, 1728], do P. Fr. Manuel de Deus, Missionario Apostolico do Varatojo»⁴⁵. Na nota do censor a esta tão

divulgada obra, o teatino D. Manoel Caetano de Sousa esclarece que o principal, senão o único empenho das missões do frade, aliás do círculo espiritual do dito prelado, era «introduzir nos povos o utilíssimo uso da oração mental, que sendo o meyo mais proporcionado para o árduo fim da salvação de todos, se vê tão facilitado neste livro, que nem ainda nos mais ignorantes deyxá desculpavel a omissão de tão sublime exercicio, para o qual dá breves, mas certissimas regras, e arma aos soldados da milicia Christã contra todos os vicios». O mesmo D. Miguel da Anunciação ordenou, na pastoral de 6 de Abril de 1746 e na de 20 de Fevereiro de 1756 onde novamente determina a todos os súbditos, clérigos e leigos, «que santificassem os Domingos e dias santos, ouvindo Missa com atenção e modestia, e com outros exercicios de devoção e piedade, como são [...] prégær e ouvir a palavra de Deus, ensinar e aprender a Doutrina Christã, fazer e assistir á Oração mental, rezar o Rosario, a Coroa [seráfica], ou o Terço de Nossa Senhora, visitar o Sanctissimo Sacramento, ter lição espiritual, correr a Via Sacra, etc.», e nem nos dias santos dispensados «se deviam eximir de fazer a oração mental»⁴⁶. Compreensível será presumir que nos outros bispados, conforme se fizesse sentir o zelo dos seus pastores, a religiosidade dos crentes não tivesse diferente estímulo e alimento.

Proibição dos trabalhos servis

O DOMINGO É, PARA O CRISTÃO, o dia do culto a Deus e do descanso, de que as obras «diabólicas» devem ser abolidas, porque profanam o repouso oferecido pelo Senhor ao homem. Ora os negócios temporais são esses «diferentes negotia» em que, segundo Tertuliano, o demónio tem lugar. O imperador Constantino, no século IV, nada mais fez do que transferir para o domingo a essência dos feriados ou dias de paz da legislação romana, em que se proibiam os litígios, como guerras, processos, transacções comerciais, e as opressões, ou seja, os trabalhos servis dos escravos constituídos por actividades artesanais e agrícolas. Foi São Martinho de Dume, no século VI, que primeiro empregou a designação de obras servis, que transformam o homem em escravo (*servus*) ou em propriedade do demónio, referindo-se aos trabalhos do campo, de que era forçoso os cristãos absterem-se para estarem livres para o culto divino a que o domingo se consagrava. Em 1517, o cardeal Caetano lembra que «a cessação das obras servis é destinada a afastar os obstáculos exteriores ao repouso da alma em Deus». Assim se firmou a ideia do descanso dominical, como intrínseco ao estado de libertação das actividades «nas quais o corpo tem maior parte do que o espírito»⁴⁷. O *Catecismo* bartolomeano é parco neste aspecto da sanctificação do domingo, pois que se limita a ordenar «que naquele dia nos não ocupemos nos trabalhos da fazenda ou do officio manual per que se ganha o necessário pera a vida»⁴⁸.

As constituições LIV, LV e LVI do sínodo bracarense reunido por D. Luís Pires em 1477 dão apreciável relevo ao respeito a haver na sanctificação do domingo e ao rigor a ter na abstenção de tarefas servis, a reflectir o incumprimento da matéria, bem como na execução das disposições regulamentadas para o exercicio laboral dos cristãos, e também de judeus e mouros, numa sociedade ainda de convívio de certo modo tolerante. A doutrina eclesiástica acerca do espírito e finalidade desses dias de preceito e da conduta a seguir pelos crentes é inicialmente invocada e sempre, quando a propósito, repetida. Rezam as constituições LIV e LV: «Porque os dias do sancto domingo e das festas de nosso Senhor Jhesu Christo com suas oytavas e de nossa senhora sancta Maria e dos outros dias que a sancta madre Igreja ordenou e manda guardar de todo lavor foram assy instituidos pera os fiiées christãos se occuparem em visitar a egrejas e ouvir a missa e a pregaçom e os officios divinos e pera esto deve seer buscado todo aazo e deve seer afastada e tirada toda occasiom de maaõ custume per que os homens e molheres nom sejam torvados pera conprirem as cousas a que nos dictos dias som obligados.» Em Braga e noutros lugares do arcebispado a «*corruptella*» era grande, com «especieiros e enxerqueiros [vendedores de carne não fresca], regatões, padeiras, verceiras, taverneras, fruyteiras e mostardeiras» e de mais que não só não vão às igrejas, como dão motivo a que outros sigam o exemplo e «comam e bebam logo de

manhã antes de acabarem as missas». Por isso se ordenava que não se vendesse pão, carne, pescado, vinho, verças, frutas, erva mostarda, antes de o sino da sé anunciar o fim da pregação e, se não a houver, sem que se ouçam essas badaladas. A venda de géneros alimentares indispensáveis apenas era permitida, antes da missa e depois de feita de joelhos a oração da manhã, de portas adentro de «tavernas e buticas» e sem que se expusessem à porta «cousas em que pareça obra de somana», embora as «meezinhas» necessárias aos doentes pudessem ser «vendidas em qualquer tempo e ora do dia e da noite», sendo os prevaricadores multados. Aos carniceiros e enxarqueiros, sob pena de excomunhão, era-lhes proibido matar ou cortar carne de bois, vacas, carneiros, cabras e bodes, serviço que deviam fazer antes dos dias de preceito, para que neles o mercado estivesse suficientemente abastecido. Semelhante disposição surge no Sínodo da Guarda de 1500, extensiva a todos os lugares do bispado. Os abusos verificados pelos vendedores dessas minorias acatólicas mereciam severa condenação, até pelo perigo que o mau exemplo representava, como se lê na LVI constituição: «Achamos que os judeus e judias, nom contentes das liberdades e privilégios e defenssom que recebem, em que som conservados e suportados pella benignidade da piadosa sancta madre Egreja e pollas ordenações do Regno, mais sobejamente se estendem e devassam em muitas cousas em vituperio e desprezo da sancta ffe catholica e grande escandallo dos fíees christãos. [... De facto], abrem buticas e casas de seus officios que teem na cristandade e ally lavram e vendem em face dos christãos assy como em quaaesquer outros dias feriaaes, o que nom faz nem hé ousado fazer alguum christão [...], senom estes imfíees e cheeos de toda a soberba e presunçom e immiiguos de Deus e dos christãos.» Na sua condição social de servos, deviam sentir-se contentes em «serem leixados como de fecto som e averem licença e franqueza como de fecto ham pera em taaes dias lavrarem e fazerem seus proveitos dentro em suas judarias e nom foram dellas antre os christãos.» Esta disposição sinodal abrangia-os, tanto como aos cristãos que, sob pena de excomunhão, os deveriam evitar, deixando de com eles negociar, falar e dar-lhes fogo⁴⁹. O visitador de Enxara do Bispo (Mafra) admoestou e impôs a multa pecuniária de «duzentos reaes pera as obras da santa Crusada e meirinho», em 1594 e no ano imediato, a um grupo de almocreves reincidentes, «moradores nesta freguesia [que costumavam] nos domingos e dias santos ante missa e dipois trabalhar com suas cavalgaduras não fasendo diferença dos ditos dias aos da somana no que offendem gravemente a Deus e o povo recebe escandalo»⁵⁰.

A contumácia na infracção ao grave preceito era, porém, tão generalizada, como resistente ao avançar dos tempos. Cerca de 1662, o vigário-geral do bispado de Lamego na visitação à sé reafirmou esta mesma proibição. E em 1744 a cúria diocesana expede para ser afixado às portas das igrejas um cartaz contra o abuso das obras servis nos dias santificados que onerava gravemente a consciência, atraindo por castigo divino doenças e esterilidades. Os infractores públicos, como se lê nas actas dos visitantes das freguesias lamecenses de Granjar e Numão, deviam ser denunciados aos párocos e condenados à estação da missa — e chegava o cura de almas, por si ou por outrem, a indagar os que trabalhassem com escândalo —, só não se incluindo «os casos de necessidade urgente, como no tempo da colheita dos frutos, nem as feiras e mercados, desde que em volta destes se não abrissem lugares para venda de outros aprestos além de comestíveis e remédios de boticas»⁵¹. Acerca dos que trabalhassem nas festas de guarda, «em segredo e sem escândalo», não deviam os párocos inquirir, obrigando-os a declarar o seu pecado, antes os amoestar a lançarem «alguma esmola na caixa das penitências», a confessar-se e emendar-se⁵². Lembremos a propósito que só na diocese de Braga os dias de guarda, incluindo os domingos, andavam por ano em 109, sendo 62 os de jejum obrigatório e mais dois apenas com abstinência de comer carne⁵³. Por aqui se pode compreender o oneroso que seria para populações pobres a observância rigorosa da abstenção do trabalho servil ou pesado. Não surpreende, pois, como se vê concretamente pelas actas das visitas pastorais — termómetro sociológico da prática religiosa —, ser este o preceito mais largamente violado, no que só encontraria paralelo nas infracções à observância da lei do jejum e da

abstinência. Há, no entanto, que atender às razões justificativas de dispensa prevista na legislação de cada diocese, a conceder casuisticamente pelo ordinário de lugar e pelo pároco, para tranquilidade das consciências, sendo o confessor, no foro do sacramento da penitência, o juiz a avaliar da gravidade da falta. Assim, por exemplo, pescar para se oferecer aos mais necessitados não era sancionado. Na verdade, o sínodo portuense de 1496 consagra toda a constituição 50.^a à pesca do sável, na altura em que este peixe «vinha morrer ao rio Doiro», o que se estendia por três meses, permitindo aos pescadores «lançar suas redes e armar seus artefícios», a fim de capturar o dito pescado, conquanto que fosse para o darem por esmola a pobres e envergonhados, como sucedia desde tempos imemoriais. Por este costume ser «fundado sobre obra de piedade e sobre direito» permitia o bispo que se continuasse essa prática, «no dito caso e nos outros semelhantes fundados sobre as obras de misericórdia e piedade e maiormente sobre esmolas». E acrescenta-se que ninguém, «*directe* nem *indirecte*», sob pena de excomunhão reservada ao prelado, podia impedir esses pobres de «pedirem e receberem suas esmollas nem os que pera elles pescarem ou pera elles obrarem ou fizerem outra algũa obra de misericórdia pello amor de Deus pera ajuda de seu mantimento e soportamento de sua vida»⁵⁴. No elenco de actividades laborais exigidas pela vida quotidiana, várias eram as que propiciavam maior número de infracções ao preceito, umas comuns a todas as regiões, como certos trabalhos agrícolas, não apenas sasonais, a venda de pão, peixe e hortaliças, a moagem de cereais, cortar e vender carne, ferrar animais, atender compradores em tabernas e tendas, etc.; outras litorâneas, como a apanha do sargaço, utilizado no adubo dos campos, e pendentes do aproveitamento das águas de rega. Pode ver-se a microvisão, deveras elucidativa, proporcionada pelo investigador Franquelim Neiva Soares relativa a áreas da diocese de Braga na era moderna⁵⁵. De notar que períodos de excepção, como o restauracionista (1640-1668), de contínua beligerância na fronteira luso-castelhana, que conduziu, neste aspecto, a um relaxamento na conduta religiosa e na acção repressiva da autoridade eclesiástica, aliás quase sem bispos, pois as circunstâncias proporcionavam abusos que se traduziam em trabalhar-se (lavar, segar, malhar, cavar, cortar madeira, etc.), sem necessidade, antes da missa nos dias de preceito⁵⁶.

A apanha do sargaço, na costa atlântica entre Douro e Minho, proporciona, contudo, um significativo exemplo das acomodações evolutivas, do século XVI ao XIX, das determinações, interpretações e sanções canónicas, reveladoras de uma flexibilidade da autoridade eclesiástica, face às necessidades, protestos e clamores das populações, condicionados pelas vicissitudes naturais da escassez ou abundância deste produto do mar, vital para a sua economia agro-marítima. Deve-se ao sobredito estudioso uma pertinente e esclarecedora análise sobre o assunto que acaba por ser também uma curiosa amostragem de comportamentos socioreligiosos, que importará acompanhar⁵⁷. O carácter aleatório da arribeação do sargaço torna o problema complexo pela sua incidência na órbita do religioso. Cerca de 1686, na freguesia da Apúlia do aro de Esposende, o valor do sargaço recolhido na véspera e nos domingos e festas de guarda revertia todo para as obras da igreja. Até 1703, com base num costume fundamentado num despacho do prelado diocesano, os fregueses iam apanhá-lo aos dias de preceito, o que o visitador proibiu, desde o sol-posto de sábado ao nascer do Sol de segunda, sob pena de multa de cinco tostões. A prática mantinha-se em 1709, do Ave ao Lima, pelo que se ordenou a sua proibição, sendo o pároco intimado a nomear cada ano olheiros para surpreender os transgressores, que acabavam punidos. Dois anos depois, transigiu-se em dividir o sargaço colhido nestas circunstâncias, cabendo uma parte apenas para a Igreja. Mas, em 1717, voltou a repor-se a situação anterior, recomendando-se que se aplicasse uma pena maior, se não houvesse emenda. Na sequência da visitação do arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles (1704-1728) à Apúlia, em 1720, autorizou-se a apanha depois de ouvir missa e a retenção de metade, sendo a outra para as confrarias do Santíssimo Sacramento e do subsino. A solução, boa para as demais freguesias, «não evitou rixas, bulhas, desordens e invejas dos fregueses de várias paróquias por alguns finórios

irem apanhá-lo antes de ouvir missa, por outros entrarem a tirá-lo sem primeiro terem chegado duas pessoas das que tinham ouvido missa de manhã na igreja paroquial e por uns terceiros irem recolhê-lo antes de chegarem todos os olheiros ou seus procuradores»⁵⁸. Conhecedor do terreno por contacto directo, D. Gaspar de Bragança (1758-1789) atenuou mais ainda as disposições em vigor, a partir de 1768, concedendo, se houvesse motivo grave e o parecer positivo «de dois homens de sãs consciências e desinteressados, aos paroquianos de Apúlia, Fão e Fonte Boa, autorização, estendida em 1782 a Amórim, de tirarem o sargaço nos dias de preceito. Em 1782, o arcebispo D. Gaspar permitiu o trabalho braçal nos dias santos dispensados, embora só depois de ouvir a missa, dado que eram celebradas duas, a primeira das quais cedo, ao nascer do Sol. No governo de D. Frei Caetano Brandão (1790-1805) legislou-se para toda a orla marítima de Viana do Castelo a Vila do Conde, termo, pelo rio Ave, da diocese, «determinando-se que, em princípio, não se tirasse sargaço nos dias de preceito, com excepção daquelas marés a que chamavam *grandes mareadas* e após obtenção da licença dos respectivos párocos, que aplicaríamos aos transgressores as penas impostas pelas Constituições e Pastorais contra os profanadores dos dias festivos; os profanadores incorrigíveis deviam ser dados em rol ao prelado pelos párocos»⁵⁹. Parece que esta provisão do zeloso prelado foi respeitada, já após o começo do século XIX, em todo o litoral bracarense, com excepção da freguesia, pois em 1808 se ordenou para aqui que pagasse quatrocentos ou duzentos réis, conforme fosse apanhado, antes ou depois da missa, nos dias de preceito. Idêntico proceder, se bem que mais rigoroso, vigoraria na vizinha diocese do Porto, onde a provisão de D. Maria, datada de 7 de Abril de 1798, a pedido dos párocos das freguesias marítimas de Mindelo, Vila Chã, Labruge e Lavra, decretava que não era permitido apanhar sargaço «desde as vésperas do domingo ou dia santo até ao sol nado da segunda-feira ou do dia imediato ao dia santo; além disso, o ouvidor do concelho da Maia devia fazer eleger nas freguesias da beira-mar um lavrador dos mais capazes, a votos do povo, para ser juiz da observância, com poderes para condenar os transgressores até mil réis; em terceiro lugar, não podia cortar o sargaço das pedras antes do primeiro de Julho, por ser o tempo em que estava em condições de aproveitamento»⁶⁰.

Outros casos haveria na vastidão do país, acusando problemas económico-sociais diferenciados, interferentes na observância deste preceito, a colidir com o da assistência à missa, que constituem ambos o âmago da satisfação do terceiro mandamento, sob o olhar vigilante e autoritário do poder eclesiástico.

A SACRAMENTALIZAÇÃO DOS RITOS DE PASSAGEM*

A SACRAMENTALIZAÇÃO CORRESPONDE a um avanço da organização e uniformização. Corresponde também a um controlo. Não admira por isso que o corpo de normas sobre os sacramentos, detalhadas e minuciosas quanto a ritos, formulários vocais, intervenientes, clérigos, leigos com participação directa (crianças a baptizar, padrinhos, pais e mães...), seja muito explícito e discriminado. Por tudo isto tentaremos que este texto sobre o baptismo, confissão, casamento e extrema-unção, todos eles sacramentos de passagem — a cristão filho de Deus, a filho de Deus desculpabilizado, a amante e procriador à face de Deus, e de morto terreno a possível participante das glórias eternas de Deus — se faça tendo como base as constituições diocesanas. Aí, de um certo individualismo localista avança-se, a partir de Trento, para a uniformização, que se pretende sinal visível, exterior, do universalismo de Roma. Perdemos nesta tentativa de abordagem muito do que eram as bases de participação social que o tema envolve. A produção historiográfica actual não permite avançar muito nestas abordagens de história social e, possivelmente, mesmo futura produção não poderá ser muito profunda pois as fontes sobre a prática sacramental permitindo ultrapassar algumas quantificações, mais ou menos elucidativas, são exíguas e de controlo diminuto.

*António Camões Gouveia

A primeira enquadra-se no mundo da catequese como forma de aprendizagem e de interiorização de doutrinas e hábitos correctos. A segunda visa controlar a divulgação dos hábitos. Realmente é essa a função essencial dos registos paroquiais que a pouco e pouco vão surgindo nas diversas dioceses.

OS REGISTOS PAROQUIAIS SÃO, na sua essência, uma quantificação da frequência sacramental, não uma contagem da população do reino, por freguesias. A partir dos anos de 1520 começamos a encontrar, dispersos pelo reino, livros de registo paroquial, muitas vezes resultantes de arrolações feitas no final de cada ano sobre anotações que haviam sido recolhidas no momento. A passagem à existência de um «livro», meio permanente de fixação da informação, apropriado e preservado como forma de poder que o registo conferia, demorou algum tempo a impor-se. Entre os livros mais antigos que conhecemos estão aqueles que dizem respeito aos registos de nascimentos/baptismos, tendo-se seguido os de óbito e, só depois, os de casamento. Os primeiros registos que conhecemos pertencem à freguesia de Santiago, em Coimbra, sendo datados de 1510. As dioceses de Lisboa e Coimbra, principalmente por razões de sedeação de poderes e de avanço da massa urbana, menos controlável pelo clero, são aquelas onde encontramos iniciativas mais precoces levadas a cabo individualmente por alguns párocos, e onde se legisla primeiro sobre a sua obrigatoriedade⁶⁴. Olhando o Quadro I ficam claros os progressos das freguesias da cidade do Porto na construção dos seus cartórios de registo sacramental, sendo de notar que as faltas e descontinuidades contabilizam existências, que podem ser resultado de conservação patrimonial tanto ou mais do que de hábito escriturário.

Que todas estas regras e formas de fazer se estavam a ensaiar nas diversas dioceses, com as variações que são de esperar, é a principal conclusão a retirar. Basta ler as constituições do Porto de 1541, de D. Baltasar Limpo, para rapidamente isso constatar. São anteriores a Trento, promulgam os registos e preocupam-se com a sua organização; por outro lado, assumem a necessidade de anotar o baptismo, o crisma e já os óbitos, mas omitem o casamento. A «constituição nona» manda que «da publicação desta a quarenta dias em cada hũa igreja deste nosso bispado onde ouuer pia baptismal: se faça hũ Liu-

*Os registos paroquiais
e o clero*

QUADRO I

Livros de registo paroquial no Porto de 1542 ao século XVIII

Freguesias	Nascimentos	Casamentos	Óbitos
Sé	1542 série descontínua até 1572	1593 faltam de 1651 a 1698	1593 faltam de 1649 a 1698
São Nicolau	1583 série contínua nos séculos XVII e XVIII	1583 série descontínua de 1655 a 1675	1583 série descontínua de 1603 a 1606
Vitória	1585 série contínua nos séculos XVII e XVIII	1585 série contínua nos séculos XVII e XVIII	1585 série contínua nos séculos XVII e XVIII
Santo Ildefonso	1638 série completa para os séculos XVII e XVIII	1635 série completa para os séculos XVII e XVIII	1638 série completa para os séculos XVII e XVIII
Miragaia	1569 série completa para os séculos XVII e XVIII	1569 série completa para os séculos XVII e XVIII	1569 série completa para os séculos XVII e XVIII
Cedofeita	1605		
Massarelos	1609 série contínua no século XVII		

Fonte: Cândido dos Santos – Alguns aspectos da demografia portuense (...). *Revista de História*. Porto: INIC. 2 (1979) 150-151.

Fol. 171r.
 Dos que se ham de ordenar.

Escriuam que acerca destas cousas for negligente sera suspenso do officio ate nosa merce: e se for opoziuo ou outro de gñidade ou conego lbro frambarense como nos bem parecer.

E sendo caso que algum dos ordenados por perder a carta ou outra legitima causa pdr a cura em carta testembaue e opoziuo mandar buscar as maticolas para lba varem: mandamos que escriuam que ahyer nam possa leuar mais por ella teia e assinada com bulca que cento e oitenta reais por: nado: sem embargo de qualquer costume: e se o contrario fzer perder a officio.



Página das *Constituições sinodais do bispado do Porto*, 1541.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

ro bem encadernado de folhas igoaes a custa do Abade ou Rector da dicta egreja. E sera o dicto liuro trazido ao nosso vigairo: o q̃l o assignara na primeyra & derradeyra folha: & no cabo por sua letra poera o numero das folhas do dicto Liuro. & assignado se poera na arca & thesouro da dicta egreja: em a primeyra parte do qual o dicto Rector ou Cura screuera o dia & ano & o nome da criança que se baptizar. (...) E em outra parte do liuro se assentara se poder ser os que de sua freguesia forem chrismadados. (...) E em outra parte do dicto liuro screuera o dicto rector ou cura os nomes dos que em sua parochia fallecerem: & o dia mes & ano ã que falleceram»⁶⁵.

Sintetizando, diríamos que encontramos uma apetência e interesse pelo registo já antes de Trento mas que só com este a obrigação legislada se começa a transformar em hábito. Os esforços dispersos dos párocos e bispos do mundo católico ganharam foro de lei conciliar quando, em 1563, nos *Canones super reformatione circa matrimonium* se passa a obrigatório o registo dos casamentos mas também o dos baptizados⁶⁶. Os óbitos só terão obrigatoriedade, em 1614, a partir da publicação do *Ritual romano* por Paulo V. Do século XVI chegaram até nós 1774 livros, dos quais 148 dizem respeito a Lisboa. Até ao ano da abertura do Concílio, 1545, contamos 88 livros; durante os 18 anos da sua celebração já se produzem 275 livros⁶⁷.

Enquanto avançava a legislação sobre o registo paroquial dever-se-ia criar o hábito da escrituração dos sacramentos entre os párocos, o que nem sempre foi fácil. Entre 1572 e 1593 a vila de Entradas, no arcebispado de Évora, foi visitada 20 vezes. Em 24 de Fevereiro de 1588 o visitador registou: «E porque achei nam aver nesta igreja livro de baptizados, casados e defuntos e chrismadados sendo hũa obrigação muito principal da igreja e prior e beneficiado e mandada com penas pellas constituições deste arcebispado e se offercerem muitas vezes graves duvidas a que se nam pode dar remedio senam pella ordem do dito livro e em todas as igrejas do arcebispado hos aver, mando a Manoel Nunes recebedor da fabrica, com pena de mil reis pera cativos, ha conta da dita fabrica, por todo este mes de Março que vem de oitenta e oito, compre hum livro branquo de cinco mãos de papel bem emquadernado, e ho entregue ao beneficiado que ora he, pera ser entregue ao prior que vier, aos quais mando sob as penas da constituição, pella ordem nella asinada escrevam hos baptizados, chrismadados, casados e defuntos, cada hum delles em particular titulo. E achando se ho livro velho dos baptizados, casados e defuntos sera bem guardado debaxo de chave conforme a constituição.» Em 1589 voltou a anotar: «Mando a Manoel Nunes recebedor da fabrica compre hum livro pera os batizados, crismados, casados e defuntos como na visitaçam passada lhe esta mandado pois tam nessessario, o que cumprira sob pena de mil reis pera meirinho e obras pias.» Passados quatro anos sobre a primeira admoestação, em 1592, ainda escrevia, repetindo algumas das indicações dadas em 1572, que «porquanto nesta igreja não há livro de baptizados e defuntos o recebedor da fabrica mandara comprar hum livro de sinquo ou seis mãos de papel enquadernado pera assentarem nelle os baptizados, confirmados, casados e defuntos tudo por seus titulos distintos e intelligiveis o qual livro tera o padre prior em sua mão, o que comprira o dito recebedor ate o dia de São João Baptista sob pena de trezentos reis applicados *ut supra*»⁶⁸.

Os sacerdotes têm uma das suas principais funções na administração dos sacramentos. Esta prática foi uma das que mais sofreu com a doutrina da justificação de Lutero. Ao definir como salvíficos apenas os méritos de Cristo, repartidos gratuitamente, Lutero pôs em causa o papel das obras e dos sacramentos na economia da salvação. Quando Trento reafirma frontalmente o papel sacramental na salvação, apesar de deixar em aberto algumas questões fundamentais à resolução do problema da justificação e da graça, que acabarão por, anos mais tarde, consentir na infiltração molinista e jansenista, fã-lo em paralelo com a doutrina das obras e numa frente de defesa do papel do clero como único intermediário entre Deus e os leigos.

Não se pense, no entanto, que a preocupação sacramental, como aliás todos os restantes temas tratados em Trento, nasceu do nada e foi tratada *ex professo*. Não foi assim. A pouco e pouco percebemos como a nebulosa da refor-

ma quinhentista teve uma longa preparação. Se Lutero caminhou frontalmente contra a sacramentalização, fê-lo imbuído da crítica que passava entre o clero com mais saber doutrinário e práticas cristãs mais interiorizadas. Já em pleno século xv, nessa dimensão de reforma assumida como necessária e não contendo, à partida, hipóteses de cisão, no caso português já nas constituições antetridentinas, encontramos notadas normas muito claras, precisas e exigentes quanto à participação do clero no âmbito sacramental. Essas normas denotavam não só a preocupação com a formação clerical como a necessidade de, melhorando a prestação sacramental, se avançar na revitalização dos sacramentos, na criação de hábitos de salvação, na aprendizagem dos benefícios salvíficos daqueles.

O que significou prestar auxílio sacramental às populações? O que significou essa prestação de auxílio dentro deste grupo de sacramentos que agora ocupa? Neste grupo os sacramentos têm a ver, mais que quaisquer outros, com as práticas diárias intimamente ligadas aos homens e às suas sociabilidades mais próximas, as familiares. Lembremos que tratamos do baptismo, ou do nascimento; da confissão e da continuidade na família da Igreja; do casamento, a própria sagração da família cristã, a única então consentida e legislada; e da extrema-unção, a sacralização da morte terrena.

Os sacramentos eram, ainda, uma das fontes de subsistência do clero com cura de almas⁶⁹. Assim acontecia deste cedo, o que tem a ver com o facto, já afirmado, de definição do múnus sacerdotal. Realmente, por definição, só aos sacerdotes cabia a sua administração e possibilitarem aos leigos estas formas de acesso a Deus. O clero debitava a função àqueles que deveriam garantir a sua sustentação, o que muitas vezes não acontecia com as cômguas e tributações directas ou dedicadas à salvação das almas. Sofriam com esta realidade mais os clérigos que os religiosos, sendo estes sempre mais protegidos pela administração da sua ordem ou família religiosa. Esta realidade vai expressar-se nas agremiações modernas de clérigos, as congregações de sacerdotes ou de clérigos regulares bem diferentes das ordens regulares, que procuravam não só unidades de vivência espiritual como formas mais asseguradas de subsistência material.

Os clérigos deviam servir o povo dos fiéis cristãos. As constituições de Lisboa, resultantes do sínodo de 1536, escrevem da disponibilidade e da punição da indisponibilidade para este serviço, pelo qual «o dito rector ou cura



Arca dos Santos Óleos,
trabalho português,
c. 1750-1760 (Bragança, Museu
Abade de Baçal).

FOTO: DIVISÃO DE
DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/
/INSTITUTO PORTUGUÊS DE
MUSEUS/CARLOS MONTEIRO.

sera obrigado (sendo requerido) ir baptizar aa igreja, a dicta creatura ate os oito dias: posto que a seruêtia seja de oito em oito dias: ou de quinze em quinze: mais ou menos: sob pena de quinhêtos reaes»⁷⁰. Mais tarde, sinal evidente de persistência do problema, o bispo reformador e inovador que foi D. Frei Bartolomeu dos Mártires toca o problema em Trento. Dentro da sua linha de actuação conciliar, disposta a remediar os abusos e reinventar certas práticas, tenta dar-lhe uma solução abordando a sobrevivência clerical, aliada às práticas sacramentais, nos pedidos que queria fazer ao papa, em 1561, sobre todos naqueles subtitulados de *Quoad sacerdotes et sacramenta*⁷¹.

O baptismo

IMPLICANDO UMA NOÇÃO FAMILIAR primordial, a de Adão, a Igreja sempre concebeu o baptismo como meio único de renovar a participação em Deus. A falta original, o «pecado original» de desobediência e orgulho, deu à descendência de Adão dor, sofrimento, ignorância e morte, em conclusão, privação de contacto com Deus. É pelo baptismo que os homens, pelos méritos de Cristo, reganham os de Deus, tornando-se de novo seus filhos.

A dimensão primordial do baptismo permite entender melhor, não esquecendo as conjunturas políticas que lhe são inerentes e que se mostraram preponderantes, a expulsão dos judeus, povo não baptizado, e a imposição do baptismo a todos aqueles que continuam em Portugal. Esta realidade permite-nos também compreender a largueza que o conceito de baptismo encerra, pois as condenações de criptojudaísmo, que se vão multiplicando em diversas instâncias de acusação, são feitas à luz de um universo definitivo do que é um baptizado. No ano de 1496, em que foram expulsos do reino os judeus e os mouros, em sínodo realizado no Porto, sob D. Diogo de Sousa, no «Titulo das cousas que sam necessarias a cada huum sacramento e quaes delles sam de necessidade e quaaes de vontade», incluído na sùmula catequética final, reafirma-se o baptismo, que se diz um sacramento de «necessidade», porque «hé tam necessario que sem elle nom se pode outro receber, nem pode sem elle alguem seer salvo se nom falecer com preposito de se bautizar podendo-o fazer»⁷². Em 1565, as constituições de Miranda registam a recomendação do sínodo, de 1563, que vai no mesmo sentido: «o Sacramento do Bautismo he o primeiro dos sete sacramentos da ygreja, & fundamento & porta delles: no qual se imprime character. (...) Polo bautismo se faz homê Christão, & professa a Fé catholica & ley Euangelica»⁷³.

Outra dimensão moderna deste sacramento, no caso da sua aplicação no reino de Portugal, é a que resulta da necessidade de impor o baptismo, e as suas aprendizagens catequético-civilizacionais, aos povos descobertos nos seus locais de origem ou quando aportados a espaços já obedientes a Roma, porque cristianizados, o que significa maior número de baptizados. Em 1513 e 1515, nas bulas *Eximiae devotionis affectus* e *Praeclarae tuae celsitudinis*, o papa Leão X concede, a pedido de D. Manuel I, especiais prerrogativas ao clero da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Lisboa, apresentada pela Ordem de Cristo, para baptizar os escravos que viessem de África e aportassem à cidade⁷⁴. Esta mesma atitude continua registada nas Ordenações Filipinas (1603) ao escrever-se no título xcix do livro v «que qualquer pessoa, de qualquer stado e condição que seja, que scravos de Guiné tiver, os faça baptizar, e fazer Christãos do dia, que a seu poder vierem, até seis mezes, sob pena de os perder para quem os demandar»⁷⁵.

No sínodo de 1536 de Lisboa, publicadas as *Constituições* em 1537, regista-se o caso extraordinário do baptismo dos infieis que pode permitir ultrapassar o número de padrinhos aí permitido: «e esto nam se entendera no baptismo dos infieis: que nouamête se tornã christãos: porque em fauor da fee: poderam tomar quantos padrinhos quiserem»⁷⁶. E em 1591, já passado o grande período das descobertas e expansão marítima, nas constituições da diocese de Coimbra permanece a instigação ao baptismo, incluindo-se nele todas as aprendizagens que, entretanto, Trento havia reafirmado como necessárias, para sua validade. Por isso «os escrauos & infieis q̄ a este Reyno vierem, hora sejam liures, hora catiuos, não sejam bautizados, sem primeyro serem bem instruidos na Fee & doutrina Christãã. Para o que deue saber primeyro a oração

do Pater noster, Ave Maria, os Artigos da Fee, & os Mandamentos da lei de Deos. De modo que quando se ouuerem de bautizar saybão per si responder ás perguntas que no bautismo se fazem»⁷⁷.

A disciplina das práticas do baptismo, antes de Trento, não era uniforme? Uma sondagem rápida nas constituições permite-nos afirmar que apesar de leves alternâncias entre elas o registo do acontecer baptismal e dos ritos que o configuram não sofre grandes alterações. Há três tónicas que são permanentes. A primeira é envolvente das outras duas e diz respeito à necessidade de formação de quem aplica e recebe o baptismo, a segunda e terceira dizem respeito, respectivamente, à premência do baptismo e ao controle da máquina social de apadrinhamento.

É obrigação dos pais e do clero garantir a rápida execução do baptismo do recém-nascido. De uma maneira geral são oito dias aqueles que se recomendam como tempo máximo a decorrer entre o nascimento e o baptismo⁷⁸. Nessa obrigação são implicados os pais e os curas de almas locais, sendo que normalmente se recomenda mesmo que o baptismo se celebre na «Igreja em cuja freguezia viuer»⁷⁹ a criança. Dentro do templo reserva-se espaço próprio à pia baptismal onde as crianças devem ser imersas em água, só em caso de doença grave aspergidas. O cuidado com a imersão é muito para que a posição da boca e braços da criança não conduzam a uma asfixia sob a água.

De entre a monótona repetição dos redactores das constituições, que mais ou menos se leram entre si, não deixa de ser importante marcar a diferença deixada nas do bispado de Miranda, de 1565, onde considerando o clima frio da região se escreve que o cura «nam hauendo de bautizar esse dia outra criança, tirará o torno aa pia, pera que se suma a agoa, & nã ficará de hum dia pera outro. E tenha muita aduertencia o Rector ou Cura que no inuerno por ser a terra deste Bispado muy fria, faça trazer algũs cantaros dagoa quente, pera misturar com a fria, de modo que fique temperada a frialdade, porque nam faça mal aa criança. E terá o dito Cura a dita pia muy limpa, lauada, & cuberta, & fechada sempre cõ chauce»⁸⁰.

O baptismo à pressa, quando a criança nasce com poucos sinais de vida, o que é frequente, ou mesmo a procura da intercessão da Virgem para conseguir uns momentos que permitam o baptismo, mostram que o clero não tem de se preocupar com a divulgação da norma de obrigatoriedade deste sacramento. Mesmo nestes casos não se retira ao clero com cura de almas o seu poder de administrador dos sacramentos, pois aquelas crianças que foram baptizadas com a fórmula correcta, pelos familiares ou pela parteira, têm de ter o seu baptismo renovado pelo clero na pia baptismal e então devidamente anotado e registado paroquialmente.

Dos pais e dos clérigos espera-se interesse no recebimento do sacramento e saber as consequências desse acto. O clero tem de se preparar interior e exteriormente para o baptismo, como para a administração de qualquer sacramento, mas este em especial, por ser o que introduz a criança na vida da graça e na comunidade cristã. Aos curas de almas pede-se a oração prévia das matinas e a devida paramentação. Ao mesmo tempo que se sabe ser necessário o rigor da vivência consciente do sacramento, que não seja só um hábito. Ordena-se a paramentação exterior cuidadosa, como forma de se manifestar a realidade sacramental não só aos intervenientes como a todos os fregueses participantes, testemunhando ou apadrinhando. Os resultados não foram nem muitos, nem profundos. Se as normas eram seguidas não se deixa de verificar, entre as populações, uma predominância do exterior, em que o que conta é a conversão com uma participação e aparência social.

Aqui, como em outras circunstâncias, cresceu desmesuradamente o acto social que enquadrava o sacramento, quer dizer, a expressão festiva do baptismo. Estas festas correspondiam às capacidades económicas da família da criança baptizada ou dos seus padrinhos. A festa do «baptizo», referindo-se o acto, ou «baptizado», aludindo ao receptor do sacramento, adquiriu foro de prática referenciada e moldada a partir de arquétipos evidentes. A Igreja percebeu-o e admitiu-o. Pelo menos nesses dias as festas eram originadas por um acto litúrgico proporcionado pela celebração de um sacramento. Apesar da exterior-

ridade poder conduzir cada vez mais a um afastamento da essência do sacramento, por falta de uma correspondente aprendizagem catequética e ascética abundantemente defendidas pelas constituições como necessárias, ia sendo consentida e teve mesmo resultados considerados benéficos. Tratava-se de festejar, com alegria, o nascimento de mais um crente, fiel à Igreja.

Pode-se avançar com três casos, em momentos distanciados, mas que denotam esta prática festiva do sacramento baptismal. O primeiro é relatado pelo cronista Garcia de Resende na sua *Crónica* de D. João II, escrita pelos anos de 1530-1533 e impressa pela primeira vez em 1545, ao descrever a alegria do batismo, de um cortesão judeu, acontecido em Évora (?), em 1489. Escreve o cronista que «Mestre Antonio, Surgiam mor destes Reynos, foy Iudeu, e quando se tornou Christão el Rey folgou muyto, e lhe fez muyta honra, porque lhe tinha boa vontade, e era bom letrado. E quando foy baptizado el Rey foy com elle a porta da Igreja, e o leuou pella mão com muyta honra, e muyto bem vestido de vestidos ricos, que lhe el Rey deu de seu corpo, e foi seu padrinho.»⁸¹

O segundo é diferente do primeiro enquanto festa, trata-se do batismo de um membro da Casa Real. É um elemento de difusão de atitudes e práticas de festa, sob propósito sacramental, por parte de participantes do grupo familiar do poder monárquico, capaz de servir de modelo aos outros portugueses. A 5 de Julho de 1717 nasceu o infante D. Pedro, futuro D. Pedro III, tendo sido baptizado só um mês e meio depois de nascer, a 29 de Agosto, «com o nome de D. Pedro Clemente Francisco Joseph Antonio. Bautizou-o na Santa Igreja Patriarcal o Patriarcha D. Thomás de Almeida, do Conselho de Estado, de Sua Magestade, e seu Capellaõ môr, assistido dos Conegos da Santa Igreja revestidos em Pontifical. Foraõ Padrinhos o Papa Clemente XI e a Serenissima Senhora Infanta D. Maria Barbara sua irmã, e com Procuração de ambos assistio a este acto o Serenissimo Infante Dom Antonio. Foy levado nos braços do Duque de Cadaval D. Nuno debaixo de Paleo (...). As insignias levaraõ, o Senhor D. Miguel o Saleiro, o Duque de Cadaval Dom Jayme o Maçapaõ, os Marquezes das Minas Dom Antonio Luiz de Sousa a Véla, o de Fronteira D. Fernando Mascarenhas a Veste Candida, todos do Conselho de Estado, e o das Minas D. Joaõ de Sousa, do Conselho de Guerra, a Toalha para purificar. Na Tribuna Assistiraõ as Magestades a esta funcão, que se celebrou com grandissima magnificencia, assim pela assistencia do Cabido da Santa Igreja, revestido de Vestes Sacras com Mitras, como pela de toda a Nobreza da Corte com muito luzimento. Na noite, segundo o costume, se puzeraõ luminarias em toda a Cidade, e houve salvas de artilharia em toda a Marinha. No Terreiro do Paço assistiraõ os Regimentos de Cavalaria, e Infantaria, e deraõ tambem tres salvas»⁸².

O terceiro foi registado por D. Francisco Xavier de Meneses, 4.º conde da Ericeira, no seu *Diário*. Em Janeiro de 1733 «bautizou-se a fª do Conde de Vimiozo a 25. sendo convidadas perto de trinta Senhoras ate primas com irmãs Sobr.ªs e alguãs amigas particulares, e tiverão hũa grande Cea, e forão ja tres Senhoras cõ roupas curtas da nova moda de Pariz estas a Srª Condeça de Atalaya, que tinha hũ excellente vestido, a Snra D. Magdalena de Lancastre sua cunhada, e a S.ª D. Maria da Gama: foy a Snra. Condeça de Tarouca Moça Madrinha e deu de prez.ªe hũas Cornetas, e mais adereços m.ºo enfeitados com hũa peça de Diam.ªes com hũ rubim grande e hũas fivelinhas para os braços tambem de Diam.ªes forão duas donas em hũa litr.ª acompanhando a menina q̃ depois apareceu galantem.ªe vestida; p.ª os Fidalgos foy a funcão em p.ªr mas forão bastantes, e os Marquez foy Padrinho de sua neta que se chamou Eugenia»⁸³.

As relações da época podem multiplicar as referências. Quase todas as narrativas genealógicas de então utilizam este discurso. A descrição temporal do nascimento do descendente soma-se, logo de seguida, a referência ao momento da denominação vocativa sacramental através do batismo, «o nome da criança, que será sempre de Santo, ou Santa, segundo o louuael costume da Igreja Catholica»⁸⁴. O nome de santo, com muita frequência precedido de Manuel, o nome de Jesus, e de Maria, o nome da mãe do filho de Deus, é

multiplicado ao sabor de devoções particulares dos pais e da família, crescendo também os elementos enriquecedores da cerimônia, todos eles de aparência e de festa. Quem transporta o quê, quem se aproxima mais da criança, do celebrante ou dos padrinhos, quem está com os pais, que sons de sinalização sumptuosa e protocolar se fazem soar, que vestes, cores e qualidades de tecidos predominam, se há festa exterior ao espaço do templo ou não, são afirmações sociais que podiam continuar a desdobrar-se e que crescem com o estatuto social do batizado e com os públicos e a divulgação que se quer fazer do acontecimento: a recepção, por uma criança, do sacramento do batismo.

NÃO ESTÃO MUITO LONGE DESTA preocupação com a catequese dos pais e protectores baptismas as de que tanto trataram, em 3 de Março de 1547, os padres da VII sessão do Concílio de Trento. Só considerando o que o concílio determinou nessas sessões se pode perceber a importância do batismo como sacramento fundador e agremiador de vontades e de realidades sociais sendo uma forma consagrada, com várias consequências nas sociabilidades da família alargada moderna.

Percorrendo as determinações conciliares e as repetições que os diferentes documentos diocesanos vão registando, o que demonstra a morosidade da sua aplicação e da arregimentação das populações a tais práticas, uma há que salta de imediato à observação, que é aquela que corresponde às práticas de apadrinhamento, quer dizer, em síntese, a temática do parentesco espiritual. Ultrapassando o batismo, o tema toca o do casamento, suas regras e práticas. Num mundo em que a família se afirma como um complexo esquema de relações de dependência e de fidelidades a preocupação não é despicienda.

São três as grandes preocupações que envolvem o apadrinhamento baptismal. A primeira é norma simples, regra de obrigação a cumprir. Compõe-se de duas dimensões: cada criança batizada até aos oito dias só deve ter um padrinho, quando muito um padrinho e uma madrinha, ou seja dois padrinhos, sendo esta permissão sobre a primeira determinação a que acabou por se impor. Ultrapassava-se assim o número de padrinhos variáveis e múltiplos que provocavam distúrbio na aplicação das regras do parentesco espiritual, sobretudo no que respeitava aos casamentos consumados por homens e mulheres compadres e comadres e por tal impedidos de o fazer. Ainda em 1537 se regista na diocese de Lisboa que «ho sacerdote não tome mais padrinhos aa criatura que tres, nã contando ha pessoa que a leua: porque com essa serem quatro»⁸⁵. Considerando a redução impõem-se regras aos cristãos capacitados para o fazerem, só homens com mais de 14 anos e mulheres com pelo menos 12 anos completos poderão ser padrinhos; mais: os que esta idade cumprirem deverão ser batizados, nalguns casos exige-se mesmo a confirmação ou o crisma, não serem frades, freiras, cônegos regrantes, ou religiosos de qualquer estado, ressaltando-se os freires das ordens militares, saberem doutrina e não serem nem surdos, nem mudos.

A preocupação com a formação catequética é a mais envolvente e essencial nas definições da atitude crente durante a Reforma católica. Os padrinhos devem saber o pai-nosso, a ave-maria, o credo e os dez mandamentos para «a poderem ensinar, hauendo necessidade aos seus afilhados, dos quaes dizem os sagrados Canones, que ficão sendo como pedagogos, & mestres, & fiadores spirituaes»⁸⁶. Por fim e para que o parentesco espiritual seja observado, pois de todas as obrigações e regras impostas esta parece ser o grande problema para o legislador, devem ser criados os livros para se assentar os batismos de cada freguesia. Pode acontecer que no mesmo livro se assentem casamentos e óbitos, mas a intenção é o batismo, mais ainda, a intenção é que as relações de parentesco espiritual sejam observadas «& por se euitarem muitos inconuenientes, que podem nascer da ignorancia do dito parentesco: Ordenamos, & mandamos, que em cada Igreja de nosso Bispado, onde ouuer pia baptismal, aja hum livro a custa da fabrica da dita Igreja, que tenha quatro mãos de papel, o qual será assinado, & numerado pello nosso Prouisor, Vigairo geral, ou Visitador: & sempre estará fechado na arca, ou thesouro da dita Igreja, onde estão os sanctos Oleos: E em a primeira parte do dito liuro, o

*Padrinhos
e parentesco espiritual*

dito cura escreuerá o dia, mes, & anno, & nome da criança que baptizar, & de seu pay, & máy, sendo auidos por marido, & molher: (...): & outro si os nomes dos Padrinhos, & Madrinhas, que apresentarem ao Baptismo (...) dizendo assi (tudo per letra, & não por algarismo.) Aos tantos dias de tal mes, & de tal anno Eu foão Reytor, ou Cura. &c. baptizei a foão, filho de foão, & de foã, & foram seus Padrinhos foão & foã, moradores. &c. o qual termo fará o mesmo dia & hora em que baptizar, antes de se sahir da Igreja, & se assinará ao pé com hũa das pessoas, que foram presentes ao dito Baptismo»⁸⁷.

O grau de parentesco alegadamente determinado pelo apadrinhamento era complexo e confuso. Tinham-se por aparentados espiritualmente quem baptizava, os padrinhos e suas mulheres ou maridos, que contraíam parentesco espiritual com o baptizado e com os seus pais, e o baptizado com todos eles e com os seus filhos. «Porem o sacro Concilio Tridentino (consirãdo os grandes incouenientes que de se contraher o dito parentesco antre tantas pessoas socediam, assi porque muitos ignorando o impedimento se casuam, & depois de casados, posto que o soubessem perseueruam em peccado mortal, & de se apartarem socedia grande escandalo) determinou que se nam tomem daqui em diante no sacramento do bautismo, mais que hum padrinho, ou hũa madrinha, ou quando mais ate dous. s. hum padrinho & hũa madrinha: E declarou que se nam cõtrahesse o dito parentesco spiritual, senam tam somente antre os padrinhos & o bautizado, & seu pay & mãy: & antre o que bautiza a criança e o bautizado, & seu pay & mãy: como se contê na Sess. 24. *Sub Pio quarto de reformatione matrimonij cap. 2.*»⁸⁸

O tema do parentesco espiritual, contraído no baptismo, adquire num mundo que se pretende sem mácula e em que o pecado aparece a cada passo, sobretudo os pecados morais, os de quebra da norma e os de fidelidade à Igreja, uma dimensão fundamental pela sua envolvência. Mais que condenáveis, os pecados aduzidos são irradicáveis, pelo que recebem a melhor das atenções desde Trento até cada um dos sínodos sucessivos de norte a sul de Portugal e ao longo dos séculos seguintes. É preciso conceder o baptismo a todos e que aqueles que vão ser padrinhos tenham qualidade para o garantir. Realmente só são padrinhos aqueles, um ou dois, designados e com qualidades para o serem e depois anotados em livro próprio autoritariamente guardado em depósito contra roubos e profanações. Nem aquele que transporta a criança, nem a parteira, nem aqueles que lhe tocarem ao sair da imersão na pia de água devem ser tidos por padrinhos porque não o são.

Indo mais fundo as constituições zelam pela quebra de um paganismo latente na vivência cristã pouco cristianizada. Aí está o gesto. Corrige-se o gesto de credence e de hábito popular que se encerra no «tocar» do recém-baptizado e, ao mesmo tempo, encerra-se uma página complexa do acontecer sacramental, a do casamento «consanguíneo» adquirido por força espiritual. Porque «se algas outras pessoas se entrometerem a serem padrinhos, ou madrinhas, inda que toquem a creatura, não a vera entre elles algum parentesco spiritual, nem impedimento, nem se terão por compadres, nem comadres no tal baptismo»⁸⁹. Não acontecerá mais que aqueles que, por ignorância, acabando por casar em parentesco espiritual, tenham de continuar nesse estado de pecado. A acção sobre os padrinhos e, sobretudo, a formação que se encerra ao redor da noção de parentesco espiritual é de dimensões variadas, mas todas elas restritivas e reguladoras visando terminar com pecados de diferente dimensão e facilitando o controlo social.

Catequese, pecados e absolvições

COM O SEU SABER INCISIVO e amplamente documentado Jean Delumeau escreveu, em forma de síntese, que «le Christianisme a mis le péché au centre de sa théologie», aclarando o caminho percorrido na construção dessa centralidade com a afirmação de que «de saint Augustin à Luther et à Pascal, en passant per saint Grégoire (604), lui aussi “un des maîtres en la science du péché”, Hugues de Saint-Victor (1141), Abélard (1142), Pierre Lombard (1164), les Pères du concile de Trente et les néo-scolastique des XVI^e et XVII^e siècles, la méditation chrétienne n’a cessé de s’interroger sur le péché, d’en préciser la définition et d’en mesurer la portée»⁹⁰. Ao fazê-lo salienta o sacramento da

penitência que, ao longo dos tempos modernos prolongados por mais de dois séculos, se afirma, desenvolve e fixa. Ressalve-se que o que se escreve de seguida é específico do mundo moderno mas — como acontece com a permanência dos diferentes sacramentos e a passagem citada de Delumeau faz notar no que respeita a fixação do conceito de «pecado» — faz parte de uma cadeia nunca interrompida mas muitas vezes repensada e aferida de acordo com as realidades sociais que a enquadram.

Para lá de todas as «artes» desenvolvidas em redor do sacramento da penitência, de todo o seu cunho facilmente participante na atitude de controle que domina os tempos pós-tridentinos, e de formação, que se procura seja permanente e de fundo, a ideia mais forte que passa quando se estuda este sacramento é que estamos num período de crescente intensificação da confissão. O sacramento da penitência, vulgar e tradicionalmente dito «confissão», atendendo por um lado aos confessores e, por outro, aos penitentes confessáveis, afinal as duas partes intervenientes e ambas com conotações sociais bem diferenciadas e, inclusive, internamente sincopadas por realidades muito díspares, sofre durante os tempos modernos um crescimento que se procura seja interiorizado e corresponda a uma atitude permanente que anteceda todas as obras e pensamentos dos cristãos.

Sem erro, podemos falar de tempos de penitência. De entre toda a prática sacramental a penitência é aquela que mais atinge religiosos, clérigos e leigos. Os primeiros, religiosos e clérigos, pela necessidade de formação a que obriga e pela observância da esfera de moralização que tanto cresce neste período, ao ponto de levar a constantes confusões entre a esfera dos valores morais e a dos valores religiosos. Os segundos, os leigos, pelo avanço controlado que obriga cada um a fazer no sentido de uma auto-análise da consciencialização católica e romana.

Em 1539, a 2 de Julho, o provedor e irmãos da Misericórdia de Évora, que recebera estatutos em 1516/1519, acrescentam-lhes um «Título das confissões». Da sua leitura resulta que é implícito terem as obras de caridade valor perante Deus se praticadas estando o irmão confessado, em estado de receber o Santíssimo Sacramento. Assim fica escrito: «Estamdo o dito prouedor com os jrmãos exercitando as obras de myã e despachãdo os pobres consideramdo o gramde carguo que sobre elles carregua em destribuirem as esmollas leixadas pelos defumtos e dadas pelos viuos e como pera o tall auto e mais perfeiçam se require estarem com corações limpos e em estado de graça para que o sennhor deos nos seus corações queira inspiraar que sejam guastadas nos mais neçesitados e de que seja seruido e reça as taes esmollas em çatisfação das penas do purgatorio e aos viuos comservar em estado de graça e bem acabar portãto — ordenaram que o prouedor e jrmãos que forem emlegidos pera seruir tanto que forem electos e postos na mesa se comfesaraão todos e tomaraão o sãto sacram'to todos juntos. (...) Item seram mais obriguados serem comfessados por dia de nosa sennhora de setº. (...) Item por dia de nosa sennhora ãte natall. (...) Item quimta f.ª da cea que o proueador cõ os jrmãos sam obriguados vir tomar o samto sacramento de modo que no anno se comfesaram quatro vezes.»⁹¹

O processo de crescimento de utilização da confissão pelos crentes, torna-se obrigatória anualmente pelo IV Concílio de Latrão, logo em 1215, e em paralelo, do controlo feito pelo poder eclesiástico de tal uso, é comprovável no cuidado posto na definição do que é o «pecado», na necessidade de formação aturada dos confessores e, indirectamente, dos penitentes e no aparecimento de instrumentalizações sociais, de marcada dimensão política, deste sacramento.

A primeira preocupação do relançamento da confissão é a da definição do que é «pecado». Já o elenco catequético que figura no final das constituições do Porto de 1497 regista, para que todos aprendam na diocese, que «duas maneiras há hi de peccado, scilicet original e actual. (...) E este se reparte em dous, scilicet mortal e venial. (...) O peccado mortal acima dito se divide em sete maneiras, sob as quaes todallas outras de peccados mortaaes se contem. Venial se nom dividi em conto determinado porque casi sem conto se



Confessionário adaptável à balaustrada da Capela, Gio Palmini, 1742-1744 (Col. da Capela de São João Baptista da Igreja de São Roque). Lisboa, Santa Casa da Misericórdia.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

podem teer e extimar. As sete dos mortaaes som estes: soberba, avareza, luxúria, emveja, gulla, ira, acidia»⁹². A definição apontada encerra duas vertentes: a primeira estabelece a separação entre pecado venial e pecado mortal, a segunda atende aos tempos e circunstâncias do pecado cuidadosamente inumerando e classificando as acções, obras, palavras, pensamentos e omissões, que dão conteúdo ao pecado, ao erro, que as circunstâncias ajudam a encerrar numa das duas categorias iniciais.

A tentação não é pecado mas é o caminho que a ele conduz caso não se lhe resista. Nesta mesma lógica caminha toda a afirmação catequética, muitas vezes oralizada nos sermões, que reforça a dimensão a conceder aos pecados veniais, aqueles que podem acontecer no dia-a-dia com mais facilidade e que passam mais despercebidos no crivo do exame de consciência ou no do confessor.

No seu estudo fundamental sobre a «culpabilização no Ocidente», nos séculos XIII a XVIII, Jean Delumeau estabelece um «território do confessor»⁹³ delimitado pelas grandes categorias de pecado. As categorias referidas são-nos hoje, sobretudo, reveladas pelos manuais de confessores, obras que foram construídas para serem a base da divulgação da estrutura do pecado entre os confessores e os fiéis, todos eles considerados capazes de pecar. Apesar do afastamento que tais compilações catequético-casuísticas podem ter das práticas diárias dos crentes elas permitem a compreensão dos universos pecaminosos que mais preocupavam a Igreja, sendo por isso fixados para divulgação exemplar. O «território do confessor», tal como estabelecido por Delumeau, tem por conteúdo os pecados de inveja, de luxúria, de usura e avareza e de preguiça⁹⁴.

A aproximação assim possibilitada pelos manuais, constituindo este corpo de pecados como o merecedor de maior luta pastoral e condenação social, é verificável em levantamentos feitos a partir de penas inquisitoriais, de cartas de perdão registadas ao longo das chancelarias régias ou nas acusações encontradas nas diferentes visitas diocesanas. Pode-se acrescentar, como aferição das enumerações referidas, o facto de os pecados salientados serem de forte incidência urbana. Este dado é importante pois sabemos que, desde o século XII, a cidade aparece como o local de todas as perdições e pecados, assim julgado por moralistas e pelas ordens mendicantes nascentes. A partir do século XV esta mesma acusação da cidade como local de pecado é vestida de roupagens humanistas e ganha detractores entre os defensores da *aurea mediocritas*, lida nos clássicos e pensada utopicamente como a possibilidade de se voltar a uma sociedade sem comércio, sem bulício, sem competição lucrativa e sem exercícios de poder afirmativos.

A iconografia e a alegoria do pecado podem também ajudar a compreender o avanço da sistematização da atitude pecaminosa que muitos manuais encerram. Por um lado, a necessidade de clarificar definitivamente e na prática, para que os crentes se saibam conduzir e deixar conduzir entre pecados veniais e mortais, por outro, a criação de corpos de pecados, os diferentes septanários, aos quais se fazem corresponder, cada vez mais, idênticos conjuntos de opostos, de virtudes. Esta preocupação anda muito integrada, mais uma vez, com a catequese, daí que se procure que os septanários encontrados sejam facilmente memorizáveis, atingindo certas formulações características rítmicas e silábicas de oralização mnemónica. Muitas destas preocupações com o pecado, os diferentes vícios, encontram-se com facilidade nas artes plásticas e literárias⁹⁵.

Também a partir do século XII, mas fixado e mais usado a partir do XIV, faz-se corresponder um animal a cada um dos vícios (o orgulho a um cavalo ou um pavão, a inveja a uma serpente...). Até esta data os animais apareciam na iconografia como participantes da criação, agora separam-se do homem, o único ente criado à imagem e semelhança de Deus. Escreve Delumeau que «à l'époque où monte le sentiment de culpabilité dans l'Europe des XIV^e-XVI^e siècles, les inspireurs de l'art religieux tendent au contraire à marquer l'écart entre l'animal et l'homme don't le singe, par exemple, est la caricature»⁹⁶.

Paralela a este crescendo negativo do reino animal está a culpabilização da mulher pelo pecado. A mulher, a sua sensibilidade e sensualidade, é das raízes mais facilmente encontradas para o pecado. É ainda Delumeau que chama a atenção para o padre António Vieira que, no seu sermão da *Degolação de São João Baptista*, pregado em 1652, no convento de Odivelas, e editado pela primeira vez em 1699, escreve a este propósito que «todos os trabalhos e calamidades que padecemos na vida, toda a corrupção e misérias a que estamos sujeitos na morte, todos os males, penas e tormentos, que depois da morte nos aguardam, ou em tempo, ou em toda a Eternidade, tiveram seu princípio e trazem sua origem desde o pecado, por isso chamado original. De toda esta infelicidade foi causa uma mulher, e que mulher? Não alheia, mas própria, e não criada em pecado, mas inocente, e formada pelas mãos do mesmo Deus. (...) Todas as dores, todas as enfermidades, todos os desgostos e infortúnios particulares e gerais, todas as fomes, pestes e guerras, toda a exaltação de umas nações, e cativo de outras, todas as mudanças e transmigrações de gentes inteiras, das quais ou só ficou a memória dos nomes, ou também eles com elas se perderam, todas as destruições de cidades e reinos, todas as tempestades, terremotos, raios do céu e incêndios, e todo o mesmo mundo afogado, e sumido em um dilúvio, que outro princípio ou causa tiveram, senão a intemperança e castigo daquela mulher, não tomada ou roubada a outrem, senão própria, e dada pelo mesmo Deus ao homem: *Mulier, quam dedisti mihi?*»⁹⁷.

Esta dimensão do pecado resultante das forças da mulher tem na representação pictórica e literária de Maria Madalena um exemplo conclusivo. O tema associa, de uma vez, a dimensão feminina do pecado e a possibilidade de absolvição que este encontra na confissão/arrependimento. «Na sequência das deliberações conciliares, os autores portugueses do último quartel do século XVI e do século XVII recuperaram alguns dos dados biográficos recolhidos tanto da *Legenda aurea* como nas recolhas hagiográficas quinhentistas, com a intenção de

São Miguel derrotando o demónio com seios de mulher, óleo sobre madeira de Mestres de Ferreirim, século XVI (Évora, Igreja de São Francisco).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





Madalena penitente, óleo sobre tela, de Josefa de Óbidos, c. 1661 (Óbidos, Igreja de Santa Maria).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

compõem imagens da «santa pecadora» condizentes com a mensagem de exemplaridade que se pretendia veicular, nomeadamente no campo da necessidade de conversão e penitência. Impulsionado por estas circunstâncias, Frei Heitor Pinto, no «Diálogo da tranquilidade da vida», publicado na sua *Imagem da vida cristã*, a pretexto do encontro em Marselha das personagens dialogantes, evoca a memória dessa «nuvem resolvida em lágrimas» que tanto impressionava «o português»: «E ainda que todas as vidas dos santos me espantam, a da Madalena mais que a de muitos outros, em especial quando cuido com quanta vontade deixou o mundo e as riquezas e vaidades, e se veio meter nesta concavidade deste outeiro, que lhes Deus aqui deparou, tão longe de sua terra, tão diferente de suas imaginações passadas, e tão conveniente a suas contemplações presentes.»⁹⁸

Como se deduz de todos estes traços apontados na iconografia e na alegoria literária, o acento é claramente posto no vício/pecado mais do que na virtude. Por isso Jean Delumeau pode escrever, relendo Emile Mâle, que «les images des vertus sont moins nombreuses que celles des vices, l'Eglise ayant surtout cherché à enseigner les premières en dégoûtant des seconds. Peintures, sculptures, vitraux, illustrations des livres imprimés ont alors inlassablement appuyé par l'iconographie le message de tant de *Miroir de l'âme pécheresse*, *Destruction des vices*, *Doctrine pour les simples gens* et autres *Art de gouverner le corps et l'âme*»⁹⁹.

A definição de pecado impõe uma exclusão: aqueles que dele participam serão excluídos por Deus e, nalguns casos, os homens dotados de poder, os bispos e o Papa, podem excluir os outros da participação da vida da Igreja, assim nascendo as excomunhões. Este último termo é certo pois realmente a grande exclusão é a da participação na comunhão do corpo e sangue de Cristo resultante da transubstanciação defendida e tornada eixo definitivo de se ser católico. Em 1589, fazendo-se apelo às determinações tridentinas, escreveu-se nas constituições que D. Frei Amador Arrais mandou preparar para a recente diocese de Portalegre que «a excommunhão maior he gravissima poena, de que a Igreja usa por auctoridade de Iesu Christo nosso S(enh)or contra os peccadores desobedientes que amoestados se não querem apartar de seus peccados, peloque se não deve usar della, senão pera este efeito, e por muito graves peccados, e que por outra via senão podem emendar. E portanto o S(agrado).º Conc(ili).º Tridentino manda que os Bispos e nam outros passem cartas de excommunhão»¹⁰⁰.

Talvez por isso mesmo a preocupação da máquina eclesiástica em controlar os outros vá até aos róis de confessados¹⁰¹. Construídos de acordo com a estrutura da freguesia, descrita por arruamentos, divididos em fogos e/ou famílias,

hierarquicamente organizadas por parentesco, neles se anotam os nomes de todos os maiores de sete anos e, sinteticamente, os actos de desobriga pascal. Uma vez por ano o freguês que queira continuar a participar da vida católica deverá confessar-se e comungar. Como foi atrás referido, desde o IV Concílio de La-trão que estava estatuída a obrigação da confissão auricular do fiel, pelo menos uma vez por ano, àquele que tinha a cargo a cura da sua alma — «que cada hum dos fregueses se confesse a seu proprio Reitor, ou cura, e o não deixe por outro algum, salvo se escolher outro maes letrado, e sufficiente, ou ouver entre elles algum escandalo, ou odio»¹⁰². Cada nome registado no rol deverá ter justaposto o acto de confissão e o de comunhão. Mandam as constituições que este registo seja efectuado por extenso, «e asi como os confessarem, asentem no rool: *confessado*, per sua letra. E depois de os fazer comungar, lhe ponha: *comungados*»¹⁰³. Muitas vezes não acontece assim, pois o freguês que se confessou fica reduzido a «C», e o que se confessou e comungou é grafado «CC»¹⁰⁴.

A preocupação organizativa e enumerativa é extrema, «apparait, dans l'histoire chrétienne et dans celle de l'apostolat, un caractère nouveau: l'esprit d'organisation. (...) Il s'agissait là d'un enrichissement de l'outillage mental de l'homme d'Occident au début des temps modernes»¹⁰⁵. Quando, em 1565, se publicam as *Constituições synodales do bispado de Miranda* há o cuidado de desenharmos como se deve apresentar graficamente uma página de um rol de confessados, dispondo-se a informação de acordo com as regras estipuladas e dando-se exemplos concretos (os mais usuais e por isso retidos na memória do legislador?), como aparecem transcritos no Quadro II.

QUADRO II	
Organização de uma página de um rol de confessados	
<i>Rol dos confessados & comungados, de tal ygreja, de tal lugar, de tal anno.</i>	
<i>Rua ou bairro de tal parte.</i>	
<i>Os que sam de confissam & comunham sam os seguintes.</i>	<i>Os que sam de confissam sómente sam os seguintes.</i>
Foão de tal, confess. & comung. Sua molher. Foão seu filho. Foaã filha. Foão criado.	Foão filho, confess. Foaã filha, confess. Foaã criada, confess. Foão criado, confess.
<i>Rua ou bairro de tal parte.</i>	
<i>Os que sam de confissam & comunham sam os seguintes.</i>	<i>Os que sam de confissam sómente sam os seguintes.</i>
Foão de tal, viuuo, confess. & comũg. Foaã yрмаã, confess. & comung. Foão criado, confess. & comung.	Foão filho, confess. Foão seu sobrinho, cõfess. Foaã criada, confess.
Foaã de tal, viuua, cõfess. & comũg. Foão yrmão, confess. & comung. Foaã escraua, confess. & comung.	Foão se neto, confess. Foaã sobrinha, confmess. Foão escrauo, confess.
Foaã viuua confess. & comung.	Foaã criada confess.
Foaã viuua, só confess. & comung.	
Foão solteiro confess. & comung. Foaã yрмаã confess. & comung.	Foaã sua sobrinha confme. Foão seu criado.
Foaã solteira confess. & comung. Foaã yрмаã confess. & comung.	
<i>Rua ou bairro de tal parte.</i>	

Fonte: *Constituições synodales do bispado de Miranda*. Lisboa: Francisco Correa, 1565, fl. 35-35 v.

A formação dos confessores e dos penitentes

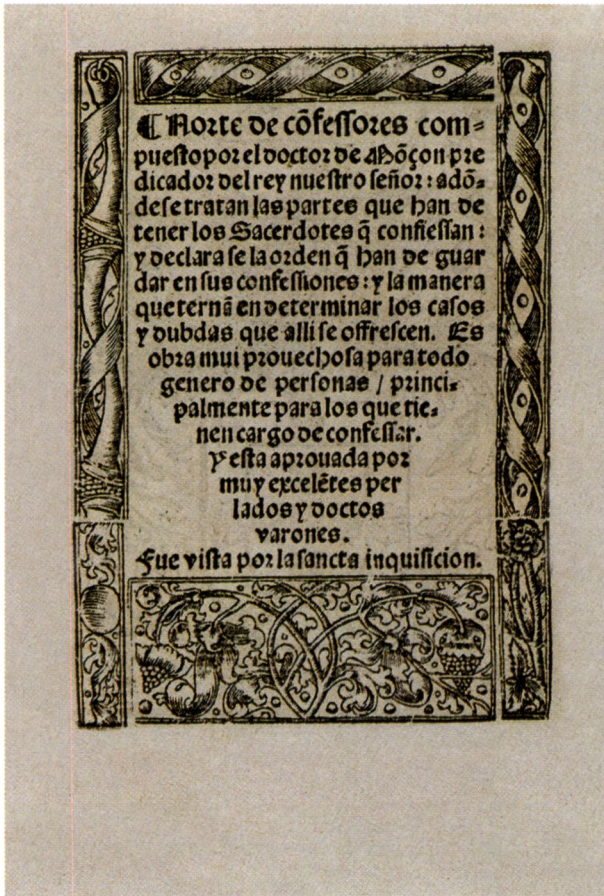
HOUVE UMA CERTA RESISTÊNCIA das populações à confissão auricular obrigatória ainda mais quando, na primeira fase do tempo das reformas, havia ainda fortes desconfianças, morais e de formação e capacidade intelectual, sobretudo para um grupo cada vez menos restrito de leitores informados e críticos, em relação a grande número de clérigos locais com cura de almas, afinal aqueles que recebiam a confissão dos paroquianos. Procuram-se confessores distanciados do local, ou aqueles que passam em missão pastoral, ou que estão nos santuários de peregrinação, assim acontecendo nas deslocações a locais de culto, sobretudo mariano, onde cada vez mais a confissão vai crescendo como função implícita do local.

Não só se difunde a necessidade da confissão, pelo menos obrigatória uma vez por ano, como se lhe associa a ideia de uma «boa confissão». Esta deverá ser cuidada pelo penitente com a anteposição do exame de consciência e acompanhada do sentimento de contrição, de arrependimento impeditivo de voltar a cair nos mesmos erros, ao mesmo tempo que enformada da preocupação em nada omitir. Uma omissão pode inviabilizar a recepção do sacramento. Por seu lado, o confessor deve revestir-se de humanidade capaz de ouvir sem julgar, discernir e classificar os males do penitente numa direcção espiritual e vivencial para o futuro para que não haja recaídas no mesmo pecado. É também a afirmação de uma descrição de gesto e anonimato, procurando o confessor ser, mais que tudo, uma voz, deixando-se permanecer na sombra do cubículo do confessionário, por detrás da grade ou rede, e se acontecer que a confissão seja cara a cara, como muitas vezes antes da divulgação do confessionário e durante as missões, esconder-se por detrás das suas mãos, facilitando com esta atitude o vencimento da vergonha e respetos humanos que a exposição confessional podia constituir para os penitentes. A determinação da privacidade do espaço confessional acentua-se na oposição homem-confessor/mulher-penitente.

Das formas de administrar o sacramento, novas atitudes rituais, ao acolhimento e direcção que este deve merecer no confessionário, passando pela preparação que o confessor deverá ter para distinguir casuisticamente entre tipos e formas de pecado, corre um universo de preocupações de formação que a estrutura eclesial teve de suprir. Colmatá-las obrigou a criar meios de formação no terreno, entre aqueles que já exerciam o múnus sacerdotal e a cura de almas, e recorrer aos planos de aprendizagem que, a pouco e pouco, muito lentamente e de forma arrastada ao longo dos séculos XVI a XVIII, se foram construindo nos seminários.

Compreende-se por isso, considerados todos estes vectores, que uma das grandes motivações dos importantes e difundidos manuais de confessores seja a da ignorância do clero. Procura-se dominar essa ignorância com regras simples e claras que constituam tabelas de acção capazes de sustentar a actividade quotidiana nas paróquias aos curas de almas. Ao mesmo tempo fundamentam-se as normas catequéticas entre os leigos que, participantes dessa mesma ignorância a respeito do sacramento e suas implicações, sobretudo de índole moral, eram assim instruídos e controlados na forma de fazer que lhe está associada. Como escreveu Maria de Lurdes Fernandes, «naturalmente, quanto maior fosse a ignorância dos confessores — nomeadamente quanto à capacidade de distinção entre pecados veniais e mortais — mais perigosa se tornava a ignorância dos penitentes, porque menos obrigação e menos possibilidades têm de saber se cometeram pecado e que tipo de pecado»¹⁰⁶.

Do universo múltiplo de obras escritas, impressas e divulgadas, visando a construção desta atitude quotidiana de prática sacramental formativa importa chamar a atenção sobre dois casos concretos. Ambos são anteriores às sessões que em Trento, em 1551, são dedicadas à confissão, o que demonstra que a temática da confissão e a atitude da formação que pressupõem pairava já nas preocupações eclesialísticas. Deve ser referida, em primeiro lugar, a *Suma caietana*, de 1525, da autoria do dominicano Tomás de Vio, traduzida em língua castelhana em 1556 por Paulo de Palácio, com uma primeira edição em Lisboa, por João Blávio, em 1557. Em segundo lugar o *Manual de confessores & penitentes*, da autoria de um franciscano, que tudo leva a supor ser Frei Ro-



Norte de cōfessores, de Luís Rodrigues, 1546 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

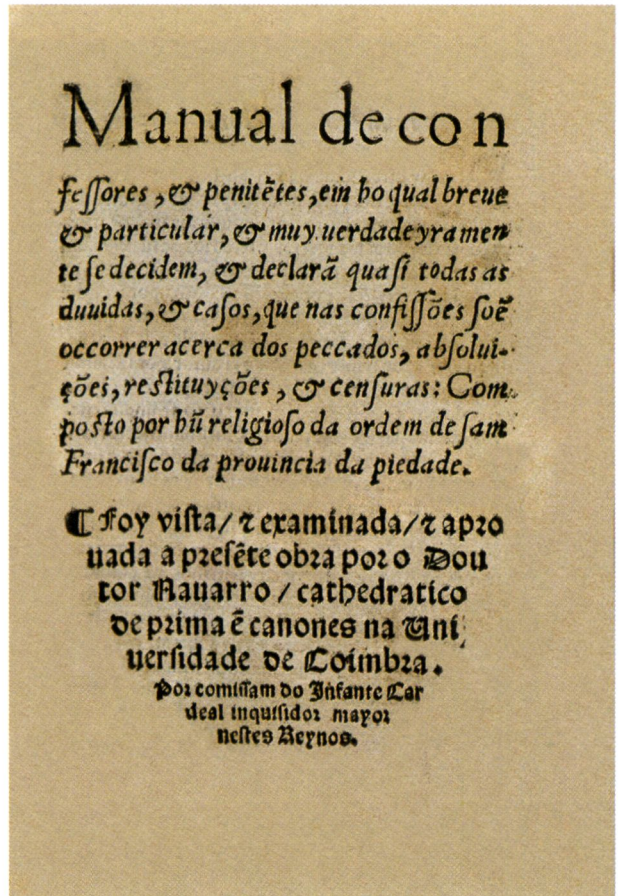
FOTO: LAURA GUERREIRO.

▷ *Manual de confessores e penitētes*, de Martim de Azpilcueta, 1549 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

▷ Tabernáculo, prata cinzelada, c. 1760 (Coimbra, Museu Nacional Machado de Castro).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA / INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA



As «artes» da confissão, antes e depois de Trento, foram portadoras das muitas orientações que se deviam divulgar para serem interiorizadas pelos confessores e penitentes, mantendo-se o elevado número de edições do alvorecer da modernidade até final de Setecentos, decaindo durante a centúria de Oitocentos. Desta permanência editorial, denotando preocupação doutrinal e ascética, é exemplo a obra do homem de corte Garcia de Resende, *Breve memorial dos pecados e cousas que pertencē ha cōfissã*, de 1518-1521; de Frei António de Beja o *Memorial de pecados: Nova arte de confissam*, de 1529; o *Memorial de cōfessores* de Frei Brás de Barros, de 1531, especialmente vocacionado para a identificação dos pecados mortais; a muito divulgada tradução do castelhano, pela primeira vez em 1540, do *Norte de confessores*, atribuído ao pregador de D. João III, Frei Francisco Monçon; a que se segue o *Manual de confessores e penitentes* trabalhado por Martín de Azpilcueta, que se tornou o mais procurado, elogiado e aconselhado pela ortodoxia, com edições sucessivas desde 1552; as duas partes do *Guia de pecadores* de Frei Luís de Granada, respectivamente de 1556 e 1557, que o poder da sua ordem e a sua imagem de virtude tornaram modelares também no que à penitência respeitava; o *Tratado de avisos de confessores*, revisto pelo dominicano Frei Martinho de Ledesma e editado em 1560, a mandado de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, para a sua diocese; o *Exame de consciência* de Manuel de Goes de Vasconcelos, de 1615, em que a preocupação é posta na relação do exame de consciência com a utilização frequente da confissão; ou as *Instruções para novos confessores (em que se trata miudamente de toda a pratica do Sacramento da Penitencia)*, de Frei João de Deus, publicadas em 1796.

Vão neste sentido as «artes» que, em resultado directo dos cânones conciliares, passaram às constituições ou as que, no sentido catequético apontado, passaram aos catecismos. São um bom exemplo as normas de pedagogia doutrinal que andaram apenas às constituições de D. Diogo de Sousa, que rele-



vam esta preocupação ainda no final do século xv, mais concretamente em 1497¹⁰⁹. D. Frei Bartolomeu dos Mártires, em conjuntura tridentina, faz editar o seu *Catecismo e práticas espirituais*, em Braga, no ano de 1564, na oficina de António de Mariz. Em 1566 é editado o *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos*, proposto pelo concílio logo em 1546, e que ficará conhecido por «Catecismo de São Pio V» (papa entre 1565 e 1672). *Catecismo romano* foi o título encontrado, em 1590, para a sua tradução em português por Cristóvão de Matos por mandado do arcebispo de Lisboa D. Miguel de Castro, editado naquela cidade por António Álvares. Em ambos os catecismos a confissão merece atenção cuidada, o que denota o carácter educativo que o sacramento assumiu, dentro da lógica de pedagogia formativa da Reforma católica.

Este tema merece, no *Catecismo* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, uma atenção cuidada pela dimensão modelar que assumiu, conseguida pela sua criteriosa explanação doutrinal acompanhada da dimensão de reformador que o seu autor adquiriu, na linha de Pedro de Ribera ou de Carlos Borromeu¹¹⁰. No *Livro primeiro: Da doutrina Cristã* comenta a afirmação do credo, «creio a remissão dos pecados», concluindo os ensinamentos reafirmando que «a remissão dos pecados, que neste artigo confessamos, é fundamento de todas as nossas esperanças de salvação e bem-aventurança (...). Mas não espere ninguém alcançar esta remissão fora da Igreja católica e apostólica»¹¹¹. Ainda neste *Livro* o sacramento da penitência volta a ser tratado quando explana a afirmação do pai-nosso, «Perdoa-nos as nossas dúvidas assim como nos perdoamos aos nossos devedores», ou ao explicar os mandamentos da Divina Lei, sejam eles a soberba e os «sete vícios capitais», ou os «preceitos da Santa Madre Igreja», aí se salientando o segundo, que explicitamente manda «confessar-se todo cristão pelo menos ãa vez em cada ano»¹¹². É no *Tratado dos sacramentos* que as normas doutrinárias a ensinar se tornam mais extensas e contínuas dirigindo-se a um tempo aos confessores e aos penitentes. Aos primeiros manda-se que se cuide a sua aplicação pois, como D. Frei Bartolomeu dos Mártires escreve numa posição que assume continuamente de participante das normas que manda ou comunica, que «se caímos em doença do pecado mortal, curamo-nos pelo sacramento da penitência, arrevesando e lançando fora per humilde e dolorosa confissão os perniciosos humores de nossos pecados»¹¹³. Mais adiante o louvor da dimensão de tal prática sacramental volta a ser referido e enaltecido de forma ainda mais clara aos leitores ou ouvintes fazendo-se uso de referentes de autoridade bem mais palpáveis às populações do que a dos padres conciliares, como são os santos, e utilizando expressão legislativa para consolidar a transferência de poderes que, como no caso real, eram delegados *in solido*. Escreve o bispo reformador quando se refere à relação pecado-confessor-penitente que «em lugar de o logo afogar e condenar [ao pecador], como justamente podia, dá-lhe [Deus] ãa tábua em que navegue e se salve, e venha a porto da salvação. Esta tábua, dizem os Santos, é a sagrada confissão feita ao próprio sacerdote que tem cura de almas, ao qual o Senhor deu poder pera, em pessoa d'Ele, perdoar e absolver dos pecados que lhe fossem confessados»¹¹⁴.

Estas orientações deveriam ser leme da actuação de todos aqueles que tinham a capacidade e o poder de confessar. «Convirá lembrar que nem todos os sacerdotes podiam ser confessores. Apenas os que tinham poder de “jurisdição”, ou seja, autorização do superior, como bem acentuam todos os manuais — e todas as obras, sobretudo normativas — que se debruçam sobre as condições de administração do sacramento da penitência. A insistência na verificação do “poder” do confessor relacionava-se muito especialmente com a falta de “competência” específica de muitos deles, para já não falar de uma “incompetência” geral.»¹¹⁵ A competência do confessor deve revelar-se e estar presente durante a confissão. O acolhimento do fiel que se quer submeter ao sacramento deve ser sincero e humanizado, por forma a possibilitar a repetição e não causar o afastamento, e deve ser convincente, o confessor pelas suas atitudes orais e conselhos deve dar direcção, que o mesmo é dizer que o fiel deve ser catequizado de forma persuasiva, normativa e não titubeante, na posição de poder condenatório, penitencial e, por fim, absolvente e gratulatório que o sacramento envolve.

Por seu turno aos penitentes que se submetem à confissão também se exige uma determinada formação. Para além do saber sobre o próprio sacramento e suas exigências rituais e canónicas, aquele que se quer confessar deve saber o seu caminho, deve ter-se submetido a um exame de consciência, revelador da sua capacidade de auto-exame, que o mesmo é dizer do seu saber introspectivo. Assim o prevêem, em 1565, as constituições do bispado de Miranda ao determinarem que «& em cada cousa destas examinẽ muy bẽ sua consciencia, pera ver os peccados q̃ houuerem cometido, & quãtas vezes os cometẽrã, procurãdo depois de se hauer apartado delles, ter verdadeiro pesar & arrependimento de os hauer cometido»¹¹⁶. No Alentejo, em 1572, o licenciado Aires da Luz, visitador do arcebispado de Évora, lembra ao prior de Entradas o cuidado que deverá ter para com os seus paroquianos ensinando-lhes «a maneira que an de ter em suas confissõis e ho tempo que an de tomar pera examinarem bem suas consciencias e sem este exame não devem ser ouvidos nem admittidos a confissam porque se por negligencia de não tomarem ho tempo necessario para cuidarem em suas culpas deixam de confessar alguns peccados mortais a tal confissam he nulla e sam obrigados tornar se a confessar de novo»¹¹⁷.

Essa atitude de exploração pessoal tem como função tornar relacionáveis o que os catecismos e os manuais definem como pecado, avultando a separação entre mortal e venial, e as práticas diárias do fiel penitente. A afirmação do exame pessoal foi acompanhada pela predisposição inculcada no clero e versada largamente em manuais, conducentes, uma e outra, à direcção de consciência, um momento que se procurou cada vez mais permanente e preparatório da confissão. Esta direcção predispunha o penitente à acusação e, ao mesmo tempo, permitia ao confessor alargar o seu território, para lá da definição dos pecados, fazendo sentir a necessidade de ultrapassagem do mal por atitudes de melhoria de vida que, se consolidadas em propósitos que estavam para lá do arrependimento e do «não tornar a pecar», conseguiam a afirmação de uma ascese continuada e rigorista de preparação para a comunhão. Também esta ideia não se perde e acabará por vingar. Já em pleno século XVIII a confissão é muitas vezes definida e, o que é de salientar, está interiorizada no dia-a-dia dos fiéis como o sacramento que permite o acesso à comunhão.

AO APARECEREM INSTRUMENTALIZAÇÕES SOCIAIS, de marcada dimensão política, do sacramento da penitência, somos levados a tirar algumas ilações. A primeira seria a constatação dos resultados positivos encontrados na imposição das obrigações confessionais aos católicos. Só assim se compreende a necessidade de apresentar como erro a solicitação e a quebra de segredo confessional, o siligismo, que se lhe agregou. O poder constituído, e falamos de um tempo de poder marcadamente afirmativo, durante o consulado de Pombal, teme a instrumentalização que agentes do clero possam fazer dos fiéis, contribuindo para uma manietação da extensão do poder régio, ou seja, num sentido menos racional do que aquele considerado desejável pelos ilustrados. Afinal, um acontecer em tudo muito semelhante, menos em algumas ideias de fundo e actuações, àquele que se deu na monarquia francesa temente das aflorações jansenistas. O tempo político é, pois, propício a atitudes deste teor interventivo. Centrar o problema da solicitação e do sigilismo significa aprofundar a dinâmica da prática sacramental da penitência e perceber até onde é que o papel do confessor, de alguns confessores, se assumiu como uma força interveniente socialmente e, consequentemente, aferir da intensidade quantitativa e de qualificação dos actos de consciência entre os fregueses que se penitenciavam.

O que importa considerar é que os factos, que se começaram a divulgar muito cedo, logo em meados do século XVII e a propósito dos movimentos nesse sentido em Sevilha, e que o Papa tem necessidade de dominar através de documentos sucessivos, publicados em 1561, 1608, 1622 e 1741, por Pio IV, Paulo V, Gregório XV e Bento XIV, fazem associar a rigor confessional a práticas de solicitação e de quebra de sigilo da confissão auricular. No seu estudo sobre esta prática de pecado e suas implicações sacramentais penitenciais, Juan Antonio Alejandro clarifica que «solicitar es requerir, rogar, pretender, procurar. Cada una de ellas denota una actitud suplicante, que no



Senha de desobriga pascal, Lisboa, 1764 (coleção particular).

FOTO: A. SEQUEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Instrumentalizações da confissão



Arrependimento de São Pedro,
de Fernão Gomes (Évora,
Arquivo Público e Distrital).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO
DE LEITORES.

prejuzga la consecución, el éxito de la instancia. No todo el que solicita algo tiene la garantía de que lo ha de conseguir. Pero no es éste el único dato común: en todas las expresiones aflora la razón de ser, el objetivo final del requerimiento: la posesión de una mujer, el acceso carnal con ella. Cuando el procedimiento de seducción lo pone en práctica quien, siendo sacerdote, actúa como confesor y en el acto de oír en confesión a una mujer penitente, se produce una situación que a la Iglesia le interesa de una manera especial. Para la legislación eclesiástica y para la doctrina moralista, la conducta de un sacerdote como éste no traduce un mero juego amoroso, una táctica de conquista, sino que se resuelve en un pecado a la vez que en un delito, tipificados ambos como *solicitatio ad turpia in confessione*. El objetivo que se persigue es “torpe”, es decir, deshonesto, impúdico, lascivo, el autor de los hechos. Hay evidencia de que la conducta del confesor atenta contra el sexto mandamiento, pero hay algo más importante: es la utilización abusiva de la confesión sacramental como instrumento, ocasional o deliberado, para sus propósitos, de lo que convierte el hecho en sacrílego y acaso herético»¹¹⁸.

Tal como vinha acontecendo com o mundo do pecado que era cada vez mais moral, de moral corporal e sexual, também aqui os assomos de quebra confessional resvalam para este mesmo campo. O sigilismo começa por ser um acto de quebra do segredo conseguido pelos confesores que impunham às suas penitentes femininas, que se acusavam de adultério, a obrigação de descreverem detalhadamente os actos sexuais em que tinham incorrido, o que ativava a luxúria dos sacerdotes, que os processos inquisitoriais de acusação registam muitas vezes como participantes activos, solicitantes. Juntava-se a esta descrição a denúncia dos nomes daqueles que com as penitentes tinham incorrido em pecado. Daqui a extrapolação foi rápida quando se sugeriu muitas vezes que os padres sigilistas o que faziam era obrigar os seus penitentes a revelar comparticipantes nos diferentes actos, quaisquer que fossem; mais, se pressupunha que esses sacerdotes podiam ou faziam uso da informação assim apenas ao acto confessional.

O caso teve em Portugal colorações muito próprias pois envolveu esta prática com a atitude rigorista e antilaxista dos bispos e seus padres diocesanos ou simplesmente daqueles sacerdotes que, espalhados pelo país, lutavam pela valorização dos sacramentos para lá do exercício exterior a que as práticas diárias e ritualistas muitas vezes conduziam, o que se compreende ainda melhor se as olharmos inseridas na mentalidade artificiosa barroca. É contra este campo que se situam, logo em 1745, a publicação da carta pastoral de D. Tomás de Almeida, primeiro patriarca de Lisboa, e o edital do inquisidor-mor D. Nuno da Cunha, este último com força e âmbito nacional. A sua publicação obriga os bispos rigoristas, ditos jacobeus, a ripostar, assim o fazendo o arcebispo de Évora, D. Miguel de Távora (1739-1759) e os bispos do Algarve, Elvas e Coimbra, respectivamente D. Inácio de Santa Teresa (1740-1751), D. Baltasar de Faria Vilas-Boas (1743-1757), e D. Miguel da Anunciação (1739-1779). Não aceitando, tal como o patriarca e o inquisidor-mor, as práticas sigilistas que consideram condenáveis e que defendem não ter nas suas dioceses o peso que lhes é atribuído nos documentos condenatórios, não deixam de ripostar contra a intromissão de direito praticada, mais uma vez pela Inquisição, respaldada no patriarcado, igreja diocesana de Lisboa, melhor, da corte e do rei, que escudada neste último tenta orientar e dirigir as restantes dioceses, afinal tão autónomas quanto a primeira¹¹⁹.

O significado desta atitude de fundo é notável se se entender do ponto de vista do peso do sacramento da confissão na sociedade. Ultrapassando agora os sucessivos desenvolvimentos que a questão terá nas esferas de poder nacional, que podemos incluir em toda a querela regalista que o século XVIII levará até às suas últimas consequências teóricas e de prática política, o que fica muito claro é quanto a prática confessional definia formas de actuar e, por outro lado, como era área do religioso em que a sociedade se imbricava. O esforço de divulgação do acto confessional, que se vinha empreendendo com vista a uma maior salvação de almas, acaba por conduzir com a sua prática a mais um meio de controlo que permite atingir esferas muito pessoais.

Estas querelas e confrontos permitem verificar até onde vai o peso do sacramento e como a máquina confessional se torna arma que, pelo recurso que a obrigação vinha tornando habitual, acoplada com a direcção de consciências, proporciona a criação de esteios de opinião, logo de poder, a não desprezar pelo estado e utilizáveis pela Igreja como capazes de criar oposições e apoios a níveis profundos, considerados pessoais e íntimos, participantes de esferas pouco controláveis pela lei exterior e aferidora.

Da análise sistemática realizada por José Veiga Torres na Inquisição de Coimbra, entre 1541 e 1820, num total de 10 374 (100 %) casos analisados, foram culpados de «judaizar» 8653 (83,4 %), tendo sido acusados e processados por outro tipo de culpas 1721 (16,6 %) indivíduos. De entre estes últimos, 364 (3,5 %) são processados por acções contra a moral (bigamia, sodomia, fornicação...), dos quais apenas 73 (0,7 %) são processados por solicitação. De acordo com os ritmos de punição encontrados para o tribunal de Coimbra os primeiros processos acontecem no seu terceiro período, entre 1616 e 1650, quando são acusados por solicitação 15 réus. No período seguinte, entre 1651 e 1695, registam-se mais 23 casos, e entre 1696 e 1762, anos correspondentes ao quinto período, são processados 35 réus. Os picos processuais situam-se nos anos de 1685, com seis processados, e nos de 1621, 1688 e 1719, com quatro casos. Quer dizer, a temática da solicitação, na área de acção do tribunal inquisitorial de Coimbra, envolve entre 1541 e 1820 apenas 73 indivíduos, situando-se a acção inquisitorial registada entre 1619 e 1756¹²⁰. Na Inquisição de Évora, no período de 1533 a 1668, «o número de processados por solicitação é quase inexistente: 7 casos, 0,08 % dos processos»¹²¹.

Para o século XVIII os números de Lisboa constam do Quadro iv. Aí se pode verificar como os denunciados foram agrupados por nomes próprios, vulgares e não identificativos, e como muitos deles não foram presentes à mesa. Dos 1093 denunciados apenas foram submetidos 117, equivalendo percentualmente a 10,7 % daquele total, o que nos pode indiciar ou fraco interesse pelas denúncias ou alguma protecção corporativa por parte da Inquisi-

QUADRO III

Processados por solicitação no tribunal da Inquisição de Coimbra (por quinquénios)

1616/1620 - 1	1681/1685 - 6	1726/1730 - 4
1621/1625 - 6	1686/1690 - 10	1731/1735 - 6
1636/1640 - 6	1691/1694 - 2	1736/1740 - 1
1641/1645 - 2	1696/1699 - 4	1746/1750 - 3
1656/1660 - 1	1706/1710 - 1	1751/1755 - 2
1661/1665 - 1	1711/1715 - 2	1756/1760 - 1
1671/1675 - 1	1716/1720 - 7	
1676/1680 - 2	1721/1725 - 4	Total - 73

Fonte: José Veiga Torres – Uma longa guerra social. *Revista de História da Ideias*. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias. 8 (1986) 70, Quadro I.

QUADRO IV

Padres e frades denunciados como solicitantes à Inquisição — século XVIII

Nome do solicitante	N.º de denunciados	N.º de denunciados presentes à mesa
António	244 (100 %)	21 (8,6 %)
Francisco	175 (100 %)	23 (13,1 %)
João	185 (100 %)	17 (9,1 %)
José	209 (100 %)	29 (13,8 %)
Manuel	280 (100 %)	27 (9,6 %)
Totais	1 093 (100 %)	117 (10,7 %)

Fonte: BNL. Cod. 8389 (Registo dos padres processados). *Apud* António Borges Coelho – *A Inquisição de Évora*. Lisboa: Caminho, 1987, vol. 1, p. 271.

ção para com aqueles que, porventura, poderiam estar a incorrer na solicitação, tendo ou não associados aspectos de sigilismo.

*O matrimónio:
a espiritualidade
de um sacramento*

AO MESMO TEMPO QUE O SACRAMENTO da penitência crescia como forma de passagem entre o mundo constante do pecado e o da possibilidade de salvação eterna, também sobre o sacramento do matrimónio se verifica uma construção de atitudes que assumiam meios de controlo não tão consistentes como o da penitência, porque não ao nível profundo das consciências, mas aquilo a que poderíamos chamar espiritualidade de um sacramento. De facto, a Igreja procurou manter o enquadramento sacramental da família enquanto sociedade naturalmente organizada. «A preocupação com a defesa do casamento cristão, mais propriamente católico», escreve no seu estudo inovador Maria de Lurdes Fernandes, «havia motivado várias das obras da primeira metade de Quinhentos — quer aquela se manifestasse como elogio do casamento ou como “formação/educação” do “estado” dos casados — “transformou-se”, na segunda metade do século, num esforço pastoral e catequético, tanto de divulgação das decisões e orientações tridentinas quanto de elaboração do modelo de “perfeição” do casamento acompanhada de uma acção mais directa e imediata (...) com vista à adequação dos comportamentos e atitudes dos casados à “santidade do estado”.»¹²²

Essa preocupação encontra-se nas determinações dos cânones tridentinos e transmitiu-se, mais uma vez, às constituições diocesanas. Preocupam os legisladores os impedimentos de consanguinidade e de parentesco espiritual; as idades daqueles que se querem casar; o casamento dos escravos, dos estrangeiros e dos vagabundos; os casamentos por prometimento ou por «palavras de presente»; os casamentos clandestinos; a coabitação dos noivos antes das proclamações; a relação dos dois fiéis com a paróquia e pároco que administrará o sacramento; as épocas do calendário em que os casamentos são proibidos; as proclamações antecipadas e públicas dos nomes e famílias dos noivos para que delas tenha conhecimento a paróquia de sua origem; o registo dos nomes dos noivos e padrinhos e do ano e dia do casamento em livro próprio. Não havendo qualquer impedimento e feitas as proclamações se fará o casamento, que poderá acontecer «em qualquer dia, & em qualquer hora d'elle, mas nam de noite, com tanto que seja na Igreja aonde sam fregueses, estando presentes ao menos duas testemunhas»¹²³.

Acontecerá então a aplicação do sacramento que unirá a vida daquele homem e daquela mulher até à morte, deixando marcas profundas naquele que sobreviver, que deverá adoptar a vivência ascética que se vinha preconizando para o estado de viuvez. O cerimonial é simples mas solene, «estará o Parocho, ou qualquer outro Sacerdote de sua licença, com sobrepeliz vestida, & estola, fazendo chegar gente, que ahi estiuer, pera que possam ouuir as palauras do casamento, & pondó o noyuo a sua mão direita, & a noiua a esquerda dirá assi: (...). Vós foã quereis casar, & receber por palavras de presente, por vossa vontade a fulano, que aqui está presente, & respondendo ella, si, perguntará outro tanto a elle, & dizendo si, os tomará pellos braços, & lhes ajuntará as mãos direitas, & fazendo o sinal da Cruz sobre as ditas mãos juntas, dirá ella primeiro juntamête cõ o Sacerdote: Eu Foã recebo a vós foam por meu marido legitimo, como manda Deos, & a Santa Madre Igreja de Roma, & logo o noiuo dirá: eu foam recebo a vós foã por minha mulher legitima, assi como manda Deos, & a Santa Madre Igreja de Roma: & isto dito, dirá o Sacerdote. Ego vos conjungo in matrimonium in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti»¹²⁴.

Desta linha de actuação sobre o sacramento do matrimónio são de salientar dois aspectos: a dignificação do acto, cada vez mais há uma preocupação com o cerimonial festivo, criando-se à volta do casamento sacramentado, mais ainda do que ao redor do baptismo, uma festa de características sociais alargadas. Nas aldeias e zonas rurais toda a população de um mesmo lugar, e os casamentos serão sobretudo de endogamia geográfica ou social, pode estar implicada, ser convidada, para um determinado casamento, quer dizer, incumbida de fazer festa aquando da constituição de uma nova família sagrada por Deus por meio do ministério clerical.

O outro aspecto a salientar é o dos apadrinhamentos e da criação dos «parentescos fictícios»¹²⁵. Já a propósito do baptismo se chamou a atenção para a multiplicação de cuidados que sobre este tema se tiveram. A preocupação mantém-se agora, ainda mais reforçada pelas pressões sociais que o acto matrimonial trazia consigo, daí a preocupação com os casamentos entre noivos com graus de parentesco biológico proibido. A este respeito mantém-se a regra de controlo em vigor desde o IV Concílio de Latrão, o quarto grau de parentesco da contagem germânica, o que num casal com um filho e uma filha casados, o que é uma taxa de nupcialidade perfeitamente viável nos tempos modernos, podia atingir um universo de 188 consanguíneos¹²⁶. Casamentos de linhagens, casamentos a furto, casamentos com intromissão do amor, casamentos contratuais de grupos sociais desequilibrados, casamentos de reis e rainhas que o são de reinos... tantas e tantas situações complexas e implicando poderes em que os parentescos se podem entrelaçar.

Em sondagens realizadas por Delumeau para a França dos séculos xvii e xviii¹²⁷ nos sermões, sobretudo os das missões internas, os grandes pecados afluídos são aqueles que respeitam ao corpo, aí se englobando os pecados ignominiosos como a sodomia, ou simplesmente aqueles que são resultantes do adultério. Esta mesma tendência pode-se notar em Portugal. Nos seus *Diálogos*, editados em 1589 e refundidos em 1604, o carmelita Frei Amador Arrais dá conta de todas estas tónicas morais do casamento, baseando o seu raciocínio no conceito e implicações práticas do adultério. Na *Invocação de Nossa Senhora* escreve: «Por se usar este santo Sacramento com tanta indignidade, e tão pouca Cristandade, por se não ter respeito à virtude do esposo, ou esposa, mas somente à riqueza, ou nobreza, por se não acatar o sagrado ajuntamento do leito matrimonial, como ele merece, e se não considerar, que o matrimónio consumado figura a união que há entre Cristo, e a sua Igreja, e que antes de consumado representa o ajuntamento, que há entre o mesmo Senhor, e a lama do justo: e porque os casados usam do matrimónio para carnal deleitação, e não para Deus lhes dar filhos, que em seu lugar o fiquem servindo; por isso têm muitos casamentos os maus sucessos, que vemos. (...) Verdadeiramente pobres de sentidos são os adúlteros, mui pouco sentem, e mui mal se entendem. O dia que o homem casado se determina adúltero, e servir a mulher alheia, esse dia põe em fogo a sua honra, fazenda, e casa, e põe em grande risco a sua vida, e pessoa. E que paz entre si podem ter os adúlteros, e mal casados?»¹²⁸

A moralização atingia, em primeiro lugar, o âmbito sexual. Daí a condenação das formas exteriores de vestir, mais do que a vaidade é temida a luxúria que aí pode estar presente, ou da nudez, seja em imagens, como a de Cristo na Cruz ou a de São Sebastião, ou aquela que poderia acontecer durante o banho ou à noite. Aqui se inscreve a oposição aos gestos e meneios que acontecem durante certas danças consideradas lascivas, como algumas que, apesar de nascidas nos salões aristocráticos, foram na bagagem dos aventureiros e servidores do rei até ao Brasil e daí voltaram, em pleno século xviii, cheias de ritmos e requebros, de contactos homem-mulher, muito tropicais mas também muito mal julgados. Seguiu-se, em estreita dependência com a esfera do corporal-sexual, o âmbito matrimonial. O combate ao adultério e a defesa da fidelidade conjugal, a afirmação dos filhos nascidos do par sacramentado perante os legitimados, são partes de toda uma política de luta contra o pecado sexual e, afinal, implicitamente uma luta por uma determinada concepção de casamento sacralizado em que os valores firmes e defensáveis continuam a ser o par de noivos submetidos, depois de proclamados, aos benefícios do sacramento do matrimónio.

EM RESUMO DO PENSAR E SENTIR de toda a conjuntura religiosa dos tempos conturbados de Trento, sua realização e demorada divulgação e adopção, Frei Bartolomeu dos Mártires dando-lhe voz, que continuará a ser ouvida muitos anos depois de registada¹²⁹, dirá que as quatro coisas derradeiras são a morte, o juízo, o inferno e o paraíso. A doutrina está fundada em tempos de tradição quase imemoriais e dá por sustentáculo aos crentes os sacramentos. É por isso que no catecismo do comprometido bispo, ao introduzir as apren-

A morte



Enterrar os mortos, painel de azulejos, século XVIII (Abrantes, Igreja da Misericórdia).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

dizagens sobre tal tema, se escreverá que «se estamos em risco de morrer e passar desta vida, há mister grande força e especial fortaleza e limpeza, asi pera pelear contra o Diabo, que naquela hora mais fortemente nos combate, como pera dar aquele dificultoso e ditoso salto no Céu, ordenou o Senhor o Sacramento da extrema-unção que se dá aos que estão em perigo de morte»¹³⁰.

As constituições de Viseu de 1684 começam por fazer um pequeno historial do sacramento, as «palavras do Apostolo San-Tiago porque se diuulgou a forma, & materia», e a orientação tridentina a seu respeito, «donde o Sagrado Conc. Trid. lhe chamou Sacramento dos que saem desta vida», referindo depois as condições da sua administração. Essa administração deve ser cuidada não só nas práticas exteriores que o envolvem, não se esqueça que a sua imposição aos fiéis é feita, na grande maioria das vezes, em espaço exterior e não sacralizado. Por isso quando os párocos forem chamados para o administrar «mandarã fazer sinal com o sino, como he costume, junta a gente necessaria, precedendo diante a cruz, com lanterna, & cirios acesos, & os Clerigos com suas sobrepelizes, & com a caldeira de agoa benta, & liuro, & o Parocho com sobrepeliz, & Estola roxa, leuarà nas mãos em hum prato, que pera isso hauerà, & cuberta com hũa toalha, com muita decencia a caixa dos Santos oleos, & com os mais Sacerdotes, elle só hirà rezando o Psalmo de Miserere mei»¹³¹.

O crescente uso do conceito de pecado e suas implicações sacramentais, com a confissão como cume, liga-se rapidamente com duas outras dimensões que importa compreender para uma maior percepção dos níveis de enquadramento das massas de fiéis neste período. De um lado está o constante apelo à dor, sendo a Paixão de Cristo que melhor concentra todas as suas dimensões. A dor de Cristo foi inicialmente afastada como cálice amargo mas logo aceite como redentora e perfeita, como é perfeito o seu ser divino. Sendo querida e consentida, exteriorizada nos múltiplos instrumentos da paixão, objectualmente figurados nas procissões da Semana Santa e condensados na imagem da crucificação, em que das chagas do corpo escorre o sangue simbólica e teologicamente definido como redentor, assumindo a sua consumação dolorosa a reposição da ordem primordial alterada pelo pecado original. A apelativa e emotiva dor da Virgem Maria tem outros recursos significativos e apelativos. É mais facilmente humana à compreensão de ouvintes de prega-

ções e aprendizes de catequese, ainda mais quando envolvida na imagem da Virgem cravada de espadas que lhe atravessam o coração, e facilmente assimilada como modelo por todas aquelas mulheres que constituíam público maioritário nas igrejas, que tinham normalmente menores aprendizagens críticas e, muitas delas, atravessavam diariamente dificuldades de subsistência própria e familiar que rapidamente eram conduzidas a esta imagem de dor feminina.

À dor junta-se constantemente a morte. Morte que se quer presencial, quotidiana e cénica, caminho de meditação sobre a corrupção do corpo, do exterior corporal e mundano que, uma vez ultrapassado, conduzirá a uma vida plena, em Deus. Daí a presença das capelas de ossos que se erigem em lugares de passagem, como forma de chamada de atenção no espaço urbano habitado, onde o corpo reduzido a resíduos, sem carne, sem sangue factor de vida, apenas aquilo que se transformará em pó, conduz à oração de autocontemplação. A dor de ausência humana e familiar é motivo associado, de fácil recuperação para meditação, sucessivamente aportando a referência ao julgamento em que a justiça de Deus se exercerá. Ressalta, desta forma, a dificuldade da salvação e encaminhamento transitório e de possível futuro redentor ao Purgatório, simplesmente gratulatório ao feliz e eterno Paraíso, ou condenatório e sem apelo ao terrível Inferno. Reencontra-se, assim, um dos novíssimos do homem, o da morte, implicação final da dor, quer como causa, quer como purificadora dos pecados.

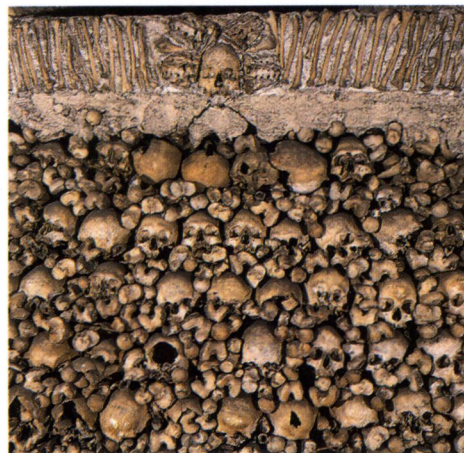
Os homens estão todos condenados à morte pelo pecado original. Os sacramentos, mais que os outros o da penitência, são uma porta aberta por Cristo e mantida assim pela Igreja para que os cristãos se possam salvar, quer dizer, para que os cristãos possam ao morrer estar em estado de graça, livres das suas culpas, que o mesmo é dizer capazes de participar não na morte mas na vida, mais, na vida que é eterna porque reencontrada pela mão de Cristo

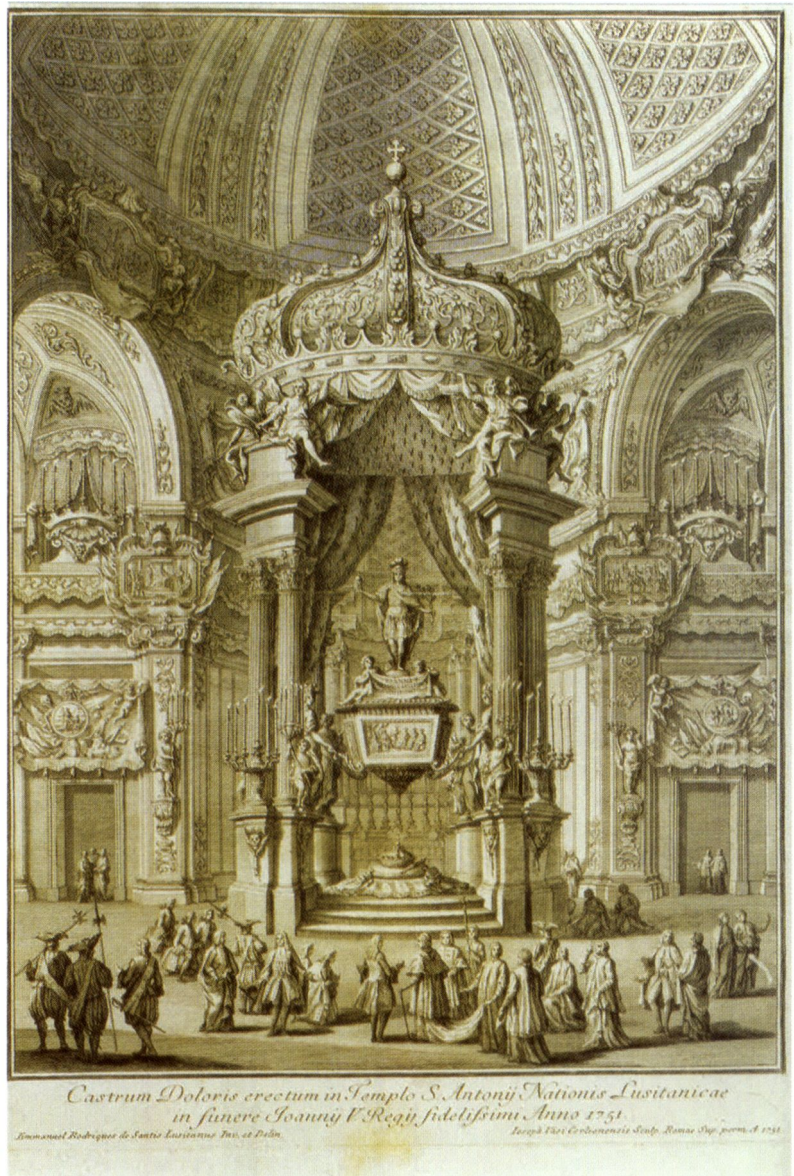
◁ Interior da Capela dos Ossos de Monforte.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Pormenores da Capela dos Ossos (Évora, Igreja de São Francisco).

FOTOS: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





Catafalco dos funerais de D. João V, 1751, em *Exequias à Magestade fidelíssima do Senhor Rey D. João V (...)*, Roma, 1751 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

sofredor e salvador de que a Igreja é depositária. Com a maior facilidade articulam-se os dois sacramentos extremos, no final do pecado a transição para a graça pela absolvição penitencial, imbuída da vontade expressa de não voltar a pecar, vontade confirmada pela morte.

Em cada momento, que se poderá repetir sucessivamente, o cristão deve ter dor do pecado, a contrição, a dor da dor que se sente e de que falam os místicos, não o medo dos seus resultados, a atrição. No campo da preparação para a morte, prefaciado pela confissão e aconselhado que seja concluído com a comunhão, as portas são abertas à vida que, caso não aconteça na terra dos homens, será eterna no reino de Deus. Apesar de a vida ter sido de pecado cada vez mais a Igreja se esforça por afirmar que os momentos finais são preciosos para recuperar a alma perdida. Tudo se pode perder e ganhar nesses momentos finais e cruciais.

O tema da morte do corpo e da ressurreição do corpo e da alma merece alguma atenção. Ele foi recorrente em pregações e retábulos, usando-se a sequência sacrificial de Pilatos ao Calvário, o tema de base da *Via Crucis*, aliada à presença constante da Virgem Maria. Não foge por isso o padre António Vieira ao tema. De entre os seu inúmeros textos possíveis de aclarar sobre o que se

quer difundir para ser interiorizado pelas diferentes camadas populacionais dois há flagrantemente sintomáticos desta tópica religiosa. Em 1642, na Igreja de Santa Mónica prega às religiosas agostinhas o *Sermão das dores da sacratíssima Virgem Maria depois da morte de seu benditíssimo Filho*; dos anos que medeiam entre 1653 e 1659, desta vez no colégio da Companhia de Jesus no Maranhão, temos os apontamentos inacabados da *Prática espiritual da crucifixão do Senhor*¹³². A sua leitura conjunta permite aprofundar estes temas e a linguagem inultrapassável do pregador jesuíta dá ao tema dimensões de espectacularidade: «É porque todos os instrumentos que concorreram na paixão do Filho, foram espada para o coração da Mãe. Para o corpo do Filho a cruz era cruz, os cravos eram cravos, os martelos eram martelos; mas para o coração da Mãe a cruz era espada, os cravos eram espada, os martelos eram espada, porque todos penetravam suas entranhas, e lhe atravessavam o coração.»¹³³ A ressurreição não é mais que a conclusão que a morte traça ao corpo dorido do homem católico.

A FESTA É COMPONENTE PERMANENTE da sociedade moderna. Fazer festa e espectáculo, no sentido da angariação de públicos para os mais variados momentos da vida em sociedade, é uma preocupação que não deixa de lado a morte. Nesses momentos espectaculares, possibilitados pela morte de alguém, participam os vivos que se querem manter em estreita relação com a memória do defunto, memória que vão construir salientando ou denegrindo determinadas facetas. São por isso todas as constituições muito cuidadosas no tratamento do corpo depois de morto, nelas se encontrando determinadas normas de sociabilidade associadas a cerimónias públicas do acontecimento da morte. Sabemos que a morte dos grandes foi muitas vezes espectáculo e que a do rei se procurava que o fosse sempre. Entre as cerimónias religiosas que se queriam ricas e com muito clero participante, o cortejo fúnebre, a tumulação e a erecção do monumento funerário corriam modas, afirmações de poder e eram divulgadas realidades de bem querer e alianças que se queriam tornar públicas.

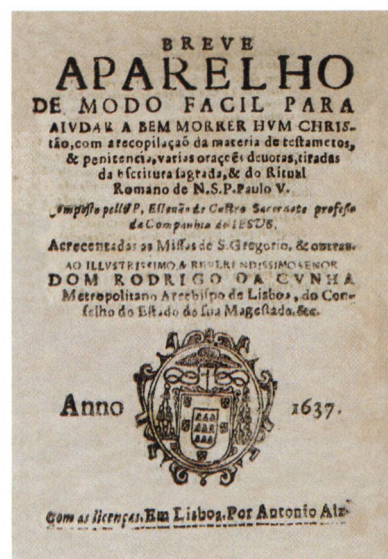
«Frequentes eram os funerais de pessoas que faleciam em odor de santidade e envoltas num halo de maravilhoso, a atrair numeroso público, como: o do dominicano Fr. João de Vasconcelos, do trino Fr. António da Conceição (1650) (...); os de Fr. Miguel de S. Jerónimo e Soror Brízida de Santo António. Porém, Lisboa conheceu outros de renomado eco: os dos arcebispos D. Rodrigo da Cunha (1643) e D. António de Mendonça (1675); os do Marquês de Távora e Duque de Cadaval; os do príncipe D. Teodósio (1653) e os de suas irmãs a infanta D. Joana e a rainha de Inglaterra D. Catarina; os de D. João IV, D. Luísa de Gusmão, D. Afonso VI (1683), D. Maria Francisca Isabel de Sabóia, D. Pedro (1706), tumulados de Belém a S. Vicente de Fora, da Sé às capelas dos conventos de que haviam sido beneméritos. O préstito fúnebre — com as cruces, bandeiras e irmãos das confrarias, clero secular e religiosos, dignitários dos tribunais e da corte, câmara da cidade e pobres — constituía, por si, impressionante manifestação de luto, a que havia a juntar a magnificência dos officios exequiais, com música e sermão, nos templos preparados a preceito, com cadaqualo architectado por um artista, emblemas e dísticos concebidos por um pintor, crepes e veludos negros bordados e trajados a ouro, círios e cantores, esmerando-se nesta festa barroca da morte vestimenteiros e armadores, a julgar pelo descrito nas relações coevas.»¹³⁴ O longo resumo de João Francisco Marques permite-nos entender melhor as atitudes e relações sociais com a morte que, atrás, apenas se esboçaram.

Nem todos podiam ter estas grandes cerimónias fúnebres, não só pelo seu custo económico e correspondente impossibilidade financeira, como por não ser proveitoso aos seus familiares vivos tal cerimonial, na afirmação ou na progressão social. As referências que a este propósito podemos respigar das constituições, que procuravam normalizar práticas e adequar os actos sociais aos valores católicos — a morte é uma passagem para a vida eterna e não uma dor infinita —, caminham exactamente nesses dois sentidos: o cuidado com os corpos mortos e a aceitação da morte como algo natural e inultrapassável mas, pela mão da Igreja que dispensa os sacramentos, porta para a infinitude misericordiosa de Deus.

O espectáculo da morte

Breve aparelho de modo facil para ajudar a bem morrer hum christão, de Estêvão de Castro, 1637 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.



A RENOVAÇÃO DAS PRÁTICAS DEVOCIONAIS*

*A recepção da eucaristia: o preceito pascal, a comunhão frequente e o Senhor aos enfermos**

SENDO A EUCHARISTIA, COMO A PENITÊNCIA, sacramento indispensável à salvação, o Sínodo de Braga de 1477 preocupava-se com o número de pessoas que no arcebispado se mantinham de sua frequência afastadas, pois nem anualmente cumpriam o preceito pascal. O desejo da assembleia era que se comunhasse três vezes o corpo de Cristo mas, se tal não fosse possível, ao menos uma, para não se incorrer em pecado grave, devendo o cura de almas, findo o termo da desobriga, enviar ao prelado o rol dos comungantes e faltosos, «assy homens como molheres, e de seus filhos e filhas e servidores de ydade de sete annos pera cima»¹³⁵. Ao contumaz na recusa, se morresse nessa disposição, preceituava o sínodo de 1505, «porque claramente parece sua alma nam seer da companhia dos fiees christãos», tão-pouco o corpo tenha sepultura em sagrado, «nem vaa a seu enterramento clerigo nem cruz nem diga por elle missa ou outros officios divinos»¹³⁶. O que ocorria entre os religiosos e clérigos não oferecia, de resto, melhor cariz. Vinha já bem de trás a obrigação de os frades se abeirarem da comunhão no primeiro domingo de cada mês, como o Sínodo de Braga de 1333 mandara¹³⁷. E o de 1505, de severa censura aos que «sommmente querem seer sacerdotes e despensadores de rendas» dos benefícios, ordena que «comecem de celebrar e digam missa ao menos três vezes cada hũ anno»¹³⁸. Era o mínimo que se entendia, em tais tempos, dever exigir. Quando, porém, o movimento da *devotio moderna* se acentua empenhado na renovação da vida espiritual, facto ainda muito mais notório patenteava toda a comunidade cristã: a inexistência da comunhão frequente, prática aliás «mal vista, entre os fiéis, em quase toda a Europa, nesta época»¹³⁹. A situação não se apresentava melhor na Península ao atingir-se os meados de Quinhentos, se recordarmos que Santo Inácio de Loiola, em Alcalá, com dificuldade conseguia ser admitido à comunhão semanal e a inquisição portuguesa, «até ao fim do terceiro quartel do século XVI», mantinha reservas à comunhão frequente¹⁴⁰. Contrastava este comportamento edificante dos círculos de devotos dos últimos tempos pré-tridentinos com a decadência sentida em todo o reino, reflexo da crise e degradação da prática cristã, entre religiosos e fiéis, a ponto de D. Afonso V querer que os curas de almas entregassem aos juizes de suas terras os nomes das pessoas dos dois sexos, para cima de dez anos, que não se houvessem confessado até ao domingo de Pascoela, «pera os prender e nom serem absoltos attaa se confessassem da cadea». Desaprovou a resolução D. Fernando da Guerra, arcebispo de Braga, ao responder ao rei em 1460, lembrando-lhe que a confissão tinha de ser um acto livre, «porque Deus nom quer o servo constringido»¹⁴¹. Verdade seja que, para além do desleixo do clero, havia párocos que aproveitavam a ocasião da desobriga anual para exigir o pagamento das cõngruas paroquiais, como é patente na visita a Alfama (Lisboa) de 1533, onde se lê que, «quando os ditos fregueses vinhão para tomar o Santo Sacramento, e se lhos nam queiriam pagar os nam escreviam no livro dos confessados, pela cousa aviam muitas murmurações e mall dizer e alguns cynplez, quando viam as sobreditas cousas, diziam que os padres pediam dinheiro pelo Santo Sacramento»¹⁴².

A corrente de espiritualidade que militava pela assídua frequência da eucaristia persistia, porém, paralelamente na mudança das mentalidades a tal respeito. Assim, do prelo lisbonense de Luís Rodrigues saiu a versão do original toscano *Tratado da santissima comunham o qual deve ler e ter todo Christão muitas vezes* (1540) que responde às falsas razões dos que impugnem a comunhão frequente; enquanto em Coimbra aparece a *Preparaçam spũual de catholicos aa santissima comunhão* (1549), acompanhada de *hũa breve industria spũual pera muy facilmente os devotos poderem a isso seus coraçoens aparelhar e com piadosa devaçom se chegar*, composta por um franciscano; de oficina desconhecida, e talvez de 1551, surgiu a *Omelia do santissimo sacramento*, atribuída por muitos a Jorge Silva, cuja edição eborense de 1554 traz uma *Carta do mesmo auctor escripta a hũa alma devota persuadindoha a tomar o sanctissimo sacramento a ho menos spiritualmente e desta maneira conversando Christo nosso señor entrar polla chaga do lado na cõplaçom da essencia divina* que adverte não poder estar «uma alma com vida

espiritual não frequentando o Santíssimo Sacramento, mas o ordinário é que a alma que de ano a ano se provê deste mantimento, neste meio tempo muitas vezes morre espiritualmente fazendo pecados mortais», pelo que era coisa santa e aconselhável recebê-lo, ao menos em desejo, cada dia; de Évora e de 1551 é o *Aparelho para receber o Santíssimo Sacramento tirado das doudas e mui devotas meditações do Pe Fr. Luís de Granada* que comunga da doutrina respeitante à prática da comunhão frequente¹⁴³. Entre o laicado pertencente a esses círculos pietistas dirigidos por religiosos, suspeitos ao Santo Ofício, encontravam-se devotos, como a viúva Isabel Fernandes que, por ser «pessoa de bem, de boa vida e temente a Deus», era autorizada por sacerdotes letrados a comungar sem prévia confissão, o que chegou a fazer na igreja do colégio dos Jesuítas de Santo Antão por «oito ou nove meses», só deixando de «comungar cada dia comungando de oyto em oyto dias», a fim de evitar o escândalo, por ser contrário o parecer da opinião dominante, embora em 1571 ainda o fizesse¹⁴⁴. O movimento da restauração católica, mercê da actividade dos Inacianos, ia alcançando as suas finalidades na intensificação da frequência dos sacramentos da confissão e eucaristia, como se notava na década de 1550 em Lisboa, Évora e Coimbra onde os estudantes se mostravam mais fervorosos e assíduos em comungar¹⁴⁵. Tudo acabou, no entanto, por oficialmente mudar, quando se tornou clara a posição protestante sobre a eucaristia que, de início, até parecia perfilhar a sua «sobrealimentação» e aconselhar a «assiduidade» na sua frequência¹⁴⁶. Ao proclamar solenemente a definição dogmática da presença de Cristo sob as espécies eucarísticas, objecto de culto de adoração e alimento espiritual dos fiéis, o Concílio de Trento (sessão XIII, c. 6) perfilhava a doutrina tomista da diferença entre o sacramento da comunhão e os outros, pois, se estes davam ou aumentavam a graça santificante, aquele continha o próprio autor da graça. Em seu *Catecismo*, D. Frei Bartolomeu dos Mártires reflecte expressamente a doutrina conciliar ao considerar a eucaristia divino manjar e mantimento, «o principal e mais excelente de todos os sacramentos, porque, nos outros, está somente a vertude de Nosso Senhor Jesu Cristo, mas, neste, não somente a Vertude, mas Ele mesmo, realmente e substancialmente, Deus e Homem verdadeiro, fontes de todas as graças e bens»¹⁴⁷. As constituições diocesanas, em sintonia, divulgam e preceituam a doutrina de Trento, como sucede nas de Angra de 1560, sublinhando os efeitos de conforto espiritual, onde se afirma que o «Santíssimo Sacramento foy instituydo por nosso Redemptor, em sua despedida, pera que, com sua real e sacramental presença, posto que invisível, os fieis se consolassem da tristeza que podião ter pela ausencia da sua visível presença e conversaçam e assi pera que recebido este sacramento, com a limpeza devida, desse e acrescentasse a graça, deleitasse a alma e preservasse dos pecados e livrasse de pena e singularmente ajudasse pera o caminho da vida eterna»¹⁴⁸. Estava dado o aval hierárquico para a prática da comunhão frequente. Os padres tridentinos recomendavam que os fiéis presentes às missas aproveitassem não só do efeito espiritual, mas também do sacramental recebendo a eucaristia (sessão 13, c. 8). O arcebispo D. Frei Bartolomeu dos Mártires, pretendendo incrementar este santo costume na arquidiocese bracarense, onde havia já numerosos cristãos a aproximarem-se mensalmente da confissão e comunhão, impetrou e recebeu do papa Pio IV o breve *Quia frequentem sacramentorum usum* (1563) que concedia uma indulgência plenária a quantos recebessem estes sacramentos «nas festas do Natal, Pentecostes, Assunção e Todos os Santos, e indulgência parcial aos que o fizessem em outros dias»¹⁴⁹. Por sua vez, o zeloso cardeal D. Henrique, metropolitano de Lisboa, tendo recebido do citado pontífice em 1565 a graça do jubileu com indulgência plenária para as mesmas quatro festas e nas oitavas, publicou, no ano imediato, «uma provisão sobre as vantagens da confissão e comunhão frequentes». Na carta ánuã de 1574 da província inaciana portuguesa há uma referência ao número avultado de fiéis que, nas três maiores solenidades religiosas do ano, na Igreja de São Roque se confessavam e comungavam, os quais ocupavam neste ministério mais de 20 sacerdotes. No início do século XVII, na celebração dos vários jubileus que ali tinham lugar em cada ano, maior era a quantidade de pessoas, da nobreza à gente humilde,



Custódia da Bemposta proveniente da capela do Paço da Bemposta, desenho de Frederico Ludovice (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

que acorriam, a ponto de em 1610 se cifrarem em 5000. Com a comunhão geral do quarto domingo do mês que o piedoso padre Álvaro Pires introduzira para incrementar o fervor à eucaristia, conseguindo juntar-lhe uma indulgência plenária que se ganhava à maneira de jubileu, e, a seguir, se estendeu a outras igrejas inacianas, o número subiu até 20 000¹⁵⁰. Assim se compreende que o jesuíta padre Francisco Gomes, no sermão da Aclamação pregado em 1640 no Colégio das Artes, em Coimbra, haja afirmado que, no tempo do cativo filipino, Portugal era mais pio, devoto e amigo de Deus, embora sofresse duros castigos, exemplificando: «não consigo sem espantação haverem de comungar dez, doze pessoas em hũa Igreja neste [tempo, quando] comungavam nesta igreja em os 4.º domingos do jubileu de cada mês duas e tres mil almas; noutras cidades e na de Lisboa avia menham em que comungavão dez, quinze e vinte mil pessoas na Igreja de S. Roque»¹⁵¹. Havia, porém, constituições sinodais que não permitiam admitir-se seculares a comungar em intervalo menor que de oito em oito dias, justificando as de Portalegre de 1632 com «a fraquesa de nossa humanidade», para se desaconselhar mais frequentemente à comunhão. Se acontecia algum leigo merecer por sua vida e costumes ser admitido à comunhão em termo inferior, devia informar-se disso o prelado diocesano, a quem apenas cabia dar licença¹⁵². Passou a haver maior maleabilidade, a partir do decreto *Cum ad aures* de Inocêncio XI de 12 de Fevereiro de 1679, que deixava «ao juizo dos confessores, que exploram os segredos do coração, os quaes, pela pureza das consciencias, frequentia do fructo, e pelo progresso da devoção deverão prescrever aos penitentes aquillo que virem poder aproveitar-lhes á salvação»¹⁵³. As constituições do bispado da Bahia de 1719, estribadas neste documento pontifício, permitiam a comunhão diária às pessoas devotas¹⁵⁴. Será, no entanto, de atender que, na sequênciã de Trento, se os defensores da comunhão frequente o puderam fazer sem as desconfianças e as desaprovações anteriores, o problema da comunhão quotidiana não era em Portugal, ao menos até ao último quartel do século XVII, tão encorajada como seria de crer. A doutrina sobre o assunto foi ensinada pela primeira vez por Frei Vicente de Marcilla, monge beneditino castelhano, mas, embora houvesse recebido o apoio de outros, todos eram unânimes em remetê-la para o parecer do confessor¹⁵⁵. A obra de quase cinco centenas de páginas do jesuíta João da Fonseca, saída em Lisboa por 1689, coloca expressamente a questão logo em título: *Instrucção Espiritual, para antes e depois da Sagrada Comunhão, que importa muito, para ir adiante na virtude, & reforma das vidas, & costumes, commungar muitas vezes. E se he mais conveniente commungar cada dia*. Para o inaciano espanhol padre Luís de la Puente, que o confrade português segue, os que se encontram comprometidos na vida religiosa podiam fazê-lo uma vez por semana; os mais avançados nos caminhos da perfeição umas três ou quatro e alguns, excepcionalmente, todos os dias; os leigos virtuosos, entregues ao seu trabalho, todos os 15 dias. No entanto, sempre ouvido o confessor. As constituições sinodais seiscentistas de Lisboa, Porto e Algarve não permitiam, como norma, que os fiéis comungassem «em termo mais breve, que de oito dias»¹⁵⁶. Para o padre Fonseca a comunhão quotidiana é uma prática louvável e recomendável, porém nem a todos os leigos em estado de graça seria conveniente, quando muito a almas excepcionais e, mesmo assim, progressivamente conforme a opinião do director de consciência¹⁵⁷. Nos meados do século seguinte, o dominicano Manuel Guilherme no seu manual de piedade, *Escada Mystica de Jacob para subir ao ceo da perfeição* (1758), entende que a melhor preparação para comungar é a própria comunhão pois o abeirar-se da Mesa Sagrada com devoção ensina a comungar. Daí os confessores deverem mostrar-se receptivos a autorizar a comunhão frequente às almas que dirigem¹⁵⁸. Quanto ao acto da distribuição da eucaristia, passaram as constituições de Braga de 1538, no que outras se lhes seguiram, «a recomendar que a comunhão se administrasse, não isolada e particularmente, mas em grupo ou acto comunitário, que lembram algumas celebrações penitenciais de nossos dias»¹⁵⁹. A prática seguida empregava um toque de campainha, a convidar os fiéis na disposição de comungar a aproximarem-se do altar onde se havia de celebrar a missa ou se encontrava o sacrá-



rio, dirigindo-lhes o sacerdote uma pequena exortação a pedir que recebessem a eucaristia devotamente e sem pecado grave por confessar. De notar que as *Constituições de Angra* de 1560 e as de Coimbra de 1731 ordenavam ao pároco que pedisse, mesmo naquela altura, os escritos dos confessores, se com ele não se tivessem confessado¹⁶⁰. A eucaristia era distribuída, dentro ou fora da missa, e nunca dentro, prescreviam as *Constituições do Funchal* de 1601, quando existisse sacrário na igreja¹⁶¹, à grade e/ou defronte de uma toalha de linho de mais ou menos seis varas, diante do peito, de modo a aparar alguma partícula ou fragmento que porventura caísse. De seguida, podia dar-se lavatório de água, e só aos sacerdotes de vinho, para o que devia dispor a igreja de um vaso limpo e decente, de vidro, de estanho ou de prata, para ajudar a deglutição da hóstia. Aos homens exigia-se que chegassem à sagrada mesa, «compostos no traje e pessoa, sem armas», permitindo-se aos cavaleiros das ordens militares o fizessem de espada cingida e aos soldados com suas armas. No fim da comunhão, recomendavam as *Constituições de Braga*, editadas em 1697, e algumas mais, que se rezasse em acção de graças cinco vezes o pai-nosso e a

Sacrário do Colégio das Onze Mil Virgens, prata e bronze dourado, finais do século XVII (Coimbra, Museu Nacional Machado de Castro).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.



Umbela, tecido e madeira, século XVIII (Porto, Igreja dos Clérigos).

FOTO: EDUARDO CUNHA.

ave-maria em honra das Cinco Chagas de Cristo, implorando a Deus a conservação do estado de graça e a mercê de o não voltar a ofender¹⁶².

Se, conforme a doutrina católica definida, a presença real de Jesus no pão consagrado é um facto, enquanto aquele se não corromper, as espécies eucarísticas podem ser conservadas para adoração ou distribuição aos fiéis e enfermos, o que justifica a existência do sacrário. À luz de toda a legislação sinodal portuguesa da era moderna, este devia ser lavrado e, ao menos, de madeira, de exterior dourado e/ou pintado, forrado por dentro a cetim, tela, tafetá, seda branca ou carmesim. Fechado com suficiente segurança e colocado ao meio do altar-mor, diante do retábulo, ou em outro altar ou capela própria para o culto do Santíssimo Sacramento, bem patente ao público, cobre o sacrário um pavilhão de cetim ou seda, tendo diante uma lâmpada de azeite permanentemente acesa¹⁶³, cuja simbologia era, para o sínodo bracarense de 1477, o assemelhar-se a um «espelho sem magoa e brancura da luz eternal e luz verdadeira que alumia todo o homem em este mundo», completando o de Lisboa de 1537 pretender-se significar por esse «lume corporal a claridade e splendor spiritual com que este Santíssimo Sacramento alumia as almas daqueles que devidamente o recebem»¹⁶⁴. Dado nem todas as igrejas terem direito a sacrário, havia disparidades acentuadas entre as diversas legislações diocesanas do tempo. Se Coimbra, Évora e Funchal requeriam uma população paroquial de cerca de uma vintena de vizinhos, Angra, Miranda e Porto elevavam-na à trintena, enquanto Braga, Lamego, Leiria, Portalegre e Viseu apontavam quarenta, e Lisboa, deste número, em 1537, baixava em 1646 para trinta, descendo Angra para metade dos que antes exigia¹⁶⁵. O motivo era o perigo de descatos de que os templos poderiam ser objecto, como aliás não raro sucedia, se o povoamento fosse assaz disperso e de escassamente habitado. A crescente devoção dos fiéis ao culto eucarístico, por motivos óbvios intensamente incrementado pela Reforma católica tridentina, conduziu a certa sumptuosidade na riqueza com que foi rodeado o sacrário, como aconteceu, entre outros, no caso dos argênteos do colégio jesuítico de Santo Antão, da Sé de Braga, do Convento do Carmo e do altar-trono da Sé do Porto todo trabalhado em prata¹⁶⁶.

Bem de trás vinha a obrigação de o pároco levar a comunhão aos enfermos, devendo para isso manter-se convenientemente informado, ao menos

através da oportunidade oferecida pela estação da missa. Mandavam já as constituições de Braga de 1281 que o Senhor fosse conduzido à casa do doente em píxide de marfim fechada e em procissão, com luzes e campainha, cantando-se ao longo do percurso, na ida e regresso, «os sete salmos penitenciais, as ladainhas e outras orações»¹⁶⁷. Determinavam as legislações sinodais que o cortejo saísse da igreja, onde os fiéis às badaladas do sino se reuniam para acompanhar o «Senhor fora», só não se permitindo, se de noite, a incorporação de mulheres. À frente ia uma pessoa a tocar a campainha e a seguir mordomos com a vara e a cruz da Confraria do Santíssimo se a houvesse, suprida a sua falta pela paroquial, ladeada de dois círios, e alguém com a caldeirinha da água benta, hissopo e toalha e com o turíbulo e naveta, incensando sem interrupção. Entre a cruz e o pálido — sob o qual segue o sacerdote de estola, capa de asperges e véu de ombros, segurando a píxide — caminhavam, em duas alas, os acompanhantes de velas em punho, havendo sempre uma ou duas lanternas acesas que o vento ou chuva não pudessem apagar. Ao som da campainha, devia manter-se um ambiente de silêncio e devoção, parando as conversas e os trabalhadores em seus ofícios; e, se alguém estivesse a cavalo, desmontaria para adorar o Sacramento. Recomendava-se que os pais ensinassem isto aos filhos e lembrava-se aos que estivessem em casa se pusessem de joelhos e recitassem um padre-nosso e uma ave-maria pela exaltação da Santa Madre Igreja. Recordavam, além disto, as constituições do Algarve de 1674 «a todos os fieis, que sabendo, que o Santíssimo Sacramento sae fóra a algum enfermo, antes ou depois de se tocar o signal, mandem cada um varrer a sua rua, por onde há de passar a procissão, e muito mais os vizinhos do enfermo, que como taes devem saber que elle quer commungar»¹⁶⁸. A casa do doente importaria estar «limpa e bem concertada» e ter uma mesa coberta com uma toalha lavada para se pousar a píxide. Se a situação fosse de extrema pobreza, o pároco «teria o cuidado de buscar pela visinhança, ou levar de sua casa ou da Igreja, o necessário, suprimindo com a caridade e zelo christão a impossibilidade do enfermo». Em certas dioceses, pela distância e asperezas do caminho, permitia-se que se dissesse missa na casa do doente, em altar portátil, quando houvesse dificuldade de se encontrar perto igreja, ermida ou oratório, e se não fosse possível sem perigo e com decência levar-se o Sagrado Viático da igreja paroquial. Em Coimbra, porém, o vigário capitular no governo da diocese em 1736 proibiu por uma pastoral que, para administrar o viático, os párocos «celebrassem Missa fóra das Capellas, e Oratorios approvados pelo Ordinario», exceptuados os casos e condições estabelecidas na legislação do bispado; «e para se acudir a esta necessidade, ordenou que se fizessem *relicarios de prata*, para se levarem ao peito, nas freguezias que tivessem logares distantes da Igreja, e sem Capellas, como acontecia em muitas; e que os Parochos sempre usassem de lanternas acesas alem de mais cêra que fosse costume levar»¹⁶⁹. Abrangidos por esta disciplina eram considerados os que se aprestavam para uma longa navegação e para entrar em batalha, e, ainda, as mulheres prestes a dar à luz. Como, face ao teor da bula de Pio V, *Cum sicut* (1569), os condenados à morte deviam receber o viático, determinavam as Ordenações Filipinas (l. 5, t. 38, § 2) que este «lhes fosse dado na véspera da execução, ficando depois com eles pessoas idosas que os animassem e consolassem até à hora do suplicio»¹⁷⁰.

A REJEIÇÃO DAS POSIÇÕES protestantes sobre a eucaristia, em que se inseriam o zelo pastoral em levar a comunhão aos enfermos e a imagem da igreja como habitáculo em que Deus está realmente presente na hóstia recolhida no sacrário, ganhou também extraordinária ênfase através das festas, exposições solenes, confrarias e procissões eucarísticas, constituídas em fortes e sensitivos meios de afirmação da Divina Eucaristia, sua crença e devoção. Conforme afirmou Jean Delumeau, as decisões de Trento acerca do dogma eucarístico, de tão grandes consequências, fizeram com que a piedade, as manifestações de culto e a arte religiosa acabassem por tomar daí em diante, e por vários séculos, caminhos diferentes¹⁷¹.

As raízes medievais da festa do Corpus Christi, instituída na Bélgica em



Viático, prata lisa, batida, fundida, gravada e cinzelada (Pinhel, paróquia de Nossa Senhora do Castelo).

FOTO: EDUARDO CUNHA.

A Procissão do Corpus Christi

1246 e 18 anos depois pelo papa Urbano IV tornada obrigatória na quinta-feira após a oitava de Pentecostes para a Igreja universal, rastreiam-se em Portugal desde 1266, em Coimbra, e a procissão, também nessa cidade, a partir de 1307, 11 anos antes de o papa João XXII a haver instituído¹⁷². Festa e procissão, tornada a maior festividade nacional, rapidamente se espalharam por todo o país, bem como officios litúrgicos, altares, retábulos, capelas, conventos, confrarias, e até albergarias¹⁷³. Na era moderna era já comum o cortejo sagrado a atravessar, naquele dia santificado, as ruas engalanadas das principais cidades e vilas do reino, estendendo-se pelo além-mar português, com destaque para Lisboa, em que a do ano de 1717 atingiu desusado esplendor, e para a mineira Vila Rica (Brasil), cujo «triumfo eucarístico» de 1733 rivalizaria com o brilho daquela¹⁷⁴. Participavam nesta procissão, além das autoridades que patrocinavam e contribuía para o seu brilho, os officios e artes da terra, com representações e grupos alegóricos, o clero religioso e secular, as ordens militares¹⁷⁵. Por vezes, estas autênticas encenações espectaculares e teatrais sacro-profanas eram maculadas por abusos condenáveis de que as constituições sinodais, na tentativa de reprimi-las, se fazem eco, como sucede nas de Braga de 1477, ao pedir «onestidade e devoção», hinos, salmos e cânticos espirituais, e não danças nem bailes, jogos e representações de que se seguissem «desonestidade, riso ou torvação na procissão»¹⁷⁶. Em 1537, o arcebispo e a câmara de Lisboa envolveram-se em conflito, proibindo o prelado a entrada na sé de danças, cantos profanos, jogos e pélas. As queixas de ambos os lados subiram ao paço, que procurou arbitrar o desentendimento e anos mais tarde, já durante a regência de D. Catarina, na menoridade de D. Sebastião, a rainha viúva «determinou se acabasse com a exibição de cinco ou seis formosas donzelas, com adornos e enfeites menos próprios, e que se proibisse se incorporassem nela imperadores, pelas e danças, que provocam grande perturbação nos actos religiosos e quebravam o respeito devido ao SSmo Sacramento»¹⁷⁷. O mal era comum e persistiu, como se verifica no legislado em todas as dioceses que em pormenor se referem a esta solenidade, procurando que fosse um verdadeiro acto de louvor e adoração à Santa Eucaristia¹⁷⁸. Ainda em 1773, o procurador da cidade de Lisboa requeria que «se tirasse da procissão de *Corpus Christi* tudo o que nela havia de impróprio à decência e respeito devidos a tão grande solenidade, e assim assentou e mesmo que se não continuasse com os andores, porquanto, ainda que de imagens devotas e veneráveis, contudo o culto deste dia era consagrado ao mais santo e divino objecto»¹⁷⁹.

*As Quarenta Horas,
o lausperene
e o Trono Eucarístico*

NA ONDA AVASSALADORA DA DEVOÇÃO eucarística pós-tridentina, movida pelas ordens e congregações religiosas surgidas na sequência da Reforma católica, como jesuítas, carmelitas descalços, oratorianos, paulistas, teatinos e capuchinhos, tendo a seu lado franciscanos, dominicanos e beneditinos reformados, emerge o ressurgir do culto mediéxico denominado «visão da hóstia», que chegou a tomar foros de obsessão, com aparições e prodígios, a cair em exageros e exteriorizações condenáveis¹⁸⁰. Grande e recíproco incentivo desta manifestação da piedade eucarística foram as exposições solenes de adoração ao Santíssimo Sacramento, aproveitadas também sociológica e politicamente, não se vivesse em plena simbiose do Trono e do Altar. A oração pública das Quarenta Horas e o lausperene, assim por esta ordem cronológica, acabaram por adquirir entre nós especialíssimo relevo. A primeira, rompendo por Itália, desde 1527, a tradição de ficar o Senhor exposto durante quarenta horas, que seria o tempo da permanência de Cristo no sepulcro. Os *Tratatto*s do pregador capuchinho Giuseppe Pintaguida da Ferno (1485-1556) e do confrade Mettia Bellintani da Saló e as *Avvertenze per l'oratione delle quarente hore* de São Carlos Borromeo; a acção do oratoriano São Filipe de Néri; a criação, em 1560, da Arquiconfraria da Oração e da Morte pelo papa Pio IV e a constituição *Graves et diuturnae* (1592) de Clemente VIII, concedendo copiosos dias de indulgência a quem visitasse as igrejas e lugares pios de Roma e orasse diante do Santíssimo onde decorrem as quarenta horas, tiveram crucial importância na difusão em Itália donde se estendeu à cristandade latina o devoto exercício¹⁸¹. Em Portugal, carmelitas descalços, cerca de 1608, como refere o cro-

nista da ordem, e jesuítas, no ano imediato, disputam a sua introdução, cuja honra parece pertencer àqueles, se bem que o inaciano padre Manuel Gomes houvesse participado no «estatagem habilitoso», a que os confrades, para desviar o público de Macerata, em 1556, dos obscenos festejos carnavalescos, recorreram ao montar na sua igreja um grande aparato cénico, em adorno e brilho de luzes, a fim de se adorar o Sacramento exposto durante quarenta horas¹⁸². De notar que os Franciscanos Capuchinhos recorriam à espiritualidade penitencial das Quarenta Horas, através de uma cenografia lúgubre, em particular de símbolos da Paixão de Cristo, como coroas de espinho, cruzes, objectos de flagelação, enquanto as outras ordens, em especial os Jesuítas, se esmeravam em acentuar o brilho dos lumes e enfeites para fazer ressaltar a ideia de uma exposição triunfal da hóstia em perfeita consonância com a teatralidade barroca nos efeitos contrastantes de luz e sombra¹⁸³. Na casa professa de São Roque, iniciou a Companhia de Jesus este «tam sancto costume», de fora recebido, «no anno de 1609», escreveu o cronista Balthezar Telles, «e daqui se meteo nos mais Collegios, e casas», usando-o já na altura, «com muy sancta emulaçam, os Reverendos Padres Franciscanos, e os muy devotos Padres Carmelitas Descalços», e os «exemplares» frades crúzios conimbricenses¹⁸⁴. No resto do país, a comunidade jesuítica de Bragança fazia, em 1610, a devoção das Quarenta Horas «nos tres dias immediatos ao da Cinza pondosse em cada hum delles logo pela menham o Santissimo Sacramento em publico com repique de sinos e enserrandose a noite e no terçeiro a tarde» se recolhia com procissão por dentro da igreja, havendo em cada um dos dias pregação e até música e confissões para se poder alcançar o jubileu¹⁸⁵. No Colégio do Espírito Santo de Évora o mesmo ocorria em 1611; no de São Lourenço do Porto dava-se conta em 1625 da compra de «huma piramide mui formosa para o uso das quarenta horas»; em Coimbra esperava-se em 1697 continuarem a celebrar-se no novo templo em construção e no de São Paulo de Braga este anual jubileu congregava a presença de numeroso público da cidade e aldeias vizinhas ainda no derradeiro quartel do século XVII, chegando a demorar várias horas a distribuição da comunhão aos fiéis¹⁸⁶.

Por outro lado, o jubileu do lausperene (*laus perennis* = louvor perpétuo) foi instituído em Roma, no pontificado de Paulo III, cerca de 1537, correndo as igrejas da cidade onde o Senhor exposto era adorado e louvado com orações e cânticos, de manhã ao pôr do Sol. Empenhado na reforma dos costumes e decidido a abolir as representações teatrais profanas, o arcebispo de Lisboa, D. Luís de Sousa, obteve em 1682 de Inocêncio X a bula do jubileu, à maneira de Roma, que permitia ficar o Santíssimo Sacramento dois dias completos em exposição, em cada uma das igrejas da cidade, a começar na sé patriarcal desde o primeiro domingo do Advento ao último do Pentecostes. Interrompido pelo terramoto de 1755, foi restabelecido dois anos depois; e a concessão renovada em 1760 por Clemente XIII converteu-se em perpétua por graça de Pio VI, em 1782, a instância de D. Maria I, a piedosa rainha¹⁸⁷. O mesmo jubileu, concedido para Braga por Clemente XI, principiou em 1710, no tempo do arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles, mas apenas se restringia à Quaresma e Semana Santa, pois começava na sé, em Quarta-Feira de Cinzas, e terminava no Domingo de Páscoa com a Procissão da Ressurreição, apontando-se, como razão, o facto de não haver na cidade igrejas suficientes para circular todo o ano¹⁸⁸. O bispo do Porto, D. Tomás de Almeida, conseguiu também do mesmo papa, em 1714, um lausperene por sete anos, com início na sé, de carácter temporário e limitado só à Quaresma¹⁸⁹.

Jubileus eucarísticos eram o mencionado nas cartas anuais da Companhia de Jesus, de 1660-1689, celebrados nos quartos domingos no Colégio de São Paulo, em Braga¹⁹⁰, e o «perpétuo, com indulgência plenária em todos os dias do ano, concedido pelos Papas Bento XIV, Clemente XIV e Pio VI» que se repartia deste modo pelas seguintes igrejas do bispado do Porto: todos os domingos, na Capela da Ordem Terceira do Carmo; segundas-feiras, na Capela das Almas; terças-feiras, em Santo Ildefonso; quartas-feiras, na capela da Ordem Terceira de São Francisco; quintas-feiras, em Miragaia; nas sextas-feiras, São João-Novo, em substituição dos Dominicanos; nos sábados, na Igreja dos Clérigos¹⁹¹.



Custódia, prata dourada e pedras preciosas (século XVIII). Lisboa, Palácio Nacional da Ajuda.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Retábulo-mor da Igreja de São Bento da Vitória, Porto.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Na evolução do culto da eucaristia, nesta época, em terra portuguesa, devem assinalar-se, para além das tradicionais exposições do Santíssimo em Quinta-Feira de Endoenças (Quinta-Feira Santa), outras que tinham lugar por ocasião de acontecimentos vários e graves da vida social e política, desde fomes e pestes a cataclismos e guerras, e de profanações sacrílegas das espécies consagradas que emocionavam até ao paroxismo as populações, dando ensejo a actos solenes de desagravo. Refira-se assim, a título exemplificativo: nas igrejas catedralícias diocesanas e na matriz dos centros urbanos e lugares principais do reino, onde se celebravam as cerimónias da Semana Santa, após a missa da Quinta-Feira de Endoenças, o Senhor ficava em adoração em trono adornado de flores e círios acesos até ao dia seguinte em que, após o officio litúrgico de Sexta-Feira Santa, é encerrado no sepulcro em «lugar diferente do sacrário, alumiado com cera bastante» até à manhã do Domingo de Páscoa. As *Constituições de Lisboa* de 1646 acentuam que na Quinta-Feira Santa isto se faz para comemorar a instituição da eucaristia, ordenando: «enquanto o Senhor estiver exposto, mandamos aos parochos, sacerdotes e mais clerigos [...] O acompanhem de dia e de noite, revezando-se para isso, se-

gundo for o numero delles. E o mesmo encarregamos às pessoas seculares e leigas, assistindo todos com grande devoção e acatamento»¹⁹².

Os frontispícios dos sermões e os relatos circunstanciados das celebrações religiosas, a pretexto da Restauração de 1640, indicam que a maioria destes actos tinham lugar perante o Santíssimo Sacramento solenemente exposto. Além de ser uma devoção de grande irradiação em Portugal, o rei D. João IV e os membros de sua família professavam uma sincera devoção à eucaristia, como testemunharam os panegiristas na altura de suas exéquias. Isso levou-o a pedir que se lhe tributasse publicamente a homenagem devida pela graça alcançada. A estes dois factores — a devoção eucarística do reino e a do monarca — são, na verdade, imputadas a libertação da pátria do «cativeiro» castelhano e a conservação da independência, assegurada pelo governo de um rei natural. Daí o «maravilhoso cristão», que saturou a atmosfera mística da Restauração, haver recorrido com frequência ao imaginário eucarístico. Ao pregar na Capela Real, no quarto domingo da Quaresma de 1641, o franciscano Frei Cristóvão de Lisboa, referindo o aparecimento na lua de «huã Hostia, e abaixo della dous debuxos ou imagens de pessoas humanas» — visão que circulava no reino —, acentuou que era um sinal de Deus aos Portugueses «para que lembrados que o amor o obrigou sobindo ao Ceo ficar connosco neste diuino Sacramento na terra, soubessemos que a particular afeição, que tũ a este Reyno seu escolhido, o faria assistir connosco à defeza de nossa liberdade». A ideia de que esta devoção à eucaristia era firme esteio da integridade do império ultramarino sob a soberania lusa faz dizer em Goa o teatino Ardizone Spinola que, «para se conservar hũa Casa Real, estabelecer hum Reyno, firmar hum Imperio, para que não caya, perpetuar hũa Monarquia, não há meyo mais afficaz, nem armas mais fortes, & mais poderosas, que este diuino trigo, & precioso vinho, se os Reys, & seus vassallos se valerem delle por meyo da sagrada Comunhão, se frequentarem o culto devido à tão

O triunfo da eucaristia, óleo sobre tela, finais do século XVIII (Lisboa, Mosteiro dos Jerónimos).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



alto Sacramento, & comungarem muitas vezes». O elo estabelecido entre a empresa aclamatória e as vitórias militares, que sucessivamente a consolidaram, também foi com frequência relacionado com a eucaristia — «arma e escudo» insubstituíveis nas batalhas —, como se viu em 1663 por ocasião do triunfo de Ameixial, aproveitando-se as circunstâncias para se intensificar o culto eucarístico. Aliás, o político e o pastoral fundiam-se num mesmo interesse, insistindo-se, por vezes, na necessidade da comunhão sacramental como meio eficaz para defesa da pátria¹⁹³.

Cabe, por fim, como testemunho expressivo da piedade para com o Santíssimo Sacramento, uma menção ao trono eucarístico, elemento característico da talha barroca portuguesa, cuja evolução cronológica acompanha e que tanto esplendor veio dar às nossas igrejas. Quando, acabada a missa ou a principiar o officio da tarde, se colocava o Senhor no cimo de uma estrutura de degraus em pirâmide, a princípio móvel, mas, nos finais do século xvii e começos do seguinte, embutida na tribuna do altar-mor, isto era bem o sinal eloquente do triunfo da eucaristia, envolto num mar de luzes e flores, a convidar os fiéis à adoração. Introduzido pelos Jesuítas, na capela da Universidade de Coimbra cerca de 1680, celeremente se expandiu e fixou desde as igrejas dos colégios inacianos aos humildes templos rurais. Animava-o a devoção dos crentes à eucaristia na celebração das Quarenta Horas, lausperenes e adorações perpétuas, as festas de oragos, desagravos por actos irreligiosos de acatólicos, acção de graças por dons do céu recebidos ou preces para pedir o termo de calamidades públicas, etc. Por vezes, os sermões então proferidos aludiam, em exórdios e/ou perorações, para motivar e afervorar os auditórios no espírito místico da cerimónia, à simbologia do cenário e ao ambiente sagrado em que o «Rey dos Ceos, e da terra» imperava em seu trono de majestade¹⁹⁴. Em épocas de combate à descrença no dogma da presença real de Cristo no Santíssimo Sacramento e ao racionalismo iluminista, a adoração perante o trono eucarístico podia corresponder a um acto de fé na realeza de Jesus e no aniquilamento dos que a não reconhecem, como se espelha no alto-relevo alegórico do *Triunfo da eucaristia*, de inspiração barroca setecentista, que se vê no frontal da Capela da Eucaristia da Sé de Braga, no absidíolo do lado da Epístola, contíguo ao altar-mor.

As confrarias do Santíssimo Sacramento, a reserva eucarística e os atentados sacrílegos

O CULTO À EUCARISTIA incrementado com a Reforma católica repercutiu-se de maneira eloquente na expansão das confrarias do Santíssimo que se reviam no modelo da romana arquiconfraria instituída no convento dominicano de Santa Maria Sopra Minerva e aprovada por Paulo III em 1539, entre cujos fins, além de promover o culto eucarístico, se contam: «zelar os sacrários, cotizando-se para as despesas destes e das respectivas lâmpadas; visitar os enfermos e acompanhar o sagrado Viático; fazer uma festa anual em honra do Santíssimo; celebrar no terceiro domingo de cada mês uma Missa por intenção dos irmãos; rezar diante do Santíssimo cinco vezes o Pai Nosso, Ave Maria e Glória». Conhece-se entre nós, desde meados do século xv, a existência de confrarias com esta invocação, pois há memória de uma, na freguesia de Castro (Ponte de Lima), cujo primeiro «compromisso» remonta a 1457¹⁹⁵. O cardeal D. Henrique, ao tempo arcebispo de Braga, conseguiu em 1540 do sobredito papa autorização para fundar na sé primacial uma irmandade com as graças e privilégios da romana, tendo ao depois obtido o mesmo para a diocese eborense¹⁹⁶. No Norte rastreiam-se, em 1548, na diocese de Lamego, a freguesia de Santa Maria de Caria e, no bispado do Porto, a de Parada de Viadores, com confrarias do Santíssimo, agregadas à arquiconfraria romana. E, embora o cardeal D. Henrique houvesse feito diligências, por intermédio do arcebispo, para que D. João III não permitisse em cada cidade mais de duas, a capital teve autorização régia para fundá-la na Madalena e no Loreto, como nos fins de Quinhentos se verificava¹⁹⁷. O modelo romano passa, desta forma, a multiplicar-se pelo reino e compreende-se a razão do fenómeno à vista, por exemplo, da informação de que, em 1561, três religiosos de Santa Cruz de Coimbra voltaram da Cidade Eterna com «tres livrinhos das constituições da confraria do Sanctissimo Sacramento do moesteiro de Nossa Se-



nhora da Minerva», lá comprados para espalhar pelas casas da ordem, e, naturalmente, pelas terras abrangidas pelo seu zelo apostólico.

Entre os motivos geográfico-estratégicos para a disseminação de confrarias do Santíssimo, que acompanhavam a colocação de sacrários, pesava na preferência de umas igrejas a outras a maior facilidade de se poder acudir à urgência de levar o viático aos doentes. A intensificação da sua instituição nas paróquias é um fenómeno da segunda metade do século XVIII. Assim, por exemplo, no extremo da corda meridional da costa da diocese de Braga, se a vila da Póvoa de Varzim contava já com esta confraria¹⁹⁸ em 1622 e a freguesia de Nabais desde 1635, datam de 1639 as constituições do arcebispado publicadas apenas em 1697, que incitavam os párocos a introduzirem-na nas suas freguesias e os fiéis a nelas se inscreverem¹⁹⁹.

A conservação das espécies eucarísticas no sacrário (reserva) e a exposição solene da hóstia consagrada deram origem a uma infinda quantidade de púlxides, custódias, turíbulo e navetas para a incensação, muitos de grande valia e primor artístico, em prata e ouro, adornados de pedras preciosas e esmaltes. Refiram-se: a custódia do Mosteiro de Alcobaça (1412) e a de Belém (1506) atribuída a Gil Vicente e feita com o ouro de Quíloa trazido para a metrópole por Vasco da Gama; a da Colegiada de Guimarães; a das sés de Braga (1531) de ouro, prata e esmaltes, com o peso de 7,390 quilogramas, de Évora, Porto, Viseu e Lisboa, esta oferecida pelo rei D. José, de 18 quilogramas de ouro e cravejada com mais de 4000 pedras preciosas; a do Palácio de Bemposta, do tempo de D. Catarina de Bragança, rainha de Inglaterra, enriquecida com elevado número de diamantes e pedras preciosas²⁰⁰.

Os atentados sacrílegos contra as espécies consagradas praticados em Portugal ao longo da era moderna davam origem a públicas manifestações religiosas de desagravo que se estendiam ao país inteiro por ordem do soberano reinante e aumentavam o fervor eucarístico. Quando, em Dezembro de 1552, o calvinista e judeu inglês Robert Gardiner lançou mãos violentas na Capela Real sobre a hóstia que o oficiante erguia, de imediato houve em Lisboa uma devota procissão da sé a São Domingos que o rei, descalço e vestido de luto rigoroso, acompanhou a pé seguido de nobres e muito povo. No Porto, em Maio de 1614, ao desacato cometido na sé contra o Sacramento, bispo, clero e fiéis responderam com «devações, disciplinas e procissões»²⁰¹. De novo na capital do reino, em Janeiro de 1630, foram roubados vasos sagrados

Turíbulo, prata incisa
(2.ª metade do século XVII).
Lisboa, Museu Nacional
Machado de Castro.

FOTO: DIVISÃO DE
DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/
INSTITUTO PORTUGUÊS DE
MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

com hóstias do sacrário do Mosteiro de Santa Engrácia, tendo o arcebispo D. Afonso Furtado de Mendonça feito uma novena na sé, ornamentada de «panos reais da tomada de Tunes, «com mta solemnidade estando o Sm.º Sacramento no Altar mor descoberto com mta Sera e solemnidade de musicos» e pregações diárias, e no fim do oitavário houve «hũa prosição solemne aonde foi o Sñr Arcebispo, cabido e toda a Cleresia e todas as Religioens e a Camera detras, e diante todas as danssas fectas no modo em qũ se faz a procissão de Corpus, qũ foi pella padaria [= rua da Padaria] e pela Ribeira, ao chafariz [= chafariz de El-Rei], porta da cruz, tee St.ª Engracia aonde ouve pregação depois se fez por todas as Igrejas desta Cidade e por quasi todo o Arcebispado Missa solemne e pregação»²⁰². Na regência de D. Pedro II, em Maio de 1671, um operário arrombou o sacrário da Igreja Paroquial de Odivelas e roubou as hóstias consagradas, ordenando o príncipe que em todas as igrejas das dioceses do reino «se expusesse a Sagrada Eucaristia, pedindo-lhe com demonstrações de arrependimento das culpas e pecados de todos, queira, por meio destas rogativas aplacar o rigor do castigo que nossas culpas merecem». Outros desacatos se registaram, no século XVIII, em Setúbal (1715), Minho (1762) e Palmela (1775), a que a hierarquia eclesiástica, o poder régio e a piedade dos fiéis respondiam de igual forma²⁰³. A pouca segurança que se verificava nas igrejas rurais possuidoras de sacrário será talvez suficiente para explicar o cuidado respeitante à colocação de grades com fechadura na capela-mor, como as visitas de 1622 e 1625 à freguesia de Murça da diocese de Braga notificam²⁰⁴; mas o expediente, generalizado a outros bispados e meios urbanos e capelas do Santíssimo, pode também ligar-se com a frequência destes desacatos e afins através do país.

Devoção à Paixão de Cristo

NAS RELAÇÕES ENTRE AS CRIATURAS e destas com o Criador, a devoção é um sentimento que tende para a exteriorização da afectividade. Religiosamente se lhe chama piedade, dirige-se a Deus e aos santos e traduz-se em actos de fé, esperança e caridade. A paternidade divina inspira e alimenta, no crente, a piedade filial e o elo fraterno com o semelhante. Sendo Deus realidade insível e inefável, exprime o homem a ligação visível-invisível pelo recurso ao simbólico em que a palavra, o gesto e os objectos têm quinhão soberano. Daí, no catolicismo, a função da liturgia e a importância dos ritos sacramentais e do culto individual e comunitário. Sem cair na secura ritualista das fórmulas, antes interiorizando-as na associação corpo e espírito, recorrem os fiéis à comunhão sacramental, à oração vocal, à intercessão mediadora de Cristo, da Virgem e dos santos, socorrendo-se das relíquias e imagens sagradas. O movimento renovador antetridentino, com a *devotio moderna*, e a Reforma católica permitem compreender os caminhos seguidos pela espiritualidade e piedade cristãs na época moderna e os meios que as muscularam. Seja o caso primeiro o da devoção à humanidade de Cristo que mergulha na média idade.

Inseriu-a o franciscanismo nascente no seio da piedade cristã e a afectividade do temperamento português contituía terreno propício para a fazer frutificar, como Robert Ricard acentua, ou não se dessem às chagas do Redentor lugar de honra no escudo nacional²⁰⁵. Foi antídoto no combate aos desvios dos iluminados que tendiam a uma devoção intelectualista. A meditação do mistério da Cruz revelou-se eficaz na conversão dos pecadores e no aperfeiçoamento dos fiéis através do desprezo dos bens do mundo e da prática das virtudes da humildade, resignação e obediência. Os que aspiravam chegar mais além e atingir a via unitiva não tinham por sua vez, como lembrava o leigo Jorge da Silva, autor de um *Tratado da Paixão* (1551), meio mais proveitoso que contemplar a sacratíssima humanidade de Cristo, não constituindo as imagens impedimento algum²⁰⁶. As obras afins dos grandes escritores espirituais quinhentistas reflectem esta arreigada devoção para com o Crucificado, em sua paixão e morte. Para o lóio Frei Pedro de Santa Maria, o crente devia concentrar a atenção na chaga do lado de Cristo; para D. Frei Bartolomeu dos Mártires, a Paixão de Jesus é mezinha para todas «pústulas» da alma ou vícios capitais e exercício para todas as virtudes; para o dominica-

no Frei Nicolau Dias, as descrições e comentários da primeira parte do seu *Tratado da Paixão* (1580) servem como meditações aos passos de uma via-sacra, enquanto as reflexões tecidas na segunda se destinam a acompanhar os dolorosos episódios da *via-crucis*; para o cônego regrante agostinho Frei Hilarão Brandão, na «chaga do sagrado lado» encontra a alma o verdadeiro amparo e refrigério; para Frei Tomé de Jesus, na mística leitura de *Trabalhos de Jesus*, a Paixão de Cristo é último refúgio e saudável remédio nas penosas atribulações da vida²⁰⁷. A presença de uma literatura abundante sobre a Paixão de Cristo testemunha à saciedade o entranhado apego a esta devoção. Do início do século XIV é o *Arbor Vitae Crucifixae Jesu* [«Árvore da vida crucificada de Jesus»] do franciscano Ubertino do Casale, relacionado com a também italiana Santa Ângela de Foligno, que acabou impresso em 1485, em Veneza, e teve, na Península Ibérica, marcante influência, como se pode aquilatar pela estima que lhe tinha uma infanta portuguesa e pelo aparecimento em Burgos, cerca de 1514, do *Fasciculus Mirre* [«Feixinho de mirra»] da autoria de um anónimo frade seráfico daquela cidade. Esta obra, segundo Mário Martins²⁰⁸, conheceu em português no primeiro quartel de Quinhentos uma adaptação, mantida inédita, mas por certo divulgada em cópias, cheia de ressaibos dramáticos de recorte teatral, e que bem poderá arrolar-se entre as fontes genealógicas de autos populares representados em aldeias e vilas rurais, a ilustrar uma pregação emotiva destinada a compungir os crentes. Evocar os sofrimentos de Cristo, a fim de provocar a reflexão sobre as consequências do pecado e a necessidade do arrependimento, foi pois uma constante da espiritualidade afectiva ante e pós-tridentina. O culto ao Cristo Sofrente, que no país vizinho gozou de forte expansão, e de que a prolífera imagética alentejana em barro do Cristo da Paciência parece ser natural filiação, apresenta sinais eloquentes no livrito *Motivos espirituales* (1600) do arrábido Frei Rodrigo de Deus, seis vezes reeditado até 1723, e na *Arte de orar* (1630) do jesuíta Diogo Monteiro, de resto leituras bem ajustadas à prática da oração mental e a exercícios de ascese das virtudes da resignação e humildade cujo modelo a seguir era o Jesus da Paixão, chagado²⁰⁹. Outras obras, cujas finalidades se alcançam pelo descritivo dos títulos, saíram dos prelos em Portugal durante os séculos XVI e XVII. A maioria pertence a franciscanos, desde a *Paixão de Jesus Cristo* (1542) de Diogo Ortiz de Villegas ao anónimo *Tratado em que se compreende breve e devotamente a vida, paixão e ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo* (1553), à *Consolação do nosso desterro: incêndio de amor. Trata da vida, morte e paixão do dulcíssimo amor e Senhor Jesus Cristo* (c. 1559) da quase desconhecida, mas quinhentista, Soror Guiomar de Jesus, mandada imprimir por ordem do cardeal D. Henrique, a *Exercício da paixão de Cristo n. Senhor, repartido por horas que a alma devota deve trazer entre dia* (1611) e *Paráfrase do salmo 118 — Beati immaculati —, com um modo breve de oração mental, e meditações da paixão repartidas pelos dias da semana* (1633) do dominicano Frei Filipe das Chagas, *Horas da cruz de Cristo. Arte e aparelho santo para bem morrer* (1613) do leigo Jácome Carvalho do Canto, *Processo da paixão de Cristo nosso redentor. Com umas meditações muito pias e uma douda e breve exposição dos sete salmos penitenciais* (1616) do franciscano João da Madre de Deus, *Tratado dos passos que andam* (1618) do referido Frei Rodrigo de Deus, *Ramalhete de mirra e memorial da paixão de Cristo nosso redentor* (1630) do presbítero da ordem terceira franciscana António Fagundes Jácome, *Triunfos da salutífera cruz de Cristo* (1.^a e 2.^a partes, 1620 e 1634) do leigo Martim Afonso de Miranda, *Siete meditaciones de la pasión de Cristo nuestro Señor y de los provechos que de meditarla se çacan* (1641) do mercedário António de São Pedro, *Compêndio da paixão de nosso Senhor Jesus Cristo, tirado das meditações do venerável padre fr. Luís de Granada, acrescentado com várias devoções* (1649) do presbítero João Paçanha, *Meditações da sacratíssima paixão e morte de Cristo* (1675) do oratoriano padre Bartolomeu do Quental, *Desenganos da consciência [...] e dez meditações da paixão de Cristo Senhor nosso* (1687) do jesuíta João da Silva, *Divina Filomena de amorosos afectos a Cristo crucificado* (1690) do cônego regrante de Santo Agostinho Frei Fernando da Cruz, *Exercícios práticos para visitar os sagrados passos de nosso Senhor Jesus Cristo com mais alguns exercícios espirituais* (1691) do franciscano Diogo da Porciúncula, *Breve sacrosanctae Christi Do-*

mini passionis compendium religiosi spiritus efficax solatium (1694) do presbítero Manuel Soares, *Luzes do céu descobertas nas sombras da paixão do redentor do mundo, para os que desejam acertar o caminho de perfeição* (1697) do seráfico Frei Francisco Ara Coeli, *Sentimentos da lei da natureza, lei escrita e lei da graça, na figura, na profecia e na experiência articulados na morte, enterro e sepultura de Cristo Senhor nosso* (1697) do cronista da Ordem dos Frades Menores Frei Fernando da Soledade e *Semana Santa espiritual, ou meditações pias para qualquer dia della* do missionário varatojano Frei António das Chagas.

O ciclo litúrgico da Quaresma e Paixão, para além das procissões e ofícios da Semana Santa comuns ao país inteiro, promovidos por confrarias, irmandades da Misericórdia e cabidos de colegiadas e catedralícios, proporcionava intensa pregação de que os sermões publicados em avulso e incluídos em sermonários são indicativo eloquente. Refiram-se, e só como mero exemplo, entre os primeiros: os dos *Passos* dos eremitas agostinhos Frei Cristóvão de Almeida (1666), Frei José de Oliveira (1673), Frei Manuel da Conceição (1689) e Frei Manuel de São Carlos (1700); do jesuíta padre António de Sá (1675); dos presbíteros seculares Dr. Jerónimo Peixoto da Silva (1663) e padre António Pinto da Cunha (1670); o do *Calvário* do freire da Ordem Militar de São Tiago Baltazar Correia Pinto (1678); os da *Paixão* do jeronomita Frei Carlos de São Francisco (1679) e do teatino Jerónimo Contador Argote (1717); os do *Bom ladrão* do lóio Diogo da Anunciação Justiniano (1683) e os do *Descimento da Cruz* do agostinho Frei Cristóvão de Fóios (1669) e do dominicano Frei João de São Francisco (1696); de entre os segundos: os pertencentes ao padre António Vieira e os constantes dos *Sermões das tardes da Quaresma e toda a Semana Santa* (1670) do dominicano Frei Álvaro Leitão, dos *Sermões vários* (1706) do agostinho Frei Manuel Gouveia, da *Sylva Concionatória* (1698-1706) do jesuíta Manuel da Silva e da *Medalha evangélica esmaltada* (1722) do lóio José da Natividade Seixas.

Por sua vez, a exemplo do que, na época, se fazia na Índia, às Sextas-Feiras da Quaresma em que de dia havia uma procissão de penitência após a hora canónica de completas solenemente cantadas e de «uma hora de sermão sobre algum passo da Paixão do Senhor», os jesuítas da casa professa de São Roque, embora de forma «mais geral, fácil e secreta», procediam também depois do toque das ave-marias a um exercício de expiação cristã — só para homens num total chegado a cerca de 5000 com a concorrência da principal nobreza, de que toda a cidade de Lisboa se agradou e colheu proveito —, precedido de breve exortação sobre a Paixão, «adiante de um crucifixo muito devoto», seguida do salmo *Miserere*, «cantado em música, durante o qual, passado o versículo *Tibi soli peccavi*, se apagavam as luzes e se tomava a disciplina». Daqui, a ascética devoção passou a Vila Viçosa por intermédio do padre Inácio Martins, o célebre «apóstolo da doutrina», tendo, na capital, no Colégio de São Antão, recomeçado em 1612 com tanta afluência de gente que a maioria não conseguia entrar na espaçosa igreja²¹⁰. Análogas práticas de mortificação, a que não faltavam os açoutes, faziam na roda do ano os irmãos da ordem terceira franciscana de Lisboa que chegaram a ser 11 000 membros; e relata, em 1684, Frei Luís de São Francisco que em cada Sexta-Feira da Quaresma, na capela da ordem do convento da cidade, os membros da fraternidade «todos juntos correm devotissimamente os Santos Passos pelo claustro»²¹¹.

Testemunho vivíssimo da devoção à Paixão de Cristo oferece-nos a iconografia da arte religiosa, popular e erudita, desta época, através da pintura e escultura, em retábulos, altares e templos, eloquente e profusa amostra, no espaço rural e urbano, espalhada de norte a sul do país. Houve no Alentejo uma antiga tradição que consistia em as noivas incluírem no mobiliário do lar a constituir a chamada *mesa do Senhor*, ou seja: «uma pequena mesa simples, mais ou menos rústica, sobre a qual modestamente se entronizava um Cristo crucificado»²¹². Obra de um artífice da terra, mero «curioso ou jeitoso», mas especializado nesse trabalho que os fazia marcados por traços realistas em seus pormenores anatómicos, às vezes de acento caricatural, de rosto dolorido e triste, e de que o busto «é por demais estirado ou diminuído, as pernas são excessivamente compridas ou curtas, delgadas ou grossas, o pescoço alonga-

-se, torce-se, ou, pelo contrário, desaparece»²¹³. A sua multiplicação por todo o lado é um facto ao longo de séculos e prova de devoção e fé sincera. As conhecidas colecções de Venceslau Lobo, antiquário de Estremoz, e do escritor José Régio, na casa-museu de Portalegre, englobam muitos exemplares expressivos dos séculos xv a xx²¹⁴. Prova ainda da constância desta devoção à Paixão de Cristo na piedade popular, através dos séculos, são as várias e expressivas orações narrativas versificadas que, tendo por temas Jesus no Calvário, Quinta-Feira de Endoenças, Senhor do Horto, Via Sacra, Testamento e Crucifixão do Senhor, ainda em nosso tempo se puderam recolher no distrito de Bragança²¹⁵. Conjunto mais vasto e de igual modo de tocante unção religiosa formam as rastreadas de norte a sul e ilhas atlânticas nos concelhos de Ponte da Barca, Vila Real, Chaves, Alijó, Miranda do Douro, Penedono, Almeida, Pinhel, Chamusca, Ferreira do Zêzere, Lisboa, Salvaterra de Magos, Crato, Mourão, Ourique, Beja, Ferreira do Alentejo, Loulé, Castro Marim, Vila Real de Santo António, Funchal, Santana (Madeira), Lages (Açores) e Horta, cujos assuntos vão do Horto ao Calvário, da Flagelação à Via Dolorosa, da Quinta-Feira de Endoenças à Entrega de São João a Maria Mãe de Jesus, da Sepultura de Cristo à Ressurreição²¹⁶. A pintura narrativa do sofrimento do Senhor, edificante e catequética, aliás de especial predilecção no Ocidente europeu, mostra bem, desde os fins da Idade Média, o contágio da tradição flamenga que os artistas e o clero nacionais conheciam e entendiam, assim como os textos coevos inspiradores. De mão erudita, instituições e abastados doadores proporcionavam à piedade dos fiéis: «teatrais *Calvários*», em que figuravam os corpos agonizantes de Jesus e dos dois ladrões na presença da Mãe desfalecida de dor, do apóstolo São João a ampará-la, e dos soldados lançando os dados para repartir a túnica do Crucificado, de que são exemplo os belos painéis de Cristóvão de Figueiredo de Santa Cruz de Coimbra e da Misericórdia de Abrantes e do Grão Vasco, de Viseu; as «cenas lentas e dolorosas do *Enterro* e da *Deposição* de Cristo no túmulo» sob o olhar compungido de Maria Madalena, das igrejas da Misericórdia de Montemor-o-Velho, como nas telas de São Francisco de Évora, da Universidade de Coimbra e de Santos-o-Novo. Incompatível com a imagem da «mulher forte» que da Mãe de Jesus se devia transmitir, a Reforma católica, por meio das legislações sinodais, banuiu ou mandou modificar a Virgem Desmaiada tão cara ao gosto humanizado dos devotos. Desapareceu, de facto, dos calvários da primeira metade do século xvi da Sé do Funchal e da igreja de Setúbal, substituída por toscas repinturas. A figura de Maria, de pé e de porte corajoso junto ao Crucificado, vê-se no *Ecce Homo* pertencente à igreja lisboeta de Santa Justa, enquanto as figuras de populares e algozes a injuriar Cristo foram cobertas com tinta preta. A transformação registada, ao encontro da afectividade dos fiéis que se agradavam do quotidiano representado pelo pitoresco que os identificava com uma realidade circundante, encontra-se patenteada no retábulo da Paixão da Sé de Portalegre, pertencente à época de D. Frei Amador Arrais, e no de Domingos Vieira Serrão, que está em Coimbra. As cenas da vida dolorosa de Cristo ficaram mais abertas à influência espanhola «badajócense do *Divino Morales*» em tempo de estreita comunicabilidade cultural e religiosa, por intercâmbio ou emigração profissional, e passaram a apresentar uma só figura, como no Senhor atado à coluna a receber a flagelação e coroado de espinhos com uma cana verde na mão a simular o ceptro (*Ecce Homo*), ou reduzidas apenas a três: o Crucificado e, dos lados, a Virgem Dolorosa e o apóstolo São João, contemplando-o, na postura do *Stabat Mater* — admirável cântico que desde a Idade Média continuava a alimentar a meditação desta espiritualidade das dores²¹⁷. Era, aliás, este passo da Paixão de Cristo que se pintava ordinariamente no cimo do muro do arco cruzeiro das igrejas paroquiais e se manteve até adiantada altura do século xviii, às vezes substituído por um painel ou quadro de figuração idêntica. Imagens milagrosas de Jesus Crucificado, objecto de forte devoção local, havia de norte a sul do país, como nos casos do Senhor de Bouças, em Matosinhos; do Senhor de Além — «devoto e antigo cruxifixo» que se venerava na Ermida de São Nicolau (Gaia) e no século xvi se removeu para a sua nova capela erguida nas imediações, atravessando o Douro

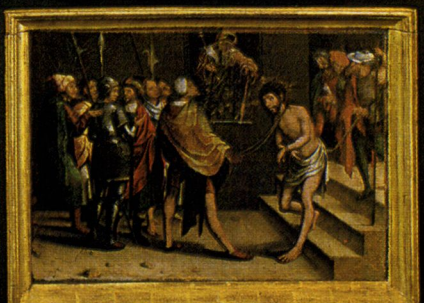
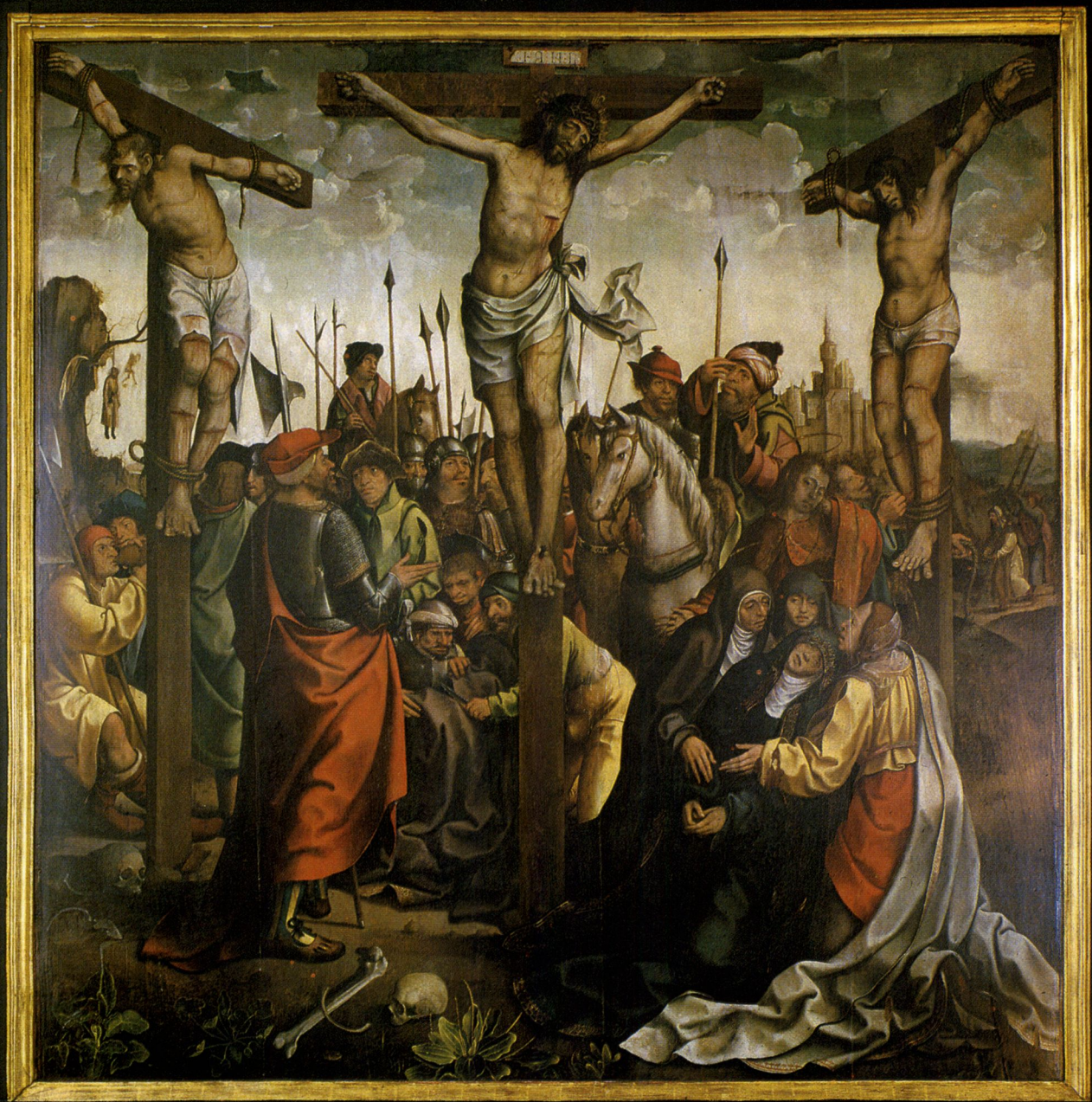
em vistoso altar, numa barca de passagem adrede engalanada, levado em procissão à Sé do Porto por ocasião de grandes calamidades públicas («longas estiagens, prolongados invernos, epidemias, guerras») e mesmo até à barra da Foz, quando «incapaz para a saída dos navios»²¹⁸ — e do Senhor Jesus Crucificado de São Domingos de Lisboa, poupado ao fogo do terramoto de 1755, que se encontrava em capela vedada por uma grade de prata e em cuja chaga do lado estava em contínuo lausperene a hóstia consagrada, com seus círios e muitos candelabros argênteos a iluminá-la dia e noite²¹⁹.

A confluência interactiva de correntes de espiritualidade, em particular franciscana, da pregação, literatura e arte religiosa empenhadas em servir os superiores propósitos catequéticos e apoloéticos de uma hierarquia católica vigilante, em época a acusar progressivamente a directriz autoritária tridentina, reflecte-se no culto à Paixão de Cristo que se estende pelo país inteiro. Nos retábulos, pintados em altares e tribunas maneiristas protobarrocas, barrocos ou *rocaille*, e na infinda multiplicidade de óleos sobre tela que enxameiam capelas, igrejas paroquiais e conventuais, sés e colegiadas, e sobretudo Misericórdias, para além dos dispersos e dos que se sabe desaparecidos, patenteia-se, como constante, a representação do Calvário, Flagelação, Senhor da Cana Verde e Descimento da Cruz, obra de artistas e oficinas de renome ou de talentos populares e de medíocre valor, de harmonia com a origem dos encomendadores. Se bem que se imponha, de momento, apontar a ligação entre os lugares de culto, as comunidades que serviam, com as suas confrarias e irmandades, e a imagética da paixão de Cristo, o que nessa conexão importa atender é à abundantíssima produção artística por esta devoção originada, de nível erudito ou populista, de gosto requintado ou fácil. De norte a sul, das ilhas ao ultramar, encontram-se testemunhos eloquentes deste pietismo, compreensivelmente, tão dominante.

A exalar inspiração tardo-maneirista italianizante com «fortes influências escorialenses e madrilenas», encontram-se pendentes das paredes altas da sacristia dos Jerónimos seis grandes telas arruinadas, do primeiro ou segundo decénio seiscentista e da provável autoria do pintor régio Miguel de Paiva²²⁰. Em Santo António das Areias, lugarejo das faldas do Marvão, há um *Calvário* e uma *Santa Face*, tábuas com marcas de mão popular, talvez dos finais do século XVI, que se podem aproximar de uma outra da *Descida da cruz*, pertencente à matriz de Ceira (Coimbra), que talvez fizesse parte de um retábulo da Paixão de Cristo, ao depois disperso²²¹. Na igreja de Ribeira Brava da ilha da Madeira, há um tríptico do *Calvário* (1589), réplica arcaizante do flamengo Roger Van Weyden, e na Igreja de São Vicente de Abrantes encontra-se uma tábua de *Cristo deposto da cruz* já erroneamente atribuída a Fernão Gomes, um pintor da época camoniana, a quem foi também dada a autoria das seis tábuas do retábulo da *Paixão de Cristo* existente no cruzeiro de São Francisco de Évora, mas vindo da Igreja da Graça, que pertence, contudo, a Francisco João, maneirista eborense²²². Para a capela do Hospital da Misericórdia de Guimarães, ao castelo, foram transferidos cinco dos grandes painéis do retábulo da Igreja da Misericórdia de um conjunto pictórico de 1614-1618, dos quais quatro representam *Jesus no Horto*, a *Flagelação*, o *Senhor da cana verde* e *Cristo com a cruz às costas*, de autoria atribuída a Domingos Lourenço Prado, artista que já integrara o grupo de mais três pintores consagrados, aos quais foi confiada a feitura de 12 painéis da Paixão do Senhor, destinados e entregues em 1613 à Misericórdia portuense, onde dez ainda aí se vêem: *Ultima Ceia*, *Lava-pés*, *Jesus no horto*, *Prisão de Jesus*, *Cristo perante Caifás*, *Negação de Pedro*, *Jesus diante de Pilatos*, *Flagelação*, *Senhor da cana verde* e *Ecce Homo*²²³. A Igreja da Misericórdia de Óbidos teve no arco cruzeiro um *Calvário* (1630) de André Reinoso, «o mais importante pintor português na viragem para o Naturalismo protobarroco», cuja peça central desapareceu, sendo as que a ladeavam, *Cristo com a cruz às costas* e *Cristo deposto da cruz*, da autoria de Baltasar Gomes Figueira, familiarizado com o meio artístico de Sevilha, onde residiu, e pai da famosa Josefa d'Óbidos. Dessa mesma geração é o *Calvário* da igreja da Póvoa de Santo Adrião e o *Cristo deposto da cruz* de São Silvestre de Unhos. A igreja escalabitana de Nossa Senhora da Piedade tem uma tela representando o *Cristo deposto da cruz* de Miguel Figueira, artista local de «peças tenebristas», à espa-

▷ *Calvário*, óleo sobre madeira de castanho, c. 1535-1540 (Viseu, Museu Grão Vasco).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ARNALDO SOARES.



nhola. Do referido Baltazar Figueira são também outras pinturas com a mesma temática da Paixão: o *Calvário* (1636) da Misericórdia de Peniche e as telas *Jesus no horto* e *Flagelação* (1641), executadas para os retábulos colaterais; e também para os altares laterais da Capela de São Brás de Dagorda (Óbidos) *Jesus no horto* e *Cristo morto*. Por sua vez, a filha, Josefa d'Óbidos, pintou em 1679, para o retábulo-mor da Igreja da Misericórdia de Peniche, um grande *Calvário* e duas telas mais pequenas com a *Santa Face* e o *Senhor da cana verde* cuja autoria o investigador Vitor Serrão acabou por identificar. A contrário do habitual entre nós, estes retábulos costumam, na vizinha Espanha, rematar pela representação da Crucificação²²⁴. O antigo convento dos Capuchos em Sintra, eremitério dos franciscanos arrábidos, tem no Oratório do Senhor dos Passos uma azulejaria azul com a *Flagelação de Cristo* e a *Coroação de espinhos*, e na abóbada do «mesmo estilo e época» pequenas telas com emblemas da Paixão, ostentando o tímpano da porta um painel do *Calvário* — tudo obra de meados de Setecentos²²⁵. Respondendo a encomendas ditadas na época do barroco português, legou o grande pintor Bento Coelho da Silveira (1620-1708) obras inúmeras para alimentar esta corrente pietista a Cristo Crucificado. Para a Igreja de Nossa Senhora da Quietação do antigo convento das Flamingas de Alcântara, inspirado nas gravuras ou emblemas do *Regia via Crucis* (1625), do beneditino Haeften, «constituída por uma série de diálogos entre o Amor divino (o menino Jesus) e a Anima Staurófila (amante da cruz) acerca da distribuição das cruzes, símbolo dos sofrimentos e aflições inerentes à trajectória humana, mas também instrumento de salvação», Silveira executou as suas *Alegorias da cruz*, que bem documentam as tendências da espiritualidade dos finais do século, e idêntico conjunto pintou-o para as espaldas dos arcazes da sacristia de São Pedro de Alcântara, sendo a iconografia relacionada com o santo padroeiro, particular devoto de Cristo Crucificado²²⁶. As gravuras do livro de Haeften serviram também de modelo para o profuso ciclo de painéis azulejados do primeiro terço do século XVIII, do convento lisbonense do Grilo dos Eremitas Agostinhos, precisamente onde o Museu do Azulejo agora funciona²²⁷. Se ao franciscano São Boaventura se devem as *Meditationes*, escrito fundamental para o devotismo cristológico assente na humanidade de Jesus, São Bernardo tornou caros aos mosteiros do ramo beneditino de Claraval alguns motivos inspirados na sua vida decorrentes da relação mística com o Crucificado, como seja o episódio do *abraço* que Bento Coelho pintou em 1690 para o mosteiro de Salzedas, baseado numa gravura do flamengo Jacobus Neeffs (1653). Por outro lado, na actual matriz da paróquia de Santo Agostinho de Marvila, antiga igreja do convento das Brígidas, fundado pelas religiosas da Ordem do Salvador, vindas perseguidas de Inglaterra em 1594, vê-se um óleo em madeira do pintor, representando *Jesus a recolher as vestes após a flagelação* (1690), numa expressão dramática comovente, própria para levar as almas devotas à prática da humildade e paciência. Canonizada nos finais do século XIV, a sueca Santa Brígida é autora do livro *Revelações* que deixou vinco profundo na espiritualidade protomoderna e na arte religiosa peninsular dos séculos XVI e XVII, mercê da adesão de escritores místicos espanhóis com ressonância em terra portuguesa. Há, ainda, de Bento da Silveira um óleo sobre tela, de cerca de 1690, com aquele mesmo assunto, que pertenceu ao convento dos Agostinhos de Penha de França e fazia parte de um conjunto dedicado à *Paixão de Cristo*²²⁸. O itinerário do caminho do Calvário é aliás o mais insistentemente representado nesta temática do martírio de Jesus Nazareno, como sucede no *Cristo com a cruz às costas* (1690) que pintou para o convento carmelitano de Santo Alberto, a primeira casa portuguesa feminina da reforma de Santa Teresa de Ávila, fundada em 1595 pelo vice-rei cardeal Alberto de Áustria, futuro genro de Filipe II²²⁹. Pode dizer-se que seria, por certo, destinado à contemplação das monjas que nele teriam fortes motivos para fazerem a chamada composição de lugar, identificando-se com os sentimentos e estados de alma das santas mulheres, ali figuradas, entre as quais ganha destaque Maria Madalena, de primacial importância na mística teresina, como de resto noutra espiritualidade das lágrimas tão característica do barroco.

A associação da infância de Jesus com a sua Paixão é também um dos temas queridos da piedade coeva e dos mais sugestivos da arte seiscentista. Achámos-lhe já o rasto no século anterior e a inspiração nas *Meditações do Pseudoboaventura*, com particular presença na iconografia religiosa ibérica²³⁰. A pintura de Bento Coelho do Museu de Machado de Castro pertencia ao espólio do convento das Ursulinas de Coimbra, que se dedicavam à educação de meninas. Representados, vêem-se o menino Jesus com uma cruz de madeira nos braços e São João Baptista, da mesma idade, junto de si, empunhando outra de cana, e ambos entre as mães, a Virgem Maria e Santa Isabel, sob o olhar de Deus numa aparição antropomórfica. Outro óleo sobre tela (1691) de Coelho da Silveira, pertença da Sé de Castelo Branco, centra-se no mesmo assunto, embora desta feita o menino Jesus esteja deitado sobre uma cruz que um anjo levanta como se fosse querer exalçá-la no Calvário, enquanto São José lhe ergue a cabeça para lhe colocar a coroa de espinhos e Nossa Senhora, com uma palma na mão, lhe estende os cravos²³¹. A intenção pedagógica destes quadros é flagrante, se a ligarmos aos fins específicos das comunidades religiosas que os encomendavam e possuíam em suas casas de educação, onde a mortificação e sacrifício a incutir em idades juvenis tinham naquele cromatismo visual um meio didáctico eloquente. A visão da cruz na infância de Cristo está patente noutra tela do artista de 1695, actualmente na Universidade Nova de Lisboa, onde num enquadramento familiar se vê Jesus sentado no colo da Mãe, largando-lhe o seio desnudo, para estender os braços na direcção da cruz que os anjos lhe trazem. Nesta mesma época, o pintor António de Oliveira Bernardes executou dois quadros a óleo afins, destinados à Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres da cidade de Évora: uma *Sagrada Família* com São João menino, tendo ao alto grupos de anjos com os instrumentos da Paixão, e uma *Oficina de São José* em que Jesus, jovenzito da altura da sua perda na peregrinação a Jerusalém, constrói cruzitas ajudado por dois amigos²³².

DA DEVOÇÃO À HUMANIDADE DE CRISTO em seu percurso doloroso faz parte o piedoso exercício da *via-sacra*, de tanta aceitação popular. Para um doutor medieval de identidade desconhecida, mas que se associa a Santo Alberto Magno, «a vida não é mais que a sombra que projecta a cruz de Jesus Cristo: fora desta sombra só há a morte»²³³. Compreende-se assim que se haja entendido e chame *Relógio da Paixão* este caminho da Cruz constituído pela série de *passos* escolhidos para assinalar os episódios marcantes do itinerário de Jesus desde a prisão, no Jardim das Oliveiras, após a Última Ceia, à sua crucificação e sepultura. Remontava o peregrinar dos fiéis aos Lugares Santos da Palestina aos primeiros séculos do cristianismo e cresceu por altura das Cruzadas. Surgindo, porém, as dificuldades de acesso à Terra Santa e intensificando-se a veneração pelo martírio do Salvador, a cristandade medieva, por influxo franciscano, criou essa forma de prestar culto à Paixão de Cristo, semeando cruces, segundo um trajecto convencional, nas povoações rurais e urbanas, por vezes na encosta de elevações, que serviam de *estações* (*statio* = paragem), para se rezar e meditar nos mistérios dolorosos evocados. A partir do século xv, de simples cruces passou-se a pequenas capelas e ermidas, a que as irmandades dos Passos vieram a assegurar, no espaço europeu, a fortuna de uma difusão impressionante. Repunha-se simbolicamente, desta forma, a subida do Calvário, tendo variado, contudo, o número de passos que de três, na tradição de Lubeck, como se regista em 1467, passou a catorze (Varallo, 1491) até chegar a quarenta (Romans, 1513), se bem que por norma se fixasse em sete, o que corresponderia a outras tantas supostas quedas de Cristo no percurso do Gólgota onde o crucificaram²³⁴.

Inspirado pela espiritualidade da *devotio moderna* e buscando mesmo propiciá-la, não poucos recintos conventuais reservavam em suas cercas ou proximidades do claustro alguns espaços denominados «desertos», cuja atmosfera motivadora de meditação e paz interior se procurava criar com capelas dedicadas aos episódios da *via crucis* e fontes amenas aí semeadas. Dos mais expressivos são o Jardim da Manga de Santa Cruz de Coimbra e o, já inexistente, mandado construir no Convento do Pópulo, em Braga, pelo primaz

O exercício da *via-sacra*



Vista de Jerusalém ou Paixão de Cristo, 1510 (Lisboa, Museu Nacional do Azulejo).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/MANUEL PALMA.

D. Agostinho de Jesus constituído por uma «excellente cerca com cinco fontes singulares (huma dellas, que chamão a do Menino de Jaspe, com notável delicadeza lavrada) e sete devotas Ermidas dos passos da paixão de Christo, a que chamão Jerusalem, todas com grande perfeição, subindo de humas para as outras, quasi em caracol, e por remate destas Ermidas huma grande varanda com desimpedida vista»²³⁵. O fenómeno que se difundiu na era moderna apresentava na diocese bracarense casos similares nas cercas dos conventos franciscanos de São Paio do Monte (Loivo — Vila Nova de Cerveira), com quatro capelas, e da Franqueira (Pereira — Barcelos), com seis em 1710, dos Lóios de Vilar de Frades (Barcelos) e do beneditino de Tibães (Braga) em 1731-1734 com escadório, capelas e fontes, documentado na primeira metade de Seiscentos²³⁶. A partir de um conjunto de cruces de pedra, datado de 1644, o monte-sacro do Buçaco, sito na área do convento carmelita e na época o mais considerado de Portugal, tentava obedecer fielmente ao caminho doloroso do Calvário tal como se podia percorrer na Cidade Santa: «Após a igreja do convento, havia o Monte das Oliveiras, com estas árvores, seguido de um ribeiro equiparado ao rio Cedron. A um portal que significava a Porta Áurea

por onde Cristo, preso, entrou, seguiam-se dezoito “passos” do Senhor, com suas capelas, respeitando-se com rigor as distâncias que se verificavam em Jerusalém. Um pórtico lembrava o Pretório de Pilatos e, mais no alto, um arco sugeria a Porta Judiciária da cidade santa, por onde saiu Cristo com a cruz às costas a caminho do Calvário, aqui instalado sobre maciço rochoso que se seguia. Este percurso de via-sacra, maximamente simbolizado e monumentalizado por sugestões de edifícios civis de Jerusalém e por capelas de “passos” deveu-se, acima de tudo, ao patrocínio do bispo de Coimbra D. João de Melo, nos finais do século xvii.»²³⁷ Em Ancora (Caminha), existe, dos inícios de Novecentos, um «monte-sacro» — de forma a imitar o Caminho da Cruz de Jerusalém, centro do mundo para a Cristandade — constituído por um escadório de 14 cruces encimadas pela Capela do Calvário²³⁸ e em Borba há um conjunto processional setecentista de quatro sumptuosas estações da via-sacra do Senhor Jesus dos Passos — «esculpidas no belo e quente bardilho da terra por marmoristas anónimos»²³⁹. Com telas a óleo representando respectivamente o *Caminho doloroso*, o *Encontro de Cristo e sua Mãe*, a *Verónica*, *Simão o Cireneu ajudando a levar a cruz* — Guimarães possui a Igreja dos Santos Passos, atribuída a André Soares, notável templo barroco da mesma época. Aliás, nas principais localidades do país, como Braga, Porto, Évora, Vila Viçosa, Estremoz, etc., havia Capelas dos Passos disseminadas pelos arruamentos. Em Braga, na encosta do monte Espinho, a desaparecida Ermida da Santa Cruz dos fins do século xv e a Capela dos Passos da primeira metade do século xvii vieram a dar lugar, no governo do arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles, ao imponentíssimo «monte-sacro» do Bom Jesus do Monte, que se integra nos similares europeus, considerando-o Germain Bazin «le plus parfait qu’ait réalisé le christianisme»²⁴⁰, de concepção e sintonia decorativa com o barroco da

Igreja e escadaria da Igreja do Bom Jesus do Monte, Braga.

FOTO: ALMEIDA D’EÇA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





Compromisso da Irmandade do Senhor dos Passos do Real Convento de Bethlem, de Luís Tinoco, 1672 (Lisboa, Mosteiro dos Jerónimos).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ Rosário, âmbar com filigrana de prata, século XVII (arte indo-portuguesa). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

Reforma católica, rematado em 1811 pelo grandioso templo do arquitecto Carlos Amarante, preanunciador do neoclacisismo e que se transformou num santuário de peregrinação. As capelas semeadas pelo escadório, onde se encena a vida dolorosa de Jesus, são um convite ao despojamento ascético e à união espiritual com o sofrimento de Cristo a caminho do Calvário²⁴¹.

Em Portugal, os Jesuítas, para quem a devoção à Paixão de Cristo era objecto na Quaresma, como se referiu, de meditações e penitências corporais, a partir do último quartel do século XVI e da casa professa de São Roque, terão dado importante contributo à difusão do exercício da via-sacra, que logo se estendeu ao país, sobretudo através do ministério da pregação. Associado decisivamente a este incremento na cidade de Lisboa, encontra-se o «Pintor Santo», Luís Álvares de Andrade, discípulo do magistério espiritual dos dominicanos Francisco de Bobadilla e Luís de Granada, e zelosíssimo difusor das grandes devoções da Reforma católica, a quem se atribui a distribuição de mais de 20 000 papéis com a oração do *Santo Sudário*, mandados espalhar no reino e fora dele²⁴². Deve-se-lhe também a instituição, com outros, em 1587, da Irmandade do Senhor dos Passos da Graça, organizadora da respectiva procissão ainda hoje em vigor²⁴³, que partia da igreja dos Jesuítas de São Roque, onde foi sepultado, e recolhia à de Nossa Senhora da Graça, do convento dos Agostinhos, percorrendo as sete «estações». À semelhança do praticado na altura em Espanha, estaria na origem do exercício da via-sacra que no século XVII se generalizou, no país, recomendando-a Frei António das Chagas, o fradinho do Varatojo, em suas pregações apostólicas, pois, aquando de uma missão em Setúbal, refere que «grandes e pequenos vão à oração [mental] e se andam arrastando publicamente pelas vias sacras»²⁴⁴. A princípio, ao longo do sacro itinerário da Graça, havia oratórios com grupos de imagens esculpidas, encenando cada um dos passos da Paixão de Cristo que «evoluíram para nichos e capelas mais elaboradas, só abertas na ocasião, decoradas com imagens de santeiros de um realismo bem popular»²⁴⁵. No termo de Seiscentos, novas capelas de cantaria e mármore, de que só restam duas vazias, foram feitas sob o risco do arquitecto régio João Antunes e ornadas, em 1700-1701, com telas de grandes dimensões do pintor Bento Coelho, de cujo paradeiro, segundo o investigador Rafael Moreira²⁴⁶, se descobriu, até ao momento: a do terceiro Passo, «Simão Cireneu ajuda Cristo a levantar a cruz», que está na Igreja de São Pedro de Sintra; a do sexto passo, «Cristo consola as Santas Mulheres», que foi da capela da Costa do Castelo, ignorando-se presentemente onde se encontra; a do quinto passo, «A Verónica limpa o rosto de Jesus», que pertencia à ermida do Largo do Terreirinho, mas de que apenas se conserva um fragmento. Por curioso, registre-se que estes três episódios pertencem aos Evangelhos Apócrifos. A devoção dos passos, com este perfil de via-sacra, entrou no Brasil por intermédio dos Carmelitas Calçados em 1626, a partir de Belém do Pará, passando daqui ao Maranhão até atingir grande esplendor na Bahia setecentista. Tudo leva a aceitar ser o ainda existente conjunto de telas de São Luís, onde a Irmandade do Bom Jesus dos Passos organizava a procissão que saía do Convento do Carmo em direcção à Misericórdia, também pertencente às suas sete capelas, da autoria daquele referido pintor²⁴⁷. No que ao continente respeita, confrarias e Capelas dos Passos existem desde os inícios da Idade Moderna, com impressionante abundância. Tendo surgido e se afirmado em Portugal as confrarias, no decurso da Baixa Idade Média, o seu apogeu é pós-tridentino. Nesta época, o Norte do país, representado pelo antigo território do arcebispado de Braga, conta um rol assaz significativo de cerca de 60 consagradas à da Santa Cruz e dos Passos, criadas no decurso dos fins de Quatrocentos ao advento do Liberalismo, a que se poderiam adicionar as 45 da actual diocese brigantina²⁴⁸. No total das 45, inventariado pelo investigador José Marques, «19 são confrarias dos Passos, 5 das Chagas, 16 da Cruz, 5 do Bom Jesus, embora sob designações um pouco diversificadas com a menção de Bom Jesus da Cruz, Bom Jesus da Via Sacra, Bom Jesus da Boa Morte ou mesmo associada a uma do SSmo Sacramento, tal como acontece com a do SSmo Sacramento e Vera Cruz, do Santo Lenho ou simplesmente de Senhor do Cruzeiro, Senhor Crucificado ou dos Milagres»²⁴⁹. Apontam-

—lhes os estatutos de muitas, como prioridade, os actos de devoção e culto, como sejam as Procissões de Passos e as cerimónias litúrgicas da Semana Maior, cometendo-lhes, por vezes, fins de assistência na linha das obras de misericórdia. Fomentaram-nas por todo o reino, sobretudo, frades crúzios, franciscanos e agostinhos. Testemunho da grande afeição da piedade popular ao sofrimento do Salvador, havia também, dentro dos limites do arcebispado bracarense, antes da divisão de 1882, 27 capelas dedicadas à Santa Vera Cruz e 54 ao Bom Jesus ou a alguns passos da Paixão e invocações como: Nosso Senhor do Horto, Santo Cristo, Pranto Amador, Santíssimas Chagas, Bom Jesus do Horto e da Paz, Senhor Preso, dos Aflitos, das Ânrias, da Agonia, do Alegrem, e muitas outras, sendo incontáveis os altares²⁵⁰. Antes, talvez, do século xv existia o Oratório da Santa Vera Cruz em Guimarães e Vila Real, sendo de 1505 a Capela e Confraria do Bom Jesus da Cruz, sita no Campo da Feira de Barcelos. Entre 1597 e 1609, o eremita de Santo Agostinho e arcebispo de Braga D. Agostinho de Jesus instituiu na igreja do Convento de Nossa Senhora das Graças do Pópulo a Confraria do Bom Jesus dos Passos que mais tarde foi unida à de Santa Cruz da mesma cidade que o mestre-escola Jerónimo Portilho e seus alunos fundaram em 1581 com o nome de Irmandade de Santa Cruz de Jerusalém²⁵¹. Não sendo possível apontar a data a que remonta a colocação dos quadros e/ou cruzeiros da via-sacra dentro das igrejas, certo é, como se sabe, existirem já no começo do século xix, e constar esse piedoso exercício dos actos devocionais das missões populares, a que se deverá associar o estímulo dado pelo conhecido exemplo na Europa da pregação do capuchinho italiano São Leonardo do Porto Maurício (1676-1751), fervoroso propagandista desta devoção²⁵². Essas curtas meditações que a constituem, destinadas a acompanhar o percurso das 14 estações, que incluem vários episódios não pertencentes aos relatos dos evangelhos canónicos, intercaladas por Padres Nossos e Avé Marias, e, por vezes, com cânticos, quando se efectuava colectivamente, passaram a fazer parte obrigatória da maioria dos devocionários, e até na *Cartilha da doutrina christã* (1850) do Abade de Salamonde se encontra um exercício da via-sacra do mesmo teor.

A REABILITAÇÃO E O REVIGORAMENTO da oração vocal estão ligados, sem dúvida, à crítica dos zelosos da *devotio moderna* e à propagação da reza do rosário. Vê-se, por exemplo, que se o cardeal Carranza era acusado de num sermão ter defendido que não se deviam rezar «Padres Nossos e Avé Marias» aos santos e, por certo, à Virgem, a «devota» Catarina Ribeiro, pertencente a um círculo espiritual de «iluminados» de Lisboa, interrogada pela Inquisição, a 22 de Agosto de 1572, declarou que «reza na igreja obra de hũa hora vocalmente porque reza o officio divino e o rosario de nosa sñora e a coroa e outras orações e que depois de rezar vocalmente se recolhe e se poem a cuidar na paixão de nosso sñr Jesucristo e lança de si os maos pensamentos»²⁵³. A devoção a Santa Maria, de remota origem, inspirou-se na fórmula evangélica do padre-nosso e na saudação angélica da ave-maria, a fim de criar o exercício da recitação do rosário em louvor de Nossa Senhora, cujos 15 padre-nossos e as 150 ave-marias se rezam à maneira das antífonas e centena e meia de salmos constantes do officio divino, oração quotidiana obrigatória para os clérigos de ordens maiores. Devoção antiga, este «Saltério de Maria», cuja origem, nos meados do século xv, o dominicano Frei Alano da Rocha pretendeu atribuir a São Domingos de Gusmão e à Ordem dos Pregadores que zelosamente difundiu em suas andanças missionárias, obteve enorme aceitação na sensibilidade popular, desde a criança ao adulto, homem e mulher, culto e inculto. O vocal associou-se ao mental, quando foi passando a incluir, no intervalo de cada dezena de ave-marias, a meditação dos mistérios de Cristo e da Virgem — cinco gozosos, cinco dolorosos e cinco gloriosos —, reduzidos depois a breve enunciação, terminando o piedoso exercício pela ladainha lauretana cantada²⁵⁴. O corpo e o espírito prestavam-se à reza em coro e voz alta, de joelhos ou em pé, feita em qualquer lugar, dentro e fora dos templos, no seio das famílias e nas jornadas, de pequeno ou longo percurso, em solitário monólogo ou alimentado em reduzidos grupos e multi-

O rosário: recitação, confrarias, imagens e sermões



dões, tornando-se assim numa oração eminentemente comunitária, embora mecânica, em que a monotonia podia, no entanto, ser atenuada e matizada pela pregação e o canto. A célebre obra *Livro do Rosário de Nossa Senhora*, de Nicolau Dias (1525-1596), patriota exilado no tempo do domínio filipino, dominicano e mestre teólogo do círculo espiritual de São Domingos de Lisboa, pontificado por Frei Luís de Granada, conheceu, desde de 1573 a 1583, dez edições. A origem, os mistérios, as indulgências e os milagres respeitantes à devota prática são a matéria deste «manual de piedade cristã»²⁵⁵. O propósito do autor é vincar que o «principal desta devoção é a lembrança dos mistérios divinos que o Filho de Deus no mundo feito homem obrou por amor de nós, sua encarnação, paixão e ressurreição», em ordem à perfeição. Por isso adverte que, apesar de ela se destinar a «toda a sorte de gente», os seus praticantes «não se hão-de contentar com somente dizer as orações vocais, mas trabalharem por ter ocupada a consideração nos mistérios»; e, «como isto seja oração», não duvida «que lhe descobrirá grandes cousas nela, assi matérias de altíssima contemplação como de grande exemplo e edificação para a vida»²⁵⁶. Acarinhada pelos pontífices romanos, a reza do rosário foi, desde Sisto IV que a aprovou em 1479, sucessivamente encorajada e enriquecida com indulgências, sobretudo por Urbano VIII (1623-1643) e Inocêncio XV (1676-1689), seus particulares devotos. Na bula de Leão X (1513-1525) referente à devoção concediam-se já certas graças espirituais «para todos os que, de forma integrada, rezassem um rosário cada semana», privilégios aumentados, de resto, por Clemente VIII (1523-1534) e Paulo III (1534-1549) aos que o recitassem por si ou por outrem. Em Portugal há testemunhos de se praticar o exercício do rosário já antes de 1484, na Igreja de São Domingos de Lisboa, onde também se celebrava em Maio a Festa das Rosas, devoção dali espalhada a todo o reino²⁵⁷. Aqui se poderão descobrir raízes da posterior transformação religiosa de Maio no mês mariano por excelência, destinado a honrar a Virgem Maria, convertendo-se assim num oportuno pretexto para se sacralizar, conforme o espírito tridentino, um antiquíssimo rito pagão celebrado entusiasticamente pelos jovens em toda a Europa e por São Carlos Borromeu, como se vê no sínodo local de 1579, com energia combatido²⁵⁸. Por sua vez, os pregadores de missões faziam do rosário e do terço, isto é, um dos três grupos por que aquele era constituído, ou então da coroa, conjunto de sete grupos de um pai-nosso, dez ave-marias, um glória, em louvor das sete alegrias da Virgem Maria, a suas primeiras orações comunitárias. O fradinho do Varatojo, o franciscano Frei António das Chagas, quando chegava à terra onde ia pregar a missão, depois de levantar bem alto o cruxifixo, «entoava a ladainha, ou o terço de Nossa Senhora, a que respondiam homens, mulheres e meninos, que o acompanhavam já, ou se lhe iam agregando adiante e desta sorte, como em procissão, caminhava para a Igreja»²⁵⁹. Assim, por onde passava e lhe notava a falta, foi introduzindo a reza do terço, «sem a qual, dizia, ninguém tem aberta a porta do Céu, nem agradou a Deus»²⁶⁰. O desfiar das ave-marias — que no rifonário popular aparece consagrado nesse passar as contas do rosário — deu lugar ao aparecimento de rosários e terços de contas de material diverso, humílimo e precioso, destinado a uso individual e permanente companhia por vezes suspenso do pescoço, e que a benção do sacerdote tornava objecto sagrado, de particular estima e veneração, tido como possuidor de virtude protectora e taumatúrgica, cujo poder aumentava quando tocado nas vestes e cadáveres de pessoas de reconhecida santidade. Ermitães, peregrinos e vendedores ambulantes espalhavam-nos de terra em terra como, por exemplo, se detecta no caso do falso D. Sebastião de Penamacor, filho de um vendedor de loiça de Alcobaça e desde a infância empregado em Lisboa de um confeccionador de terços. Autorizado a usar o hábito de eremita, percorreu o país, vivendo de esmolas e dos terços que vendia²⁶¹. Apareciam e multiplicavam-se, na verdade, sectores artesanais que se dedicavam à confecção de contas de rosário em azeviche que na Estremadura abundava em jazidas²⁶².

Para difusão do rosário e devoções que lhe aparecem ligadas, foi, sem dúvida, de importância primacial a instituição da respectiva confraria que se atribui a Frei Tiago Sprenger, seu fundador, em 1475, no convento domini-



cano de Colónia, de que era prior. Esta data merece, no entanto, reservas, pois é de meados do século xv a Confraria de Nossa Senhora do Rosário instituída na igreja do convento dominicano de Santiago de Compostela por três burgueses da cidade. Pelo teor da sua ordenação vê-se que os seus membros deviam constituir-se em «corporação religiosa» oposta às dos ofícios mecânicos, dado que «mingund plater, ni sastre, ni tonditor, ni correero, ni pedreiro, ni ferrero, etc.». Estavam os irmãos, contudo, obrigados à reza do rosário semanalmente, por «cuentas blancas e coloradas...», porque «por las blancas se significa la onestidad de nuestra Señora, e por las coloradas angustias», tendo direito a honras especiais quando faleciam²⁶³. À medida que a acção reformadora de Trento se alastra, também maior é o combate contra os vestígios pagãos na religiosidade cristã e o realce dado também ao poder de Maria na conversão dos pecadores e na aplicação dos sufrágios pelos defuntos, o que se compreende pela clara definição da graça salvífica, pelo dogma do Purgatório e pela doutrina das indulgências solenemente reafirmados. Nesta linha doutrinária, expurga-se das legislações sinodais a matéria acerca dos bodos anuais, por ocasião dos *ladários*, e da assistência a moribundos velórios, e

A doadora rezando o terço à Virgem, óleo sobre madeira de carvalho (primeira metade do século xvi). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/CARLOS POMBO.

tudo se regulamentando, com ortodoxo rigor, «em torno da oração diária e semanal, individual ou comunitária, do Rosário, da participação dos confrades nas práticas eucarísticas e na multiplicação destas com finalidades intercessórias pelas almas do Purgatório, na solenização das festas marianas da Natividade, Conceção, Purificação e Assunção, na assistência aos sermões alusivos, na entoação pelos leigos de cantigas e *laudae* de profundo significado espiritual»²⁶⁴. Como é óbvio, os frades da Ordem dos Pregadores acabaram por ter particular quinhão no empenhamento havido no proliferar desta confraria, sobretudo nas áreas onde a sua implantação se situava. Segundo informa Frei Luís de Sousa, a primeira Confraria do Rosário foi fundada no Convento de São Domingos de Lisboa em 1484, tendo-se a devoção espalhado rapidamente pelo reino²⁶⁵. Na região de Leiria, onde se erguia o Mosteiro de Nossa Senhora da Vitória, o convento das Dominicanas de Santa Ana acolhia desde 1494 uma Confraria do Rosário que ainda no início do século xx durava. O Mosteiro de Santa Maria de Cós possuía outra que agregava as religiosas e assistentes da casa, clérigos e leigos como irmãos. Reforçaria esta devoção a vitória das forças cristãs contra o Turco Otomano na batalha naval de Lepanto, a 7 de Outubro de 1571, no tempo de Pio V, que concederia à ordem dominicana a permissão de fundar confrarias do Rosário pelo mundo inteiro, vindo aquele dia a tornar-se na festa litúrgica da Senhora do Rosário (Santa Maria da Vitória). Gregório XIII, tendo em atenção que nas igrejas dos Dominicanos havia no primeiro domingo de cada mês uma procissão em honra da Senhora do Rosário, decretou que no primeiro domingo de Outubro se celebrasse a festa do Santíssimo Rosário. Em Porto de Mós, a pedido do povo e da câmara, os Dominicanos fundaram na Igreja Paroquial de Santa Maria, em 1614, uma Confraria de Nossa Senhora do Rosário com procissões por fora do templo e com uma «imagem de vulto», no princípio de cada mês depois da missa cantada da fraternidade, havendo sermão nos dias de festa mariana por conta dos mordomos²⁶⁶. Deve notar-se, porém, que a legalização do culto pela instituição da confraria não implica que a devoção seja bem mais remota como acontece, por exemplo, na Póvoa de Varzim em que há, de 1638 e 1643, testamentos com legados para uma festa e missas a Nossa Senhora do Rosário, devoção aqui, sem dúvida, de data anterior, sendo de 13 de Maio de 1686 a sua erecção canónica feita por Frei Pedro Tomás, dominicano residente no convento do Porto²⁶⁷. Os prelados diocesanos tiveram também predominante papel neste movimento confraternal, pois nas constituições sinodais a instituição desta nas paróquias ombreava com a do Santíssimo Sacramento, a ponto de nas visitas pastorais os seus representantes serem autoritários junto dos curas de almas, para levarem os fiéis a nela se incorporarem. Assim se explica que o visitador na deslocação feita a Junceira (Tomar), em 1590, ordenasse ao vigário para encomendar «muito a seus fregueses, a confraria de nossa senhora do rosairo», mandando que a procissão dela, por certo no adro, seria «no primeiro domingo do mês de Outubro» e no de Maio se «benzerá as rosas e fara procissão». Mais: «Para além de definir o calendário festivo, aquele eclesiástico especificava ainda os métodos para a implementação da confraria na comunidade local. Para esse efeito, o vigário deveria possuir “o livrinho de nossa senhora do Rosairo pera declarar os dias em que os confrades ganhão indulgência plenaria e muitos annos de perdão e asi pera declarar alguns dos milagres que nosa senhora fez per virtude de quem lhe rezou o rosairo. E procurará como todos seus fregueses seriam confrades desta confraria de nossa senhora do rosairo per virtude da qual lhes dará nosso senhor sua graça e os livrara de perigos nesta vida e depois lhe dará sua gloria”»²⁶⁸. Ajustava-se, pois, a primor neste clima mental o *Livro do Rosairo de Nossa Senhora*, de Frei Nicolau Dias, antes mencionado. No Norte, de Viana a Guimarães até à remota terrinha de Abreiro (Mirandela), onde desde antes de 1581 existia uma Confraria do Rosário, o quadro neste particular era idêntico ao do resto do país, convergindo no incentivo a essa reza, como se encontra na acta da visitação à Meadela (Viana) de 1588, dirigida «à Santíssima May de Deos por cuja intercessão se nos comunicam todos os bens spirituais e temporaes», de que parece deduzir-se que a confraria deveria existir em to-

das as paróquias do arcebispado²⁶⁹. No período de 1650-1749, entre 70 confrarias havia, na cidade do Porto, nove irmandades do Rosário, respectivamente nas igrejas paroquiais de Campanhã, Cedofeita, São João da Foz, Massarelos e Paranhos e nos conventos de São Domingos e São Francisco, existindo neste e em Massarelos mais outra denominada Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos ou Escravos, se bem que a primeira destas admitisse pessoas brancas²⁷⁰. No Brasil, anterior ao século XVIII, havia em Vila Rica (Minas Gerais) uma Igreja do Rosário, com a respectiva confraria e bandeira própria com a figura da Senhora pintada²⁷¹; na Bahia, sedeada num engenho, onde Vieira pregou em 1633, existia uma Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e outra em Vila Nova de Goiaz; no arraial de Nossa Senhora da Conceição de Crixaz, em Pernambuco, contava-se a dos Homens Pretos de Nossa Senhora do Rosário do Tambe e no Rio de Janeiro, em igreja própria, a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos²⁷²; na África Oriental encontram-se desde o século XVI e XVII capelas de Nossa Senhora do Rosário tanto em Sofala, Chipangura, ilha de Quirimba, Beira, Tete e Sena, esta com «imagens muito devotas e curiosas» que os frades de São Domingos mandaram vir da Índia; no Indostão, na Capela de Nossa Senhora do Rosário de Goa e nas paróquias de Nossa Senhora do Rosário de Curca (Siridão), São Tomé de Meliapor, Tranquebar e Palayankotai haveria por certo confrarias com o nome da padroeira²⁷³.

Numa sondagem feita pelo investigador Pedro Penteadó, que englobou um «universo de mais de 300 irmandades e confrarias espalhadas por 106 paróquias» das áreas geográficas de Gaia, Fundão, Alcobaça e Lisboa, verifica-se que, cerca de 1758, a percentagem de marianas e teocêntricas equivalem-se, ou quase, em terra alcobacense e lisbonense, sendo a daquelas superior à destas; já num cotejo mais discriminado entre as do Rosário e do Santíssimo Sacramento nota-se que só em Alcobaça as primeiras excedem as segundas, mantendo-se em ligeiro desnível em Gaia e com acentuada diferença no Fundão e Lisboa de que saem em vantagem as segundas²⁷⁴.

Devoção do rosário e patriotismo estiveram também unidos, no período do domínio filipino, não faltando provas a atestá-lo. Assim, o dominicano Fernão Homem de Figueiredo, autor da *Resorreiçam de Portugal*, no capítulo «Do Misterioso Pronostico da devoção sanctissima do Rosairo», diz haver sido o provincial dos Domínicos em 1638, Frei João de Vasconcelos, do conselho-geral da Inquisição e pregador régio, quem ordenou a reza do terço em coro por religiosos e seculares, tendo para si «que foi poderozo meio e caminho cativo, trabalhado e afligido; usurpado a seu legitimo Senhor, a quem Deos oje o tem restituído»²⁷⁵. Conta o mesmo religioso que, ao acompanhar o marquês de Cascais, D. Álvaro Pires de Castro, em missão diplomática a França em 1644, durante a viagem, à noite todos rezavam de joelhos o rosário e, tendo-se desencadeado uma grande tempestade, o fidalgo fez um voto à Senhora do Rosário, de quem era muito devoto, que, se amainasse a procela, «lhe prometia de todos os primeiros Domingos de cada mez em quanto durasse a Embaixada, fazer hũa festa pública»²⁷⁶.

A parenética da época ligada a esta devoção insere, para além de outros, a figura cimeira do padre António Vieira com a trintena de sermões ascéticos e panegíricos, designada *Maria rosa mística* — rosa natural que é a que deu o nome ao rosário e rosa mística «que é a Virgem Senhora Nossa, que do mesmo Rosário tomou o sobrenome». Os dois primeiros são uma explicação do padre-nosso e da ave-maria, constituindo o conjunto, para Serafim Leite, «uma vida de Nossa Senhora e um desenvolvido tratado de Teologia Mariana»²⁷⁷. Publicou-os o orador jesuíta para satisfazer um voto, aliás repetido, à Senhora do Rosário de o haver livrado dos graves perigos por que passou. O décimo quarto que, ainda não sacerdote, pronunciou, em 1633, num engenho baiano, a convite de uma Irmandade do Rosário dos Pretos, contém uma hábil apologia da devoção prestada à sua patrona por negros e uma impressionante descrição do trabalho escravo nos engenhos de cana-de-açúcar. Avulsos correram mais três sermões pregados no continente: o do egresso inaciano Doutor Jerónimo Ribeiro de Carvalho, no dia da Festa do Rosário,



saído em 1673 e com reedição em 1695; o do secular padre João Coelho, no primeiro domingo de Outubro de 1673 e publicado quatro anos depois; o do dominicano Frei António de Nossa Senhora, falecido em 1712, proferido na Índia, no Convento de São Domingos de Damão em 1695 e aparecido em Lisboa, após seis anos. Encontra-se também na obra do franciscano observante Frei Luís de São Francisco, *Quartilhas e sextilhas eucharísticas* (1682), o sermão panegírico a Nossa Senhora de Rosário, pregado na Igreja de Santa Clara (Porto), a 7 de Outubro de 1680, dia de sua festividade, autêntico panegírico do rosário em que a repartição em três terços, iguais e distintos, diz simbolizar o mistério da Santíssima Trindade²⁷⁸. Registem-se, ainda, as meditações predicáveis do eremita agostiniano Frei António Freire, *Rosário de N. Senhora com os Evangelhos, que a igreja canta em seus mysterios distribuidos por cada dez Ave Marias com cinco Psalmos que começação pelas letras MARIA* (1609) e, algo à maneira da obra de Frei Nicolau Dias, a *História dos milagres do Rosario* do jesuíta João Rebello (1602), bem como deste autor *Rosário dela Sanctíssima Virgen Maria Madre de Dios* (1600), de Gaspar Loarte, *Instruções e avisos para meditar os mysterios do Rosario* (1587), e de Filipe Nunes (depois Frei Filipe das Chagas), *Rosário da Nossa Senhora* (1654).

Correspondente florescimento vai-se verificar no país, ilhas e domínios ultramarinos, quanto a imagens, pinturas, altares e capelas, sinais expressivos do culto popular dirigido à Virgem através desta invocação. De resto, o polimorfismo iconográfico mariano cresce e diversifica mercê da sua causa motivadora, da aprovação hierárquica desta devoção, das indulgências concedidas, dos prodígios e graças atribuídos, do dinamismo de seus propagandadores e seu prestígio religioso, do zelo dos fiéis e de alguma circunstância histórica particular ou arreigada tradição lendária. Refiram-se, como singelíssima ilustração, a *Senhora da Rosa*, pintura mural do século xv da igreja portuense de São Francisco; as imagens esculpidas de *Nossa Senhora do Rosário* do século xvii, da sé e da Igreja de Santa Clara da cidade do Porto, de São Domingos de Aveiro e hoje sé catedral, do artista Manuel Pereira na Igreja de São Domingos de Benfica, do Museu Machado de Castro (Coimbra); as do século xviii da Matriz de Caminha, da Póvoa de Varzim (hoje no Museu Municipal), de Vila do Conde, e da paróquia de Nevogilde (Porto), bem como o belo registo de Nossa Senhora do Rosário do Barreiro. Relevem-se, no entanto, as obras do pintor Bento Coelho da Silveira dos últimos decénios de Seiscentos: *Nossa Senhora do Rosário com São Domingos e São Francisco* e mais 15 medalhões dos mistérios do Rosário numa grinalda de flores à volta das figuras (1670), na Igreja Matriz de Ponta Delgada; *Nossa Senhora do Rosário com Santa Catarina de Sena* (1675-1680), na Igreja da Madre de Deus (Lisboa); *Mistérios do Rosário*, os 15 em outras tantas telas (1680-1685), na Sala do Despacho do antigo convento das Flamengas em Alcântara (Lisboa); *Nossa Senhora do Rosário com São Domingos e São Francisco* (c. 1697), do Convento de Santa Helena do Monte Calvário (Évora) e *Nossa Senhora do Rosário com o Menino e Santa Catarina de Sena* (coleção particular)²⁷⁹. Tinha, assim, a devoção do rosário, como oração e culto, bases de perdurabilidade, na Idade Contemporânea, sobretudo pelo seu cariz popular.

O ESTUDO DO DESENVOLVIMENTO DA CRENÇA NO PURGATÓRIO, a partir do século XIII, levou Jacques Le Goff a detectar esse crescente apelo dos vivos em favor dos mortos traduzido na celebração de sufrágios. Aqui tem o sacrifício eucarístico, desde Santo Agostinho a São Gregório Magno, um lugar privilegiado, o que explica esse número espantoso de missas pedidas nos testamentos a partir da segunda metade do século xiv que Jacques Chiffolleau designou na expressão feliz de *contabilidade do além*²⁸⁰. Aos séculos xiv e xv remonta a expansão das orações de São Gregório, que eram sete breves preces, que acompanhadas de outros tantos *pater* e *ave*, indulgenciadas com milhares, mesmo 46 000!, de anos de perdão no Purgatório, quando diante de um *Cristo da Piedade*, ícone ao tempo de grande devoção, fossem rezadas²⁸¹. As chamadas «missas de São Gregório», de que se divulgam, a partir de Quatrocentos, estampas de artistas populares e eruditos, vendidas pelas terras, figuram o dito papa a celebrar missa com a assistência de cardeais, bispos, cava-

◁ *Nossa Senhora do Rosário*, de Francisco Vieira de Matos (Vieira Lusitano), óleo sobre tela, século xviii (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/CARLOS POMBO.

A crença no Purgatório: os sufrágios e a devoção às Almas

leiros, etc., enquanto, ao alto, impera Cristo Ressuscitado ou da Piedade e, em baixo, almas a arder no fogo do Purgatório suplicam angustiadas a libertação do atroz sofrimento. Na Igreja de São Francisco de Évora encontra-se uma dessas missas pintada por Francisco Henriques, cerca de 1509, só com eclesiásticos presentes e o propósito talvez de evidenciar o milagre da transubstanciação eucarística, e outra de Gregório Lopes, porventura de 1539, patente em São João Baptista de Tomar, prova evidente dessa crença na aparição de Cristo a São Gregório em que lhe teria sido prometida a saída das almas desse lugar de purificação, quando por sua intenção se mandasse rezar um trintário de missas seguidas; uma ainda, talvez do 2.º quartel do século xv, pertencente ao políptico da Sé do Funchal; e mais duas, recolhidas no Museu de Arte Antiga, uma vinda do convento lisbonense de Santa Joana, sem que nenhuma delas contenha o Purgatório, pois, devido por certo à sua inspiração flamenga, tal pormenor é omisso²⁸². As constituições da Guarda de 1500 falam dos «trintários que alguns defuntos mandam dizer em seus testamentos nas igrejas onde se sepultam ou são fregueses» e da forma como deve ser executada essa pia vontade²⁸³. Outras legislações sinodais dos séculos xvi e xvii referem-se desenvolvidamente ao assunto²⁸⁴. Havia-os abertos e cerrados (*çarrado* ou *ençarrado*), o trintário aberto não compreendia «mais formalidade que celebrar todos os trinta dias pela alma do finado, rematando o sacrificio com um responso, cruz e água benta sobre a sua sepultura, se estava no cemitério ou adro da igreja, em que o dito trintário se cumprisse; neste, porém, era bem notável a disciplina que então se praticava»²⁸⁵. Assim, o celebrante ou celebrantes jamais saíam da igreja durante os trinta dias, aí comiam e dormiam, sem comunicar com o exterior, excepto em caso de prestar ocasional assistência espiritual, «gastando todo o mais tempo em rogar a Deus pelo defunto». Ao entrar a era quinhentista outras regulamentações diocesanas atenuaram e disciplinaram certos aspectos de mais pesado, dificultoso e confuso cumprimento²⁸⁶. Desde cedo os visitantes tiveram de intervir, zelando pela execução honesta das obrigações dos sacerdotes que se encontravam presos a esse compromisso, como se vê por exemplo na visitação de 21 de Janeiro de 1455 a Santiago de Óbidos, em que se recorda o ordenado quanto à prestação de serviços nestas circunstâncias por mulheres de qualquer idade²⁸⁷. A primeira ou das primeiras representações iconográficas portuguesas antetridentinas é um espectacular *Juízo Final* do Museu Nacional de Arte Antiga que o historiador Luís Reis Santos considera ser de Gregório Lopes e do decénio de 1530, cujo ângulo inferior esquerdo ostenta «uma curiosa figuração do Purgatório: junto duma escadaria, várias almas desnudas, de pé, com um passo a cobrir-lhes o sexo, estendem os braços para um anjo que se debruça para as libertar»²⁸⁸. Duas almas, de um homem e de uma mulher de mãos postas de forma a esconder os seios, ardendo no meio do fogo, estão esculpidas numa das edículas da porta da sé eborense²⁸⁹. Porém, na iconografia pós-tridentina, afim, vemos aparecer a Virgem Maria e os santos intercessores, a reflectir opções teológicas conciliares ligadas ao culto mariano e santoral. É o caso de uma pintura em tábua dos finais do século xvi, da Capela das Almas da igreja eborense de Santo Antão, atribuída ao poeta, músico e pintor Jerónimo Corte-Real, desaparecido em 1588, em que o arcanjo São Miguel assiste às almas, pois a tradição cristã confere-lhe a missão de pesá-las no dia do julgamento, a fim de avaliar o mérito e demérito de suas acções em ordem à sentença derradeira; a tábua maneirista italianizante do luneto do retábulo da Igreja do Carmo de Coimbra, datado de 1597 e talvez de Simão Rodrigues, apresenta «a Virgem Maria sobre as nuvens, com o Menino Jesus ao colo rodeada de cabeças de anjos, tendo em baixo, no canto esquerdo, a cena do Purgatório, onde um Anjo livra as almas erguendo-as nos braços; à direita encontra-se o papa João XXII, a orar»²⁹⁰. A alusão ao privilégio sabatino, que assim entra na arte portuguesa, é clara e a marca pós-tridentina evidente. A devoção a São Miguel na sua relação com as almas está patente no Norte, como se vê no orago São Miguel da Balança de uma freguesia do concelho de Amares e na tábua do convento de Refojos, junto de Ponte de Lima, em que ladeiam o arcanjo com balanças anjos a arrancarem das labaredas almas já revestidas da

túnica branca dos eleitos. De valor artístico medíocre, é importante referi-lo, pois «se trata do primeiro exemplo em que um S. Miguel de balanças surge integrado num painel das almas do purgatório»²⁹¹. Dentro da mesma temática, contendo para além da Virgem a presença de outros intercessores, há variadas representações iconográficas espalhadas pelo país. Na Igreja de Santa Clara do Porto e no altar da Senhora do Carmo, há, numa talha policromada da primeira metade de Seiscentos, uma figuração do Purgatório com o Padre Eterno, a simbólica pomba do Espírito Santo, Cristo e São Francisco de Assis, a envolver a fonte do Paraíso, em destaque, no centro; num desenho à pena dos estatutos da Irmandade das Almas do Convento da Costa de Guimarães, datado de 1668, observa-se São Sebastião a libertar da fogueira as almas; numa tábua do século XVII da Capela de Santo André de Averomar (Póvoa de Varzim) encontra-se pintada a Santíssima Trindade, tendo Cristo a seu lado, Nossa Senhora a interceder pelas almas penadas e São Miguel com as balanças vai encaminhando-as levadas pelos anjos²⁹²; no retábulo da Capela das Almas da antiga Igreja Matriz da Póvoa de Varzim existia um painel da segunda metade da era seiscentista, em parte ainda salvo por transferido em 1757 para o actual templo, onde se viam figuras de almas a arder «sculpidas em madeira e encarnadas», a Santíssima Trindade e São Miguel hoje substituído por outro esculpido em madeira estofada da primeira metade de Setecentos²⁹³. O *Juízo Final* da desaparecida Igreja da Misericórdia de Beja e agora no museu local, pintura de cerca de 1697, de Bento Coelho da Silveira, apresenta Nossa Senhora do Carmo, à direita de São Miguel, levantando um escapulário onde vêm puxados do fogo do Purgatório um homem e uma mulher despidos; enquanto num dos painéis azuis e brancos, de estilo *rocaille* de meados de Setecentos, da sacristia da Misericórdia de Vila Viçosa, São Miguel, São Francisco e anjos se encontram na tarefa de libertar almas da fogueira expiatória²⁹⁴. Os exemplos seguiram-se, e no percorrer de igrejas, capelas e oratórios das mais humildes aldeias e terras do interior e do litoral começaram a aparecer representações bentas de artistas rudes ou devotos artesãos, que alimentavam o culto das Almas do Purgatório tão entranhado na piedade popular.

O que sobretudo, porém, concorreu para difundi-lo foram, conjuntamente com as confrarias do Escapulário do Carmo, as numerosíssimas confrarias das Almas que a Reforma tridentina, a partir dos finais do século XVI, fez surgir por todo o lado mercê do particular empenho de carmelitas, franciscanos, jesuítas, dominicanos, agostinhos, e das constituições dos bispados que as tornavam obrigatórias, pondo a tónica nas orações e sufrágios de missas e ofícios pelos defuntos²⁹⁵. As esmolas revertiam também para os pobres que a estes assistiam e acompanhavam o féretro, e só depois chegaram às obras de filantropia, quando a secularização timidamente progrediu e ganhou autonomia em espaço próprio paralelo ao das Misericórdias. A fé impregnava a vida e a felicidade eterna era o que se almejava para além do terrenal trânsito. Os bens temporais, perecíveis e enganadores, se não podiam ser levados para o outro mundo, serviam ao menos para assegurar-lo. O discurso eclesiástico, em que a pregação e a catequese insistiam junto de sábios e ignorantes, não fazia mais do que recordar e parafrasear as advertências evangélicas: que importa ganhar o mundo inteiro, se a alma se vier a perder; que outra coisa diz a parábola do feitor infiel aos filhos da luz se não que importa assegurar a salvação mesmo com bens da iniquidade. Compreende-se assim que as riquezas fossem transformadas em «bens de alma» e as últimas vontades dos vivos se traduzissem em testamento, com força jurídica, que por lei e consciência era imperioso cumprir, porquanto os fiéis de Deus penavam nesse lugar de expiação. Lembra-o D. Frei Amador Arrais, precisamente nos tempos tridentinos que lhe reafirmaram a existência, no diálogo entre o crente enfermo e o são: «Hũa amizade vos peço Salonio, & he que com muita brevidade cumpraes este meu testamento; porque temo grandemente aquellas penas do Purgatorio. [...] & do excesso, que o seu fogo faz ao nosso em calor, & actividade, tenho lido cousas que me fazem pasmar.» Ao que o segundo responde: «Deos todo misericordioso não sofre muito tempo a ausencia de seus amigos; & por tanto ordenou, que os tormentos do Purgatorio fossem intensissimos,



Painel de *alminhas*, Refóios, Ponte de Lima.



Julgamento das Almas,
iluminura sobre pergaminho,
1568 (Setúbal, Biblioteca
Municipal).

FOTO: JOSÉ MANUEL
OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO
DE LEITORES.

▷ Folha da Tavoada das
Constituições de Miranda, 1565
(Coimbra, Biblioteca Geral da
Universidade).

FOTO: VARELA
PÈCURTO/ARQUIVO CÍRCULO
DE LEITORES.

Tavoada.

- ¶ Título XXV. Dos Echacorras, Questores y Pedidores.
Constituição j. Que nã constam pedir esmolas sem nossa licença. Fol. 99.
- ¶ Título XXVI. Dos Dizimos e Primicias.
Const. j. Que chamem pera dizimar as pessoas a quem pertence o dizimo, ou a seus vendedores. Fol. 100.
- Const. ij. Dos dizimos dos gados, e de outras cousas, e dos peesoes. Fol. 101.
- Const. iij. Da maneira que se ha de ter no pagar do dizimo dos gados que passam em diuersas fréguezias: e das pessoas que se mudam de bñs fréguezia para outra. Fol. 102.
- Const. iij. Das Primicias. Fol. 103.
- ¶ Título XXVII. Dos Emprazamentos, e arrendamentos dos bñs e rendas das ygrejas.
Const. j. Como se farão os emprazamentos, escaibos, vendas, ou outros albeamentos dos bñs das ygrejas, e innoações delles. Fol. 103.
- Const. ij. Que se algũs possuírem bñs das ygrejas por quarenta annos como emphyteotas, nã se possa contra elles allegar q̃ no contrato bouue defeito de solennidade: e nam mostrando titulo possuido o dito tempo, sejam hauidos por receirvas pessoas. Fol. 104.
- Const. iij. Que se nam leuem entradas nos prazos. Fol. 106.
- Const. iij. Que nam se arrende o pé do altar, senam que se de inteiramente ao capellão ou cura que ferue o beneficio, nem o rēdeiro possa poer cura nem capellão. Fol. 106.
- Const. v. Das cousas que se offercem nas ygrejas e ermidas. Fol. 106.
- Const. vi. Que não se arrēdem os frutos dos beneficios por mais que tres annos e se confirmem os arrendamentos que se fizere. Fol. 107.
- Const. vii. Que nam se façam lanços falsos nem conluyos nos arrendamentos. Fol. 107.
- Const. viii. Que se faça tombo dos bñs das ygrejas. Fol. 107.
- Constituição. ix. Que em cada ygreja haja arca em que estem as escrituras e o tombo. Fol. 108.
- ¶ Título XXVIII. Dos testamentos e testamenteiros.
¶ Constituição. j. Dos testamentos dos clérigos, e como podem testar: e morrēdo ab intestado como se distribuiram seus bñs. Fol. 108.
- Const. ij. Que se escrevam as clausulas dos testamentos em que se manda m dizer algũas missas, ou fazer algũas obras pias. Fol. 110.
- Const. iij. Do modo que se terá quando os clérigos fizere. Fol. 110.
- Const. iij. Dos testamenteiros, e execuçam dos testamentos. Fol. 110.

pera cõ elles brevemente serem purgadas as almas dos justos.»²⁹⁶ Aqui se vê como a piedade da gente cristã entendia, na doutrina e na prática, o Purgatório e, por ilação, se infere o que se podia esperar das confrarias das Almas e do seu dinamismo confraternal, de que todos beneficiam. Os vivos asseguravam o descanso eterno, os mortos a garantia de serem recordados *in perpetuum* e haver quem assumisse o dever de sufragá-los, os membros da igreja por assim terem uma constante fonte de rendimento. Importa notar que já antes se encontravam nos compromissos das confrarias obrigações para com os defuntos, como acontece na dos Clérigos de Montemor-o-Velho do século xv em que se prescrevem os ofícios e missas a celebrar pelos confrades acabados de falecer²⁹⁷. Aliás, era este um ponto prioritário dos testamentos que se pressionava os fiéis a fazerem. Daí os visitantes controlarem as disposições deixadas nessa matéria, pois não raro herdeiros e eclesiásticos se mostravam negligentes em cumpri-las²⁹⁸. No que respeita à difusão das confrarias das Almas no país, é um facto detectável a partir do século xvii, não apenas pela presença taxativa de obrigações de natureza espiritual para com os membros falecidos a irmandades com outros fins específicos sobretudo nas do Santíssimo Sacramento e do Rosário²⁹⁹, aliás, de instituição imperada a todas as paróquias, mas também pelas designações apresentadas, em que eram acopladas duas invocações, sendo uma das Almas. Acontecia, por exemplo, com as seguintes: a *Irmandade de São Miguel e Almas*, florescente em 1610 no Convento do Carmo de Lisboa; a *Irmandade de São Nicolau Tolentino e Almas*, existente em 1634 na Igreja de São João-o-Novo, do Porto; a *Irmandade das Almas e Chagas de São Francisco*, já em 1668 erecta na Capela das Almas desta cidade; a *Confraria de São José e Almas de Alvarães*, do concelho de Viana do Castelo, remontando a 1663³⁰⁰. Erectas, porém, em todo o lado, em igrejas paroquiais, capelas e conventos encontra-se, do continente às ilhas,

sob a designação de confrarias ou irmandades das Almas, um vastíssimo leque, datado das eras seiscentista e de Oitocentos, com os seus altares privilegiados: a Irmandade das Almas, fundada em 1642, em São Paio, Guimarães, e, nos arredores, outra no jeronomita convento da Costa; a Confraria das Almas, na Matriz da Póvoa de Varzim, de 1693, pertencendo ao segundo quartel do século xvii a da igreja dos Carmelitas do Porto, e as das freguesias açorianas de São Pedro de Ponta Delgada, de Santa Madalena do Pico e dos Fiéis de Deus, de Nossa Senhora da Apresentação das Capelas em São Miguel, etc. A piedade popular era sensível, de resto, a estas associações destinadas a «manter, e lograr hũa tão Sancta claridade que para com [as] almas do purgatorio se hade ter, e tam açoitada diante de Deus, pello qual Deus tem obrado e obra de contino milhares de bens para com aquelles que tem a sua conta lembraremse dellas». Assim se exprimia o procurador do povo do lugar mi-caelense de Capelas, antes de 1634, ao pedir ao ouvidor eclesiástico que se criasse a Confraria dos Fiéis de Deus, tão necessária ao culto das Almas do Purgatório, e o sentimento seria o mesmo por todo o reino³⁰¹. Sendo os testamentos uma elucidativa fonte para o estudo da morte na área paroquial, averiguou-se quanto ao Porto, no período de 1650-1749, o número de 208 confrarias distribuídas pelas 14 freguesias do aro urbano, com outras tantas das Almas do Purgatório, o que corresponde a uma existência global de cem por cento³⁰²; enquanto em Lisboa, nos princípios de Setecentos, segundo informações mandadas pelo cabido diocesano para Roma, a cifra era de 400, quantitativo apreciável ao ter-se em conta que em Paris havia, «para um núcleo populacional muito mais vasto, apenas 350 agremiações do mesmo tipo»³⁰³. Por cerca de 1758, as devoções tridentinas de associativismo confraternal — Santíssimo Sacramento, Rosário e Almas — ofereciam um índice percentual elevado para estas últimas, nas áreas territoriais de Gaia, Fundão, Alcobaça e Lisboa, com uma expressão francamente maioritária nas redondezas do segundo, bem no interior do país³⁰⁴. Ao cotejarem-se as estatísticas da investigadora Ana Cristina Araújo, apresentadas sobre o *corpus* testamentário entre 1760 e 1831, podem detectar-se pormenorizações elucidativas em certos cruzamentos de dados. Desta forma: na relação das irmandades rastreadas, em testamentos de 1760, 1770 e 1790, em igrejas paroquiais de Lisboa, num total de 37, apenas sete não têm confraria do Santíssimo e 12 possuem a das Almas; na relação das irmandades sedeadas em casas professoras, conventos, ermidas e hospitais, numa cifra de 35, para os mesmos anos, só surge no Convento da Trindade uma Confraria de São Miguel e Almas; já precisamente para os mesmos tipos de relações, abrangendo agora os anos de 1820, 1830 e 1831, num conjunto de 35, referente ao primeiro, contam-se 33 confrarias do Santíssimo e seis das Almas, e nenhuma de ambas no segundo³⁰⁵. O panorama é, pois, eloquente quanto à proliferação das irmandades das Almas do Purgatório, em Portugal, na Idade Moderna.

Consiste o piedoso e popular costume da ementação ou encomendação das almas, mais comum no tempo quaresmal e da Paixão, num convite, em alta voz ou cantado, à oração pelas almas do Purgatório e pela conversão dos pecadores. As duas intenções encontram-se presentes na liturgia da missa que, por exemplo, as *Constituições do Arcebispado de Braga* de 1537 mandam os párocos juntá-las às orações pelos trabalhadores e pelos frutos da terra e do mar, enquanto as do Porto de 1541 ordenam que se rogue «polos que estam em peccado mortal y em as penas de purgatório que deos os tire disso»³⁰⁶. Mergulhando em remotas crenças, comuns de norte a sul, alimentadas pelas confrarias das Almas, as irmandades da Misericórdia, ao menos até ao Centro do país, dispunham de um andador ou campeiro com a obrigação de tocar a campainha pelos lugares do povoado, normalmente às quartas e sextas-feiras, a lembrar a oração pelas almas. Em 1574, a Misericórdia de Guimarães pagava ao seu e, na freguesia de Aguiar de Sousa, concelho de Penafiel, o ferreiro Afonso Barbuz, falecido em 1579, que introduziu na terra o piedoso costume mantido por seus filhos, é recordado no *Agiolôgio lusitano* de Jorge Cardoso, num halo de maravilhoso, a levantar-se de madrugada em cada sexta-feira, a fim de lançar água benta nos cemitérios, sendo «fama constante, que os defuntos se le-

vantauão das sepulturas, & andauão no circuito da Igreja com elle em procissão»³⁰⁷. As autoridades religiosas incrementavam tão pia função, pois as *Constituições do Bispado da Guarda* de 1621 exortam os «oficiais das Misericórdias, & mais pessoas» a conservar o louvável costume «que ha em muitos lugares, de mandarem à noite tanger uma campainha pelas ruas delles, por pessoa que exhorta os fieis cristãos que rezem pelas almas do fogo do Purgatório, & pelos que estão em pecado mortal»³⁰⁸. Este «talim, talim» — som lúgubre e compassado da campainha, tocada pelos homens de negro que encomendam as almas — acompanha a «Voz» na cena com o personagem Gil, no *Auto do fidalgo aprendiz* (1642), de D. Francisco Manuel de Melo, que vai dizendo o refrão consagrado: «*Fieis cristãos, / amigos de Jesus Cristo ... / ... Lembrai-vos das almas que / estão no fogo... / [...] do Purgatório e as que estão em pecado mortal!*»³⁰⁹ Sinais do toque das almas, cinco badaladas seguidas do sino da torre da igreja, um quarto de hora após as trindades, faz já parte, em meados de Quinhentos, do quotidiano da terra portuguesa, a ponto de as *Constituições do Bispado de Miranda*, de 1565, ordenarem que, ao ouvir-se esse toque, todos rezassem um pai-nosso e uma ave-maria pelas almas do Purgatório e pelos que estivessem em pecado mortal, medida que outras dioceses por igual tomaram³¹⁰.

A impetração, que os vivos podiam dirigir a Deus pelos mortos, do perdão das penas a sofrer antes da entrada no céu, encontrava no oferecimento do sacrificio da missa o mais eficaz dos meios para esse alívio, a juntar a orações e boas obras. As confrarias mandavam-nas, por isso, celebrar e as constituições sinodais recordavam essa obrigação aos fiéis. As do Porto, publicadas em 1690, exortavam os diocesanos «que em seus testamentos, & ultimas vontades se lembrem, não só de mandarem dizer missas, e fazer as exequias, officios, & oblações costumadas, mas além disso, o que cada hum mais puder conforme sua devoção, & possibilidade»³¹¹. Compreende-se que os quantitativos fossem significativos. Segundo o citado estudo referente à cidade invicta, a ordenação de *bens de alma* «varia entre os 93 % (119 casos em 128) dos homens de negócio e os 55,6 % (5 casos em 9)», enquanto «os outros estatutos ultrapassam os 70 % como podemos verificar: a nobreza requiere-os em 86,4 % (159 casos em 184); o clero em 86,3 % (82 casos em 95); officiais e letrados em 83,5 % (71 casos em 85); membros dos officios mecânicos em 81,8 % (81 casos em 99); proprietários em 89,8 % (159 casos em 177); lavradores em 75 % (189 casos em 151); assalariados em 91,7 % (11 casos em 12); soldados em 85,7 % (6 casos em 7); estatutos sociais indeterminados em 73,5 % (135 casos em 185)»³¹². No que respeita especificadamente a missas, e houve quem ordenasse 41 000 (!) por sua alma, algumas deviam ser ditas de imediato à morte (62,2 % correspondente a 784 casos), sem prazo determinado (56 % = 706 casos) e perpétuas (15,6 % = 197 casos). A relação com a piedade mariana dos testadores vê-se no facto de se mandar celebrá-las em altares privilegiados dedicados a Nossa Senhora do Carmo, do Rosário, da Silva (Sé do Porto), a quem ainda hoje gente das freguesias de Gaia, Feira e Gondomar procura que se diga «logo após o falecimento do adulto, uma missa a Nossa Senhora da Silva para que ela seja psicopompa [= defensor-guarda de túmulos e almas], e guie a alma e lhe retire as silvas do caminho que tem de empreender para o Além»³¹³. A evolução das missas pela própria alma, no período e aro portuense, indica ligeiro crescimento, passível de explicação, pois de 79,8 % (91 casos em 114) no decénio de 1650-1669 sobe para 83,9 % (339 casos em 404) na vintena de 1730-1749³¹⁴. Se passarmos a Lisboa e seguirmos a informação de Ana Cristina Araújo, vê-se que «na primeira metade do século XVIII, 1 em cada 10 testadores não dispensa» o trintário gregoriano; que de um quantitativo «de 630 missas por testamento», no princípio do século XVIII, atinge-se o ponto mais alto em 1730, com uma média de 750 serviços avulsos averbados; que de 1700 a 1760 o número de pedidos de missas mantém o quase uniforme «patamar dos 90 %»; que o decréscimo se cifra em cerca de 15 % no trinténio até 1790; que, deste ano em diante, «menos de dois terços de testadores solicitam serviços fúnebres completos, estimando-se em 500 o valor de missas por outorgante»; que nos inícios do século XVIII «cerca de 14 % de homens e mulheres, supostamente sem descendência, elegem a alma por universal herdeira, percenta-

gem que sobe, ligeiramente, no ano de 1750 para 15,7 %»; que, por volta de 1820, «para menos testadores, há também menos missas pedidas, cerca de 400, e, em 1830, atinge-se, para sensivelmente metade da população testamentária, um montante médio inferior a um anual completo»³¹⁵. Podia, sem dúvida, ser pesado para os herdeiros o cumprimento destas obrigações, aliás legítimas, se pensarmos que as *Constituições Sinodais da Diocese do Porto* de 1687 ordenavam que se desse «de esmola a cada Clerigo, pela assistência do officio de nove lições & dizer missa, duzentos reis; & pela assistência do officio de tres lições, & dizer missa, cento & cincoenta reis», indicando os testadores para estipêndio das missas, no século XVIII, respectivamente 100 e 80 réis conforme fossem ou não em altares privilegiados, com uma subida de mais 20 réis em cada na viragem para Setecentos, «em data difícil de precisar»³¹⁶. Compreende-se assim a procura destes altares indulgenciados, e como isso podia indirectamente beneficiar certos templos e capelas paroquiais e conventuais, masculinos e femininos, com os clérigos que asseguravam o culto e os frades que em suas casas religiosas anexas residiam. A fim de calcular-se quantas pessoas estariam porventura ligadas a este consumo de missas que a piedade e a devoção das Almas do Purgatório alimentava, bastará pensar que a diocese de Lisboa, conforme uma informação enviada para Roma em 1726, tinha 1660 clérigos de ordens sacras, sem contar os muitos que aí, com mais ou menos demora, afluíam, havendo até às zonas limítrofes 72 conventos masculinos e 18 femininos, e ainda 80 ermidas, perto de metade com cura de almas, e sete hospitais³¹⁷. Por outro lado, o caminho a abusos estava aberto, como denunciou num panfleto polémico de 1822 o trinitário José Possidónio Estrada, ao falar dos «abusos associados a missas de defuntos e consideradas as práticas ligadas a altares privilegiados, ao comércio das indulgências e às esmolas das almas»³¹⁸. Assistia, pois, alguma razão a Pombal quando proibiu «a instituição da alma por universal herdeira; impede a criação de novas capelas [= instituições perpétuas sobretudo de missas pelos defuntos que para sua celebração deixavam bens]; extingue fundações insignificantes, incluindo aniversários; considera livres e isentas de todos os encargos as capelas vacantes, devolvidas à Coroa; e, quanto às subsistentes, limita os encargos pios a um décimo de rendimento dos bens encapelados», embora em 1778 suspenda certas destas restrições³¹⁹. O laxismo e falta de escrúpulo de não poucos eclesiásticos, seculares e conventuais, explicaria que um religioso, na entrada do decénio de 1780, falasse de «frades contrabandistas» e açambarcadores que se «enchem de missas muito mais do que podem dizer, comem a esmola passando para lha darem certidões falsas como estão ditas e quando morrem deixam uma quantidade delas em rol»³²⁰. É certo que, por exemplo, as constituições sinodais bracarenses (1639), publicadas em 1697, haviam capitulado já para se não fazerem «contratos nem avenças sobre missas, officios ou sepulturas», a fim de evitar que os párocos colhessem proventos superiores aos fixados, até porque «as cousas espirituas excedem em valor tudo o que se pode dar e não têm preço»³²¹. Não esmoreceu, porém, a devoção às Almas no respeitante a sufrágios, apesar dos lamentáveis abusos praticados, ao menos nos pedidos de missas avulsas e dos costumados de corpo presente, de terceiro, sétimo e trigésimo dia e aniversário. Por obrigação estatutária as confrarias das Almas mandavam celebrar o sacrifício eucarístico por cada um dos confrades falecidos, em cujo enterro os irmãos se deviam incorporar e a comemoração anual do Dia de Finados, em 2 de Novembro, em geral com *essa* armada na igreja, officio cantado, acompanhado a orgão, pregação condizente, dobres de sinos e procissão, cujas receitas vinham das contribuições dos associados e esmolas. Recorde-se, a propósito desta celebração, que o papa Bento XIV, a pedido de D. João V, concedeu aos sacerdotes de Portugal e domínios ultramarinos pelo breve *Quod expensis* de 1748 a faculdade de, neste dia, poderem dizer três missas de sufrágio³²².

Havia em cada domingo um cortejo processional, antes da missa do dia, salvo nas festas litúrgicas principais, nas igrejas paroquiais e nas colegiadas à segunda-feira, no templo, sobre as sepulturas, saindo para fora, se houvesse defuntos enterrados no adro e o tempo o permitisse. O ritual era o mesmo,

ainda no século XVIII, dentro e fora do reino³²³. Recorde-se que orar pelos vivos e mortos era uma das obras de misericórdia ensinadas na catequese. Daí ninguém ficar esquecido para sempre na lembrança da comunidade cristã. O pároco tinha por dever celebrar missas e ofícios «pello amor de Deos» e «por charidade», segundo os costumes da freguesia, e sem para isso pedir esmola alguma. Mas esta aparecia sempre ao menos para sufragar com missas a alma dos carenciados de recursos, e dar-lhes sepultura. Na diocese açoriana de Angra, em 1698, há notícia de o montante das esmolas, recolhidas pelas portas e nos mealheiros para este fim colocados na igreja, ultrapassarem, em mais do dobro, o dos legados e foros recebidos pela confraria, sendo a soma de todas essas contribuições anónimas gasta em missas pelas almas³²⁴.

Associadas ao culto do Purgatório são as «alminhas», em seus nichos ou oratórios, realidade etnográfica tão curiosa e original de nossas terras. Segundo Flávio Gonçalves, «nem nos primitivos tempos da Igreja, nem durante a Idade Média, nem ainda na época da Renascença se encontram *alminhas* populares ao ar livre — o que prova que o seu aparecimento não é fruto duma continuidade, mas de uma criação própria, relativamente moderna»³²⁵. Se no interior das igrejas dominavam as tábuas pintadas, os quadros e os retábulos, no exterior representações análogas espalharam-se, suspensas e adossadas nos muros, nas ruas e encruzilhadas dos caminhos, com legendas a pedir aos que passam orações e esmolas pelos defuntos. Atribui Jorge Cardoso, no *Agiológio lusitano*, ao «Pintor Santo» de Lisboa, Luís Álvares de Andrade, a invenção de retratar a óleo, na segunda metade do século XVI, as almas do Purgatório, a arder no meio das chamas, e ordenar que colocassem estas tábuas pelas portas da cidade e lugares públicos, despendendo nelas «grande soma de dinheiro, e nas muitas copias que para todo o reino, e suas conquistas, mandou suspender pelas paredes com esta letra: *Irmãos lembraivos das almas que estão no Purgatório, com hum Pater noster e Ave Maria*»³²⁶. Difícil será provar a informação pois, como observa aquele historiador deste fenómeno religioso, pela sua veloz difusão e a grande amplitude da área por onde se espalhou, antes parece «que as *alminhas* nasceram debaixo de um surto popular a favor das almas do Purgatório, surto que as autoridades eclesiásticas não deixaram, por certo, de fomentar»³²⁷. De suportes frágeis, era natural que as alminhas quinhentistas não resistissem aos desgastes do tempo. Restam, no entanto, exemplares de interesse, datados do século XVII, em Braga, na fachada da Capela de Santa Justa, fundada em 1618; em Alvarães (Viana do Castelo), há uma lápide de granito, alusiva, de 1669; num fontanário de Vila Nova de São Pedro (Alcoentre-Azambuja) de 1680; em Coimbra, um painel de azulejos de carácter popular, remontando a fins ou inícios de Setecentos³²⁸. Em muito maior número são, no século XVIII, essas alminhas presentes em nichos cavados nos edifícios e paredes, ou em capelinhas miniaturais, com as suas legendas implorativas. A norte do Mondego parecem ter surgido pela primeira vez estas figurações piedosas, e com mais intensidade no Entre Douro e Minho, sendo bastante raras a sul do Tejo e quase inexistentes em terras alentejanas³²⁹. Não se pode dissociá-las, porém, dos cruzeiros enquanto lembravam «aos viajantes a necessidade de rezarem pelos seus defuntos», vendo-se vários deles do século XVII por Lisboa e arredores³³⁰. Dado estes lugares serem os preferidos pelo povo para a encomendação das almas, isso justificava a sua utilização como suportes, pois observa-se que em um «cruzeiro seiscentista dos arredores de Monção, em Mazedo, as almas do Purgatório estão esculpidas na própria pedra do fuste, junto da base, sob a protecção, ao alto, da Virgem da Conceição e de Cristo»³³¹. E, como aqueles, também estas passaram a assinalar locais onde se deram mortes violentas e acidentes desastrosos, «implorando orações pela salvação dos que tombaram», da mesma maneira que os montes de pedra, chamados «fiéis de Deus», frequentes no Norte e Centro do país, servem para efeito semelhante. Como se fez com os altares dos Lares romanos, por aqueles substituídos, no intuito de então se cristianizar estes símbolos pagãos, assim análogo propósito houve de agora localizar alminhas nas encruzilhadas dos caminhos que a credice popular sempre tendia, por «milenário atavismo», a associar «a ritos mágicos e religiosos»³³². Tudo, por conseguinte, se



destinava a afervorar a devoção às almas que, de resto, de mais meios dispunha para se manter e difundir, como uma das mais comuns e arreigadas na piedade popular. Entre outros contam-se os designados *registos*. O mencionado Luís Álvares de Andrade, segundo Jorge Cardoso, terá mandado imprimir «mais de vinte mil papeis com a oração do Santo Sudário, e Indulgencia do Papa Clemente VIII, que destruiu pelo reino, e fora dele, procurando por esta via despejar o Purgatório, recitando-se em graça»³³³. Estampas religiosas setecentistas, com a Virgem e as almas do Purgatório foram gravadas a buril e espalhadas pelo país³³⁴. E, já bem antes, o carmelita e pregador Frei Estêvão da Purificação, falecido em 1617, andava por Lisboa a distribuir escapulários³³⁵. Saíram também livros com o fim de intensificar esta devoção. O dito Luís Álvares, que não se cansava de mandar celebrar missas pelas almas a purificar-se no fogo do Purgatório e ajudava com orações e sufrágios, tomando também bulas, compôs em métrica um livrinho em que ventilava este assunto³³⁶. Por sua vez, o pregador graciano Frei António da Natividade foi o autor de uma *Sylva de Suffragios declarados louvados, encômendados para comum proveito de vivos, e defuntos*, impressa em Braga, em 1635, onde se descreve o estado das almas que sofrem neste lugar de expiação com muitos exemplos, prodígios e reflexões ascético-místicas. E um franciscano da Ordem Terceira, Frei Francisco de Jesus Maria Sarmiento, publicou, em 1759, a *Devoção das almas do Purgatório* que saiu sob o nome de José de Sauva Jamin, também com o mesmo propósito edificante³³⁷. Recorde-se que uma espécie de florilégio exemplarista dedica o padre Manuel Bernardes no título II do tomo quinto da *Nova floresta*, os parágrafos XV a XXII ao Inferno e Purgatório, que serviria para ilustrar uma espiritualidade rigorista ou, ao menos, atemorizante, a utilizar em práticas e sermões. De apontar ainda alguns textos de uma pregação impressa sobre este tema, que circulou na época moderna em sermonários ou em folheto. Merecem referência, entre os primeiros, as pregações dos jesuítas: padre Francisco de Mendonça, em Évora, nos anos de 1615 e 1616 (*Sermoens*,

Alminhas do desastre da Ponte das Barcas, Ribeira, Porto.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

1649), e padre Manuel da Silva, nos aniversários das almas que a Misericórdia de Setúbal faz a seus irmãos defuntos (1668) e dos clérigos pobres, no Hospital de Todos-os-Santos, em 1677 (*Sylva Concionatoria*, t. II e III, 1699 e 1670); entre os segundos, o do dominicano Frei Tomás Aranha, o *Sermão [...] pollas almas dos defunctos*, na Misericórdia de Lisboa, em 1644 (1645); Fernando de Castro Melo, *Sermam das Almas*, no Mosteiro da Esperança, em 1648 (1649); do beneditino Frei Jorge de Carvalho, em Braga, *Tres sermoens das Almas do Purgatorio* (1662); do capelão e confessor da Capela Real, Dr. José de Faria Manuel, o *Sermam no officio dos difuntos da Irmandade dos Clerigos Ricos da Caridade*, em Lisboa (1671); do agostinho descalço Frei António de Santa Maria, o *Sermam das Almas* (1678); dos franciscanos Frei Amador da Conceição, o *Sermam das Almas [...] em Thomar*, em 1686 (1688) e Frei Fernando da Soledade, o *Sermão das Almas*, no Mosteiro da Madre de Deus de Monchique (1694); do baiano Frei José Veloso, o *Sermam do [...] Archanjo S. Miguel, com Commemoração do Officio que se faz pelas Almas do Purgatorio*, em Recife, Pernambuco (1691); do trino Frei Tomás Teixeira, o *Sermam de Almas* (1700). Assim foi disseminando a Igreja a sua doutrina acerca desta devoção tão cara sobretudo ao sentir do catolicismo popular, que a continuou a preservar.

NOTAS

- ¹ MÁRTIRES – *Catecismo*, p. 105.
- ² *Ibidem*.
- ³ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 127.
- ⁴ *Ibidem*, p. 179-180.
- ⁵ *Ibidem*, p. 180-182.
- ⁶ *Ibidem*, p. 239.
- ⁷ *Ibidem*, p. 180-182, 403-405, 440-441.
- ⁸ HÄRING – *A lei de Cristo*, vol. 2, p. 443 e 449.
- ⁹ MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 345.
- ¹⁰ *SYNODICON – Hispanum*, vol. 2, p. 185-186.
- ¹¹ PEREIRA – *Visitações de Santiago*, 1967-1969, p. 140.
- ¹² PEREIRA – *Visitações de Sintra*, 1978, p. 168, 179, 184, 196.
- ¹³ *Ibidem*, p. 210.
- ¹⁴ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 240-241.
- ¹⁵ DIAS – *Correntes*, vol. I, p. 192.
- ¹⁶ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 101.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 237.
- ¹⁸ Cf. PEREIRA – *Visitações de Santiago*, 1967-1969, p. 205-206.
- ¹⁹ PEREIRA – *Visitações paroquiais*, 1992, p. 340.
- ²⁰ SOARES – *A arquidiocese de Braga*, p. 530.
- ²¹ MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 348-349.
- ²² *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 106.
- ²³ MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 394-403.
- ²⁴ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 361.
- ²⁵ MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 406.
- ²⁶ ANSELMO – *Bibliografia*, n.º 496.
- ²⁷ *Ibidem*, p. 106.
- ²⁸ PEREIRA – *Visitações de Sintra*, 1978, p. 185.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 180.
- ³⁰ *CONSTITUIÇÕES do bispado do Algarve*, L. 2, c. 1.
- ³¹ MÁRTIRES – *Catecismo*, p. III.
- ³² SOARES – *A arquidiocese de Braga*, p. 530.
- ³³ PEREIRA – *Visitações de Santiago*, 1967-1969, p. 143.
- ³⁴ PEREIRA – *Visitas paroquiais*, 1992, p. 324.
- ³⁵ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 84.
- ³⁶ PEREIRA – *Visitações de Santiago*, 1967-1969, p. 205.
- ³⁷ PEREIRA – *Visitas paroquiais*, 1992, p. 336 e 343.
- ³⁸ MÁRTIRES – *Catecismo*, p. 110.
- ³⁹ SOARES – *A arquidiocese de Braga*, p. 568, 570-571.
- ⁴⁰ *Ibidem*, p. 106.
- ⁴¹ *CONSTITUIÇÕES dos bispados da Guarda*, L. 1, t. 2, c. 1; *CONSTITUIÇÕES dos bispados do Algarve*, L. 1, c. 14.
- ⁴² MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 435.
- ⁴³ COSTA – *História da cidade*, vol. 5, p. 69.
- ⁴⁴ *Ibidem*, p. 344.
- ⁴⁵ *Ibidem*, p. 343.
- ⁴⁶ *Ibidem*, p. 344.

- ⁴⁷ HÄRING – *A lei de Cristo*, vol. 2, p. 479-483.
- ⁴⁸ *Ibidem*, p. 106.
- ⁴⁹ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 127-130 e 239-240.
- ⁵⁰ PEREIRA – Visitas paroquiais, 1992, p. 336.
- ⁵¹ COSTA – *História da cidade*, vol. 5, p. 489-490.
- ⁵² *CONSTITUIÇÕES do bispado de Coimbra*, 1731, t. 12, n.º 7, § 2.
- ⁵³ SOARES – *A arquidiocese de Braga*, p. 123.
- ⁵⁴ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 394-395.
- ⁵⁵ SOARES – *A arquidiocese de Braga*, p. 622-625.
- ⁵⁶ *Ibidem*, p. 628.
- ⁵⁷ IDEM – *Costumes*, vol. 3, p. 253-284.
- ⁵⁸ *Ibidem*, p. 270.
- ⁵⁹ *Ibidem*, p. 271.
- ⁶⁰ *Ibidem*, p. 272.
- ⁶¹ LA CONTRE-REFORME: une forme de modernisation? Prolégomènes à une théorie du temps des confessions. In REINHARD – *Papauté*, p. 160.
- ⁶² *Ibidem*, p. 161.
- ⁶³ *LES CONCILES oecuméniques*, t. II-2, 1394-1397, 1430-1451, 1530-1543.
- ⁶⁴ ALCOCHETE – Registo Paroquial, p. 560-562; FERREIRA – A introdução dos registos, p. 893-910.
- ⁶⁵ *COSTITUIÇÕES sinodais do bispado do Porto*, 1541, fl.6-6 v. Os casamentos também são omissos nas *Constituições* de Lisboa do Sínodo de 1536.
- ⁶⁶ *LES CONCILES oecuméniques*, p. 1537 e 1539.
- ⁶⁷ COSTA – O registo paroquial, p. II.
- ⁶⁸ *Apud BETHENCOURT* – As visitas pastorais, p. 115, 116, 117 respectivamente.
- ⁶⁹ Sobre as realidades da subsistência do clero secular cf. DIAS – *Correntes*, vol. I, p. 38-47, vol. 2, p. 476-482.
- ⁷⁰ *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Lixboa*, 1537, fl. I [Sínodo de 1536].
- ⁷¹ CASTRO – *Portugal no Concílio*, vol. 5, p. 449-453.
- ⁷² *CONSTITUIÇÕES que fez ho senhor Dom Diogo de Sousa B[is]po do Porto*, p. 101 [Sínodo de 1496].
- ⁷³ *CONSTITUIÇÕES synodais do bispado de Miranda*, 1565, fl. 26 [Sínodo de 1563].
- ⁷⁴ ALMEIDA – *História da Igreja*, 2.ª ed., 1968, vol. 2, p. 564.
- ⁷⁵ *ORDENAÇÕES Filipinas*, p. 1247.
- ⁷⁶ *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Lixboa*, 1537, fl. I v.
- ⁷⁷ *CONSTITUIÇÕES synodais do bispado de Coimbra*, 1591, fl. 4 v.
- ⁷⁸ *CONSTITUIÇÕES que fez ho senhor Dom Diogo de Sousa B[is]po do Porto*, [Sínodo de 1496], p. 89; *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Lixboa*, 1537 [Sínodo de 1536], fl. I; *CONSTITUIÇÕES synodais do bispado de Coimbra*, 1591, fl. I.
- ⁷⁹ *CONSTITUIÇÕES synodais do bispado de Coimbra*, 1591, fl. I v.
- ⁸⁰ *CONSTITUIÇÕES synodais do bispado de Miranda*, 1565, fl. 28 v [Sínodo de 1563].
- ⁸¹ RESENDE – *Crónica de D. João II*, p. 132. TAVARES – *Os judeus em Portugal*, vol. I, p. 438-439.
- ⁸² SOUSA – *História genealógica*, t. 8, p. 205-206.
- ⁸³ MENEZES – *Diário do 4.º conde da Ericeira*, t. I, p. 96.
- ⁸⁴ *CONSTITUIÇÕES synodais do bispado de Viseu*, 1684, p. 19 [Sínodo de 1681].
- ⁸⁵ *CONSTITUIÇÕES do Arcebispado de Lixboa*, 1537, fl. I v.
- ⁸⁶ *CONSTITUIÇÕES synodais do arcebispado de Lisboa*, 1656, p. 27 [Sínodo de 1640].
- ⁸⁷ *CONSTITUIÇÕES synodais do bispado de Leiria*, 1601, fl. 4v.
- ⁸⁸ *CONSTITUIÇÕES synodais do bispado de Miranda*, 1565, fl. 30 v [Sínodo de 1563].
- ⁸⁹ *CONSTITUIÇÕES sinodais de D. Frei Amador Arrais*, 1589, p. 17.
- ⁹⁰ DELUMEAU – *Le péché*, p. 211, 214.
- ⁹¹ *DOCUMENTOS históricos da cidade de Évora*, p. 354.
- ⁹² *CONSTITUIÇÕES que fez ho senhor Dom Diogo de Sousa B[is]po do Porto*, p. 97.
- ⁹³ «Le territoire du confesseur» é o título do capítulo 7 do seu trabalho, já citado, *Le péché et la peur*, p. 236-272.
- ⁹⁴ DELUMEAU – *Le péché*, p. 236-264.
- ⁹⁵ *Ibidem*, p. 265-272.
- ⁹⁶ *Ibidem*, p. 268.
- ⁹⁷ VIEIRA – *Sermão da degolação*, p. 240-241.
- ⁹⁸ FARDILHA – *Maria Madalena*, p. 15-16. A primeira edição deste diálogo da *Imagem*, na sua segunda parte, é de 1562. A edição citada é a de M. Alves Correia, Lisboa: Sá da Costa, 1940, vol. 2, p. 159.
- ⁹⁹ DELUMEAU – *Le péché*, p. 269.
- ¹⁰⁰ *CONSTITUIÇÕES sinodais de D. Frei Amador Arrais*, 1589, p. 172.
- ¹⁰¹ Cf. *CONSTITUIÇÕES que fez ho senhor Dom Diogo de Sousa B[is]po do Porto*, p. 66; *CONSTITUIÇÕES synodais do bispado de Miranda*, 1565, p. 34 v.; *CONSTITUIÇÕES sinodais de D. Frei Amador Arrais*, 1589, p. 22.
- ¹⁰² *CONSTITUIÇÕES sinodais de D. Frei Amador Arrais*, 1589, p. 25.
- ¹⁰³ *CONSTITUIÇÕES que fez ho senhor Dom Diogo de Sousa B[is]po do Porto*, p. 66.
- ¹⁰⁴ RODRIGUES – Para o estudo dos róis de confessados, p. 79-105.
- ¹⁰⁵ DELUMEAU – *Le catholicisme*, 2.ª ed., p. 113.
- ¹⁰⁶ FERNANDES – *As artes da confissão*, p. II.
- ¹⁰⁷ FERNANDES – Do manual de confessores, p. 56-58; cf. IDEM – «Relação cronológica dos confessionais e manuais de confessores do séc. XVI em Portugal». *As artes da Confissão*, p. 30-34.
- ¹⁰⁸ *CONSTITUIÇÕES synodais do bispado de Miranda*, 1565, fl. 40.

- ¹⁰⁹ *CONSTITUIÇÕES que fez ho senhor Dom Diogo de Sovsa B[is]po do Porto*, p. 96-105.
- ¹¹⁰ GOUVEIA – O bispo do *Tratado*, p. 55-70; PLONGERON – Charles, p. 493-525; ROLO – *L'evenue*.
- ¹¹¹ MÁRTIRES – *Catecismo*, p. 57.
- ¹¹² *Ibidem*, p. 77-78, 127-133 e 134.
- ¹¹³ *Ibidem*, p. 143.
- ¹¹⁴ *Ibidem*, p. 154-155.
- ¹¹⁵ FERNANDES – artes da confissão, p. 10.
- ¹¹⁶ *CONSTITUIÇÕES synodales do bispado de Miranda*, 1565, fl. 35 v-36.
- ¹¹⁷ *apud* Bethencourt – As visitas pastorais, p. 100.
- ¹¹⁸ ALEJANDRE – *El veneno*, p. 8.
- ¹¹⁹ MONCADA – *Mística*, p. 330-367.
- ¹²⁰ TORRES – Uma longa guerra social, p. 59-70.
- ¹²¹ COELHO – *A Inquisição*, vol. 1, p. 270.
- ¹²² FERNANDES – *Espelhos*, p. 259.
- ¹²³ *CONSTITUIÇÕES synodales do bispado de Viseu*, 1684, p. 110.
- ¹²⁴ *Ibidem*, p. 110-111.
- ¹²⁵ *LES PARENTÉS fictives*.
- ¹²⁶ SOT – *A génese*, p. 221.
- ¹²⁷ DELUMEAU – *Le péché*, p. 475-497.
- ¹²⁸ ARRAIS – *Diálogos*, 2.^a ed., p. 267-268.
- ¹²⁹ SANTOS – Entre a «doutrina», p. 161-172.
- ¹³⁰ MÁRTIRES – *Catecismo*, p. 143.
- ¹³¹ *CONSTITUIÇÕES synodales do bispado de Viseu*, 1684, p. 81.
- ¹³² MENDES – *A oratória barroca*, p. 550, 556. VIEIRA – *Sermões*, t. 5, p. 27-35, 37-54.
- ¹³³ VIEIRA – *Sermões*, t. 5, p. 41.
- ¹³⁴ MARQUES – Lisboa religiosa, p. 149-150.
- ¹³⁵ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 103-105.
- ¹³⁶ *Ibidem*, p. 160.
- ¹³⁷ *Ibidem*, p. 52.
- ¹³⁸ *Ibidem*, p. 56.
- ¹³⁹ DIAS – *Correntes*, p. 370.
- ¹⁴⁰ *Ibidem*.
- ¹⁴¹ COSTA – A Santíssima Eucaristia, p. 212.
- ¹⁴² *Ibidem*, p. 213.
- ¹⁴³ DIAS – *Correntes*, t. 2, p. 594-595.
- ¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 605 e 610.
- ¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 657.
- ¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 34.
- ¹⁴⁷ MÁRTIRES – *Catecismo*, p. 149.
- ¹⁴⁸ COSTA – A Santíssima Eucaristia, p. 208.
- ¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 214.
- ¹⁵⁰ RODRIGUES – *História da Companhia*, vol. 1, p. 425.
- ¹⁵¹ MARQUES – *A parenética portuguesa*, p. 252, n. 145.
- ¹⁵² *Ibidem*, p. 214.
- ¹⁵³ MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 87.
- ¹⁵⁴ COSTA – *A Santíssima Eucaristia*, p. 215.
- ¹⁵⁵ RICARD – *Études*, p. 265-266.
- ¹⁵⁶ MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 97-98.
- ¹⁵⁷ RICARD – *Études*, p. 265-266.
- ¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 385.
- ¹⁵⁹ COSTA – A Santíssima Eucaristia, p. 216.
- ¹⁶⁰ MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 92 e 94.
- ¹⁶¹ COSTA – A Santíssima Eucaristia, p. 216.
- ¹⁶² MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 97-98.
- ¹⁶³ *Ibidem*, p. 100-105.
- ¹⁶⁴ COSTA – A Santíssima Eucaristia, p. 215.
- ¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 230.
- ¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 232.
- ¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 216-217.
- ¹⁶⁸ *CONSTITUIÇÕES do bispado do Algarve*, L. 1, c. 48.
- ¹⁶⁹ MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 142, 145, 150, 159-160.
- ¹⁷⁰ COSTA – A Santíssima Eucaristia, p. 218.
- ¹⁷¹ DELUMEAU – *Le catholicisme*, p. 50.
- ¹⁷² COSTA – A Santíssima Eucaristia, p. 219.
- ¹⁷³ *Ibidem*, p. 219-222.
- ¹⁷⁴ GENRO – *Festa do Corpo*, p. 52-77.
- ¹⁷⁵ Veja-se, a propósito, o regimento da câmara de Coimbra do primeiro quartel do século XVI, in ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 2, p. 559-561. Refira-se, ainda, que havia, nas terras principais, a obrigação de as autoridades se incorporarem nas procissões que, só em Lisboa, na era moderna, ascendiam, de Janeiro a Dezembro, a dezoito (*Ibidem*, p. 554).
- ¹⁷⁶ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 108.
- ¹⁷⁷ GENRO – *Festa do Corpo*, p. 60.
- ¹⁷⁸ COSTA – A Santíssima Eucaristia, p. 224.
- ¹⁷⁹ GENRO – *Festa do Corpo*, p. 65.

- 180 MARTINS – Trono Eucarístico, p. 22-23.
 181 *Ibidem*, p. 24.
 182 *Ibidem*, p. 25.
 183 NICCOLI – *La Vita Religiosa*, p. 174-175.
 184 MARTINS – Trono Eucarístico, p. 27.
 185 *Ibidem*, p. 28.
 186 *Ibidem*, p. 28-29.
 187 GENRO – *O lausperene*, p. 16, 25-26.
 188 FERREIRA – *O lausperene, fastos episcopais*, vol. 3, p. 239-240.
 189 GENRO – *O lausperene*, p. 51.
 190 MARTINS – Trono Eucarístico, p. 29.
 191 GENRO – *O lausperene*, p. 51.
 192 COSTA – A Santíssima Eucaristia, p. 228.
 193 MARQUES – *A parenética portuguesa*, vol. I, p. 105-112.
 194 MARTINS – Trono Eucarístico, p. 26-32, 54-55.
 195 BARREIROS – *Egrejas e Capelas*, p. 62.
 196 COSTA – A Santíssima Eucaristia, p. 225.
 197 *Ibidem*, p. 226.
 198 COSTA – Irmandades e confrarias, p. 38.
 199 SOARES – *A arquidiocese de Braga*, p. 373 e 559.
 200 COSTA – A Santíssima Eucaristia, p. 227-228.
 201 GENRO – *O lausperene*, p. 34-36.
 202 MARQUES – *A parenética portuguesa*, vol. I, p. 253.
 203 GENRO – *O lausperene*, p. 36-37.
 204 SOARES – *A arquidiocese de Braga*, p. 561.
 205 RICARD – *Études*, p. 217.
 206 DIAS – *Correntes*, vol. I, p. 447.
 207 Cf. ANTOLOGIA de espirituais portugueses, p. 98, 129, 336, 387 ss.
 208 MARTINS – Da literatura, p. 400-401.
 209 CARVALHO – *Evolução na evocação*, p. 13-14 e 22-23.
 210 RODRIGUES – *História da Companhia*, t. 2, v. I, p. 426.
 211 RIBEIRO – *Os Terceiros Franciscanos*, p. 105.
 212 EXPOSIÇÃO de Cristos, p. 1 n/n.
 213 *Ibidem*, p. 2 n/n.
 214 *Ibidem*, «Catálogo» com 117 espécimes.
 215 AFONSO – *Religião popular*, p. 193-207.
 216 GALHOZ – *Romanceiro popular*, vol. 2, p. 617-667.
 217 Ver GONÇALVES – *Breve ensaio*, p. 10-15.
 218 COUTO – *Origem das procissões*, p. 189-196.
 219 PORTUGAL nos séculos XVII e XVIII, p. 35.
 220 SERRÃO – *Estudos de pintura*, p. 42.
 221 *Ibidem*, p. 129.
 222 *Ibidem*, p. 325.
 223 *Ibidem*, p. 145-146 e 153.
 224 *Ibidem*, p. 197.
 225 *Ibidem*, p. 192, 195, 214, 227, 233, 319, 325.
 226 SOBRAL – *Bento Coelho*, p. 256.
 227 *Ibidem*, p. 258.
 228 *Ibidem*, p. 340.
 229 *Ibidem*, p. 351-354.
 230 *Ibidem*, p. 226.
 231 *Ibidem*, p. 346-348.
 232 *Ibidem*, p. 362.
 233 MÂLE – *L'Art religieux*, 2, p. 160.
 234 MOREIRA – Uma Via Curcis, p. 75.
 235 COSTA – *Corografia Portuguesa*, vol. I, 2.ª ed., p. 155.
 236 ALMEIDA – Em torno, p. 73.
 237 *Ibidem*, p. 72-73.
 238 VASCONCELOS – *Contributo*, p. 18-22.
 239 ESPANCA – *Inventário*, vol. 9, p. 90.
 240 Cit. por ALMEIDA – Em torno, p. 69.
 241 PEREIRA – Bom Jesus do Monte, p. 93-96.
 242 CARDOSO – *Agiológico*, vol. 2, p. 408.
 243 MACHADO – *Biblioteca*, vol. 2, p. 54.
 244 GODINHO – *Vida, virtudes*, p. 157.
 245 MOREIRA – Uma Via Crucis, p. 76.
 246 *Ibidem*, p. 76.
 247 *Ibidem*, p. 78-79.
 248 MARQUES – As confrarias da Paixão, p. 453-458.
 249 *Ibidem*, p. 458.
 250 *Ibidem*, p. 449 e 477-480.
 251 *Ibidem*, p. 463 e 468.
 252 NICCOLI – *La Vita Religiosa*, p. 172 e 199-200.
 253 DIAS – *Correntes*, vol. I, p. 446; vol. 2, p. 618.
 254 NICCOLI – *La Vita Religiosa*, p. 179.

- 255 ROLO – Nota prévia.
 256 *Ibidem*, p. 8 n. n.
 257 GOMES – Notas e documentos, p. 102.
 258 NICCOLI – *La Vita Religiosa*, p. 180-181.
 259 GODINHO – *Vida, virtudes*, p. 89-90.
 260 *Ibidem*, p. 329.
 261 ANTAS – *Os falsos*, p. 83.
 262 GOMES – Notas e documentos, p. 101.
 263 AMORIM – As confrarias do Rosário, p. 16.
 264 GOMES – Notas e documentos, p. 201.
 265 SOUSA – *História de S. Domingos*, I, p. 391.
 266 *Ibidem*, p. 103.
 267 AMORIM – As confrarias do Rosário, p. 21-22.
 268 PENTEADO – Confrarias portuguesas, p. 34-35.
 269 SOARES – *A arquidiocese de Braga*, p. 377 e 555.
 270 RODRIGUES – Confrarias da cidade, p. 382-383.
 271 GENRO – *Festa do Corpo*, p. 71.
 272 RODRIGUES – Confrarias da cidade, p. 390-391.
 273 BRÁSIO – Descobrimentos, p. 208-215.
 274 PENTEADO – Confrarias portuguesas, p. 23 e 25; ÍDEM – A vida religiosa, p. 192-195.
 275 FIGUEIREDO – *Ressorreçam*, p. 9.
 276 FIGUEIREDO – *Descriçam*, p. 32-33.
 277 LEITE – Culto de Nossa Senhora, p. 592.
 278 RODRIGUES – Confrarias da cidade, p. 405-407.
 279 Ver: FÁTIMA, *altar do Mundo*, vol. 1, p. 105, 245, 247, 248, 265; A VIRGEM e Portugal, vol. 1, p. 108, 153, 170, vol. 2, p. 989; BRANDÃO – *Algumas*, p. 154-157, 198-199; BENTO COELHO, p. 270.
 280 CHIFFOLEAU – *La Comptabilité*, p. IX.
 281 GONÇALVES – *Os painéis do Purgatório*, p. 12-13.
 282 *Ibidem*, p. 21.
 283 *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 273-274.
 284 VITERBO – *Elucidário*, vol. 2, p. 617.
 285 *Ibidem*.
 286 *Ibidem*.
 287 PEREIRA – *Visitações de Santiago*, p. 143.
 288 GONÇALVES – A origem das «Alminhas», p. 109.
 289 *Ibidem*, p. 110.
 290 *Ibidem*.
 291 GONÇALVES – *Os painéis do Purgatório*, p. 24.
 292 *Ibidem*, p. 25.
 293 ÍDEM – *Um templo desaparecido*, p. 31.
 294 ÍDEM – O «privilegio sabatino» na arte alentejana, p. 9-11.
 295 *CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto*, 1687, L. IV, t. X, const. IX.
 296 ARRAIS – *Diálogos*, p. 511.
 297 GOMES – Notas e documentos, p. 140.
 298 PEREIRA – *Visitações da Igreja de S. Miguel*, p. 196.
 299 PENTEADO – Confrarias portuguesas, p. 28-29.
 300 GONÇALVES – *Os painéis do Purgatório*, p. 25.
 301 ENES – As confrarias do Santíssimo, p. 289.
 302 RODRIGUES – *Morrer no Porto durante*, p. 225-226, 231.
 303 ARAÚJO – *A Morte em Lisboa*, p. 448.
 304 PENTEADO – Confrarias portuguesas, p. 25.
 305 ARAÚJO – *A morte em Lisboa*, p. 457-461.
 306 ALMEIDA – A ementação das almas, p. 47.
 307 *Ibidem*, p. 64.
 308 *Ibidem*.
 309 MELO – *O fidalgo*, p. 89-90.
 310 ALMEIDA – A ementação das Almas, p. 66-67.
 311 *CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto*, 1687, L. IV, t. II, c. 6.
 312 RODRIGUES – *Morrer no Porto*, p. 171.
 313 ALMEIDA – *O Culto de Nossa Senhora*, p. 13.
 314 RODRIGUES – *Morrer no Porto*, p. 172.
 315 ARAÚJO – *A morte em Lisboa*, p. 391-393 e 409.
 316 *CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto*, 1687, L. IV, t. II, c. 6.
 317 RODRIGUES – *Morrer no Porto*, p. 165.
 318 ARAÚJO – *A morte em Lisboa*, p. 319.
 319 *Ibidem*, p. 397.
 320 *Ibidem*, p. 408-409.
 321 *Ibidem*, p. 397.
 322 *CONSTITUIÇÕES Synodales do arcebispado de Braga*, c. V, p. 288.
 323 *Ibidem*, c. VII, p. 200-201.
 324 ENES – As confrarias do Santíssimo, p. 294.
 325 GONÇALVES – A origem das «Alminhas», p. 104.
 326 CARDOSO – *Agiológico*, vol. 2, p. 408.
 327 GONÇALVES – *Os painéis do Purgatório*, p. 27.
 328 *Ibidem*, p. 28-29.

³²⁹ *Ibidem*, p. 31-32.

³³⁰ *Ibidem*, p. 32.

³³¹ *Ibidem*, p. 33.

³³² *Ibidem*, p. 35.

³³³ CARDOSO — *Agiológio*, p. 408.

³³⁴ *Ibidem*, p. 27.

³³⁵ GONÇALVES — *O «privilégio sabatino» na arte alentejana*, p. 3.

³³⁶ MACHADO — *Bibliotheca*, vol. 3, p. 54.

³³⁷ SILVA — *Dicionario*, vol. 2, p. 394-396.



A PRIVATIZAÇÃO DA ORAÇÃO: VOCAL E MENTAL

A DESVALORIZAÇÃO DA ORAÇÃO VOCAL, aspecto soporativamente inculcado pela *devotio moderna*, revestia-se, porém, dum contínuo apelo à elevação constante da alma para Deus que para D. Beatriz de Vilhena, condessa do Vimioso e religiosa agustiniana, era o «coração de toda a vida espiritual»¹. Na verdade, Taulero remete-a para lugar secundário e o Pseudotaulero acentua-lhe o aspecto mecânico conducente à falta de atenção que Jorge Buchanan tanto censura nos que rezam². Meio pobre, consideravam-na os corifeus da reforma da espiritualidade, e, para Frei Luís de Granada, oração era fundamentalmente mental³. No círculo das devotas de Lisboa dos meados de Quinhentos, ligadas a agostinhos e jesuítas, Isabel Fernandes confessava que, se recitava a ave-maria e o padre-nosso, fazia-o «p̃ se nam escandalizarem della os q̃ a não uyrem rrezar». No de Montijo, em que pontificava a beata, idosa e nevrótica, Maria de Serpa, atribuía-se-lhe a opinião de que a oração vocal, se «boa para os principiantes», não assim a achava para os de maior progresso na vida espiritual, pois «que não hera necessario mais rezar por que Ds̃ uia os corações e q̃ Ds̃ não tinha necessidade de lingoas senão de corações»⁴. Aos de Almada, na maioria mulheres que se reuniam em casa de Sousa Tavares, prestigiado autor místico, ensinava Frei Francisco da Porciúncula «a oração de recolhimento, a oração efectiva, sem imagens nem figuras», cuja teorização se devia a Ossuna, a partir dos escritos dos místicos do Norte, e o franciscano aconselhava, por proveitosa aos principiantes, a meditação dos mistérios da Paixão de Cristo⁵. Todos, enfim, comungavam das ideias do italiano Serafino de Fermo para quem «a oração vocal sem a mental é de pouco fruto e que todo o cristão deve passar-se, quando puder, para a oração mental e a contemplação divina»⁶. Discípulas fiéis de seus mestres espirituais, as beatas de tendência iluminada das imediações do Carmo e São Roque, como Catarina Ribeiro, consideravam desta forma as mortificações corporais, a oração vocal e a meditação da Paixão de Cristo, «meios pobres de vida espiritual»⁷. Para os integristas tridentinos, tudo isto, como tema nuclear da espiritualidade, não se isentava da suspeita, se não mesmo convicção, de resvaladiço caminho para o molinismo e «a protestantização espiritual da gente comum»⁸. Estava assim aberto o caminho para o «privatizar» da oração, pela consequente apologia do silêncio, do recolhimento, do solilóquio da alma com Deus, fonte de toda a energia na luta contra as tentações e termo da caminhada para a fusão mística, repouso e paraíso por que a alma viadora ansiava. Semelhante ideário, de tão intensamente propalado e defendido, sensibilizava os fiéis e ia avançando ao longo de Seiscentos e Setecentos, também sob o impulso dos Oratorianos. A propósito da difusão da prática da oração mental, o padre Manuel Bernardes anota estar «tão divulgado este exercício, que o tem até os negros»⁹. Militava pelo seu incremento Frei Francisco da Anunciação, agustiniano e chefe de fila do rigorismo jacobeu, quando escrevia: «he muito santo que todos os fiéis de Jesus Christo, religiosos, seculares, homens, mulheres, casados, solteiros, trabalhadores, ociosos, nobres, mecanicos, sabios, idiotas, rusticos, cidadãos, brancos, negros captivos, ou forros sigão o teor da vida espiritual, tendo oração mental cada dia e examinando duas vezes suas consciências, frequentando os sacramentos, retirando-se de conversações inuteis, compondo o homem interior e exterior segundo os conselhos da teologia mística»¹⁰. Passavam pelas

◁ Oratório-relicário, prata e esmalte (segunda metade do século XVI). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.



Breviário franciscano de D. Leonor, atribuído a Alexander Bening e Gerard Horenbont, 1490-1500 (Nova Iorque, Pierpont Morgan Library).

terras as missões populares e deixavam o devoto exercício, como o costumava fazer Frei António das Chagas, o fradinho varatojano¹¹. Assim sucedia, na metrópole e ultramar, como acontecera na freguesia de Nabais, termo de Gouveia e diocese da Guarda, onde o pároco, Sebastião do Amaral, no segundo quartel do século XVII, por sugestão do apostólico missionário instituiu a «oração mental na sua Igreja, quotidianamente, pela manhã e à tarde, a qual começou a ser frequentada por muitos homens»¹². Em pastoral de 1747, D. Frei Feliciano de Nossa Senhora, bispo de Lamego, prescreve que haja nas paróquias oração mental ao povo, à hora matutina, para perseverança da prática cristã e exemplo das almas túbias e mundanas de espírito, a fim de disporem, cada dia, de tempo para tratar da salvação da alma. O mesmo decretou em Goa, para o arcebispado, o arrábido D. Frei Manuel de São Gualdino, lembrando o proveito de um método assente na meditação das verdades eternas¹³. A necessidade de livro apropriado para esta leitura comunitária, desti-

nada a auditórios rudes e analfabetos, era evidente. Pensava nisso o padre Manuel Bernardes, ao publicar *Luz e calor* (1696), quando declara algures: «A intenção de escrever o presente tratado he dar subsidio a muytas almas, que não achão boa acolhida em alguns Padres espirituais, de maior austeridade que experiencia, e se achão turbadas temendo empeçar nos erros de Molinos; e tambem desenganos a outras, que à falta delle não caminhão direymente.»¹⁴ Por sua vez, o franciscano Frei Manuel de Deus escreveu o seu *Peccador convertido ao caminho da verdade* (1728), tendo em vista o mesmo fim: oferecer ao «commum do povo» um texto adequado à oração mental, cujo modo de praticá-la colectiva e individualmente explica ao utente, quanto à disposição de espírito e ao porte exterior: «Posto de joelhos no lugar da Oração, te persinaràs, não por cerimonia, mas fazendo o sinal da Cruz com muyta perfeição, reverencia e confiança, de que nosso Senhor te livrarà dos inimigos, por virtude della. Logo faràs um acto de fé, crendo firmemente, que està Deos presente dentro de ti, e fóra de ti; porque he immenso, està em todo o lugar, enche o Ceo, e a terra, e se houvera mil Ceos, e mil mundos, tudo enchera. [...] Fechados os olhos, ou ao menos inclinados à terra, tirando do entendimento outro qualquer cuidado, e recolhendo-se para dentro de ti, sempre na presença de Deos, ou considerando-o dentro da tua alma, ou considerando todo este mûdo como hum deserto, aonde não ha mais que Deos, e tu, começaràs a cuydar naquelle ponto, q̃ para então escolheste, ou da morte, ou do juizo, do inferno, ou da glória, ou da vida payxão, ou da morte de Christto, e de caminho iràs sempre misturando alguns affectos, fallando com o Senhor, que està presente, em quem sempre has de ter postos os olhos da alma.» Sugere, então, o que, de quando em quando, no decorrer da meditação poderá dizer de análogo teor: «Ay, Senhor, que merecia eu estar no inferno e estou conversando comvosco! Ay, Senhor, que vos offendi, que vos deixey pello diabo! Ó meu Deos, se chegará a hora, em que vos ame.»¹⁵ O lugar aconselhado seria a igreja, embora a oração se possa fazer não importa onde, «em casa, no campo, etc.», indica este autor espiritual, esclarecendo em sua oralidade: «se no Templo se fizer oração publica, he de mais proveyto para ti, de mayor edificação para o proximo, e de mayor gloria para Deos [...]; e ainda que não haja oração publica, se não for muyta a perturbação da gente, como não he em muytas Igrejas, será muyto mais util orar nellas, que em outro lugar»¹⁶. A oração vocal e a mental encontravam-se deste modo unidas no quotidiano dos fiéis mais piedosos. Se instruídos e orientados espiritualmente por directores e confessores, mais na cidade do que no campo, o modelo seguido, no decorrer da Idade Moderna não diferiria muito do que a beata Catarina Ribeiro, do círculo dos iluminados de Lisboa, cerca de 1565, confessava cumprir: «Rezava na igreja — diz ela — obra de uma hora vocalmente, porque rezava o officio divino e o rosário de Nossa Senhora, e a coroa e outras orações; e depois de rezar vocalmente, recolhia-se punha-se a cuidar na Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo.»¹⁷

ORATÓRIOS E CAPELAS PARTICULARES

O *MODUS ORANDI* QUE A *DEVOTIO MODERNA* veio, por assim dizer, revolucionar, e acabou impondo, conduziu, no quotidiano dos leigos, à definição e conquista de um compartimento intimista, pessoalizado, onde se confinava uma espiritualidade individualizada, muito da feição do devoto e em que este se refugiava e satisfazia. Prolongamento específico, contíguo aos aposentos particulares de seu possuidor, ali decorria a sua vida religiosa privada que a prática da oração mental, da recitação das Horas fora do coro, da reza do officio de Nossa Senhora, rosário e coroa e da leitura espiritual, de sobejo, legitimavam. Espaço de silêncio, convidava à reflexão e à devoção afectiva, à elevação do espírito na contemplação das realidades transcendentis. Rico ou modestíssimo, variado era no ornato e recheio. Tido como «espaço axial da área religiosa» e, à minguia de melhor adjectivação, «fulanizado», conheceu o Portugal do início da era moderna um oratório de notável recorte artístico,

conseguida funcionalidade e aprimorada valia, construído em Lisboa, a partir de 1489, no Paço de Santo Elói, junto à sua câmara, pela rainha D. Leonor, pia e caritativa esposa de D. João II. Modelar em sua exemplaridade, valerá a pena que se atente numa descrição há pouco feita, baseada em fontes coevas: «Aqui orava diariamente a monarca, guardava grande parte da sua biblioteca e os seus códices litúrgicos, aqui se encontravam alguns dos seus principais investimentos iconográficos e as suas colecções de peças e alfaia religiosas mais impressivas. Comprava ainda frequentemente a rainha para o seu oratório quantidades importantes de círios e imagens em cera, da mesma forma que era neste espaço que D. Leonor reunia alguns dos seus quadros e retábulos mais importantes, permitindo apoiar pela imagem a sua oração pessoal, assim ajudando a potenciar a sua espiritualidade. No coração destas peças, encontrava-se, desde 1509-1511, um retábulo das Sete Dores da Virgem Maria, obra certamente de Quentin de Metsys, importada da Flandres pela monarca e que exibia um papel reitor na oração e na contemplação especializadas da soberana... O próprio mobiliário do oratório encontrava-se pejado de acenos religiosos e espirituais, discriminando-se nomeadamente um armário cujas portas exibiam pinturas monocromáticas representando São Francisco e Santo António, uma mesa em que se pintara no tampo cenas da Paixão e, mesmo, uma janela que apresentava outra pintura que, em grisalho, retratava a Virgem e o Menino. Abundavam ainda alcatifas, cortinas, frontais ricamente decorados e com várias composições religiosas, viam-se vários relicários, imagens esculpidas em pedra e uma colecção de crucifixos que era mesmo um dos conjuntos que mais atraía a devoção leonorina. Um gosto elevado, áulico, mas que procurava excitar a espiritualidade privada e investir também nestas peças, muitas vezes sublimes, como essa cruz de prata que pertencia à colecção do oratório privado leonorino, doada ao mosteiro das clarissas coletinas de Xabregas, mas que D. João III e a Mesa da Consciência e Ordens, em 1540, preferiram vender para saldar dívidas a criados e servidores da rainha, sendo descrita como pesando 72 marcos e 7 onças e meia, praticamente dezassete quilos — uma peça extraordinária que conseguia em fino lavor contar a história da prisão de Cristo.»¹⁸ Devidamente autorizada podia ali celebrar-se a santa missa cuja licença a soberana não apenas obtivera, como conseguira do papa Júlio II, em 1507, «autorização para retirar uma religiosa de qualquer convento feminino que pudesse dar-lhe assistência no seu oratório, colaborando nas suas orações, número depois aumentado para duas, em 1518»¹⁹. De outros oratórios privados dotou a rainha as suas casas e paços de Óbidos e Caldas, e certamente de mais terras do país. O que, porém, haverá de importante ainda a apontar é o estímulo mimético de que o exemplo se revestia para a nobreza e a burguesia argentária, passando a dotar o interior de suas residências deste espaço orante. No último quartel do século xv, após a conquista de Tânger, tendo concedido D. Afonso V, «alegremente», à filha D. Joana que se recolhesse a um mosteiro, a princesa entrou em seu oratório, «aonde não se fartava de dar graças a Deus por ter alcançado a mercê d'el-rei que tanto desejava»²⁰. Refira-se, em histórico desfiar, nos finais do século xvi, D. Maria, princesa de Parma e irmã de D. Catarina, duquesa de Bragança, que, se obediente às prescrições eclesiásticas, dizia não querer «devação nenhuma que não fosse aprovada pelo ordinário» por temer vir «da mão do inimigo», prestava «suma honra às imagens e tinha em seu oratório a da Virgem Nossa Senhora, como a que chamam Santa Maria Maior de Roma que fez São Lucas a qual sempre estava coberta por causa da maior reverência, salvo quando se punha a orar»²¹. Em seu oratório da casa de Marialva, D. Jerónima de Carvalho teve a certeza que «sem revelação era impossível» o conhecimento de haver morrido seu esposo o conde D. Francisco Coutinho na trágica batalha de Alcácer Quibir, aonde fora acompanhado «de seu filho mais velho e de muitos parentes»²². Por sua vez, a mulher de um corregedor da corte, Maria Raimundes, devota muito afectada aos frades agostinhos do Convento da Graça e dirigida de Frei Luís de Montoia, deixando-a o marido sem recursos por lhe terem confiscado os bens pelo alinhamento patriótico que fizera na entrada do duque de Alba em Lisboa por altura da resistência do Prior do Crato, em 1580, recebia durante os seis anos



em que esteve entrevada antes da morte, ocorrida em 1609, o sacramento do altar diariamente «no oratório que tinha em sua casa, aonde os mesmos religiosos de Nossa Senhora da Graça lho administravam», e lhe diziam missa e a confessavam²³. Com o crescer de invocações à Virgem e da reza do rosário e do terço, da devoção à Paixão de Cristo e aos santos, advogados dos mais diversos males, e da proliferação das relíquias, multiplicaram-se por todo o espaço português, da mansão abastada ao tugúrio humilde, oratórios fixos em nichos das paredes interiores das casas, espécie de armários e retábulos portáteis, a fechar em livro. Infidos estes e belíssimos alguns, de madeiras preciosas, pintados e esculpidos, de madrepérola e embutidos, com imagens de marfim e barro, colocados sobre altares, cómodas e mesas, eram objecto de fervoríssima veneração e, na piedade popular, religioso e sensível arrimo em cada hora do dia e alturas de aflicção extrema. Era diante destes oratórios que o autor do *Pecador convertido ao caminho da verdade* sugeria que «toda a casa tenha oração a certa hora» por ser isso «de grandíssima utilidade por muytas razoens»²⁴.

No âmbito de uma religiosidade pessoalizada, o termo capela estendeu-se, desde o século VII, a oratório, espaço destinado à oração, construído para esse fim, tendo por centro objectos de particular devoção. A parcela de «capa» de São Martinho parece ter-lhe legitimado o nome daí oriundo e em curso a partir de 660, metida num relicário régio de um dinasta franco. Logo ao depois, outras moradas reais passaram a possuir as suas *cappellae* e o Ocidente viu-se invadido por este espaço cujo nome, desde o século XIII, é dado, em mansões de reis e nobres, «a qualquer sala consagrada ao culto religiosos»; e, desde início do século XV, a «um local com um altar, metido entre paredes próprias e distinto no corpo do templo»²⁵. A sua implantação e fins deixados ao arbítrio do proprietário e a proibição de aí se celebrar o sacrifício da missa fundamentam a sua classificação de oratórios privados ou capelas domésticas, não convertíveis a usos profanos. Diferenciavam-se, desta forma, das levantadas nos recintos das igrejas abertas para o culto do orago, tumulação dos fundadores e família, celebração de missas de sufrágio e outras intenções e demais actos religiosos. Bem detrás vinham essoutras capelas rurais que muitos castelos e casas de campo opulentas possuíam e cuja construção já São João Crisóstomo estimulava a famílias ricas e mesmo só abastadas, com intenção de poderem

Oratório, arte indo-portuguesa, século XVIII (Museu de Évora).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/MANUEL PALMA.

transformar-se em paroquiais. O núcleo originário remontava, pois, ao pequeno oratório particular. Daí proviera o costume, «que antigamente havia nas paróquias rurais, de pedir pelo senhor e senhora do logar», a recordar a instituição primieva, pois «era de justiça, que as povoações, que estavam aglomeradas em volta do castello senhorial, pedissem a Deus pelo fundador d'essas Igrejas e pelos seus herdeiros». Dispersas pelo espaço rural e muitas contíguas a eremitérios querem-nas «como cruces, monumentos levantados pela devoção de nossos antepassados para constantemente recordar ao viandante, ao pastor, ao cultivador, a presença de Deus, e a obrigação de lhe rezar»²⁶. Apontadas sumarissimamente, estas são as raízes históricas deste fenómeno religioso dos oratórios e capelas, de particulares e confrarias e irmandades, sem dúvida mais complexo em incidências e ramificações, por ligadas as últimas à fundação de missas, morgadios, conjunto de objectos de culto e execução de música sacra, etc.²⁷. Dificílima, se não no presente impossível, mesmo só entre fins da média idade e inícios da era contemporânea, uma quantificação, localização geográfica e destinação classificativa da imensa panóplia desses espaços, espalhados pela metrópole e além-mar, e aqui apenas referido enquanto enquadramento e suporte dessoutro aspecto sociofenoménico do privatizar da oração.

Menção primeira deverá merecer a Capela Real cuja estruturação e funcionamento se terão desenvolvido em tempo de D. Afonso V e seu filho D. João II, cabendo àquele a sua instituição definitiva. Do papa Eugénio IV obteve, em 1439, licença para haver nela número fixo de capelães, destinados à reza coral, e de seguida o direito de celebrar a liturgia segundo o rito romano.²⁸ Ao *Príncipe Perfeito* concedeu Alexandre VI, em 1495, permissão para se rezarem na capela as horas canónicas conforme o cerimonial próprio das sés episcopais. Desta forma, escreveu o cronista Garcia de Resende, porque no tempo dos monarcas antecessores os capelães se limitassem a dizer-lhes no paço «Missas e vesporas, quando ahy as queriam ouvir», pois celebravam a Eucaristia «nas Igrejas onde querião, e as Oras rezavam em suas pousadas, e as vezes nas estrebarias vendo curar suas mulas», «el Rey como era Catholico, e muyto deuoto e amigo de Deos, por se os officios diuinos fazerem com mais perfeiçam, estando aquy em Euora neste anno, ordenou, e fez que todos seus capelães, cantores, e moços da capella rezassem as Oras solennemente em sua capella cantadas como em Igreja cathedral, e assi mandou logo pera isso fazer seus coros, e assentos, e muytos ornamentos, e todas as cousas necessarias, muy perfeitas, e em grande abundança»²⁹. Pertenceria a D. Manuel dar à Capela Real um espaço fixo que nos Paços da Ribeira veio a ter lugar, dignando-se Leão X, cerca de 1515, dotar o capelão-mor de «jurisdição ordinária, perfeitamente, sobre os eclesiásticos e seculares que serviam na capela e, secundariamente, o direito de consulta *in perpetuum* as igrejas e benefícios do padroado real»³⁰. No centro, sob o dossel com cortina o soberano ocupava o seu cadeiral, ficando atrás em cadeiras baixas os membros da sua família, enquanto um pajem lhe segurava os livros de horas para que pudesse acompanhar o officio litúrgico. Frente ao monarca, «sentavam-se os bispos e à sua volta os grandes dignitários nobiliárquicos, seguindo a hierarquização e os cerimoniais da sociedade estamental da época»³¹. Recebeu o seu primeiro regimento em 1592, já no tempo do domínio filipino, pautando-lhe a gestão e a administração com normas directivas para o seu funcionamento quanto ao serviço religioso. Novo documento regimental recebeu-o, em 1652, mais em consonância com a mentalidade sociopolítica da época. Pelo seu púlpito, no decurso do período da Restauração, passaram, tal como o padre António Vieira, os mais afamados pregadores do tempo. Música e aparato vieram a caracterizar as celebrações litúrgicas e festivas aí realizadas no reinado de D. João V que, em 1716, consegue elevá-la à dignidade de igreja patriarcal, dissolvendo-se, a partir de então, a Capela Real no aparato magnífico do culto religioso que continuou a manter até ao fim do século.³² Nas itinerâncias da corte, no que respeitava ao seu corpo orgânico, a capela acompanhava o rei, cumprindo-se o mesmo ritual e serviço religioso. Se é certo que a rainha e os príncipes, com casa própria, podiam ter sua capela, a alta nobreza e clero, embora sem a idêntica equiparação de privilégios, os solares urbanos e rurais, bem como Misericór-

dias e hospitais, asilos, colégios e cadeias dispunham de capelas, com estatuto canônico de públicas e semipúblicas (com a porta principal voltada para a via pública), onde se podia, ao tempo, cumprir condicionadamente o preceito dominical. Eram, pois, muitos, ao longo das províncias do reino, os espaços orantes que da Renascença aos finais do barroco, marcados por seus estilos arquitetônicos e decorativos, foram abrangidos pela designação de capelas e ermidas. Em sondagem *ad hoc*, de mero escopo exemplificativo, na carência de um estudo panorâmico a tal respeito para todo o país, na então vila de Viana do Lima, na era seiscentista, havia as dos Reis Magos, de Santo Homem Bom, de Santa Catarina e, na paróquia de Nossa Senhora de Monserrate, as de Santa Clara e São João; em Guimarães, a da Senhora da Consolação e dos Santos Passos ao Campo da Feira, a dos Pinheiros, a da Misericórdia, a de Nossa Senhora da Embaixada, a de Santa Cruz, e, na Colegiada da Oliveira, no corpo do templo e no claustro, erguiam-se capelas funerárias, pertença de quem as custeou³³. Por sua vez, na cidade de Lamego, em lugares da urbe e nas férteis quintas circunvizinhas, entre os séculos XVI e XVIII, existiam ermidas e capelas dedicadas a São Salvador do Mundo, a Nossa Senhora do Desterro, dos Meninos, das Virtudes, da Piedade, da Saúde, da Esperança, da Luz, do Eiró, do Amparo ou do Carvalho, e também a São Lázaro, São Vicente, Santo Estêvão, São João, São Gens e São Sebastião, São Brás, São Pedro de Balsemão, São Martinho do Souto, Santa Luzia e, na sé, a Santa Margarida³⁴. No concelho de Gaia, segundo o *Catálogo e história dos bispos do Porto*, de D. Rodrigo da Cunha, sobe, em 1623, o número de capelas a perto de 30, na esmagadora maioria públicas, entre as quais 20 tendo por oragos santos, e só seis marianas. A devoção à Senhora da Saúde, a despertar na segunda metade do século XVI, quase a seguir à difusão e popularidade dos cultos de São Sebastião e São Roque, acompanha um crescimento geral de capelas que, em 1758, conforme as *Informações paroquiais* acerca da área geográfica, aproximam-se de oito dezenas, havendo subido para 24 as dedicadas à Virgem, enquanto as de santos se fixam pela quarentena³⁵. Setúbal regista: a Ermida do Senhor do Bonfim, também chamada do Anjo da Guarda, construída cerca de 1670, que se tornou «um dos grandes centros de devoção nacional das gentes que viviam ao sul do Tejo» e ainda de círios onde D. João V, em 1711, veio no cumprimento de uma promessa e «o povo acorria em hora de tempestades, pestes e naufrágios»; a Capela de Nossa Senhora do Socorro erguida no início de Seiscentos pelos homens que se empregavam no Paço do Trigo e se congregavam numa irmandade de socorro mútuo; a ermida quatrocentista de Nossa Senhora dos Anjos em que a Misericórdia teve a primeira sede e no século XVIII a Ordem Terceira de São Francisco onde se instalou; a Capela de Nossa Senhora do Livramento, da devoção de marinheiros e pescadores, em que a romagem se fazia a rezar a ladainha lauretana, construída e na posse dos Carmelitas Descalços desde 1655, ruindo no terramoto cem anos volvidos³⁶.

Na cidade de Bragança e arredores, o Abade de Baçal noticia, entre 1726 e 1836, que várias famílias nobres, fidalgos da Casa Real, cônegos da sé e militares graduados, num total de 19, obtiveram licença destinada a terem em suas casas de moradia oratório particular, alguns mesmo com vínculo de morgadio e impetrados, para que nele «quotidianamente se possa celebrar o Santo Sacrifício da missa para [...] espiritual consolação» de quem o requeria³⁷. No mesmo espaço existia, antes, a Capela de Santiago e no século XVI a de São Sebastião, de Nossa Senhora do Loreto, de Santa Apolónia na quinta do mesmo nome, de São Lázaro, São Miguel, Santa Bárbara e Santa Catarina; no século XVII, a de Nossa Senhora da Conceição; no século XVIII, a de Nossa Senhora do Pilar e nos inícios do século XIX a de São Lourenço³⁸. Em Miranda do Douro, no século XVIII, contavam-se, de igual forma e proveniência, quatro oratórios, e, no século XVI, erigidas ou recebidas na sé catedral e para sepultura, a Capela de São Pedro, a de São José e de São Jerónimo; enquanto era aí fundada, em 1760, pelo bispo D. Frei Aleixo de Miranda, a de Nossa Senhora do Rosário; como fora levantada pela irmã de um cônego, em cumprimento da vontade deste, a de Nossa Senhora do Bom Sucesso, no limite da cidade.³⁹ Em Mirandela e também em suas casas de moradia, pessoas de igual estamen-



Capela de Nossa Senhora da Boa Morte, de António de Pádua, 1740 (Catedral de Santarém).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ Oratório com crucifixo em marfim (segunda metade do século XVIII). Museu de Leiria.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

to, entre os finais de Setecentos e começos da centúria seguinte, tinham oratórios e mandaram construir, no século XVII, a Capela de São Sebastião, no XVIII, a de Santo António e a dedicada a São Francisco e São Jacinto⁴⁰.

Esmagador é, no entanto, o número de capelas particulares e públicas consagradas a Nossa Senhora, na metrópole e no além-mar, que se encontram no *Santuário mariano*, de Frei Agostinho de Santa Maria, monumental obra setecentista (1707-1723)⁴¹, e no panorâmico repositório de invocações da Virgem, de Jacinto Reis, publicado no cinquentenário das aparições de Fátima, de escopo divulgativo⁴². Mais recentemente, fruto de investigação criteriosa, podem ver-se os elencos, a tender à exaustividade, referentes às arquidioceses de Braga⁴³ e Évora⁴⁴ e o rastreio minucioso relativo à Senhora do Pilar, com eloquente culto no espaço português⁴⁵. Já em 1948 Quelhas Bigote mencionava que a Virgem Maria era titular, na diocese da Guarda, de 322 capelas, embora, no geral, não fosse quantitativamente significativa a devoção que congregavam⁴⁶. Será de notar que só a partir da entrada na era moderna se torna indiscutível a superioridade do culto que lhe é consagrado, superando cada vez mais o dos santos⁴⁷. Isto reflecte-se no elenco apresentado pelo cónego Luciano dos Santos em 1979, abrangendo o território actual do arcebispado de Braga e das dioceses «sufragâneas de Viana do Castelo, de Vila Real e da parte poente de Bragança e Miranda»⁴⁸. Excedem 63 ermidas e capelas as «que se construíram nas terras da arquidiocese, entre 1530 e 1600, em honra de Nossa Senhora, sob as mais diversas invocações, nas quais se celebravam festas marianas anuais e, em muitas, missa diária»⁴⁹. Os motivos eram numerosos: licença para a celebração da eucaristia; saudade da pátria distante, fosse na Índia ou Brasil; voto feito em alturas de grandes perigos; graças extraordinárias recebidas; «sentimentos de piedade, ou de amor ao próximo»⁵⁰. Os instituidores saíam de todas as classes sociais e profissões: «nobres, clérigos e plebeus; ricos e pobres; emigrantes de Além Mar e lavradores humildes dos

vales verdejantes e das encostas suaves do Norte do reino, moradores de um lugar perdido na dobra da montanha ou fregueses de paróquia sertaneja, ou habitantes da cidade ou pequena vila»⁵¹. Os títulos primam pelo diverso e expressivo: «da Conceição, da Assunção, dos Remédios, dos Milagres, da Esperança, da Consolação, da Guia, da Boa Viagem, da Ajuda, do Amparo, de Guadalupe, da Graça, das Neves, da Glória, dos Prazeres, da Piedade, da Misericórdia e do Rosário, o mais popular de todos nos fins do século XVI», de que, só desde 1578 até ao fim da centúria, foram levantadas 27 ermidas e capelas⁵². Na diocese eborense e no decurso do referido século, nas áreas das vigariarias de Alcácer do Sal, Arraiolos, Coruche, Elvas, Estremoz, Évora, Montemor-o-Novo, Monsaraz e Vila Viçosa, construíram-se igualmente várias dezenas. Eloquentemente é o que se verificou com a Virgem da invocação ibérica de Pilar, proveniente de Sevilha ou de Saragoça, pois de Lisboa ao resto do país, das Ilhas Atlânticas ao Ultramar, cifram-se, na Idade Moderna, em várias dezenas as capelas e ermidas — culto difundido pelo particular empenho dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho que, contudo, não foi único. O nível de maior popularidade, representado pelo «subfoco nortenho da Serra do Pilar abarca o Minho e dioceses do Porto, Vila Real, Lamego, Viseu», conta só de capelas públicas 18, «enquanto Lisboa só tem 1, as Ilhas 4 (incluindo igrejas derivadas das capelas públicas) e Algarve 2»⁵³. Ascende a 45 o elenco de capelas particulares com esta invocação que, desde o último quartel do século XVII aos inícios da era contemporânea, o investigador Azevedo Moreira detectou⁵⁴. Se o mesmo tentame fosse conseguido sob o ângulo da temática cristológica e santoral obter-se-iam, sem dúvida, a partir da iniciativa de instituidores situados na esfera do privado, resultados análogos com revelações significativas no âmbito da piedade, culto e devoção.

O PADRE-NOSSO, A AVE-MARIA E A SALVE-RAINHA NO QUOTIDIANO

CONSTITUEM O SUSTENTO BÁSICO da oração vocal, pessoal e colectiva, as fórmulas memorizáveis do *padre-nosso*, *ave-maria*, *glória-ao-pai* e *salve-rainha*, que se aprendiam no berço cristão. Na reza familiar e individual, no trabalho e no caminho, no oratório e nas capelas particulares e públicas, nas devoções com lugar na igreja paroquial ou conventual pública, nas romagens a ermidas e peregrinações a santuários, a recitação do rosário e do terço acabaram por mecanizar mais ainda o uso destas fórmulas breves, deprecativas e laudativas. A necessidade de se recorrer de imediato a uma oração conhecida e de todos sabida tornava o seu emprego tão corrente como banalizado, independentemente do seu valor religioso intrínseco e simbólico. Nenhuma surpresa, pois, haverá que, no início da Idade Moderna, os catecismos as incluam para obrigatória aprendizagem. O que resta do catecismo de D. Diogo de Sousa, apenso às *Constituições Sinodais do Porto* de 1496, referem o «Titollo do Pater noster e Ave Maria» assim: «Antre todallas orações que acerca dos christãos se custuma, o Pater noster hé de maior efficacia e excelencia que as outras. E isto por tres causas, a primeira por rezam de quem o fez e hordenou que foi nosso Senhor e Salvador Christo Jhesu, a segunda causa peditorios que nella se contem, os quaes todos som justos e necessarios e calificados, a terceira causa hé por sua brevidade e por isso hé justo que todos o saibam e digam com muita reverencia e devaçam.»⁵⁵ Exortavam-se já os presbíteros no Sínodo de Lisboa de 1240, para ensinarem a oração dominical, isto é, o pai-nosso, a saudação angélica ou ave-maria, para além do credo e da confissão⁵⁶. Impendia, por isso, sobre os visitantes a diligência de inquirem acerca do ensino que era feito das fórmulas catequéticas consideradas obrigatórias. Vê-se, por exemplo, na acta da visita pastoral, de 1 de Julho de 1473, a Santiago de Óbidos, o representante do arcebispo de Lisboa, D. Jorge da Costa, ao verificar «que muitos christãos não sabem o Pater noster, Ave Maria e o Credo in Deum que sam oraçoes de necesydade e as devem de saber per com ellas orarem a



Deus e a Virgem Maria sua madre», manda aos eclesiásticos, a quem foi confiada a paróquia, «que em todos os domingos do ano a missa do dia depois da oferta», ensinassem pausadamente aos fregueses de maneira que pudessem «bem entender as dictas orações»⁵⁷. O mencionado D. Diogo de Sousa, quando prelado da sé portuense, ordenou também no dito sínodo que os abades e capelães da diocese ensinassem todos os domingos, do Natal à Páscoa, o padre-nosso e ave-maria, e mais doutrina, dado que «muitos freigueses assi homens como mulheres» do bispado, «per sua negligencia e rudeza e culpa» daqueles os não sabiam⁵⁸. Mas já quase duas décadas antes, no Sínodo de Braga de 1477, no tempo do arcebispo D. Luís Pires, se ordena que os mancebos de servir fossem com seus amos à igreja «aprenderem o Pater noster e Ave Maria e o Credo in Deum e os preceptos e os artigos da fé e as outras cousas a que som obrigados». O dever de ensiná-los recaía nos abades, priores, reitores e curas que, por negligência, permitiam que «homens e mulheres velhos» não soubessem «o Pater noster, ave-maria e Credo in Deum para os rezarem», levando a dizê-los «primeiramente per latim e depois per lingoagem»⁵⁹. A razão da aprendizagem nas duas versões justifica-se, não só, propriamente, pela oração em si, mas porque os fiéis tanto ao servirem de padrinhos de baptismo como ao acompanhar e responder ao celebrante na celebração da missa deviam-no fazer em latim, então a única língua litúrgica do Ocidente. E não se pense que, mesmo aceite ser a maioria do clero com cura de almas ignorante ou, ao menos, mui pouco instruído, tudo ficaria por o ensino mecânico das fórmulas sem se ir além deste patamar. Na extensa arquidiocese bracarense, e noutras certamente por idêntica preocupação de seus pastores, devido ao zelo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, podia o clero tentar com que os fregueses compreendessem, conforme suas capacidades, o sentido profundo do Pai-Nosso, Ave-Maria e Credo, pois o prelado mandara que na falta de homilia dominical do próprio celebrante lesse este um capítulo do *Catecismo* que publicara e fizera chegar às paróquias. Aí se encontra, de facto, distribuída por oito capítulos, a «exposição da Oração do Pater Noster», que sublinha ser «perfeitíssima oração sobre todas quantas foram feitas ou se podem fazer a Deus; porque nenhũa cousa se lhe pode pedir que nela não se compreenda e peça»⁶⁰. Assim entendida, estaria ao alcance dos fiéis a possibilidade de se compenetrarem, como vinca no capítulo IX, dentro do espírito da oração mental que rezar «não é mover os beiços, não é dar vozes sem atenção e afeição do coração», mas «falar com Deus, o qual, como seja espírito, melhor falamos com Ele com espírito que com a boca», a fim de se dizer «também com a alma o que diz a boca»⁶¹. As fórmulas encontravam-se nos catecismos, entretanto impressos, desde o de D. Diogo Ortiz (1502) até ao composto pelo oratoriano padre Teodoro de Almeida, seguramente por mandado do cardeal de Mendonça (1791), permitindo uma correcta memorização, como o ensino catequético visava. A obrigatoriedade da sua recitação, vária e frequente, mesmo nos julgamentos do Santo Ofício tinha lugar. Nenhum réu, por mais ilustrado que fosse, era dispensado de pronunciar-las, como aconteceu, na Inquisição de Coimbra, com o padre António Vieira que, antes do interrogatório, «logo foi mandado por de giolhos e se persignou e benseo e disse a doutrina christam a saber: o Padre Nosso, Ave Maria, Creio em Deus Padre, Salve Rainha [...]»⁶².

Do acto de rezar tornou-se inseparável, em seu começo e termo, o gesto de benzer, invocando as Pessoas da Santíssima Trindade: em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Comum se tornou, deste modo, evocar a memória de Cristo crucificado. Por isso a Igreja, escreveu D. Frei Bartolomeu dos Mártires, quer «que nos benzemos e persegneamos muitas vezes com o sinal da Cruz, porque, nesta sagrada cerimónia de assi nos persignarmos, se encerram e representam os principais mistérios da nossa fé, os quais confessamos e professamos cada vez que assi nos benzemos»⁶³. Os missionários apostólicos, em sua contínua lida pelas terras do reino, recomendavam, como o franciscano Frei Manuel de Deus, que se principiasse a oração pelo sinal da cruz, «não por cerimónia, mas fazendo-o com muita perfeição, reverencia e confiança» como antídoto contra os inimigos da alma⁶⁴. Em paralelo com estas fórmulas catequéticas — sem esquecer a outrora comuníssima jaculatória, «Louvado

seja nosso Senhor Jesus Cristo / Para sempre seja louvado Nossa Mãe Maria Santíssima» —, que se generalizaram da boca da criança à do ancião, havia inúmeras outras orações, por vezes com divergências pontuais, conforme as regiões de proveniência, as quais se inscrevem no âmbito da reza privada. Algumas de estrutura paralelística e refrão, recitadas e cantadas pelas ruas, em família, à lareira, no oratório e a sós, e esquecidas pela Igreja na oração comunitária talvez por lhes encontrar expressões heterodoxas, fazem parte de recolhas de matiz etnográfico e inserem-se no riquíssimo húmus da piedade popular. O notável e importantíssimo *corpus* de Maria Aliete Galhoz, em *Romanceiro popular português*⁶⁵, é um precioso mostruário em seus referentes nucleares: Cristo, a Virgem e os santos⁶⁶. Para a autora da colectânea, «os romances e as orações narrativas situam-se à margem das celebrações canónicas mas têm um eixo de uso ao correr dos tempos litúrgicos, com particular incidência no tempo penitencial da Quaresma e na rememoração da “Semana Santa”, como em muitos casos as fórmulas de fecho indicam: *Quem esta oração disser / Quatro vezes no carnal E quatro na Quarentena, / Tirará quatro almas de culpa e pena*»⁶⁷, ajuntando que os romances «mais conotados a oração são os do Ciclo da Paixão e os específicos de certas situações cruciais extremas do homem, como seja estar “em artigo de morte”, ou tendo falecido, à sua roda se juntarem parentes e amigos no “velório” — os dois grupos» classificados em «Arrependimento da Alma» e «Julgamento da Alma» ou «Despedida da alma e do corpo», orações recitadas «à beira dos moribundos».⁶⁸ Depara-se também, nesta panóplia interessantíssima, com «orações esconjuratórias», ditas em circunstâncias existenciais graves, tal a do nascimento, «como uma longa oração tradicionalizada apenas no Alentejo», contra o diabo e dirigida a Nossa Senhora da Ascensão, assim explicada: «Quando uma mulher está grávida, ou seja no “oratório” ou “no artigo de ter uma criança”, outra vai de roda dizendo esta oração “para que o Demónio não possa nada”.»⁶⁹ Recordemos ser o fecho que tinham algumas um convite à recitação do pai-nosso e ave-maria e recomendação à sua reza diária: «pai-nosso, ave-maria, / em nome de Deus / e da Virgem Maria»; «Rezemos um Padre-Nosso em honra da sagrada morte e paixão de Nossenhör Jesus Cristo»; «Quem dexter esta oração três vezes quando se deitar / Nossenhör e Nossenhora há-de-vos perdoar / Nim q’os pecados sejam tantos c’ m’às areias do mar»; «Em labor da Senhora dos Aflitos pa que m’acuda à aflição à minha alma cando partir deste mundo pò oitro. Pai Nosso.»⁷⁰. Memorizadas, nada impedia o recurso ao suporte escrito, como transparece destes fechos: «Mnha mãe, dêxe-l’a mnha lê a minha bendit’oraçã»; nem ao uso de objectos sagrados na difusão de certas rezas e gestos devotos: «Aqui me tirou a Virgem e aqui me tornou a pôr! / — Deu-me este rosário de contas, que é só para mim, / (E) deu-me esta cruz de marfim, para eu dar a beijar / A todo o fiel cristão, que chegar ao pé de mim!»⁷¹

Ligado às duas marcantes horas do dia, nascer e pôr do Sol, que o *Cancioneiro geral* de Garcia de Resende assinala, e mais o termo das primeiras 12 horas, estava na Idade Moderna o piedoso hábito de assinalá-los com a oração do *angelus* ou ave-marias, ao romper da manhã, ao meio-dia e às trindades com o escurecer, o que era lembrado pelo toque do sino nos campanários⁷². Alguém referiu que a prática do *angelus* fora instituída para que o cristão se lembrasse «de elevar, três vezes no dia, o nosso pensamento para Deus, de O adorar e de Lhe agradecer todos os Seus benefícios, e sobretudo o da Incarnação; de nos encomendarmos à Santíssima Virgem, que tão grande parte teve neste mistério», concedendo os papas Bento XIII (1724) e Bento XIV (1742) indulgências a esta devoção⁷³. Para além de assinalar, contudo, o estreito vínculo, tão arreigado na crença cristã peninsular, entre os mistérios da Incarnação e da Santíssima Trindade, recorde-se, como possível origem desta piedosa prática que, conforme decretavam as Ordenações Afonsinas, os judeus e muçulmanos deviam acolher-se aos seus bairros ao toque do sino do *angelus* da tarde. Como estes não acreditavam naqueles dogmas católicos, os cristãos recitavam com redobrado fervor àquela hora do dia a ave-maria por três vezes⁷⁴. Crendices e agoiros foi o imaginário popular associando a estes momentos, e, por isso, a sua fé religiosa ao compor orações particulares, a fim de obter a protecção sobrenatural, mesclou-as de acentos heterodoxos que atra-

vessaram os tempos⁷⁵. Nos caudais da tradição, velha de séculos, ficaram orações expressivas devotamente feitas ao levantar da cama, ao meio-dia, ao deitar, como as publicadas por Adolfo Coelho rezadas na hora de alva; o «Padre-nosso pequenino», na versão de Mondim da Beira, no «pino do meio-dia; e as de antes do repouso da noite, quando os corpos se estendem na «sepultura da vida», espalhados pelos cancioneiros locais e regionais do Norte e Centro do país⁷⁶. Na extensa malha da religiosidade popular, numa oralidade em que a cronologia se diluiu, mas que parecem reflectir a era setecentista, se inserem os responsos a Santo António, o advogado das coisas perdidas, e os de São Jorge, de Carviçais, concelho de Moncorvo, para ser o guarda de quem o invoca⁷⁷. O que sobretudo, porém, se torna esmagador neste variado e abundante rosário de rezas para a cura de infundáveis males, que o vulgo acredita deverem-se a causas naturais e sobrenaturais, em que Cristo e a Virgem Maria, o Anjo da Guarda e os santos da corte celeste se misturam com benzeduras e ritos supersticiosos, não faltam nos fechos padres-nossos, ave-marias, credos, salve-rainhas, a implorar a saúde para pessoas e animais. Desde séculos recuados, as constituições diocesanas lançavam censuras e penas, mas curandeiros, bruxas, mulheres de virtude e hábitos resistiam e prosperavam. Os ensalmos conhecidos para talhar todo o género de maleitas, da erisipela ao quebranto, são numerosíssimos e, no início do século XVI, Gil Vicente, na *Comédia de Rubena*, ao pôr uma parteira a fingir de benzedeira, testemunha-lhes a antiguidade⁷⁸. Era a aliança do religioso e do profano a que os crentes, em sua humanidade, rudeza e desespero, olhando mais para fins do que para meios, recorriam nesta terapêutica alternativa ao ritmo do dia-a-dia, em comunhão com a fé e a natureza, dentro da lógica da mentalidade do seu tempo.

Acontecia também que, neste, tinha forte impacto o ladairo ou ladário que Frei Joaquim de Santa Rosa de Viterbo define como a «[p]rocissão e clamor com ladainhas ou preces, para conseguir remédio em alguma calamidade e aflicção». Se a denominação de tais «rogações públicas» — de apelo à clemência divina por intercessão de Cristo, da Virgem e dos seus santos, e ainda de agradecimento pelos benefícios recebidos — vem do latim *litania*, ou seja, ladainha, as maiores e as menores, tinham lugar na Semana da Ascensão, e muitos ladários se fizeram «a varias igrejas santuários e capelas», na esperança de as gentes rurais «serem livres dos animais daninhos e destemperança dos ares, que lhes destruíram as searas, matavam os gados e afligiam os povos»⁷⁹. Havia também, em alturas de crise, «romagens penitenciais» a santuários e ermidas que os antigos chamavam *votos* ou *vodos* e *cercos* se a penedos e outeiros, encimados por cruzeiros, ou a contornar os limites das freguesias. Com preces e penitências se cumpriam os percursos, mas por vezes, sendo os lugares afastados, as idas e regressos se faziam sem a luz do dia, a dar azo, como se documenta desde o século XVI à viragem do XVIII, a desmandos e imoralidades⁸⁰. Razões que, a juntar a certa conotação paganizante que a hierarquia eclesiástica lhes atribuía, conduziram a proibições sem que deixassem de existir já entrada a época oitocentista.

Era, pois, múltipla a linguagem da oração verbal na Idade Moderna, apresentando-se as preces particulares e públicas fora do controlo hierárquico, mescladas amiúde de heterodoxias e acompanhadas de supersticiosas práticas, e não só a envolver os estratos sociais humildes, como os processos inquisitoriais patenteiam. Missões populares, legislação eclesiástica, penas canónicas, bem como obras de autores ascetas e moralistas, a exemplo das do padre Manuel Bernardes, não surtiaram o efeito desejado: o povo orava, e até com fervor, mas fazia-o assaz a seu modo.

TRÍDUOS, SEPTENÁRIOS, NOVENAS E TREZENAS

APESAR DE PUBLICADOS na segunda metade do século XVIII, versando a vida, acções, escritos e doutrina de Jean Gerson (1429), chanceler da Universidade de Paris e místico de referência do movimento da *devotio moderna*, aureolado da fama de «doutor cristianíssimo», os escritos do oratoriano pomba-

lino padre António Pereira de Figueiredo fazem um oportuno balanço crítico acerca da degradação das devoções na altura⁸¹. Devoto da Virgem Maria, «cuja immaculada Conceição sempre seguiu e provou», o teólogo parisino terá procurado «expurgar essa devoção de algumas observâncias e exageros de carácter supersticioso que invadiam muita da iconografia e da literatura» marianas⁸². A esse propósito, o padre Figueiredo acentuava em 1769 ser necessário «que se examinassem várias devoções, milagres e livrinhos apocryfos que corrião no povo». As de São José e do Coração de Jesus estendiam-se ao tempo e motivam a pregação e a escrita hagiográfica. A celebração de festas e o incremento a dar às devoções eram acompanhados de sermões e exercícios de piedade constituídos por tríduos, septenários e novenas e trezenas. O que, neste particular, ocorria então era, aos olhos do oratoriano, motivo de sobra para, à semelhança do que se passara nos séculos xv e xvi, se clamar «por uma reforma que, restaurando a verdadeira piedade, interiorizasse a religião»⁸³. Nem de outro modo pensava, entre outros, o padre Teodoro de Almeida, seu confrade. O *tríduo* era o espaço de três dias, anteriores à celebração festiva que se preenchia, em geral, com pregações, de que há prova concreta nos sermonários impressos. Por sua vez, o *septenário*, sequência de sete dias, detecta-se já no termo do século xiv numa passagem da Regra de São Bento⁸⁴, associando-se mais tarde às Sete Dores de Nossa Senhora, cuja festa litúrgica tem lugar no mês de Setembro; a *novena*, cuja existência se regista na Roma pagã, consistia nas orações e preces que se repetiam por nove dias, a preceder alguma solenidade sagrada; enquanto a *trezena* era a cadeia de devotos exercícios que antecediam a festividade de Santo António, a 13 de Junho. A novena tinha lugar na igreja, paroquial ou conventual e capelas, no tempo litúrgico, por exemplo, do Natal, como a dedicada ao Menino Jesus, e do Pentecostes, tal a dirigida ao Espírito Santo. Concorridas, entre outras, eram a da Senhora da Conceição, cuja solenidade é a 8 de Dezembro, a de São Sebastião, celebrado a 20 de Janeiro, a de São Francisco Xavier, que tem a festa a 3 de Dezembro, denominada novena da graça, tão difundida pelos Jesuítas e da particular devoção dos duques de Bragança, o futuro rei D. João IV e D. Luísa de Gusmão, sua esposa⁸⁵. Santuários, capelas e ermidas, procurados pela fama dos milagres que pela intercessão dos seus oragos se obtinham, situados por vezes em freguesias distantes, atraíam peregrinos e romeiros. A ancianidade de certas práticas chegadas até aos inícios do século não se torna fácil averiguar, mas é verosímil que fossem de muito recuada origem e, por certo, presentes na era a que nos reportamos. De leves toques supersticiosos se revestia a feita na região de Penafiel em que a pessoa da promessa pedia a «cinco, sete ou nove raparigas solteiras, de menos de 18 anos» que a acompanhassem à igreja em causa, cantando todo o caminho e, ao lá chegar, rezassem o terço, rosário ou oração própria. O regresso a casa fazia-se também a cantar, só assim se considerando, por essencial, a promessa cumprida. O dito popular «pagar uma novena» implicava serem nove as pessoas acompanhantes, dirigidas por quem fez a promessa, como fosse ir rezar a uma capela, em jejum. O toque de tambor era obrigatório em Guimarães na novena de São Sebastião, advogado das moléstias pestíferas, rompia o bate-bate pelas quatro da manhã, ao começar a novena e em todos os dias se prolongava das trindades à meia-noite⁸⁶. Grave e condenável seriam, por sacrílega imitação do sagrado, os ensalmos que, no Sabugal e Bairão, durante uma novena se recitavam para tratar males que afligiam os mortais⁸⁷.

O proliferar das devoções e das novenas, septenários e trezenas impressas e deixadas manuscritas, no período posterior à Reforma tridentina e a circular ao longo de toda a Idade Moderna, causa impressão mesmo que só a *Biblioteca lusitana* de Barbosa Machado se tome como fonte⁸⁸. Contam-se por 90 os autores, entre religiosos e religiosas, padres, seculares e leigos, podendo discriminar-se entre estes últimos cerca de 26, havendo uma mulher e cinco religiosas. O oratoriano padre Manuel Consciência apresenta-se como o mais produtivo, com novenas de vários santos e outras para as principais festas marianas. Num total de 113 textos novenários, impressos e manuscritos, registados em Barbosa Machado e conhecidos até 1759, rastreiam-se dois consagra-

dos à Santíssima Trindade e mais quatro respectivamente ao Espírito Santo, ao Santíssimo Sacramento e à Virtude da Humildade. Dos nove cristocêntricos, há com um o mistério do Natal, o nascimento de Jesus, o Menino Deus, o Senhor dos Passos, Cristo na Coluna e Ecce Homo e mais três ao Coração de Jesus. Os marianos distribuem-se entre os mistérios e as invocações da Virgem Maria, com dois a Nossa Senhora e à Senhora da Conceição e com um a Apresentação, Encarnação, Maternidade ou Madre de Deus, Natividade, Nossa Senhora dos Anjos, do Carmo, dos Desamparados, da Expectação ou do Ó, dos Mártires, da Nazaré, da Oliveira, da Piedade ou da Boa Morte e do Pilar, aos principais mistérios da Santíssima Virgem e a todas as festas de Nossa Senhora. Quanto ao santoral, a representatividade estende-se desde as santas e santos de culto multissecular aos posteriores à renovação tridentina. Para além de três a São José, aparecem, dos primeiros e cada um com três, Santo Agostinho, Santa Ana, Santa Bárbara, São Francisco de Assis, Santa Quitéria; com dois, Santo António, São Bento, Santa Clara, São Domingos, São Jerónimo, Santa Joana Princesa, São Sebastião; com um, Santo Amaro, São Benedito, São Bonifácio, São Braz, Santa Catarina de Sena, Santa Coleta, São Diogo, Santa Gertrudes, São Frei Gil, Santa Ifigénia, São João Baptista, São João Marcos, São Libório, São Lourenço, São Marçal, São Mateus, Santa Maria Madalena, São Miguel, Santa Mónica, Santo Onofre, São Pedro, São Rafael, Santa Rita de Cássia, São Roque, Santa Rosa de Santa Maria. Dos segundos, contam-se, com três, São Pedro de Alcântara; com dois, São Caetano, Santo Estanislau Kostka, Santo Inácio de Loiola, São João de Deus, Santa Rosa de Viterbo, Santa Teresa de Jesus, São Tomás de Vila Nova; com um, São Filipe Néri, São Francisco de Borja, São Francisco de Sales, São João da Cruz, Santa Rosa de Santa Maria.

Quadro devocional este, sem dúvida, eloquente e capaz de alimentar o gosto e a piedade, obviamente, não só popular. Compreende-se, a propósito, a ênfase do padre António Pereira de Figueiredo, invocando, em 1769 — ele que, surpreso e reprovador, «em huma Igreja de certos regulares vira pintada a Mãe de Deos encerrando em seu virginal as tres divinas Pessoas, como se todas tres tivessem encarnado»⁸⁹ —, o teólogo Jean Gerson, para que se cercesse o que continuava a crescer, estimulado pela grande panóplia de cultos, ameaçadora da pureza da fé, de forma a «que se não permitisse nos templos tanta variedade de imagens e pinturas», dizendo que, em lugar de excitar devoção sólida, «ocasionavão no povo rude superstições e idolatrias». Mais: «que houvesse mais moderação em canonizar santos novos... [e] que não era bem se dessem maiores cultos aos santos modernos, que aos sagrados apóstolos»⁹⁰. Nos tempos imediatos, a tendência, porém, longe de inverter-se, aumentou.

O ALARGAMENTO DAS DEVOÇÕES: DO NATAL À TRINDADE

A devoção ao Menino Jesus

PERPASSA NA DEVOÇÃO DE ALGUNS SANTOS, de Santa Teresa de Ávila a São Caetano de Chieti, a presença enternecida do Menino Jesus que, ao lado da Virgem e São José, impõe o culto da Sagrada Família de Nazaré na piedade cristã. De atender a observação de Jaime Cortesão: «Com o culto do Menino Jesus e a liturgia do presépio, que desde a Itália se difundiu por todo o Ocidente europeu, o franciscanismo contribuiu para exaltar o amor da criança, como já preparara, com o culto da Virgem, a dignificação da mulher.»⁹¹ A estatuária religiosa portuguesa revela-nos, desde o início de Quinhentos, indícios de *huma imagem do menino*, em madeira e por certo recente, na Igreja de São João de Alcochete, conforme informa a acta de uma visitação de 1512, e outra encomendada pelos frades cruzios de Coimbra, em 1531, a certo imaginário da cidade⁹². Bastante comum já no fim do século XVI, em altares e oratórios, a devoção ao Menino Jesus é fortemente alimentada por místicos e fundadores de ordens da época barroca da Reforma católica, de Santa Rosa de Lima a São João de Deus e Santo Inácio de Loiola, que escolheu o nome de Jesus para designar a apostólica companhia que criou. São numerosíssimos



e vários entre nós os testemunhos deste culto, a que não é estranha a formação cristã da infância, como o cuidado da catequese, na primeira idade, comprova. Na entrega solene das relíquias em 1588 aos jesuítas de São Roque, em Lisboa, a fachada do templo foi decorada com uma grande pintura do Menino Jesus, aproximadamente de doze anos, em gesto de bênção. Conforme notícia de cronistas inicianos setecentistas, os milagres operados no convento das Agostinhas de Évora, atribuídos à imagem do Menino Jesus, depositada num cofre de prata, em rica capela, e exposta à veneração pública num domingo por mês, com a celebração de uma missa que o arcebispo oficiava, por vezes, fizeram crescer em Portugal, como acontecia em Espanha, esta devoção, acompanhada de um crescendo de representações iconográficas em escultura e tela. Neste mosteiro, denominado a princípio de Santa Mónica, viveu e morreu, no século XVI, cheia de virtudes, D. Catarina de Sousa, dama da princesa D. Joana, filha de D. Henrique de Castela, constando mesmo haver sido contemplada com o dom da profecia, grande devota da noite de Natal em que, para solenizá-la, «buscava cantigas espirituais e ditos devotos em honra do presépio e ela mesma representava alguns com edificação das almas que a ouviam, excitando-as a celebrar a mesma festa, devoção que frutificou em outras religiosas que foram objecto de aparições miraculosas de Jesus Menino»⁹³. Por sua vez, «a literatura religiosa dos séculos XVII e XVIII está cheia de composições consagradas ao Menino Jesus, particularmente assíduas nos meios franciscanos, onde a devoção do *presépio*, iniciada pelo *Poverello* de Assis, se radicara e desenvolvera»⁹⁴. O incremento maior, porém, recebido por este culto da chamada Contra-Reforma veio da parte do mundo conventual feminino, quer através das práticas e leituras piedosas, quer das peculiaridades afectivas a que podia dar lugar. Soror Teresa Juliana de São Boaventura, freira do século XVIII, letrada e devota do mosteiro de Santa Clara de Lisboa, chamava a Jesus Menino em seus colóquios: «Menino de minha alma, meu Menino de flores, meu Menino de ouro, meu Menino de cristal, meu Menino vindo do céu. [...] Vós sois um feitiço, sois um enleio, vós sois um encanto.» As expressões místicas eram, como estas, muitas vezes repassadas de um sentimentalismo equívoco e sensual acusando o ar profano que se respirava em não poucas clausuras. O Menino Jesus de Xabregas tinha «hũa figa com

O Menino Jesus Salvador do Mundo, óleo sobre tela, c. 1673 (Cascais, Igreja Matriz).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

aljofres, hum cavalinho de prata, um passarinho com hũa flor falsa, hũ cachorrinho e um passarinho de oiro»⁹⁵. Por sua vez, conforme escreveu Flávio Gonçalves, nas igrejas, «no coro, nas celas e nos lugares de recreio, as freiras distribuíram, em grupos ou isoladamente, as figuras da divina criança — figuras que em muitos casos formavam, num só mosteiro, verdadeiras coleções!»⁹⁶. Daí, anotou o olissipógrafo Gustavo de Matos Sequeira, aparecerem frequentemente, entre as pertenças dos mosteiros, «essas imagens, ora deitadas nas palhas dos Presépios, figurando-os recém-nascidos sob o alpendre rústico de Belém, ora dentro de berços e camilhas profanas, adornadas de cambraias e rendas, ou então sobre peanhas de talha doirada e marmoreada, revestidos de roupas talares de esplendor e vara de açucenas, ou entrajados à cortesã, de casaca e seda bordada, colete de raminhos, calção, tricórnio apressilhado de pedras, *cadogan* enastrado de fitas e Hábito de Cristo, com o *quitó* doirado pendente à esquerda, e fivelas de “minas novas” nos çapatos»⁹⁷. A sua passagem destes recintos conventuais para igrejas paroquiais, comunidades de frades, santuários de peregrinação, oratórios domésticos com o correspondente hábito de vestir a imagem com indumentária secular — por vezes segundo modelos profanos coevos, cortesãos, faceiros e militares —, hoje ainda presenciáveis, por exemplo, no conhecido templo beirão de Nossa Senhora da Lapa e na Sé de Miranda onde é venerado o célebre *Menino Jesus de cartolinha*, sendo de notar que já as Constituições Sinodais de Elvas de 1633 proibiam tais imagens, mandadas retirar pelo visitador, que envergassem «vestidos profanos com topetes» ou aparecessem com «espada ou outras insígnias indecentes»⁹⁸. À fé simples e humanizada das gentes, contudo, não fazia engulho esta mundanidade que perdurou e contagiou mesmo outras imagens, ao longo de Oitocentos e Novecentos, tal o acento terno que ungia esta devoção popular que convivia com a dispensada a Jesus infante de túnica alva ou vestidinho de seda branca como ao recente Menino Jesus de Praga que foi invadindo os altares de nossas igrejas. Acrescente-se, ainda, que dos «registos», aos milhares estampados e vendidos aos devotos «por clérigos, andadores e sacristães», restam-nos ainda hoje muitos: «Era o “Menino Jesus dos verdadeiros Penitentes” do convento do Sacramento de Alcântara; era o “Menino Jesus dos Atribulados” da igreja do Loreto; era o “dos Pecadores” que se venerava em Louriçal do Campo; era o “Menino Deus” de Santo André de Lisboa; era o da Venerável Ordem Terceira de Xabregas; era o da capela de São Roque do Arsenal da Marinha; era o “Senhor Jesus dos Meninos” de Celas, o “Salvador do Mundo” e o “Nosso Pai e Senhor” de Elvas, o “dos Desamparados”, o “Menino Jesus da Piedade” e tantos cujas efigies bentas, estampadas em papel, se guardavam em livros de orações e ornavam oratórios e altares caseiros.»⁹⁹

O culto do Coração de Jesus

LIGADO AO CULTO DA PAIXÃO, enquanto envolve os sofrimentos infligidos a Cristo no suplício da cruz, filia-se a devoção das chagas, a mais antiga da Idade Média com suas incontáveis confrarias, em particular à do lado, aberta pela lança do soldado ao trespassar no Calvário o peito de Jesus, a fim de certificar-se da sua morte. Foi esse o caminho de chegada ao Coração de Jesus, símbolo e fonte do amor e do perdão de Deus feito homem. Os escritores místicos São Bernardo, São Boaventura, Santa Matilde e Santa Gertrudes encontram aqui via fecunda para as suas reflexões espirituais sobre a afectividade cristológica que não cessa mais de se desenvolver. Por isso, assiste-se no século xv e inícios do seguinte ao crescente pietismo em redor do Coração de Jesus com uma prática ascética traduzida em exercícios de mortificação e penitência, como resposta à integração e desamor dos pecadores àquela divina afeição. A imagem do crucifixo pintado dentro de um coração corresponde à devoção do *Santo Nome de Jesus*, propagada por São Bernardino de Sena, tendo inspirado «à piedade cristã, inúmeras representações do Menino Jesus no coração do fiel, modalidade que já aparece no século xv, mas se expande sobretudo no século xvii e xviii», e, por vezes, «dentro de um coração ferido, rodeado das mãos e dos pés, representando as cinco chagas»¹⁰⁰. De notar que na iconografia religiosa da primeira metade do século xvii, a reflectir uma atmosfera mística devocional afim à do Sagrado Coração de Jesus, vêem-se em

conventos de clarissas portuguesas telas onde essa representação está explícita. Isso acontece, por exemplo, numa pintura sobre tábua de inícios de Seiscentos, na sacristia da igreja do Convento de Santa Clara do Porto, em que o Menino Jesus está sentado sobre um grande coração em chamas, tendo nos joelhos a esfera do mundo, enquanto encosta ao ombro uma pequena cruz e apoia a face numa das mãos e, na base, o monograma J. H. S.; e numa tela do antigo mosteiro de Vila do Conde da mesma ordem, com os santos Cosme e Damião, do segundo quartel do século XVII, há um pormenor onde se encontra figurado o Menino Jesus dentro de um coração que uma freira sustenta¹⁰¹. Em fins de Quinhentos, os jesuítas São Pedro Canísio e São Francisco de Borja incrementam esta devoção e introduzem o desenho de um coração nas armas da Companhia, seguindo-lhes a ideia São Francisco de Sales e as religiosas visitandinas, a ponto de, no século XVII, encontrar-se a mesma espelhada por toda a parte¹⁰². Prenúncios em Portugal deste culto podem reconhecer-se: no gesto do rei D. Sebastião que, para demonstrar a devoção ao santo do seu nome, mandou ornar a insígnia da Ordem de Cristo com uma seta atravessada pela cruz; no coração sobre chamas pintado com uma cruz e coroa de espinhos no tecto da sacristia (1582?) do mosteiro da Travanca de Vila Meã; na pintura em madeira do tecto da capela-mor de São Miguel de Rebordosa (Paredes, Porto), representando um coração¹⁰³; na referência afectiva de Frei Tomé de Jesus, na obra *Trabalhos de Jesus*, ao escrever «Adoro-te, abraço-te, saúdo-te Divino Coração, tão cativo do meu Amor»; no piedoso costume do irmão inaciano João Francisco, falecido em 1730, que em obsequio ao Coração de Jesus jejuava todas as sextas-feiras e, nas primeiras de cada mês, a pão e água¹⁰⁴.

Em sua feição moderna, originada pelas aparições de Paray-le-Monial a Santa Margarida Maria Alacoque (1673-1674), religiosa visitandina, a *nova devoção*, embora se possa aceitar já dela algum conhecimento anterior, foi comunicada de Macau a Portugal por intermédio do missionário jesuíta padre José Anselmo em carta para suas duas irmãs freiras jeronimitas em Ferreira do Alentejo que, ao receberem a notícia em 1728, logo no ano seguinte celebraram a festa do Coração de Jesus. O culto rapidamente se expandiu em Lisboa e pelas províncias do reino, sendo o franciscano Frei Jerónimo de Belém o seu primeiro grande propagador, logo secundado por religiosas e religiosos de diferentes congregações, como se viu nos conventos femininos lisboenses da Conceição, de Santa Clara e das Flamengas, de Chelas de Coimbra, da Esperança de Beja e em tantos mais¹⁰⁵. No de São Francisco de Xabregas, mercê do zelo de Frei Jerónimo de Belém, se entronizou festivamente, em 1731, uma imagem esculpida do Coração de Jesus, com mais de um metro, havendo na altura uma novena de sermões. O movimento propagou-se aos franciscanos de Olivença, agostinhos de Coimbra, aos Eremitas de São Paulo e aos Jesuítas em sua vasta rede de colégios. E, enquanto em Castelo de Vide, cerca de 1748, se instituiu na igreja do convento franciscano a Congregação dos Escravos do Coração de Jesus, o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, ingressava com seus próximos colaboradores numa fraternidade constituída sob esta designação. Aliás, fora no convento franciscano de Xabregas que se criara a primeira confraria ou irmandade cujos estatutos se baseavam nos que haviam feito os Jesuítas para as missões de Macau, tendo por finalidade promover a devoção ao Sagrado Coração conforme Santa Margarida Alacoque comunicara haver-lhe sido pedido nas revelações com que Cristo a favorecera. Franciscanos e Jesuítas foram, de resto, os maiores impulsionadores do novo culto que florescia através de um sem-número de confrarias aparecendo por todo o reino, do Minho ao Algarve. A Confraria do Santíssimo Coração de Jesus de Ovar, então da diocese do Porto, foi erecta em 1755, na Capela de Nossa Senhora da Graça, e dispunha de estatutos que lhe conferiam atribuições religiosas e sociais. Dizia-se aí explicitamente que «por causa da muita pobreza da vila, a quem a necessidade de ganhar o sustento obrigava muitas vezes a antepor o trabalho à devoção, será o dia da festa no primeiro domingo seguinte» à sexta-feira após o Corpo de Deus. Obrigatória era a novena antes da festa em que se exporia o Santíssimo, com a presença dos irmãos de opas e



Menino Jesus Salvador do Mundo, marfim indo-português, século XVII (Coimbra, Museu Nacional Machado de Castro).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/CARLOS MONTEIRO.

tochas, e de tarde, na falta do sermão, se faria meia hora de «leitura em algum livro como o *Thesouro escondido* ou outros que tratem do Coração de Jesus», como *Incêndios de amor sagrado*, do jesuíta padre Calatayud. Os congregados pronunciaríamos depois a fórmula do oferecimento (art. 7.º) e a seguir sairia a procissão. Encontrava-se ainda estatuído que se confessariam e comungariam nos segundos domingos de cada mês, dando acção de graças pelo dito livro *Incêndios* ou outro qualquer; e de tarde cantariam de joelhos a ladainha de Nossa Senhora «no fim da qual se fazia um quarto de hora de leitura no *Compêndio de Astete* [?] ou Peamonte [Pedro Pinamonti, *Compêndio doutrinal, muito util e necessario para explicar e saber a doutrina christã*, 1753], e outro quarto de hora nas “Considerações Eternas dos Exercícios de Santo Inácio”. De manhã, ao levantarem-se «os irmãos congregantes farão o oferecimento dos seus pensamentos com os braços em cruz, rezarão três *Pai nossos* e três *Ave-Marias*», e, nos dias festivos, visitarão «os 5 altares, procurando que todos os de sua casa, ao menos, rezem o *Terço da Senhora*»¹⁰⁶. Desta invocação havia em 1758 uma confraria na igreja do convento dos dominicanos de Gaia e, em 1769, fundou-se, na Matriz da Póvoa de Varzim, a Irmandade do Santíssimo Coração de Jesus que nascia de outra mais antiga, depois reorganizada sob a designação do Santo Nome de Jesus, e outras mais pelo Norte minhoto e transmontano¹⁰⁷. Por sua vez, o bispo açoriano de Angra e religioso da Ordem da Trindade, D. Frei José d’Ave Maria Leite Costa e Silva, que já prescrevera, segundo a vontade da rainha, a novena e festa do Coração de Jesus, manda fazer também nas igrejas do bispado uma comemoração quotidiana com a antífona *Omnium pulchritudine speciosissime*, extraída do sermão terceiro de São Bernardo, *De Passione*, e o versículo *Discite a me*, nos coros, depois de *prima*, dita a antífona *Stella Coelli*¹⁰⁸.

Os missionários levavam a palma nesta sementeira, a que o povo aderira em massa, e o clero paroquial mostrava-se sobremaneira receptivo. O jesuíta espanhol Pedro de Calatayud, que calcorreara neste apostolado a extensa arquidiocese de Braga pela década de 1740, finalizava as missões com a fundação de uma confraria. Na de 1748, na região de Guimarães e Lousada, o também padre da Companhia de Jesus, Inácio Duarte, recomendou aos párocos de São Jorge de Selho, Guardizela e Santa Eulália de Barrosas, como por certo fez aos de outras freguesias onde pregou, «que nos primeiros domingos do mez fizessem publicamente na igreja o exercício do Santíssimo Coração de JESUS», como aliás já antes se tentara¹⁰⁹. Por sua vez, o prelado bracarense, D. José de Bragança, mostrava-se deveras empenhado no incremento da devoção, pois chegara a mandar estampar em Lisboa muitos registos com a imagem do Coração de Jesus e cunhar apreciável quantidade de medalhas.

O exemplo partia de igual forma da casa real, pois a futura rainha D. Maria I, recém-casada com seu tio o futuro D. Pedro III, prometeu mandar edificar um templo consagrado ao Coração de Jesus, ao que parece, se lhe nascesse filho varão para lhe suceder. E, em 1761, tendo dado à luz o príncipe da Beira, D. José, apressou-se a cumprir o voto, o que no entanto só veio a acontecer em 1779, data do lançamento da primeira pedra da Basílica da Estrela, concluída a 11 de Junho de 1790. Ao pregar na festa da solene sagração do templo, o beneditino Frei Joaquim de Santa Clara disse ser o primeiro e, até ao momento, «o único em todo o Cristianismo constituído em louvor do Coração de Jesus»¹¹⁰. Do papa Pio VI, conseguira a soberana a instituição da festa do Sagrado Coração, com ofício e missa própria, de rito *duplex* maior, na primeira sexta-feira após a oitava do Corpo de Deus, em todos os reinos e domínios da Coroa portuguesa, sendo no patriarcado de Lisboa dia santo de guarda. Contribuíram, sem dúvida, para a propagação do novo culto as publicações saídas da pena de Frei Jerónimo de Belém, *Coração de Jesus comunicado aos corações dos fiéis* (1731); do agostiniano Frei Francisco Brandão, *Devoção do Santíssimo Coração de Jesus* (1734) e *Escola do Santíssimo Coração de Jesus* (1749); dos jesuítas Hipólito Moreira, *O culto e veneração do Sacrossanto Coração de Jesus* (1731), Pedro Calatayud, *Incêndios do amor sagrado* (1744) e José de Figueiredo, *Desagravo eucharístico do Santíssimo Coração de Jesus nos seus cultos* (1757); dos oratorianos padre Manuel Consciência, *Aljava de sagradas setas*

(1733) e Teodoro de Almeida, *Entretenimentos do coração devoto com o Santíssimo Coração de Jesus* (1790), que contém os «pios exercícios que se costumam fazer na Igreja da Visitação de Lisboa», durante a hora de adoração, cuja publicação se justificava pelas ligações do autor com as visitandinas francesas que auxiliou no seu estabelecimento em Portugal (1784); Jerónimo Soares Barbosa, *No Coração de Jesus ou abertura do lado de Jesus Christo segundo o Evangelho de São João* (1802). Concorreu também enormemente o púlpito, e infindas eram as ocasiões de se pregar sobre o tema, para a expansão e afervoramento do culto, como se poderá descortinar pelos sermões publicados até ao termo da era moderna, merecendo menção os de: Frei João de Monsaraz (1734), padre João Evangelista (1738), padre Caetano da Fonseca (1738), Frei Francisco de São Luís Rebelo (1736), Frei Joaquim de Santa Clara (1790) e Frei Bento da Trindade (1817). Da mesma forma o incrementaram os novenários impressos de Frei Francisco Brandão (1734), Frei Jerónimo de Belém (1740), Frei José de Bringel (1755), padre Manuel António Pamplona (1782), Frei João Agostinho de Mentone (1812) e os anónimos editados pelas Carmelitas Descalças (1778) e o publicado em 1822¹¹¹.

Sofreu a devoção ao Coração de Jesus sérios ataques dos jansenistas, tendo Scipião Ricci, bispo de Pistóia, publicado uma pastoral contrária ao culto. Chegou mesmo a escrever a Pio VI, manifestando-lhe a sua estranheza por conceder a Portugal a permissão de celebrar a festa do Santíssimo Coração, no que se viu apoiado pelo advogado da Cúria Romana, o Doutor Camilo Brás, e outros mais. A rebate-los, publicou em Veneza o teólogo jesuíta Manuel Marques a sua *Defensio Cultus SS. Cordis Jesu*, em 1781¹¹². No século XIX, com a Companhia de Jesus restaurada por Pio VII, em 7 de Agosto de 1814, continuaram os Inacianos a mostrar na difusão do culto do Coração de Jesus o seu entusiasmo, vendo-se apodados por mofa de *cordícolas*. O livre pensador e jesuitófobo Lino d'Assumpção, falando da pouca afeição religiosa de certas imagens sacras que se acentua com o século XVIII, escreveu que «com a invenção dos *sacrés coeurs* chegou-se à profanação de se colocarem nos altares imagens de Cristo e sua Mãe, de barbas e cabelos dourados, olhos azuis, lábios carminados, posturas dum romantismo efeminado e indigno da severa compreensão dos personagens, expondo vísceras douradas!»¹¹³. A pujança da devoção ao Coração de Jesus, porém, jamais esmoreceu, como se verificou pela difusão da associação religiosa Apostolado da Oração, da hora de adoração mensal ao Santíssimo exposto e da comunhão e exercício das primeiras sextas-feiras, ainda hoje prevalecentes.

OUTRO CULTO COM ENRAIZAMENTO na Reforma católica foi o do Anjo Custódio — o da guarda de cada um e o próprio de cada nação. A sua propagação rastreia-se na era quinhentista com a presença no Breviário (1568) e no Missal (1570) do papa Pio V, e vai crescendo de tal forma na centúria de Seiscentos que Paulo V, em 1608, que, no entanto, só Clemente X, em 1670, a torna efectiva e aprova o seu culto universal na festa litúrgica a 2 de Outubro. A justificação bíblica dessa dupla protecção angélica encontrava-se no Livro de Tobias (v, 5-28), em que o Arcanjo Rafael guia e defende o jovem companheiro na viagem a Ragés, e no Livro de Daniel (x, 13-21; xii, 1), onde se fala da custódia divina das nações. Associado ao culto do Anjo da Guarda individual encontra-se o par bíblico Rafael e Tobias que se reflectirá na iconografia, se bem que, nos últimos decénios de Quinhentos, «começam a surgir esculturas e painéis nos quais um Anjo de túnica e de largas asas acompanha ou dá a mão a um menino, a quem aponta o céu — o fim desejado da terrena viagem!»¹¹⁴. Imagens religiosas com semelhante representação figurativa entram nos templos e oratórios particulares, nas celas conventuais como nas alcovas humildes. Notou Philippe Ariès, em *L'Enfant et la Vie sous l'Ancien Régime*, que só a partir do século XVI surge a representação do Anjo da Guarda a proteger a criança dos perigos do corpo e da alma, sendo que a invasão dos *putti* na pintura e escultura acompanha a multiplicação dos retratos de crianças¹¹⁵. A figuração do arcanjo São Rafael, protector dos viajantes, a conduzir pela mão a criança, parece ter surgido na era quinhentista, nos Países Baixos e na Itália, mas, em ambos os casos, sob a inspiração dos Jesuítas¹¹⁶. As orações

A protecção do Anjo da Guarda e do Anjo Custódio de Portugal

ao Anjo da Guarda fazem obrigatoriamente parte do quotidiano das devoções populares¹¹⁷, num movimento apoiado pelo ensino catequético e pela pregação. Há, por detrás, a doutrina tradicional dos Padres e Doutores da Igreja que o cimentam, os escritos dos teólogos que o veiculam e as visões dos místicos, desde São Bernardo a Santa Teresa de Ávila, que o popularizam. Personagem do *Auto da Alma* de Gil Vicente, representado em 1508, quando o culto do Anjo Custódio começa a intensificar-se, é sobremaneira expressivo ao adverti-la dos perigos e tentações em que, sem a sua ajuda, se pode perder: «Alma humana, formada / de nenhũa cousa, feita / ui preciosa, / de corrupção separada / [...] / Alma bem-aventurada, dos Anjos tanto querida, / não durmais; / um ponto não esteis parada, / que a jornada / muito em breve é fenecida, / se atentaís.» Ao que a Alma responde, suplicando: «Anjo que sois minha guarda, / olhai por minha fraqueza / terreal: / de toda a parte haja resguarda, / que não arda / a minha preciosa riqueza / principal. / Cercai-me sempre ó redor, / porque vou temerosa / da contenda. / Ó precioso defensor, / meu favor! Vossa espada luminosa / me defenda.» Torna-lhe o Anjo: «Continuai ter cuidado / no fim da vossa jornada, / e a memória, / que o espírito atalaiado / do pecado, / caminha sem temer nada para a glória.» E a Alma, numa súplica: «Vós não me desampareis, / Senhor meu Anjo Custódio.»¹¹⁸ O teor deste breve passo é bem de oração dialogada, impregnado da teologia da missão do Anjo da Guarda junto de cada mortal nas andanças terrenas. O mestre conimbricense e inaciano padre Francisco Suárez (1548-1617) no capítulo XVII da obra póstuma *De Angelis* (1621) fala do ministério do Anjo da Guarda, a começar no momento da concepção do nascituro e a terminar na hora da morte, completando a exposição no capítulo XIX em que precisa ser ele próprio quem conduz, então, a alma do seu protegido ao céu, se está sem mancha, e a visita e consola no Purgatório, se por aí tiver de passar¹¹⁹. A mística beneditina saxónica Santa Gertrud de Helfta, falecida em 1302, quis ardentemente conhecer o seu Anjo Custódio¹²⁰. Refere Jean Delumeau, o grande historiador do sentimento e mentalidades religiosas, haver-se este culto desenvolvido, acompanhando, no Ocidente, o surto contínuo do individualismo¹²¹. Tenha-se em conta, entre nós, que o dominicano Frei Diogo do Rosário, na *História da vida e feitos dos santos*, publicada em 1567, se faz eco da doutrina sobre os anjos; o testamento da rainha D. Catarina, avó de D. Sebastião, com data de 1574, invoca o Anjo Custódio para que lhe assista na hora da morte; e o jesuíta padre António de Vasconcelos dá à estampa, em dois tomos, a sua obra *Tratado do Anjo da Guarda*, (1621-1622); enquanto o padre Manuel Fernandes, seu confrade e confessor régio de D. Pedro II, «afirmou em 1688, após a decisão de Clemente X: “He de Fé que cada hum de nós tem seu Anjo que o guarda, posto que não seja de Fé que cada hum tem seu Demónio que o tenta.”»¹²² Tal convicção perpassa no *Estímulo prático*, escrito setecentista do padre Manuel Bernardes, que aceita ser esse ente demoníaco, a quem «não falta para tudo entendimento astuto e vontade depravada [...], o Anjo mau (que conforme sentença recebida dos Santos Padres, cada homem tem por antagonista ou impugnador da sua salvação) ordinariamente em todos os vícios o tenta e toda a muralha rodeia e bate para ver se pode abrir brecha e entrar naquela cidade de Deus»¹²³. Tem, contudo, o místico oratoriano, que acredita na existência do Anjo Custódio para guardar a alma e o corpo dos mortais até ao dia do juízo universal¹²⁴, outra curiosa opinião do papel do demónio, baseada no *Livro de Job*, onde se lê que Deus não permitiu que lhe tocasse na alma, acrescentando: «Mas o Demónio é o que há-de guardar a alma daquele mesmo a quem tenta, a quem persegue, a quem procura a ruína? Digamos logo que o Demónio também é Anjo da nossa guarda, ou nosso Custódio [...]»¹²⁵ Semelhantes doutrinas andariam, por certo, expandidas em sermões de teor barroquista, podendo as revelações, atrás referidas, de Santa Francisca Romana acerca da sua inseparável companhia, terem levado o artista, contratado por Soror Catarina de Lima para pintar o quadro do antigo Convento de Santa Clara de Vila do Conde, a representar o Anjo Custódio que conduz e ampara, «num caminho, a tradicional figura de um menino — a alma —, ao mesmo tempo que lhe aponta, no céu, uma mancha luminosa on-



de se descortinam a abreviatura e o símbolo de Jesus». Modelo este, diz Flávio Gonçalves, que acaba por se manter na arte portuguesa setecentista, como se observa: num painel do retábulo da capela eborense de São Joaninho; numa «mediocre pintura» do antigo convento carmelita vimaranense e no «belo grupo de madeira estofada, de cerca de 1725, do *Arcanjo São Rafael e Tobias*, pertencente ao Convento de Jesus de Aveiro, hoje no Museu Regional, relacionado provavelmente com o culto ao Anjo da Guarda, prestado pelas religiosas dominicanas»¹²⁶. Devoção tão radicada na piedade cristã, se veio a decair com o decorrer dos tempos, continuou, porém, presente nos povos fiéis a um ensinamento familiar recebido na infância, reflectindo-se em orações tradicionais que, a propósito, se mantiveram na memória colectiva¹²⁷.

Têm as nações, conforme testemunho bíblico (Daniel, x, 13-21), anjos custódios incumbidos de acompanhar o destino dos povos. Para Orígenes estes protectores das nações desempenham um papel particularmente importante enquanto participam da acção da Providência não só no desenrolar do movimento do cosmos, mas também na própria história dos homens¹²⁸. Por sua vez, o célebre pregador dominicano espanhol São Vicente Ferrer (1350-1419), cuja passagem «pelo nosso país não foi decerto sem consequência para a piedade popular portuguesa»¹²⁹, ensinava que se Deus designou anjos para protegerem cada indivíduo, escolheu arcanjos para procurarem o bem das comu-

O Anjo Custódio de Portugal, iluminura do *Livro de Horas de D. Manuel*.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

nidades, lugares e cidades e castelos fortificados¹³⁰. Indiciando uma tradição, entre nós, bem antiga, Frei António Castanheira, prior de Odivelas, ao reunir em 1480, num só, vários ofícios litúrgicos, deparara já com o do Anjo Custódio do reino. Havia, pois, motivo para D. Manuel com todos os prelados portugueses pedir ao papa Leão X, a 6 de Julho de 1504, a instituição da sua festa para toda a nação, no terceiro domingo de Julho, convicto, como escrevera na altura, à câmara de Elvas, que Deus destinara um anjo a cada localidade, cidade e reino¹³¹. Da solenidade passou também a constar, em todo o país e senhorios, por força das Ordenações Manuelinas (1513), que a juntou à da Visitação de Nossa Senhora, uma procissão, em «comemoram do Anjo Custodio que tem cuidado de nos guardar e defender, pera que sempre seja em nossa guarda e defensam», com brilho igual à do Corpo de Deus¹³². As mesmas disposições, cuja obrigatoriedade passou de igual forma para algumas constituições sinodais, foram reiteradas pelas Ordenações Filipinas (1603) às vereações municipais, não sem a estas lembrar que não se consentissem «nelas representações de cousas profanas, nem mascarar», se não fossem «ordenadas para provocar a devoção», sob pena de sanções para os infractores¹³³. Por sua vez, o *Breviarium Bracarense* de 1512, na edição de Salamanca, contém o ofício do Anjo Custódio que se manteve nas impressões seguintes¹³⁴. E, embora fosse antiquíssimo o culto prestado ao Arcanjo São Miguel, protector na luta contra as forças do mal e os inimigos da cruz, tinha o rei *Venturoso* consciência de este ser distinto do Anjo Custódio de Portugal, como aliás a devoção do monarca e a iconografia religiosa demonstram. Na verdade, D. Manuel, para além da iniciativa tomada, instituiu no convento do Espinheiro, nos arredores de Évora, uma dotação de 20 000 réis com a obrigação de aí se celebrarem, por ano, 104 «missas do anjo», duas cada semana, por intenção dos que fossem defender as possessões ultramarinas¹³⁵. Em a bela iluminura que ilustra, no fólho 279, a antífona do dito *Livro de Horas de D. Manuel*, cuja feitura deverá datar-se cerca de 1538, o anjo de toque maneirista sustenta o escudo das armas de Portugal de que, efectivamente, é o defensor¹³⁶. No entanto, já o mencionado *Breviarium Bracarense* de 1512 traz uma gravura do Anjo Custódio a empunhar com uma mão a espada, enquanto apoia a outra no escudo das quinas¹³⁷. Diferente de São Miguel e figurando com o brasão das armas portuguesas, pode ver-se no cotejo entre os dois anjos, obra de Garcia Fernandes, da fase posterior a 1540, exposta no transepto da Igreja de São Francisco de Évora, e ainda no anjo de Santa Cruz, do escultor renascentista, Diogo Pires, o *Moço*, pertença do Museu Machado de Castro¹³⁸. Outros exemplos, conduzindo à mesma identificação, encontram-se nas igrejas eborenses de Santo Antão e da Misericórdia, na charola do Convento de Cristo, em Tomar, na Igreja de Santa Cruz de Vila Viçosa e na basílica do Convento de Maфра¹³⁹. No tempo do domínio filipino, em 1590, Sisto V confirma e generaliza a prática do seu culto em várias dioceses, aprovando um ofício litúrgico em honra do Anjo da Guarda¹⁴⁰ do reino português e dos territórios de além-mar. Nos momentos de perigo e nas épocas difíceis sofridas por Portugal, como por altura da batalha do Salado (1340), o rei D. Afonso IV saiu vitorioso do embate com a moirama, ajudado, segundo reza a crónica, por «hũa esquadra de cavalleiros [volantes] resplandecentes, que seguirão hum estandarte celestial»¹⁴¹.

Quando da visita de D. João IV, em 1643, ao colégio jesuítico de Évora, o Anjo Custódio de Portugal foi uma das figuras do cortejo organizado em honra do rei aclamado¹⁴¹. No período das guerras da Restauração, mostramos a sermonária como se fez sentir esse patrocínio. O franciscano Frei Cristóvão de Lisboa, no quarto domingo da Quaresma, recorda que a separação de Castela dos reinos de Portugal e da Catalunha se deu a instâncias «dos Anjos Custódios dos Reynos oprimidos», que encorajou o nosso «singular esforço e alento», pois aparecera na Lua «com hũa Custodia na mão» por onde nos certificava Deus vir «não só a nos defender, mas a ofender a quem nos vier cometer»¹⁴². Esta crença na ajuda divina, através de semelhante intermediário, seria reafirmada pelo mesmo orador, em dia da Imaculada Conceição de 1645, na Capela Real, chegando mesmo a acenar com a próxima concretização do Quinto Império¹⁴³. No longínquo Macau, o jesuíta Simão da Cu-

na, ao pregar na festa da Assunção de 1642, alude à aparição do Anjo na Lua que se cria ocorrida e se difundira por todo o espaço luso, movendo-o a intenção de animar a resistência patriótica, dia e noite, do rei e de todos os seus vassallos¹⁴⁴. Sabido que, nos relatos bíblicos, o desempenho de uma missão angélica junto dos homens ocorre preferentemente durante o sono, o inaciano Bento Sequeira, na Igreja de São Roque, no terceiro domingo de Julho de 1642, dia do Anjo Custódio de Portugal, cujo exército, na altura, estava em campanha no Alentejo, apela para a confiança em tão poderoso protector, pois, quando os «Anjos se empenham no que os homens pretendem, quando se mostram presentes, & prestes na companhia, nam ha que temer desgraças, nem desastres da fortuna»¹⁴⁵. Em tempo de beligerância, em que os triunfos militares eram interpretados no púlpito como aprovação divina à causa portuguesa, era natural verificarem-se, nos sermões proferidos na festa do Anjo Custódio, incisos políticos ligados ao momento. Não surpreende, pois, que o franciscano Acúrsio de São Pedro, na solenidade litúrgica celebrada em São Vicente de Fora, em 1646, lembre que são sobejas as razões do reino para lhe agradecer, «porq̃ faz tantos milagres em nos defender, obra tantas Maravilhas em nos guardar, que de todo nos impossibilita a lhas poder satisfazer»¹⁴⁶. Na altura das invasões napoleónicas, foi espalhada pelo país uma estampa alusiva à *Victoria alcançada pelas armas británicas e portuguesas no sítio do Vimeiro contra os franceses em 21 de Agosto de 1808*, em que figura o Anjo Custódio do reino exterminando a águia de Napoleão e a tropa francesa¹⁴⁷. Apesar da assinalável voga e esplendor que a festa do Anjo Custódio teve nas dioceses de Braga, Coimbra e Évora, «sobretudo a partir do século XVII e XVIII», o culto esmoreceu sensivelmente na era oitocentista, com o liberalismo, se bem que ainda em 1801, a câmara de Penamacor tomasse a seu cargo esta procissão real, «sendo acompanhada de todos os oficiais, bandeiras e pessoas do costume»¹⁴⁸. Caída em completo esquecimento, esta devoção ressurgiu a partir das aparições de Fátima de 1917, em que na segunda, dentre umas oito, ora nítidas, ora imprecisas, ocorridas «na Loca do Cabeço, no Poço do Arneiro, nas Estrumeiras e na Cova da Iria», os videntes contaram que tiveram a visão do Anjo de Portugal, como o mesmo a si de designou, «revelando os seus atributos e funções»¹⁴⁹. Em 28 de Junho de 1952, por decreto da Sagrada Congregação dos Ritos, foi restaurada em todas as dioceses do país a festa do Anjo Custódio de Portugal e, em 27 de Julho, aprovado o novo próprio, ofício e missa, com permissão de ser trasladada para 10 de Junho, o dia da nação¹⁵⁰.

A LIGAÇÃO DA VIRGEM MARIA À HUMANIDADE DE CRISTO, profeticamente anunciada no Velho Testamento, recebe nos evangelhos a prova histórica precisa para se poder firmar como verdadeira Mãe do Redentor, o Messias prometido e incarnado, que no sacrifício da cruz resgatou a humanidade do pecado e da morte. Torna-se assim Nossa Senhora, depois de Jesus, o intercessor privilegiado entre Deus e os homens pela sua dupla maternidade, a carnal e a espiritual, enquanto mãe do Salvador e da Cristandade, os *fili ecclesie* > filigreses > fregueses, ou seja, a Igreja, comunidade dos baptizados. O lugar eminente que Maria ocupa na piedade popular torna-se entendível pelo testemunho de uma remota tradição milenar em que o laço afectivo de uma maternidade humanizada até às mais prementes instâncias do quotidiano é, sem dúvida, o lado mais comovente e indestrutível da devoção mariana. Ao sancionar-lhe o culto, doutrinária e liturgicamente, o Concílio de Trento, se o justificava e defendia com inequívoco vigor apologético, incrementava-o na pastoral com afeição peculiar e medido alcance, na sua proposta de ideal de mulher e mãe cristã. O eixo basilar residia na definição do culto das imagens — sessão xxv (a. 1563), *Dec. De cultu Sancti*. — que se iriam multiplicar sem cessar, dando origem ou polarizando infindas devoções. A piedade pós-tridentina veria, é certo, serem expurgadas representações iconográficas menos ortodoxas, sem que, no entanto, a onda de devocionismo deixasse de crescer no número de invocações e onomástico antropológico, confrarias e irmandades e actos de culto e peregrinações, templos e altares, numa explosão a roçar a mariolatria.

A piedade mariana



Três motivos se pressentem subjacentes ao recrudescer da devoção à Virgem Maria que acompanha o movimento de cristianização da Idade Moderna: a dignificação da oração vocal, doseada com a mental dentro do espírito da *devotio moderna*; o relevo acentuado de Maria na sua função de co-redentora, advogada dos pecadores e mãe de Misericórdia; o papel de intercessor celeste privilegiado no alívio das penas e libertação das almas do cativo do Purgatório. Eis porque a reza do rosário e a devoção do escapulário do Carmo adquirem tão grande importância e difusão na pastoral orientada e inspirada pela Reforma tridentina. Terra de Santa Maria se chama a Portugal. Na verdade, numa estimativa com base no censo de 1890, verifica-se que, das 3736 freguesias dos 17 concelhos do continente português, 1032 são dedicadas a Nossa Senhora, número muito próximo das 1055 inventariadas no *Portugal sacro-profano* (1767-1768), de Paulo Dias de Niza¹⁵¹, o que mostra como era antiga e arraigada a veneração à Virgem, aliás de não difícil comprovação desde os tempos medievos. E não surpreende o facto de, ainda tomado aquele referente estatístico, se constatar que, feita uma divisória pelo curso do Mondego, se regista, de entre as 2365 freguesias nortenhas, 450 (19 %) com invocação mariana e das 1374 a sul, 582 (42,35 %) a possuem, atingindo as percentagens de 54,87 % e 54,4 % os distritos de Faro e Portalegre, circunstância historicamente explicável pela forma como se processou a reconquista e o povoamento do território nacional¹⁵². De notar será também «que mais de dois terços das freguesias e templos marianos da Idade Média festejavam o seu orago a 15 de Agosto, embora se chamassem de Santa Maria», mantendo-se este nome invariável até ao século XVI, e a festa religiosa «mayor e mais solemne» da nação era a da Senhora da Assunção, Nossa Senhora de Agosto, dia de «grande effecto e lidice spiritual» para todo o reino¹⁵³.

Fenómeno de atender no crescendo da devoção popular mariana, em capelas e invocações, desde o início da era moderna é, conforme assinalou William Christian, fazer-se à custa da diminuição dos santos patronos, ocupando a Mãe de Jesus a função de advogada das mais diversas doenças, males e bens, como Senhora da Tosse, Senhora do Fastio, Senhora do Pranto, Senhora da Alegria, Senhora da Consolação, Senhora da Ajuda, Senhora do Amparo, Senhora da Luz, Senhora da Graça, Senhora dos Prazeres, etc.¹⁵⁴. Fala, ainda, o referido autor na fusão do culto mariano e cristocêntrico que levou os fiéis a colocarem imagens afins no mesmo templo ou desenvolvendo idêntica devoção, como por exemplo: Senhor e Senhora da Agonia, Senhor e Senhora da Piedade, Senhor e Senhora do Desterro, Senhor e Senhora dos Aflitos, Senhor e Senhora da Ajuda. E, tomando a realidade portuguesa, ilustra com pertinência o investigador Carlos Ferreira de Almeida: «uma grande percentagem das nossas igrejas dos séculos XVII-XVIII, desde que tenham diversos altares, dedicam dois deles e os mais importantes, habitualmente os que estão ao lado do arco-cruzeiro, um a Cristo Crucificado, por regra o do lado direito, e o outro do lado oposto à Virgem, sobretudo, Dolorosa ou do Rosário»¹⁵⁵. Como a reforma da vida cristã dos fiéis era o grande desígnio da pastoral tridentina, a evangelização do povo recorria aos santuários e devoções Marianas, como pólos de concentração de fiéis, a fim de combater a ignorância religiosa, as superstições, a imoralidade, a ausência dos sacramentos, o que se fazia através da pregação, da oração em comum, da catequese, das novenas e exercícios espirituais. A juntar também o papel privilegiado das confrarias que inseriam, nos compromissos por que se regulavam, a obrigatoriedade de actos de piedade em que a frequência da confissão e comunhão, a reza quotidiana e a caridade para com os irmãos eram prescritos. Ao lado da confraria do Santíssimo Sacramento, a da Senhora do Rosário, de origem tardo-medieval e mediterrânica será a mais comum nos séculos XVII e XVIII, em terras portuguesas do continente e além-mar, indo a ponto de absorver ou substituir nas paróquias o espaço funcional ocupado pelas do subsino e das Almas, quando a fusão com estas não acaba mesmo por ocorrer.

No onomástico cristão das gentes, facto igualmente comum nas sociedades peninsulares, o nome por excelência do barroco, dado no baptismo às crianças do sexo feminino, é o de Maria, a que, por vezes, se adicionam os

◁ *Nossa Senhora da Encarnação*, de Fernão Gomes, c. 1594 (capela colateral do transepto da Igreja de Santa Maria de Belém). Lisboa, Mosteiro dos Jerónimos.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/
/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



epítetos da Anunciação, dos Anjos, da Assunção, da Graça, da Guia, da Natividade, das Neves, dos Prazeres, do Rosário, etc. Isto acontece por influência da devoção local ou regionalmente mais em voga, a Nossa Senhora, cuja denominação se generaliza a partir do século XVI em paralelo com o tratamento concedido a Cristo, e do predomínio de ordens religiosas na propagação do culto mariano, como sucede com: os Franciscanos no incremento da devoção à Senhora da Conceição; os Lóios a Nossa Senhora do Vale; os Agostinhos à Senhora da Graça; os Oratorianos à Senhora da Assunção; os Carmelitas à Senhora do Carmo; os Dominicanos à Senhora do Rosário, e outros casos análogos¹⁵⁶. A ligação do povo à Virgem é, de resto, tão mais íntima que, na tradição familiar, o nome de Nossa Senhora está presente, a bem dizer obrigatoriamente, nos lares, como reza a quadra: Mal vai a casa / Que leva à pia / E que não tenha / Manel ou Maria. E esse sentimento é maior, ainda, se atentarmos em que havia o costume de tomá-la por madrinha, fazendo tocar a criança na sua imagem ou em algum adereço dela, vulgarizando-se o hábito de assim a tratarem, como pode servir de exemplo o cantar dos romeiros ao conhecido santuário mariano de Arcos de Valdevez: Ó Senhora da Peneda, / Senhora tão pequenina, / *Comadre de minha mãe,* / *Senhora minha madrinha*¹⁵⁷. No país predominantemente rural e marítimo, que as condições do solo e a extensa corda litoral de múltiplas enseadas propiciaram à população portuguesa, a empresa das Descobertas ditou um destino de heroísmos, de aventura e tragédia com profundos vincos na religiosidade da época moderna, acorrentada a medos quotidianos ligados à terra e ao mar. As fainas agrícolas, a sorte das sementeiras e o futuro das colheitas repercutem-se nas devoções Marianas polarizadas nas festas à Virgem Maria que se distribuem pelo calendário litúrgico, com maior incidência da Páscoa a Setembro e estão patentes nas designações protectoras de Senhora da Silva, da Goma, dos Campos, do Vale, da Campanhã, invocadas contra pragas agrícolas, intempéries, geadas e cheias¹⁵⁸. Em âmbito mais largo, o prestígio alcançado na piedade popular pelos santuários Marianos de peregrinação, desde a Senhora da Abadia, no Minho, da Lapa, no Centro, ao das Virtudes e Nazaré, no Sul, ligava-se aos célebres ícones aí venerados, traduzindo a crença no poder maternal de Maria, representado na imagem sacra, a quem se rezava e prometia, de forma a assegurar a protecção e a fecundidade dos campos. Merecedores de sinais expressivos de gratidão, em rituais semelhantes comuns para outros lugares e regiões do país, inúmeras eram as procissões de peregrinos que, no começo de Seiscentos, dos meios rurais de Aljubarrota, Cós, Évora, Maiorga, Cela, Alfeizerão, Famalicão, e outras mais do termo leiriense, se dirigiam, a 5 de Agosto, ao Sítio, fazendo-se acompanhar de «muita quantidade de ofertas em taboleiros de trigo... antecipando-se a debulharem para trazerem as primícias de suas novidades à Senhora de Nazareth»¹⁵⁹. Os perigos do mar, muito de temer, não sucediam só nas viagens de longo curso para a Índia e Brasil, em que os naufrágios eram frequentes e miraculosos os salvamentos, quando ocorriam, reflectem-se nas ingénuas encenações das tábuas votivas, testemunhos que cobrem as paredes dos santuários da Abadia (Amares), Porto de Ave (Póvoa de Lanhoso), da Lapa (Sernancelhe) e da Nazaré, datados dos séculos XVII e XVIII, testemunhando essa afectiva devoção a Nossa Senhora de mareantes e famílias¹⁶⁰. Não distante da praia as ameaças espreitavam a vida dos pescadores e moradores ribeirinhos com os ataques do corso. Eram, de facto, frequentes as pilhagens da pirataria berberesca desde o litoral minhoto ao algarvio, passando pelo dos coutos alcobacenses de forma a obrigar as populações a entrarem «pella terra dentro pera mais longe com as canastras, cestos, & frades de mantimentos, & crianças às costas, não se lembrando huns dos outros, fugindo cada hum mais que podia» ao roubo, à violação, à morte, ao cativeiro com risco de renegar a fé católica¹⁶¹. Neste transe, sem socorro humano que acudisse às vítimas, só mesmo da protecção da Virgem se poderia esperar o auxílio celeste. E não eram apenas os pequenos barcos pesqueiros que ostentavam por remota tradição nomes Marianos. Barinéis, caravelas e naus quinhentistas e seiscentistas tinham-nos em sua esmagadora maioria, tais como: Senhora de Varazim, Senhora do Rosário, Santa Maria de Água de Lu-

pe (Guadalupe), Senhora da Conceição, Senhora dos Anjos, Senhora da Consolação, Senhora da Ajuda, Senhora da Piedade, Senhora da Esperança, Senhora da Encarnação, Senhora da Nazaré, Senhora da Guia, Senhora da Boa Viagem, Senhora das Neves, Senhora do Socorro, etc.¹⁶². A diáspora portuguesa, a partir das Descobertas com o seu infindo cortejo de emigrados pelo mundo, não permite silenciar o culto de Nossa Senhora do Desterro, aliás de raiz evangélica, tão radicado no Brasil dos séculos XVII e XVIII, cuja fortuna o *Santuário mariano* (1707-1723) de Frei Agostinho de Santa Maria — monumento literário de surpreendente riqueza informativa — copiosamente documenta, e por recíproco motivo bem patente em Portugal, na abundante panóplia de imagens e templos, como de sobejo justifica a lembrança e sorte dos ausentes na memória dos vivos, reforçadas pelo atávico sentimento da saudade¹⁶³.

A devoção a Nossa Senhora da Conceição perde-se na Idade Média portuguesa. Em princípios do século XIII, no mosteiro beneditino de Pombeiro, celebrava-se a festa da Conceição da Virgem Maria, segundo determina o título XXII do *Livro de usos*, indicando o ofício e missa¹⁶⁴. Data dos séculos XIV e XV, nas romarias aos santuários da Senhora da Nazaré e do cabo Espichel, a origem dos tradicionais círios, hoje ainda existentes. A primeira imagem portuguesa da Virgem da Conceição talvez seja a do *Antiphonarium Temporale* (1482-1484) do antigo convento dominicano de Jesus de Aveiro¹⁶⁵. O culto da Imaculada ganha forte adesão na época moderna a partir de Trento, tomando as ordens religiosas, as universidades e os monarcas ibéricos posições tendentes à definição dogmática. Filipe III impulsionou este objectivo, animando os teólogos ibéricos à sua fundamentação, para sensibilizar a Santa Sé a proclamá-la. Nesse sentido, o lente graciano coimbrão Frei Egídio da Apresentação publicou o *De Immaculata Beatæ Virginis Conceptione* (1617) e a 8 de Dezembro de 1617 o claustro pleno da Universidade de Coimbra reunia-se para apreciar uma carta do monarca sobre o assunto e decidia escrever ao papa a comunicar-lhe quanto cria autorizada a crença nesse privilégio mariano. No ano imediato, o senado de Lisboa mandava que se afixassem lápides com a inscrição nas principais entradas do burgo: *A Virgem Maria foi concebida sem pecado original*. Nos sínodos diocesanos da Guarda (1634), de Braga (1637) e de Coimbra (1639) o clero reunido fazia o juramento de defender a Imaculada, a cuja invocação o feliz sucesso da Restauração de 1640 ficaria ligado e a sorte da independência reavida. Na verdade, logo a 8 de Dezembro, o pregador franciscano Frei João de São Bernardino sugeria a consagração do reino, tendo as cortes, a 16 de Março de 1646, deliberado eleger Nossa Senhora da Conceição padroeira de Portugal e seus domínios, já que o primeiro soberano D. Afonso Henriques havia tomado «por especial avvogada sua a Virgem Mãe de Deos Senhora nossa, e debaixo de sua Sagrada protecção e amparo, lhe offereceo todos seus successores, Reino, e Vassallos com particular tributo em sinal de feudo e Vassalagem». Havendo feito, na festa da Anunciação desse mesmo ano, D. João IV o solene juramento de defender a Conceição Imaculada, jamais os reis portugueses colocaram na cabeça a coroa. Testemunhos da perpetuidade desse reconhecimento pela protecção da miraculosa Virgem seguiram-se ao longo de dois séculos: a pia convicção da sua presença visível nas campanhas restauracionistas¹⁶⁶; a Universidade de Coimbra secundando o régio gesto do juramento que as câmaras ratificaram; moedas alusivas em ouro e prata circularam, em 1648; inscrições a memorizar o piedoso feito foram, seis anos depois, colocadas às portas das cidades e vilas do reino; o papa Clemente X, em 1671, confirmou a eleição da padroeira da monarquia lusa; o rei D. Pedro II aprovou, em 1694, a Confraria dos Escravos da Senhora da Conceição, erecta na sua igreja de Vila Viçosa; a Academia de História fundada por D. João V jurou, em 1733, idêntico propósito, começando a reunir uma biblioteca constituída por todas as obras marianas publicadas no mundo; D. João VI, já sucessor de D. Maria I, instituiu a Ordem Militar da Conceição, em cuja insígnia a legenda «Padroeira do Reino» está inscrita em letras de ouro¹⁶⁷. Conforme a tradição do colonizador português no Brasil, o nome de Conceição foi dado a várias povoações, como à de Itamaracá, fundada por João Gonçalves, e a outra da capitania da Bahia pelo governador Tomé de



◁ △ Nossa Senhora da Conceição, século XVII (Lisboa, igreja do Convento de Nossa Senhora da Conceição dos Cardais).

FOTOS: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/
/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Sousa em meados de Quinhentos. Na copiosa onda de mariofancias registadas pela crença popular com imagens da Virgem, conta-se a da aparição da Senhora da Rocha, em 1822, nos arredores de Lisboa, em Carnaxide, cuja igreja e culto ainda hoje se conservam¹⁶⁸. Aliás, o lendário, a roçar a cândida infantilidade, envolve certos ícones da Senhora da Conceição, como o da Sé de Silves que teria resistido à intenção de a quererem levar para Faro, quando em 1577 a sede da diocese para aí se transferiu, caindo fulminado por morte repentina o cónego que se atreveu a mandar arrastá-la por cordas; e o da casa dos Oratorianos de Estremoz que se dizia ser tão cioso de sua pureza imaculada que afastava as moscas que ousavam pousar-lhe¹⁶⁹. Inúmeras esculturas, pinturas, altares e templos documentam, na era moderna, a intensidade do culto da Senhora da Conceição, desde o século xv com maior profusão nos séculos xvii e xviii, e até de inspiração indo-europeia¹⁷⁰.

Por sua vez, a parenética concepcionista, motor dinâmico desta devoção de que reciprocamente se alimenta, impulsionada ao longo da época moderna, é abundante e expressiva em seus cambiantes barrocos e barroquistas, de teor doutrinário e panegírico. Os pregadores que a subscrevem pertencem às diversas ordens religiosas e ao clero secular, com textos integrados em sermões e/ou publicados em folhetos. Entre os jesuítas avulta o padre António Vieira com os seus três sermões de Nossa Senhora da Conceição, os dois primeiros pregados em São Salvador, nas igrejas da Praia e do Desterro, nos anos de 1635 e 1639, e o terceiro, sem data, consta da quinta parte dos *Sermoens*, saída em 1689. Merecem, contudo, menção os inicianos: Francisco de Amaral (in *Sermoens*, vii, 1641), António Sá (matriz de Pernambuco em 1658), Jerónimo Ribeiro de Carvalho (*Sermam da purissima e immaculada Conceiçam*, 1673), Luís Álvares (in *Sermoens*, iii, 1699), Simão da Gama (in *Sermoens*, vi, 1713), Manuel dos Reis (in *Sermoens*, ii, 1720). Grupo mais numeroso formam os franciscanos, incluindo capuchos, grandes defensores do privilégio imaculata, como: Frei Pedro Correa (in *Triumphos ecclediásticos*, i, 1617), Frei João de Ceita (in *Quadragesma de sermões*, 1619 e *Sermões das festas da Santíssima Virgem*, 1634), Frei António dos Arcanjos (*Sermam da Conceição*, 1664), Frei Luís de São Francisco (in *Quatorze sermões funeraes*, 1690), Frei Manuel de São Plácido Salta (*Sermam da Conceição*, 1699), Frei Francisco Xavier da Rocha (in *Sermoens varios*, 1734), Frei António de Santa Ana (*Sermam da Conceição*, 1738), Frei Luís de São José (in *Sermoens varios*, 1742), Frei Lourenço de Santa Teresa (*Sermoens varios panegyricos, mysticos e doutrinaes*, iv, 1761), Frei António do Espírito Santo Andrade (in *Sermoens panegyricos e morais*, 4 tomos, 1765-1768); Frei Sebastião de Santo António (in *Sermoens*, i, 1784), Frei Francisco da Madre de Deus Pontes (in *Sermões*, 5 tomos, 1798-1800). Seguem-se: os carmelitas Frei José do Espírito Santo (in *Tres sermoens*, 1657/1659), Frei Urbano de Santo António (*Triumphos da Conceição*, 1686), Frei António de Santo Eliseu (in *Sermoens varios*, i, 1736), Frei Manuel da Madre de Deus Bulhões (in *Sermoens varios*, 1737); os eremitas agustinianos Frei Cristóvão de Almeida (in *Sermoens varios*, iv, 1686), Frei Manuel de São Carlos (in *Sermoens da Conceição*, 1699), Manuel de Lima (in *Ideas sagradas*, i, 1720), José de Sousa (in *Sermoens panegyricos*, i, 1721), Frei Manuel Gouveia (in *Sermoens varios*, i, 1726); os oratorianos Diogo Curado (in *Sermoens*, i, 1719), padre Manuel Bernardes (in *Sermoens e practicas*, 1735), padre Francisco Xavier (in *Sermoens*, i, 1735), padre Teodoro de Almeida (in *Sermões*, iii, 1787); os beneditinos Frei Rafael de Jesus (in *Sermoens varios*, iii, 1689), Frei Manuel da Rocha (*Sermão da Conceição*, 1727); os jeronimitas Frei Gabriel da Purificação (*Terno sonoro... da Immaculada Conceição*, 1689), Frei José do Nascimento (in *Sermões*, 2, 1732); os teatinos padre António Ardizzone Spinola, napolitano (in *Sermões da Imaculada Conceição*, 1682) e padre José Barbosa (*Sermão historico-panegirico da Conceição de N. Senhora*, 1709); o dominicano Manuel da Silveira (in *Sermões posthumos*, vii, 1762); o crúzio Frei António dos Mártires (1691); o lóio Frei Francisco de Santa Maria (in *Sermoens*, i, 1686); padre António da Costa Cordovil da Ordem Militar de São Tiago (*Tres sermoens da Conceição*, 1673); os seculares Diogo de Paiva de Andrade (in *Sermões*, ii, 1604), padre Jacinto Soares de Torres (1752), padre José Francisco de Araújo Freire Barbosa (1796/1800)¹⁷¹.

O culto da Imaculada Conceição, cuja definição dogmática Pio IX proclamará em 1854, continuou a difundir-se, surgindo em locais que lhe adicionarão outros epítetos. Em Portugal, todo o século XVIII vê crescer a devoção à Imaculada que no reinado de D. João V atinge um ponto alto. Irrompe, no entretanto, e começa a afirmar-se a do Sagrado Coração de Maria que passa a caminhar em paralelo com a do Coração de Jesus. Se é certo que Santa Brígida, famosa mística do século XIV, não dissociava os dois corações de Jesus e Maria, o apóstolo da devoção pública do Coração de Maria foi São João Eudes, no século XVIII, a quem devem ser associados São Francisco de Sales e o cardeal Bérulle, principiando logo a serem erectas várias confrarias, enriquecidas de indulgências papais. No reinado joanino, cerca de 1728, por ordem régia foi colocado, em Vila Viçosa, «um fresco da Ceia do Senhor, por cima do qual estão pintados os dois corações, de Jesus e de Maria»¹⁷². Exemplos semelhantes comecem a pulular pelo país, bem como aparecem, nesta altura, relicários em talha dourada com os ditos corações, um enlaçado por uma fiada de espinhos e o outro atravessado por uma espada. A primeira igreja dedicada ao Sagrado Coração de Maria mandou-a erguer em Lisboa, no Campo Grande, o fidalgo António Feliciano de Andrade, no último quartel do século XVIII, e que um incêndio, a 25 de Dezembro de 1882, reduziu a cinzas. Na obra do padre Teodoro de Almeida, *Gemidos da Mãe de Deus aflicta* (1785), a «Consolação VI» destina-se a obsequiar o Coração da Virgem Maria, para cuja devoção há uma novena, com os exercícios espirituais a praticar¹⁷³. Esta devoção ganhou ainda maior impulso no mundo católico, e também entre nós, com a célebre *medalha milagrosa* de que uma freira francesa da Congregação das Filhas da Caridade, Catarina Labouré, inspirada na aparição com que dizia haver sido contemplada pela Virgem, promoveu a difusão, pois garantia que Nossa Senhora prometera graças muito abundantes a quem a trouxesse consigo. De perfil oval, a piedosa insígnia tinha gravada por baixo ou em redor: «Ó Maria concebida sem pecado, rogai por nós que recorremos a vós».¹⁷⁴ Jaculatória e medalha, a que se atribuem numerosos milagres, imagens com um coração em peito aberto da Nossa Senhora e confrarias afins bem depressa entraram na piedade popular.

A doutrina da intercessão da Virgem em favor das almas do Purgatório e da eficácia das indulgências concedidas pela Igreja e o valor das orações e sufrágios dirigidos a Deus em ordem ao perdão das penas dos que morrem em estado de graça, mas têm de satisfazer ainda a justiça divina ofendida pelos pecados cometidos em vida, eram questões debatidas pelos teólogos medievais do Ocidente e Oriente. Entende-se assim o alcance do papa João XXII ao promulgar o *privilégio sabatino* pela bula *Santissimo uti culmine* (1316) que sancionava a doutrina difundida pela Confraria do Santo Escapulário do Carmo, fundada pelo carmelita inglês Simão Stock que declarara ter-lhe Nossa Senhora revelado, em 16 de Julho de 1251, no seu convento de Cambridge, ao entregar-lhe aquela sagrada insígnia, que, se a usasse sempre, o livraria das penas infernais. O pontífice ia, porém, mais longe porquanto na bula reproduziu as palavras da Virgem ao aparecer-lhe vestida de carmelita, pedindo que difundisse o privilégio concedido aos confrades da Ordem do Carmo: «Se depois de passarem desta vida forem ao Purgatório eu descerei a ele no primeiro sábado depois da sua morte e, como Mãe piedosa, livrarei das suas penas a todos que ali estiverem, e os levarei comigo ao Monte Santo da vida eterna.» Estava dado o passo decisivo para o favor que o escapulário e a Confraria do Carmo alcançaram na devoção popular. Outros papas reiteraram-lhe a aprovação e enriqueceram-nos com graças que mais desejados os tornavam. Em Lisboa, a pia fraternidade surge no despontar do século XV e em 1407 tem o seu compromisso aprovado, chamando-se aos seus membros os *Irmãos do Capelinho*, por usarem uma espécie de capuz nas murças das capas, à semelhança do hábito dos religiosos. D. João I e sua mulher D. Filipa de Lencastre davam o exemplo ao trazerem consigo o escapulário e «na arte do século XV a Virgem começa a aparecer por sobre a fogueira do Purgatório, em virtude de se acreditar na sua acção em favor das almas»¹⁷⁵. A partir dos finais de Quatrocentos, este tema iconográfico difunde-se em Portugal e pouco depois irrompem na Europa as doutrinas erasmianas e luteranas. O alcance pedagógico

destas representações imagéticas nas igrejas, embora desencorajadas pelo espírito da *devotio moderna*, era reconhecido pela hierarquia e explicava-se que ali não estavam «para os homens letrados senão para os que não entendiam as escrituras»¹⁷⁶. Notava-se na altura, contudo, um justificado esfriar do culto das almas do Purgatório, fruto por certo da ignorância religiosa e da crise grave que larvava no seio da Cristandade. Os sinais, localmente, eram inequívocos. Acudiam denúncias alarmantes na Inquisição, ao dobrar da segunda metade do século XVI: declarava uma testemunha num processo do vigilante tribunal da fê ter ouvido pregar em Alcácer do Sal que não havia Purgatório e que um cavaleiro da Ordem de Santiago afirmara o mesmo diante do respectivo mestre; confessara uma «devota» do círculo de espirituais de Lisboa haver-lhe dito um frade que «as côtas bñas q̃ o papa cõcedya p.^a se tirañ almas do purgatoryo q̃ lhe parecia q̃ o papa o nã podia fazer por q̃ as almas do purgatorio estaão já fora da sua Jurdição»; reconhecia um antigo escolar dos parisinos colégios de Guiena e de Santa Bárbara e aluno do das Artes de Coimbra serem as dúvidas alimentadas por discursos sobre aquele lugar de purificação que o levaram a descrever dele «e que desta frjaldade que asj trazia acerqua deste at.^o [artigo] do purgatorjo como costumava»¹⁷⁷. Por outro lado, a negação protestante, sustentada por Lutero e Calvino, era um facto, invocando o silêncio da Sagrada Escritura e defendendo a ineficácia das orações pelos defuntos. Compreende-se assim que, apesar do explicitado nos concílios ecuménicos de Leão (1274) e Florença (1439), e na sessão última de 15 de Novembro de 1563, o Concílio de Trento definisse dogmaticamente a existência do Purgatório, reafirmasse a utilidade de se rezar e aplicar sufrágios pelas almas e instasse à propagação de tão salutar devoção.

Dos fins do século XVI ou princípios do imediato é uma pintura a óleo em tábua da igreja do antigo convento dos Carmelitas Descalços do Porto que recorda a bula sabatina e mostra sete cativos do Purgatório de ambos os sexos com o escapulário do Carmo, enquanto Nossa Senhora vestida de carmelita e rodeada das pessoas da Santíssima Trindade dá a mão a um confrade do escapulário a sair das chamas puxado pela Virgem e auxiliado por um anjo. Na Misericórdia de Tentúgal há uma «mediocre pintura seiscentista» com a Senhora do Carmo a interceder a Cristo pelas almas, em alusão, por certo, ao referido privilégio¹⁷⁸. Pouco conhecida é uma tela do século XVII, de pobre valor artístico, do conventinho franciscano do Salvador de Évora, em que a Virgem do Carmo tem na mão um comprido escapulário a que se agarram duas almas revestidas de seus e deste modo se vêem salvas. A segunda metade de Setecentos pertence a tela da igreja do antigo convento carmelita eborense, de escassa valia estética, mas iconograficamente importante, pois traduz a promessa contida na famigerada bula. Em Vila Viçosa, na sacristia da Misericórdia encontra-se um conjunto de painéis de azulejo de meados do século XVIII dedicados ao Purgatório, em que um pela atitude da Virgem, embora sem esta e as almas ostentarem o escapulário, recorda o privilégio sabatino. Na matriz da paróquia algarvia de Santa Catarina, entre São Brás de Alportel e Tavira, «conserva-se uma pintura dos finais do século XVIII que, num pormenor, invoca a graça sabatina sob uma mítica feição heterodoxa» — a Senhora do Carmo, ao lado de Cristo e no oposto São Miguel, levanta pela mão uma figura a sair das labaredas. Os carmelitas bracarenses tinham em seu convento «um painel de madeira com o texto da tradução portuguesa da *Bula Sabatina*, pintado em cursivo», onde se mostra a Virgem a inclinar-se sobre as almas que ardem no Purgatório, entre as quais um papa, um cardeal, um frade, uma mulher e um anjo a estender um escapulário para aquelas subirem. De 1710 é a imagem da Virgem do Carmo da Matriz de Perosinho (Gaia) com «almas em chamas» a seus pés a sugerir que as vai aliviar. Por sua vez, a tela dos finais de Setecentos da Capela do Espírito Santo de Sousel (Portalegre), em que Nossa Senhora do Carmo com o Menino ao colo entrega a uma freira um pequeno escapulário, enquanto outra ergue um coração que Jesus lhe confiara. Quase «ignorado, este quadro alentejano reflecte talvez duas devoções da época em que foi feito: a do privilégio sabatino, que já estava bem espalhada, e a do *Sagrado Coração de Jesus*, então a aparecer entre nós»¹⁷⁹.



Se é certo serem bem elucidativas, primam, contudo, pela raridade as representações explícitas à mensagem da bula sabatina, tão cara à piedade popular. Motivos de ortodoxia doutrinária, acerca desta intervenção da Virgem Maria no alívio de penar no Purgatório, teriam levado Paulo V, a 27 de Maio de 1606, a suspender para melhor as regular as indulgências que lhe estavam anexas. Continuando a pregá-las, os carmelitas portugueses fizeram com que a Inquisição pedisse a Roma para interferir, acabando o mesmo papa, ao aprovar o decreto da Sagrada Congregação do Santo Ofício, datado de 11 de Fevereiro de 1613, por confirmar o privilégio sabatino, mas ao mesmo tempo ordenar que «de nenhum modo se façam as Imagens que alguns devotos costumavam pintar da Beatíssima Virgem descendo a tirar as almas do Purgatório: antes se entenda que as ditas almas são livres daquele trabalho pela intercessão da Virgem Senhora, e pelas mãos dos Anjos colocados no Ceo». A propósito, o malgrado investigador Flávio Gonçalves esclarece que semelhante proibição iconográfica se harmonizava com o legislado em Trento, na sessão xxv de 3-4 de Dezembro de 1563, que proibia que se colocassem nos templos quaisquer «imagens de falso dogma», capazes de serem para os «rudes ocasião de erro», acabando assim por não só serem retiradas da veneração dos fiéis outras representações imagéticas abrangidas por esta condenação, como naturalmente «destruídas ou modificadas certas pinturas ou esculturas onde o assunto estivesse patente» de maneira heterodoxa.

A devoção do privilégio sabatino, incrementado pela reforma tridentina, deveu, como se torna óbvio, a sua difusão às confrarias do Escapulário e às ordens terceiras do Carmo, a partir sobretudo dos conventos de carmelitas calçados e descalços, onde estavam erectas. Daí passavam para vilas e aldeias, aproveitando da aura popular de que desfrutavam. Para se compreender a força do movimento carmelitano, bastará ter em conta: que só no Alentejo havia, no século XVIII, sete conventos masculinos e femininos da Ordem do Carmo (carmelitas calçados de frades em Moura, Vidigueira, Beja e Évora e

Sagrada Família, de Machado de Castro, c. 1770-1780 (Museu de Aveiro).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/CARLOS MONTEIRO.

nesta também um de freiras; de descalços, em Évora e nesta sendo um de fra-
des e outro de freiras); que o número de confrades dos Irmãos do Capelinho
ascendia, por 1745, em Lisboa, a 1200; que ao uso quotidiano do escapulário,
junto à pele, se atribuíam «nos séculos XVII e XVIII, na Metrópole e no Ultra-
mar, inúmeras graças — em casos de naufrágios, incêndios, desastres, guerra,
tentações do demónio, doenças, partos, etc., nos quais os portadores da insí-
gnia carmelitana se salvam milagrosamente»¹⁸⁰; que a reconquista de Évora em
1663, nas campanhas da Restauração, se devera à intercessão milagrosa de
Nossa Senhora do Carmo, como na igreja do convento franciscano do Salva-
dor da mesma cidade pregou o carmelita Frei José do Espírito Santo; que na
Guerra da Sucessão de Espanha, nos primeiros anos do século XVIII, «os ofi-
ciais e soldados da praça de Moura chegaram a talhar escapulários de papel,
que envergavam antes de partir para o campo de batalha» confiados na vitó-
ria, e na graça de não morrerem sem confissão; que os reis D. Pedro II,
D. João V e a rainha D. Maria Ana de Áustria e os príncipes traziam sempre
o escapulário do Carmo consigo¹⁸¹.

*São José, o patrono
da boa morte*

DAS TRÊS PESSOAS DA SAGRADA FAMÍLIA, a de São José — autonomizado
da representação dos desposórios com a Virgem, do presépio, da adoração
dos pastores, da circuncisão de Jesus, do encontro entre os doutores no tem-
plo de Jerusalém e lar-oficina de Nazaré — foi objecto de um culto em ex-
pansão na idade barroca. Celebrada em vários locais da cristandade oriental e
ocidental, e em diversos dias do ano, a sua festa litúrgica fixa-se, no século XV,
em 19 de Março, e Gregório XV, em 1621, estendeu-a à Igreja universal. En-
contra-se, para além de vários outros exemplos significativos, em Santa Tere-
sa de Ávila uma profunda devoção para com o Santo Patriarca, varão humil-
de, obediente e silencioso, de exemplaríssimo porte para ser apresentado
como modelo da vida de clausura. E foi, sem dúvida, de constante aumento,
no período da Reforma católica, a veneração que a Cristandade lhe consa-
grou. Há: da autoria do eremita agustiniano Frei Gaspar dos Reis (c. 1567)
um *Officium parvum in honorem Sanctissimi Patriarchae Joseph adjectis quibusdam
Orationibus pro devotione offerentium* e outro *Officium S. Josephi*, do carmelita
Frei Manuel das Chagas, editados em Lisboa, respectivamente em 1618 e
1620; do franciscano Frei Pedro de São Tomás, *Memoria da devoção do Espozo
da Virgem* (1652), livrito extraído dos escritos do confrade Frei Diogo da Pai-
xão e do agostinho descalço da nação vizinha, Frei Gabriel Conceição; do
dominicano Frei Mateus Castanho de Figueiredo (1600-1644), *Sete mysterios
do Patriarcha S. Jozé penosos, e gozosos em que se tratão seus louvores com moralida-
des provadas com lugares da Sagrada Escritura* (1639) e do padre Nicolau da Maia
Azevedo (1591-?), paladino da Restauração de 1640, *Devoção que se ha de fazer
cada dia ao sr. São José*, sem identificação de data¹⁸². O sacerdote português
Paulo Mota fundou, em Roma, nos fins do século XVI e princípios de XVII, a
congregação religiosa dos Padres de São José, aprovada em 1620 pelo papa
Paulo V e, por certo, voltada para a assistência¹⁸³.

No período da Restauração era tido por um dos santos tutelares do reino,
então em transe difícil. O duque D. Teodósio, pai de D. João IV, com «mis-
terioso ânimo», recomendara-o ao filho, pedindo para lhe dedicar particular
afecto¹⁸⁴. Da celebração litúrgica de São José, de resto, não podia o rei es-
quecer-se, dado ser esse o dia de seu natalício, como acontecia anualmente
na Capela Real dos Paços da Ribeira, com o solene pontifical, a que o mo-
narca assistia, e os sermões condizentes em que a matéria política surgia rela-
cionada com a legitimidade à Coroa do soberano e o momento vivido. Os
grandes pregadores do tempo, Vieira, Ardizzone Spinola e Cristóvão de Al-
meida tiveram nessa linha intervenções do maior interesse. Como ponto co-
mum, o nascimento de D. João, em semelhante data, fora presságio divino.
A gratidão ao santo assenta, por isso, na justificação do encobertismo. Assim,
um dos intuitos do sermão do padre António Vieira, na Capela Real, a 19 de
Março de 1642, fora mostrar que se deve a São José a protecção do libertador
de Portugal, conservado milagrosamente e encoberto até à sua aclamação; e,
acentuando o carácter providencialista deste culto no seu elo com a nação,



recorda a coincidência verificada entre a data da sua proclamação e o início do domínio filipino¹⁸⁵. De novo no púlpito da Capela Real, em 1644, o pregador retomará o fio da matéria patriótica: a restauração das liberdades do reino e as influências benéficas que por intermédio da protecção de São José se desfrutava¹⁸⁶. Na senda do *encobertismo* se refugiaram o teatino Ardizzone Spinola e o agostinho Cristóvão de Almeida, a fim de enaltecer a intercessão do santo. O primeiro, em 1649 e 1650, no preciso dia do aniversário natalício de D. João IV, na capela dos Paços da Ribeira, procura provar, por um lado, que o monarca reinante era o «encoberto, descoberto e emparado», que a Providência confiara a São José, como havia feito com Cristo¹⁸⁷; por outro, que encoberto e desejado fora-o em virtude da promessa divina, que o circunstancialismo histórico-biográfico permitia ajustar, e da protecção miraculosa que até ao momento jamais deixara de lhe conceder¹⁸⁸. Para o segundo, o sermão também proferido naquele lugar, a 19 de Março de 1656, assenta na ideia-chave de que o santo é poderoso, vigilante, seguro e perpétuo protector da nação portuguesa, sendo eficaz o seu auxílio por ser, de entre os demais santos, o mais justo e, se este está na mão de Deus, «Deus está na mão do nosso justo», donde dimanam as forças e o auxílio imprescindíveis à Restauração

São José e o Menino, escultura policromada (segunda metade do século XVIII). Bragança, Museu do Abade de Baçal.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

da autonomia pátria¹⁸⁹. Protector da família, socorro dos aflitos e advogado na hora da morte, o culto a São José floresceu, eloquentemente demonstrado por uma piedade que lhe continuou dedicando altares, capelas e confrarias.

A ligação do Esposo da Virgem Maria à corporação dos carpinteiros aparece num curioso regimento da festa do Corpo de Deus em Tomar, anterior ao último quartel de Seiscentos, em que se menciona a bandeira deste mester, ordenando-lhes que dariam «a figura de N. S. e S. Joseph, e o juiz do officio» faria a correspondente repartição¹⁹⁰. As confrarias que o tomam como orago aumentam com o dobrar do século XVIII, à medida que o seu culto se personaliza. Assim, por exemplo, na Póvoa de Varzim, em cuja matriz a Irmandade do Rosário custeou, em 1758, a festa de São José, devoção aliás mantida, que nesta terra de pescadores veio a enraizar a norte, frente ao mar, no antigo sítio da Areosa, na capelinha aí levantada, em 1844, onde uma confraria denominada São José de Ribamar foi instituída 16 anos decorridos¹⁹¹. E o culto ao santo familiar de Cristo foi-se, desta forma, espalhando em terra portuguesa.

No solilóquio XXIII de *Luz e calor*, numa adaptação que diz inspirada no livrinho *Farol de devoção*, havendo considerado São José o ecónomo do Eterno Padre, aio, tutor e pai putativo do Eterno Filho, substituto do Espírito Santo, «santificado e desatado da culpa original no ventre da mãe», o padre Manuel Bernardes, a modo de místico arroubo, faz-se eco da significativa extensão do patrocínio do Santo Patriarca, ao dirigir-se-lhe nestes termos: «Vós sois advogado das Virgens, porque foste puríssimo Virgem; advogado dos casados, porque foste verdadeiro casado; advogado dos meninos e orfãos, porque defendestes e sustentastes a Jesus e a Maria; sois advogado dos caminhantes e peregrinos, com quem tantas jornadas e peregrinações fez por guardar nosso remédio.»¹⁹²

O que sobretudo, porém, credencia o poder celeste do casto varão é o seu patrocínio na hora derradeira do desenlace terreno. Patrono da boa morte, entendida como passagem à eternidade da alma confiante de sua salvação, desde o francês Gerson (1416) ao italiano domínico quinhentista Isidoro Isolani, assim era apresentado São José, descrito a finar-se nos braços de Jesus e Maria — tema que a iconografia enfatizou e imagem com que, em tempos de insegurança, a pastoral procurou sensibilizar a piedade cristã¹⁹³. Ainda o padre Manuel Bernardes — que dá ao venerando Anjo Custódio de Jesus 60 anos de vida e 27 de santo matrimónio, atribuindo «pio crédito» a uma «moderna e célebre cronista da Senhora», sem dúvida Soror Maria de Jesus Agreda, autora de *Maria Santissima, Mystica Cidade de Deos* (c. VI e XXI) — assim fala da morte do carpinteiro de Nazaré: «nove dias antes do trânsito do felicíssimo Patriarca São José, lhe assitiram revesadamente Cristo e a mesma Senhora, sem faltarem da sua cabeceira um só ponto. E querendo o Santo por última despedida lançar-se aos pés do Senhor (oh com quanta fé e amor o faria!) Ele o colheu em seus amorosos braços e lhe disse, entre outras, estas suavíssimas palavras: Pai meu, descansai em paz e na graça celestial de meu Eterno Pai e minha. E tanto que José, naquele leito mais que de flores, naquele soberano reclinatório mais que de ouro, deu o último bocejo, o Senhor, que fecha as estrelas com o seu sinete: *Stellas claudit quasi sub signaculo*, lhe fechou os olhos com os seus dedos»¹⁹⁴. Veiculadas pela pregação estas imagens e sentimentos, que a iconografia popular acabará também por difundir através de estampas litografadas representando a edificante cena¹⁹⁵, a invocação de São José passa para os testamentos da era moderna. Em *Morrer no Porto, durante a época barroca*, lê-se que os testadores invocam, entre os santos, o seu nome, registando-se, num total de 431 ocorrências, São José citado 38 vezes (3 %), e deve-se também considerar, no que respeita ao burgo portuense, a existência de um altar na sé catedral, a partir de 1717, o que auxilia a compreender concentrarem-se na primeira metade de Setecentos as referências ao santo patrono da boa morte¹⁹⁶.

*Os santos fundadores de
novas congregações e
apóstolos da caridade*

O CULTO DOS SANTOS QUE, ATRAVÉS DA IDADE MÉDIA, foi adquirindo sólido fortalecimento na piedade cristã, reconhecível no alargar dos nomes de oragos das freguesias em ombreiro com os de Nossa Senhora, no estender do culto das relíquias, no multiplicar dos santuários de peregrinação, no intensificar dos intercessores celestes para as calamidades públicas e os males do cor-

po e da alma, acabou por sofrer perigosas e condenáveis distorções na devoção dos fiéis. A ignorância religiosa, a rudeza dos espíritos, a permanência de crenças pagãs e supersticiosas, a proliferação de representações iconográficas agravaram o desvirtuamento de um meio pedagógico legítimo e eficaz para o pastoreio das almas. A crítica erasmiana, no interior da Igreja, aos excessos a que chegara o catolicismo popular e o inventário acusador justificativo da ruptura luterana, ambos a reclamarem o regresso ao purificador evangelismo primitivo, tinham seguidores convictos na denúncia neste, como noutros pontos particularmente nevrálgicos, sentidos na prática devocional e na ortodoxia doutrinária. A presença esmagadora dos mártires São Paio, Santa Eulália, São Mamede, Santa Marinha, Santa Bárbara, Santa Luzia, São Vicente, São Cristóvão, São Lourenço, São Julião deve juntar-se à dos apóstolos São Pedro e São Paulo, São Tiago e São Tomé, ao arcanjo São Miguel, a São João Baptista e a Santa Ana, bem como a santos locais, originários ou acolhidos, de remota e lendária origem, mantendo sempre o Divino Salvador e a Virgem uma proeminência destacada. Inspiram e alimentam a devoção mediévilica dos crentes a dignidade e o poder sobrenatural de Cristo e sua Mãe, a virtude taumatúrgica e o sentimento de protecção dos bem-aventurados celestes em favor dos fiéis. As relíquias, as hierofanias e os corpos incorruptos, que o martírio e a santidade heróica tornam veneráveis, fortalecem, através deste vínculo corpóreo, a fé e a devoção de todos os estratos sociais. A teologia católica atribuiu-lhes o privilégio de especial mediação junto de Deus, autorizando o culto que lhes é prestado e a partir do século vi se universalizou. Santo Agostinho, na sua apologia *Contra Faustum*, escreveu: «O povo cristão celebra com uma religiosa solenidade a memória dos Mártires, para excitar os fiéis a imitá-los, para se associar a seus merecimentos e conseguir o auxílio da sua intercessão.»¹⁹⁷ Nesse sentido, ressalva-se a mediação única de Cristo, situando-se a de Maria e dos santos ao nível de instrumento moral capaz de mover a vontade divina na distribuição das graças suplicadas. Em crescimento, foi-se verificando o aparecimento de santos confesores e de fundadores de ordens religiosas, que o calendário litúrgico veio a acolher, e a sua memória torna-se perdurável através das imagens pintadas ou esculpidas nos lugares de culto público para edificação, instrução e adorno, na banquetea e retábulo dos altares, nas paredes e fachadas dos templos. As obrigatórias e invariavelmente presentes foram, de início, a de Cristo crucificado e a de Nossa Senhora, vindo-se depois a estranhar a ausência de outras, que parecia injustificada. Assim, as constituições do sínodo de 1477, reunido por D. Luís Pires, arcebispo de Braga, ao fazer notar, como «grande erro», que só poucos mosteiros beneditinos e de cónegos regrantes agustinianos tivessem «ymagens dos dictos preciosos sanctos» padroeiros, mandam «aos dom abades que cada huum em seu moesteiro em hũa grande tavao mande pintar a imagem de sam Beento com cugulla e escapulairo de color negro e mitra na cabeça e baago na mão. E os dom priores de sancto Agostinho mandem pintar em outra grande tavao a sua ymagen com sobrepelizia e sobre a sobrepelizia hũa capa d'egreja e sobre a capa o escapulairo preto e com mitra na cabeça e baago na mão. E aos dom abades de sam Beento emanemos mais que cada huum em seu moesteiro mande pintar em outra tavao a ymagem de sam Bernardo abbade com cugulla e escapulairo de collar branco, mitra na cabeça e baago na mão»¹⁹⁸. A determinação sinodal não esqueceu mesmo os aspectos formais da representação das imagens que visavam a mais fácil identificação do santo, ao indicar a hierarquia, a roupagem e os símbolos, aliás meios bem mais didácticos que o nome inscrito na auréola ou na base, se tivermos em consideração o analfabetismo da esmagadora maioria dos crentes. Com as ordens mendicantes, São Domingos e São Gonçalo de Amarante, São Francisco de Assis e Santo António de Lisboa verão os seus cultos e imagens serem incrementados por dominicanos e franciscanos. Por sua vez, a autoridade eclesiástica encorajava este procedimento ao lembrar o sentido e ao justificar a finalidade dos ícones religiosos. A constituição iv do Sínodo do Porto de 1496, em idênticos termos reproduzida no de Braga de 1500, quando D. Diogo de Sousa era o prelado, reza assim: «veendo como as imagẽs som aprovadas per de-

reito, e quanta edificação e devaçam causam, nam soamente aos inorantes, mas aos sabedores e letrados, isso mesmo como seja cousa justa que cada santo em seu logar e igreja / preceda aos outros, ordenamos e mandamos que, assi nos mosteiros de sam Beento e de santo Agostinho como nas outras igrejas parrochiaes os abades e priores ponham as imagẽs de seus santos no meo do altar, as quaes sejam assi pintadas em retavolos ou escolpidas em pedra e pao que respondam aas rendas da igreja donde estiverem»¹⁹⁹. Há notícias dos meados do século xv de, nas visitas pastorais, se cuidar do estado em que se encontravam as imagens religiosas, como aconteceu em Santiago de Óbidos, a 24 de Novembro de 1450, em que se ordenava ao prior e beneficiados que pintassem Santa Ana e, no ano seguinte, São Miguel e Santa Maria, recomendação esta que ainda era feita três anos volvidos²⁰⁰. Persistia, pois, em crescente aumento, acompanhado pelas vissitudes do fervor e zelo dos fiéis e ministros sagrados, o culto dos santos e a veneração das imagens, em paralelo com o crescente avanço da corrente espiritualista em contestação aberta ao formalismo rotineiro.

Aderentes ao espírito erasmiano, os lentes do Colégio das Artes, João da Costa, Diogo de Teive, George Buchanan, punham porém, cerca de 1548, sérias reservas ao culto popular dos santos e à veneração das imagens, posição doutrinária preocupante, porquanto o grupo de mestres bordaleses chegados a Portugal «preparavam o grande assalto da Faculdade de Teologia e do Tribunal do Santo Officio, os dois senados político-culturais incumbidos de ditar a lei à inteligência lusitana naquela época». Desígnio condenado ao insucesso, ao ver-se o processo inquisitorial movido, em 1550, a mestre Buchanan que em sua opinião julgava «que se não havia de pedir aos santos o que só Deus dá... e que por isso lhe parecia melhor ir logo a Deus que aos Santos». A doutrina tinha, no entanto, seguidores em alunos do Colégio das Artes como, por exemplo, Jerónimo Monteiro, que, na reconciliação feita em 1551 na Inquisição, confessara «a sua crença de que “não eramos obrigados a rogar aos Santos”», o que permite ver como tão perigosas heterodoxias se enraizavam. É certo que, anos antes, o prestigiado canonista da cátedra coimbrã, Doutor Azpicuelta Navarro, no *Comento en Romance* (1545) defendia o culto dos santos, embora expurgado «apenas da superstição, da impiedade e da grosseria»²⁰¹.

Esclarecedor sobre esta posição, no mínimo temerária, acerca do papel mediador dos santos que andaria disseminada na pregação dos mentores desta corrente espiritualista, é o elenco de proposições condensadas do processo inquisitorial do agostinho Frei Valentim da Luz condenado em 1562 à fogueira. Frei João de Jesus, seu confrade, testemunhara que, «praticãdo e argumtando» com o declarante sobre o que se havia de rogar aos santos ou não, o ouvira dizer «q̄ os sãtos ñhũa maneyra se auyão de rogar nem como dadores da merce ñe como Intercesores della [...], e como q̄r q̄ Dês nos esteja cõuydando cõ a gracça são Desnecessaryas orações de S.tos p^a alcãcar este efeyto». Teria declarado ainda que, proceder assim seria «pintar a Ds̄ como pintamos hũ rei q̄ me ña conhece, e de quẽ duuido se pedindolhe eu o q̄ me faz mister mo querer dar e p̄ isso tomo p̄ Intercessor a quẽ me mais conhece e tẽ major võtade. de Ds̄ ña auemos de duuidar se nos quer dar e fazer bẽ». A alegação, se bem entendida, não contrariava a ortodoxia e estava certa, quando aceitava que «ñã hai que temer ñe q̄ arreçar de yr a Ds̄ ñe hai necessidade de outra aderencia. ñe ha pode auer mihor q̄ xp̄o. o q̄ o pai ña der por xp̄o ña dara por ningẽ [...] oraçã p̄ oraçã mais assinha sera ouuida e despachada a q̄ se fizer a xp̄o q̄ a q̄ se fizer a sam pedro [...]»²⁰². Importava, portanto, reafirmar a doutrina católica, como solenemente fez o Concílio de Trento, a 3 de Dezembro de 1563, no decreto de invocação e veneração dos santos que declara ser coisa boa e útil rezar e pedir a Deus graças por intermédio deles, cujas orações actuam como um auxílio para mover o poder divino²⁰³. Em seu *Catecismo*, D. Frei Bartolomeu dos Mártires explicita o sentido deste culto mediador, justificando-o da seguinte forma: «[...] se a Santa Madre Igreja honra e faz reverência a nossa Senhora, e aos Santos que reinam com Cristo, não o faz dando-lhe a mesma honra que dá a Deus, que isto seria idolatria, porque bem sabe que todo-los Santos são criaturas e feitura de Deus, mas honra-os como a bons servos de Deus, e privados amigos Seus, chamando-os e toman-



do-os por advogados diante de Deus, pera que nos alcancem dele que os imitemos na vida e costumes, e mereçamos vir à sua companhia»²⁰⁴. Delicada, e já de longa data controversa, era, na verdade a veneração das imagens que para muitos constituía um plano inclinado escorregadio para a superstição e a idolatria, de resto, frente de ataque da corrente reformista erasmiana e do evangelismo luterano. O egresso dominicano Fernão de Oliveira denunciava os excessos nesta matéria, como consta do processo movido pelo Santo Ofício, donde consta ter dito a uma testemunha «que não adorasse as imagens, mas que fazendo-lhe alguma reverência, se lembrasse dos santos cujas eram ou lhes pedisse o que havia mister e não cresse que a imagem de Santa Maria de Guadalupe desaparecia e ia à terra de mouros tirar os cativos e vinha de lá suando, nem [que] ao Crucifixo de Burgos e [a] outros que há pelo mundo lhes crescem as unhas e os cabelos, porque tudo são ilusões do povo ignorante [...]»²⁰⁵. O acima mencionado Frei Valentim da Luz anda-lhe doutrinariamente na órbita, quando fala do significado dos ex-votos: «nũca me fartarã

São Francisco, ébano e marfim, século XVIII (Museu de Leiria).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/
/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ *Santo António*, atribuído ao Mestre da Lourinhã (Sesimbra, Igreja de Nossa Senhora do Cabo).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO
CÍRCULO DE LEITORES.

mtos hũas deuações q̃ vejo. s. tomar a coroa de santo s̃to. leuar olhos de cera a santa luzia e p̃nas [=pernas] de pao a santo amaro e cousas a estas semelhantes nũca dixe q̃ eram mas nem agora o digo mas queria ver estas deuações de modo q̃ quẽ as faz acuda prim.ro a cõfissam e aa emẽda da uida tirandose dos pecados q̃ D̃s as vezes da os trabalhos e doẽças e isto feito queria q̃ chamasẽ santos em sua ajuda, prẽderse a Imagẽ do menino Jhũ e de santo ant.^o não me parece bem»²⁰⁶. O Concílio de Trento, na memorável sessão xxv, de 3 de Dezembro de 1563, fora terminante na precisão da doutrina, ao declarar a legitimidade e ao definir a função das imagens sagradas no culto e na piedade dos crentes: «De todas as sagradas imagens se recebe grande fruto, não só porque se manifestam ao povo os beneficios e mercês que Cristo lhes concede, mas também porque se expõem aos olhos dos fiéis os milagres que Deus obra pelos Santos, e seus salutaes exemplos; para que, por eles, se dêem graças a Deus, ordenem a sua vida e costumes à imitação dos Santos, e se movam a adorar e amar a Deus e a exercitar a piedade.»²⁰⁷ Em seu *Catecismo*, D. Frei Bartolomeu dos Mártires sublinha e louva esta pedagogia do concreto que a Igreja utiliza ao ver «quão distraídos e derramados andam, ordinariamente, seus filhos em pensamentos e negócios do mundo», buscando «mil ardis e santas invenções pera lhe pegar firmemente e imprimir na memória, entendimento e vontade, os mistérios de nossa fẽ e redenção». E acrescenta que, com esse fim, «se escreveram todo-los Livros Sagrados; pera isto manda que se preguem estes mistérios com voz viva; pera isso ordenou que houvesse imagens e pinturas em que se pintassem os mistérios de nossa fẽ; pera isto ordenou o sinal da Cruz, com o qual manda que nos assignemos, e o manda por não somente nas Igrejas e lugares devotos, mas também em toda a parte nos pareça diante dos olhos e nos traga à memória nosso Senhor Jesu Cristo crucificado»²⁰⁸. Insistiam, no entanto, os padres tridentinos em dois aspectos das representações iconográficas com reflexo imediato nas pinturas e esculturas sacras expostas ao culto público: o que fosse considerado lascivo, desonesto, impróprio para a casa de Deus, e o que tivesse feição grotesca e desusada, alimentando a credice²⁰⁹. De acordo com tais directivas, escreveu o historiador Flávio Gonçalves, seguiu-se: «a arte religiosa dos fins do século xvi e da primeira metade do século xvii começa a dar relevo especial às cenas de milagre, de exaltação mística e do martirologio — cenas que se prestavam a uma função de catequese. Simultaneamente desaparecem, para evitar o escândalo, as imagens e assuntos considerados imorais, profanos ou sujeitos a confusões heréticas»²¹⁰. Pondo em prática as decisões conciliares, as constituições sinodais portuguesas aprovam matéria a ser executada no âmbito diocesano cujo cumprimento os visitantes deviam vigiar. Encontra-se assim na correspondente legislação do arcebispado de Évora, feita em 1565, estabelecido, com a aprovação de D. João de Melo, o seguinte: «Conformando-nos com o Sagrado Concílio Tridentino, ordenamos, e mandamos que daqui em diante se não ponham imagens desacostumadas nas Igrejas sem nossa licença, para que nelas não haja cousa falsa, ou apócrifa, profana ou indecente. Nem mesmo se ornem as Igrejas com pinturas e armações desonestas». Nas constituições do Porto, promulgadas em 1585 pelo bispo franciscano Frei Marcos de Lisboa, chama-se a atenção para o exame a proceder nas visitas pastorais a incidir sobre a remoção das imagens «apócrifas, mal ou indecentemente pintadas, ou envelhecidas, fazendo-as substituir por outras novas que respeitassem a letra e o espírito do que estava aprovado». O combate ao profano e herético, a banir do interior dos templos, encontra-se patente nas deliberações sinodais de 1591, da diocese de Coimbra, que «recordam aos *visitadores* os únicos temas consentidos dentro dos edifícios sagrados: os que se referiam “à vida de Cristo, da Virgem, dos Anjos ou Santos canonizados pela Igreja”»²¹¹. Este rigor censório superiormente pautado irá repercutir-se sobre a herança iconográfica legada pela meia idade e pelo renascimento. «A arte medieval, informa Flávio Gonçalves, conheceu, com efeito, figuras desnudas, quer nas cenas respeitantes à morte de Cristo e martírio de alguns santos (São Sebastião, São Vicente, Santa Agueda, Santa Eulália, etc.) quer nos quadros de Adão e Eva, do Juízo Final e Ressurreição dos mortos, da Libertação das Al-

mas do Limbo, do Inferno, etc.»²¹² A actuação de um visitador zeloso detecta-se em Ponte de Lima, na capela românica da Correlhã, onde se via esculpida a figura nua talvez do orago Santo Abdão — mártir ou peregrino de São Tiago de Compostela²¹³ — que o eclesiástico mandou o pároco raspar no prazo de uma vintena de dias, «deixando a pedra em que se acha levantada lisa e rasa», por se lhe afigurar «hum simulacro de pedra», de «4 grandes palmos de alto, todo absolutamente nú... o que é obsceno, indecentíssimo e intolerável em qualquer parte quanto mais nos lugares dedicados a Deus»²¹⁴. Nesta sanha rigorista se fizeram também desaparecer ou modificar imagens da Senhora do Ó ou da Expectação, de «grande popularidade na Península Ibérica», com o seu ventre alevantado de grávida, e de Nossa Senhora do Leite a amamentar o Menino, à qual subiram o vestido ou mutilaram o seio²¹⁵. A incidência crítica, que Trento também perfilhava, a fazer-se sobre o relato *fabuloso* que impregnava as narrativas hagiográficas de alguns santos acaba por atingir, por exemplo, o culto de São Cristóvão, chegando Erasmo a troçar desses que «por uma estulta e jocunda persuasão julgam que por verem uma imagem desse Polifemo [...] já não morrem nesse dia». Patrono dos peregrinos e dos barqueiros, que em Coimbra pelo Regimento Camarário de 1517 eram obrigados a apresentá-lo na Procissão do Corpo de Deus, o seu culto entre nós remonta à Idade Média, com forte tendência do clero, nos séculos XVII e XVIII, para «fazer desaparecer as superstições relacionadas com São Cristóvão e a eliminar as representações artísticas que as testemunhavam», sem que este movimento censório conseguisse banir a tradição de se pintar, esculpir e colocar nas igrejas à veneração dos devotos a sua efígie, a ponto de o arcebispo D. José de Bragança (1741-1756) ter permitido que em Braga, naquela tradicional procissão, continuasse presente no préstito²¹⁶. No início, ainda, do século XVIII, o rigor moralista do padre Manuel Bernardes levava-o a encorajar esta decisão tridentina porquanto, na obra póstuma *Estímulo prático* (1729-1762), aponta, como exemplo, a destruição de certo retábulo de igreja de um «pintor de bom viver» que só alcançou a libertação das penas do Purgatório, quando foi entregue ao fogo «a tal pintura escandalosa» que estava exposta ao culto²¹⁷.

A veneração aos santos continua, porém, a dominar a devoção popular, acompanhando o culto mariano. A imaginária de vulto, nos altares e nos retábulos de talha, irrompe em profusão na idade barroca e jamais dará mostras de diminuir. Cristo e a Virgem, porém, ocupam lugar cimeiro no altar-mor só compartilhado por imagens do padroeiro ou orago da igreja. As obras do padre António da Costa, *Corografia portuguesa* (1708-1712), de João Baptista de Castro, *Mapa de Portugal antigo e moderno* (1763) e de Paulo Dias de Niza, *Portugal sacro-profano* (1767-1768) são fontes a permitir o levantamento dos patronos das freguesias do reino na Idade Moderna. Ver-se-ia então, em cotejo com a época medieval, os que persistiram, surgiram e se extinguíram, a acompanhar a evolução espaço-demográfica, urbana e rural, no decurso de uma bem longa duração de mais de três séculos. A padroeira Santa Maria pontifica. Certo que as freguesias estavam já constituídas e o ensejo à inovação não seria assim abundante. O mesmo não se passou quanto a lugares de culto e imagens. No inventário dos santos, diversos, ainda dominantes nos séculos XIV-XVI, caem paulatinamente no esquecimento. Outros aparecem, e São José é dos mais venerados. Continuam, no entanto, com lugar proeminente na piedade dos fiéis os fundadores das ordens religiosas e protectores contra as calamidades. Destas as mais terríveis são as costumadas peste, fome e guerra, a que se juntam as doenças que no quotidiano afligem os mortais. Assim, reserva o povo grande devoção a São Martinho, São Sebastião, São Tiago, São Bento, «advogado das coisas ruins e dos males desconhecidos» e o terapeuta de curas prodigiosas²¹⁸, São Jerónimo, São Brás, São Roque, Santo Amaro, São Francisco, São Vicente, Santa Bárbara, Santa Catarina, Santa Luzia, Santa Apolónia, Santa Margarida, Santa Madalena. São Miguel Arcanjo é a devoção de D. Manuel e protege os locais de Marte, como São Bartolomeu as fontes santas, enquanto a cristianização das festas pagãs do solstício de Verão consagra a popularidade de São João, São Pedro e Santo António, de resto o santo português de maior predilecção e advogado das coisas perdidas e o

protector dos gados para a gente do campo²¹⁹. Inúmeras são as capelas que têm a sua invocação e os altares que lhe dedicaram, incontáveis as imagens que encham templos e casas²²⁰.

Pode afirmar-se que, a partir do primeiro milénio, principia a haver um certo controlo na atribuição do título de santo, embora subsistissem os de culto imemorial e os não canonizados, fundidos num certo anonimato, de veneração local e regional, os quais animavam essa abundante rede de peregrinações medievais. Convencidos da existência algures de um corpo santo, para lá partiam os peregrinos, que aí organizavam confrarias e faziam prosperar o comércio. Afirma Virgínia Rau: «Quasi todas as cartas de feira portuguesas marcam o prazo da feira em relação a uma festa da Igreja, quer seja a Páscoa, a Natividade da Virgem, o Corpo de Deus, ou o dia de S. Pedro, S. Miguel, S. João, Sta Iria, ou S. Bartolomeu.»²²¹ Atraíam também romeiros as indulgências que se obtinham nestes locais sagrados, recorrendo à confissão e comunhão, rezando com velas acesas a noite inteira, sendo tantas vezes ludibriados por gente sem escrúpulo, disfarçada em homens de Deus, com falsos perdões e relíquias forjadas. Há notícia de que no século XIII, em São Salvador de Santarém, junto do Santo Lenho da Vera Cruz, se veneravam «ossos e carne dos apóstolos S. Simão e S. Judas, [...], pêlos da barba de S. João Baptista, relíquias do sepulcro de Lázaro», e outras mais de não menor espanto. Por sua vez, no convento dos Dominicanos de Guimarães, menciona Frei Luís de Sousa, eram venerados, «além do lenho da Vera-Cruz, as mantilhas de Jesus-Menino, um pedaço de pedra donde Nosso Senhor subiu ao céu, relíquias do véu da SS.ma Virgem e do seu sepulcro, do maná, da vara de Moisés, dos Santos Inocentes — tudo metido numa caixa trazida por um anjo dum cidade conquistada pelos infiéis, conforme a narrativa latina dum velho pergaminho»²²². Esses santos anónimos, porém, que congregavam a devoção popular, iam desde o cavaleiro, «bom e bem fidalgo», aos soldados mortos na conquista de Lisboa, em cujas sepulturas «muytos milagres e muy maravilhosos» se operavam. Aproximavam-se com fé «os pobres dos christãos» do sacro «moimento», onde jazia o corpo de um servo de Deus e do chão surpreendentemente crescerá uma palma, e os doentes, de qualquer moléstia que houvessem, «filhavam della e ponhãna ao collo» e logo ficavam curados, enquanto «alguũs que aviam enfermidades das partes de dentro tomavam daquella palma e faziam della poo e bevendo aquel poo ficavam purgados e sãos», a ponto de não restar «dela nem hũa cousa sobre terra»²²³. Em redor do túmulo do taumaturgo, multiplicam-se os ex-votos «para mostrar a gratidão dos fiéis e perpetuar a recordação do *milagre*». Assim acontecia em Barcelos, por 1488, no sepulcro da não canonizada «santa duquesa» D. Constança de Noronha, todo «cercado de muitas offertas: a saber de cera, e panno de linho, e bizallos de terra atados, e mãos, e queixadas, e dentes de cera, e pés, e outras muitas offertas» como escreveu Frei Manuel da Esperança na sua crónica franciscana de Seiscentos²²⁴.

Os reparos dos defensores de uma prática religiosa menos ritualista, em crescendo desde os finais da Idade Média, e as delações contundentes dos reformadores protestantes tinham, pois, fundamento para a tomada de disposições disciplinadoras que, a partir de Trento, se tornaram mais severas no controlo ao proliferar de superstições geradas pelo culto dos santos. Medida importante foi a criação, em 1588, da Congregação dos Ritos, a quem se passou a exigir maior rigor na organização e apreciação dos processos de beatificação e canonização, reflectindo um novo conceito de santidade. Torna-se assim compreensível que, no intervalo entre 1523, ano em que foi canonizado Santo Antonino de Florença, e o da instituição daquele dicastério romano, nenhuma canonização formal houvesse. E isso era tão mais significativo, conforme afirmou o padre Jorge Cardoso em «Advertencias» do *Agiolôgio lusitano*, quanto esta «nem acrescenta o merecimento, nem o premio essencial dos bemaventurados, nem decreta o grão que tem de sanctidade», pois somente constitui a declaração do «sancto por cidadão do ceo, e o propõe à igreja para ser reverenciado com veneração temporal, e celebrado com officio, e festa»²²⁵. De resto, hagiógrafos, submissos às exigências da crítica histórica, de que aliás saía beneficiada a credibilidade da memória dos biografados, escre-

viam, como o dominicano Frei Diogo do Rosário, em sua *Historia das vidas e feitos heroicos e vidas insignes dos santos* (1567), que, nas que andavam «impressas em vulgar, hay muitas falhas: e hua he, que trazem escriptas algumas cousas muy incertas e apocriphas»²²⁶. Tais publicações, no entanto, cresciam. A maioria como contributo, se não até como meio de pressão, para se organizarem processos de beatificação e canonização, reunindo-se recolhas hagiográficas, nacionais e regionais, na quase totalidade monásticas, de martirologios e menologios, de homens e mulheres que viveram e morreram em odor de santidade, para dar prestígio às ordens religiosas, em particular às de fundação recente, e aos países da Cristandade, no concerto das nações católicas. Tenham-se também em conta as razões do agustiniano Luís dos Anjos que desejava dar aos pregadores, por não existirem, «histórias impressas» de santas celebradas em várias partes do reino, «a saber, Santa Eugénia, Santa Marinha, Santa Olaia, Santa Engrácia, Santa Eiria, Santa Comba» e mostrar ao espanhol João Peres de Moya haver cometido lamentável injustiça ao passar em silêncio Portugal, quando tratou «das mulheres que houve no mundo insignes em todo o género de virtude»²²⁷. Este entusiasmo em dar aos prelos narrativas hagiográficas de santos nacionais demonstrado por Frei Luís dos Anjos, em seu *Jardim de Portugal* (1626), era compartilhado por António de Sousa de Macedo, em *Flores de Espanha, Excelências de Portugal* (1631), e tivera em D. João III, quase um século antes, forte empenho, encontrando no *Agiológio lusitano* (1652, 1657, 1666), do padre Jorge Cardoso, esplendorosa realização, infelizmente incompleta, precedido aliás por essa obrata de juventude, para «deuçam de cada hum», que era o *Officio menor dos santos de Portugal tirado dos breuiarios, e memorias deste reyno* (1629). As malhas do reconhecimento canónico da aura de santidade tornaram-se mais apertadas com os decretos de Urbano VIII de 1625 e 1634, merecendo a matéria, do futuro Bento XIV, cardeal Próspero Lambertini, uma obra exaustiva e volumosa, em cinco tomos, *De servorum, Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-1738). Mesmo no que se publicava de teor hagiográfico não faltava a obrigatória protestação de acatamento das determinações do papa Urbano, «negando o estímulo do culto ou qualquer veneração pública aos não canonizados ou beatificados, ou a comprovação de milagres», numa cautelosa medida para se atalhar a inflação de uma generalizada epidemia de casos de santidade, antigos e recentes²²⁸. Assistiu-se, contudo, na era moderna, a um curioso paradoxo: quanto maiores eram as exigências no reconhecimento de uma vivência de santidade, mais se multiplicava o esforço de prova em virtudes praticadas, em milagres operados, em fenómenos místicos extraordinários, em dons proféticos evidenciados. Num aspecto se mostravam abundantes os relatos hagiográficos, de forma a impor-se aos demais: o ascético. O recurso ao *Jardim de Portugal* e *Agiológio lusitano*, para além da abundante panóplia de vidas devotas, manuscritas e impressas, prova-o à saciedade. Infundável e variado é, de facto, o cortejo de mortificações corporais, de jejuns e disciplinas, de actos de obediência, humildade e penitência incomuns, de orações intensas e fervorosas, comunhões e exercícios espirituais e gosto pela oração mental, tudo isso polvilhado, não raro, de colóquios místicos, de arroubos, de visões e revelações, de levitações, de anúncios proféticos e prodígios miraculosos. A admiração provocada cimentava a devoção, fortalecia a credibilidade no sobrenatural, edificava pelo exemplo de excepção. Mas, para além do que era privilégio dos bem-aventurados, ficava ainda assim muito para estimular e servir de imitação ao comum dos fiéis. O ideal ascético, porém, continuava a ser o monástico também para os leigos que viviam no mundo e se empenhavam nas tarefas terrenas. Nenhuma outra via específica de acordo com a sua condição concreta se lhes oferecia, senão a proposta pelas ordens terceiras, para viver a sua espiritualidade e percorrer o caminho da santidade a que, como cristãos, eram chamados. Por outro lado, a sociedade mudava aos novos ventos da modernidade, e o paradigma da santidade acompanhava-a, acabando por se repercutir na *praxis jurídica* seguida nos processos de canonização. O aspecto taumatúrgico do santo cedia a prioridade à dimensão ética em que a prática da virtude se inseria²²⁹. Só que esta, conforme um esquema de origem huma-

nista e contra-reformista, baseado na total confiança na capacidade da natureza humana, devia ser uma *virtude heróica* ou, por outras palavras, a heroicidade das virtudes²³⁰. E, como fácil era identificá-la na prova do martírio, as missões do além-mar tornaram-se no espaço ideal para as vocações juvenis transbordantes de generosidade e sedentas de, no dizer do jesuíta São Francisco de Borja, «morrer derramando o sangue pela verdade católica». Os 39 companheiros do beato Inácio de Azevedo, que morreram em 1570, nos mares das Canárias, às mãos dos corsários franceses huguenotes, navegavam para as missões do Brasil; São João de Brito (1647-1697), pajem do rei D. Afonso VI, vestiu a roupeta da Companhia de Jesus e partiu para o Malabar, em 1662, apesar das resistências da família e das pressões dissuasórias da corte, vindo após uma original experiência apostólica ao assumir-se brâmane, a ser martirizado no Maduré. A obediência ao superior, a fidelidade à regra, o amor à pureza corporal a modo de «inocência angélica», a prática da vida espiritual, tudo levado ao mínimo pormenor, correspondiam, em seu escrupuloso cumprimento, a essa prova de virtude heróica ao alcance dos jovens, como fora o caso dos noviços inacianos Luís de Gonzaga (1568-1590), beatificado em 1605, João Berchmans (1599-1621) e Estanislau Kostka (1550-1568), propostos como modelos, no caminho da santificação, à mocidade, sobretudo estudantil. A exaltação, por parte do estado clerical, das vitórias alcançadas nas tentações de luxúria, encarnadas em diabólicos ardis femininos, com tão significativo espaço nas narrativas hagiográficas, concorre para acentuar a imagem misógina da santidade. Atendendo à realidade ao tempo constatada, acentua a historiadora Ottavia Niccoli, é um facto o aumento percentual dos santos masculinos, que no decurso do século XVII se situava em cerca de 86 %, contra 72 % na era de Quatrocentos, enquanto, no confronto, o número de mulheres obviamente declina²³¹. E, se ganhava força a ideia de que a santidade não consistia em milagres, profecias, êxtases, estigmas e revelações sobrenaturais, como sinais evidentes de predilecção e predestinação divinas, não deixavam de ser ansiosamente desejados sobretudo pelas religiosas, e de mais modesta condição, ciosas de notoriedade pública e estima social. Daí despoletarem-se no país, aliás já nos séculos anteriores e com particular incidência nas três primeiras décadas de Setecentos, as fraudes místicas e imposturas, abundantes dentro das grades conventuais e no seio das ordens terceiras, com margem delituosa a pretextar a intervenção inquisitorial²³². Será ainda de acrescentar, neste clima de condenável exacerbatamento, imprudências e excessos de certas direcções espirituais de religiosos que colaboravam e fomentavam o aumento e difusão de um múltiplo biografismo devoto²³³ que se tornou «nos séculos XVII e XVIII um género institucionalizado, que, por esse facto, se constituiu, simultaneamente, no modelo de outras escritas e também num horizonte de espera para leitores sequiosos de aí encontrarem exemplos do amor de Deus e marcos que de alguma forma dessem a perceber que a alma biografada foi chamada a viver ao longo da sua vida»²³⁴. A época prestava-se a uma sensibilidade «quietista» que o *Guia espiritual* (1665) do padre Miguel de Molinos doutrinariamente compendiava e ia ao encontro da «ambição de levar os fiéis a uma forma superior de oração contemplativa, denominada de 'quiete', visando a identificação com Deus, com mediação de um estado adquirido de passividade, susceptível de, nessa circunstância, atenuar a responsabilidade pessoal do fiel orante e preocupações formais de vigilância e investimento ascético»²³⁵. Mesmo aceitando-se boa fé no autor da via apontada, o ataque ao molinismo acabou por encontrar pasto fácil nos casos de heterodoxia, moralidade duvidosa, desonestidades carnis cometidas sob a capa desculpabilizadora de amor e amplexos «ao divino». Justificava-se, no entanto, o aparecimento de um outro diferente trilho de espiritualidade, se considerado o cariz mental e ambiente psicológico da coeva sociedade latina ocidental. Numa «época de renovado apelo e sedução da santidade, em que diferentes vidas e estados se procuram compatibilizar com a vida devota e com as exigências concretas do comum apelo à perfeição, numa linha pastoral emblematizada por São Francisco de Sales, impunha-se o trabalho de 'desembaraçar' as almas dos fiéis das práticas e numerosos constrangimentos, nomeadamente, o exclusivo e sistemático ape-



go à prática da meditação discursiva»²³⁶. Conduzindo as suas investigações por essa floresta de casos de «vidas beatas», assentes em testemunhos verdadeiros ou forjadas em invencionices, de delitos sacrílegos e solicitações na confissão sacramental, alvos da intervenção do Santo Ofício, e penas de cárcere, degredo e execuções em autos-de-fé, como os celebrados em Coimbra a 16 de Junho e 7 de Julho de 1720, em que os réus saíram penitenciados, Pedro Tavares desvendou-nos pertinente informação sobre o impacte, desde a segunda metade do século XVII aos finais do século XVIII, do molinismo em terra portuguesa²³⁷.

O espírito da Reforma católica, que domina a época barroca, foi sem dúvida propiciador de vocações religiosas e itinerários de santidade. Podia dizer-se pleonasticamente que, se a Idade Média fora o tempo em que «todos eram santos», a Idade Moderna fora o tempo em que «todos queriam ser santos». Das ordens então surgidas, de jesuítas a teatinos, de oratorianos a lazaristas, e das antigas reformadas, de franciscanos a dominicanos, de beneditinos a carmelitas, os altares encheram-se de novos santos. As canonizações abriam-

São Francisco Xavier agonizando, óleo sobre papel, oficina italiana, século XVII (Lisboa, Mosteiro dos Jerónimos).

FOTO: IPPAR/MANUEL PALMA.



Arrebatamento de São Pedro de Alcântara diante da cruz, de Bento Coelho da Silveira (último terço do século XVII). Lisboa, Igreja de São Pedro de Alcântara.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

-lhes o culto público e direito próprio no calendário universal. Imagens e recintos sagrados, celebrações litúrgicas e pregações estimulavam a devoção dos fiéis. A filiação religiosa institucional contribuía para a sua maior difusão, sendo a actividade apostólica em que se distinguiram correspondente à resposta cristã a necessidades da sociedade do tempo: reforma do clero e ordens monásticas, ensino e catequização, renovação da prática sacramental e da espiritualidade, pobreza, doença, marginalidades, prostituição, decadência moral, proselitismo islâmico e protestante, redenção dos cativos e escravatura, revigoramento da teologia e ciências eclesásticas, recristianização das paróquias e evangelização das terras de além-mar, etc. Assim, de facto, acontecia. A Companhia de Jesus, criada por *Santo Inácio de Loiola* (1491-1556) e entregue ao ensino, assistência, apostolado junto das elites sociais e poderes políticos, burguesia e povo, pregação e missionação, passou logo a contar com o santo fundador e *São Francisco Xavier* (1506-1552), o evangelizador do Oriente e considerado o segundo São Paulo, canonizados em 1622, pretexto para os apoteóticos festejos que os jesuítas de São Roque organizaram em Lisboa em sua honra, e, em 1671, *São Francisco de Borja* (1510-1572) nobre, viúvo e geral da ordem, assaz ligado a Portugal. Intervenientes no Concílio de Trento e paradigmáticos responsáveis pela sua aplicação foram *São Carlos Borromeu* (1538-1584), sobrinho de Pio IV e arcebispo de Milão, amigo e correspondente de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, prelado austero e restaurador da disciplina da Igreja e da dignificação do clero diocesano, e *São Pio V* (1504-1572), zeloso na aplicação e observância dos decretos tridentinos, na reforma litúrgica, na publicação do breviário e missal romanos, na elevação cultural do clero, organizador da cruzada contra os Turcos Otomanos, vencidos em Lepanto, canonizado em 1712. Ligados ao aparecimento de outras novas ordens: *São Caetano* (1480-1547), napolitano e bispo de Chieti, canonizado em 1674, fundador com o cardeal Caraffa dos Teatinos, clérigos regulares com uma espiritualidade assente na confiança na Divina Providência, na devoção ao Menino Jesus e a São José, conhecidos entre nós depois da Restauração, e na altura com actuação relevante, dedicados ao cuidado dos doentes e às missões em Goa e Lisboa, a cuja congregação pertenceu *Santo André Avelino* (1521-1608), também napolitano, grande apóstolo da Lombardia, amigo pessoal e conselheiro de São Carlos Borromeu, e correspondente epistolar de D. Maria, filha de D. Duarte, duque de Bragança, e mãe do príncipe Raimundo de Parma, um dos candidatos ao trono português por morte do car-



deal-rei D. Henrique; *São Filipe de Néri* (1519-1595), influente renovador da religiosidade de Roma, a quem se deve a criação da Congregação do Oratório, voltada para o ensino da juventude e as missões do interior, canonizado em 1622; *São Francisco de Sales* (1567-1622), antigo advogado, catequista, apologeta, pregador, autor ascético da clássica *Introdução à vida devota*, canonizado em 1665, director espiritual e amigo de *Santa Joana-Francisca Frémiot de Chantal* (1572-1641), a quem ajudou a fundar a Ordem da Visitação, destinada a mulheres e viúvas que não podiam suportar as austeridades das congregações mais antigas; *São Paulo da Cruz* (1694-1775), do Piemonte, fundador dos Passionistas em 1747, canonizado em 1867; *Santo Afonso Maria de Ligório* (1696-1787), napolitano, o «doutor da moral», teólogo e asceta, fundador da congregação dos Redentoristas, destinada sobretudo à cristianização dos meios rurais; *São Vicente de Paulo* (1581-1660), francês, dedicado ao apostolado junto dos pestíferos, pobres e enfermos abandonados, prostitutas, fundador da Congregação dos Padres Vicentinos ou da Missão ou Lazaristas, canonizado em 1737; *São João Eudes* (1601-1680), francês, que exerceu a caridade para com as vítimas da peste e as mulheres de má vida, para cujo cuidado fundou a congregação feminina de Nossa Senhora da Caridade (1641) e a de Jesus e Maria (Eudistas) para formação dos sacerdotes (1643), tendo sido um propagandista do culto do Coração de Jesus. Dos santos reformadores de ordens antigas como a dos Franciscanos Observantes será de referir *São Pedro de Alcântara* (1499-1562), da Estremadura espanhola, autor da «reforma alcantarina», canonizado em 1669, padroeiro do Brasil, de cujo tratado sobre a oração se serviu São Francisco de Sales, e ainda confessor e defensor de *Santa Teresa de Ávila*, (1525-1582), a célebre mística castelhana, devota de São José e de Jesus Menino, reformadora das Carmelitas Descalças, que influenciou *São João da Cruz* (1542-1591), para idêntica tarefa nos conventos do ramo masculino carmelitano, sendo a primeira canonizada em 1622 e o segundo em 1727, cujos festejos, em Lisboa, sem atingirem o esplendor dos consagrados, em 1669, a Santa Madalena de Pazzi, incluíram missa de pontifical pelo patriarca, na Igreja do Carmo, majestosa procissão com oito carros triunfais alegóricos e numerosa clerezia carmelita e de outros conventos²³⁸. Mencionem-se também neste período: *São Luís Beltrão* (1526-1581), espanhol de Valença, dominicano que partiu para a América do Sul em 1562, vivendo sete anos na Colômbia, Panamá e em algumas ilhas das Índias Ocidentais, canonizado em 1671; *São Pascoal Bailão* (1540-1595),

Santa Teresa, doutora mística, inspirada pelo Espírito Santo, de Josefa de Obidos, c. 1672 (Cascais, Igreja Matriz).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

aragonês, leigo franciscano da reforma alcantarina, distinguiu-se por um amor intenso à eucaristia, que defendeu contra um pregador calvinista francês, beatificado em 1618 e canonizado em 1690; *São Pedro Claver* (1581-1654), também espanhol, que em Cartagena (Colômbia), mercado por excelência dos escravos negros das Índias Ocidentais, batizou mais de três centenas de milhar em 40 anos de apostolado. Nascidos na Idade Média, mas nos tempos modernos por óbvios motivos canonizados, o francês languedociano *São Pedro Nolasco* (1182-1258) — companheiro de *São Raimundo de Penaforte* (1180-1275), dominicano, pregador cruzadístico entre mouros e albigenses, que encorajou São Tomás de Aquino a escrever o *Contra gentiles* (*Contra os pagãos*) —, fundador da ordem dos Mercedários, destinada à libertação dos cativos nas guerras contra os infiéis, e o polaco *São Jacinto* (1185-1257), cônego de Cracóvia, depois também dominicano, conhecido pelas suas três viagens apostólicas aos países nórdicos, à Rússia e ao Tibete e China, que entre nós teve, no século XVII, de Viana a Vila do Conde, do Porto a Santarém, capelas, imagens em altares e retábulos, confrarias e festas²³⁹; *São Nicolau Tolentino* (1245-1305), italiano de Ferno, da ordem dos Eremitas de Santo Agostinho que, durante 30 anos, pregou diariamente na cidade de Tolentino e se dedicava ao serviço dos pobres, canonizado em 1446. Entre as santas de harmonia com os tópicos em evidência, poder-se-ão também recordar: *Santa Francisca Romana* (1384-1440), cuja vida foi marcada por uma absoluta fidelidade aos deveres domésticos e à educação dos filhos, contemplada por visões e revelações, devota do Anjo da Guarda que dizia ver caminhar muitas vezes a seu lado, fundadora, em 1436, da Congregação das Oblatas Beneditinas, canonizada em 1608, havendo na Capela de São Carlos Borromeu, na igreja da colônia italiana do Loreto, em Lisboa, feita à custa do coleitor apostólico em Portugal, monsenhor Accoromboni (1614-1621), duas irmandades, uma para este santo bispo e outra, de senhoras, para esta santa²⁴⁰; *Santa Beatriz da Silva* (1424-1490), a mística portuguesa natural de Campo Maior de há séculos venerada, no entanto só em 1976 canonizada, filha do conde de Viana e irmã do franciscano observante beato Amadeu da Silva (1420-1482), fundadora, em Castela, da Congregação da Conceição de Maria (manto branco e escapulário azul), renunciadora do espírito tridentino, seguindo, ao princípio, a regra beneditina e, depois, por ordem do cardeal Cisneros, a de Santa Clara; *Santa Joana* (1452-1594), filha de D. Afonso V, professa dominicana, apesar da oposição da família e vexações, no Convento de Jesus de Aveiro, de cuja cidade é patrona, canonizada em 1693; *Santa Maria Madalena de Pazzi* (1566-1607), carmelita descalça florentina, superiora religiosa exemplar, provada por dolorosíssimos sofrimentos físicos e espirituais e contemplada com extraordinárias experiências místicas, cuja canonização em 1669 foi festejada em Lisboa, no Mosteiro do Carmo, com pregações, soleníssima procissão, luminárias e certame poético, passando a ter, na referida igreja, uma capela, porém sem capelão e confraria²⁴¹. Do alfofre das ordens terceiras saíram: da franciscana, ao menos do seu espírito, a rainha *Santa Isabel de Portugal* (1271-1336), dotada de modelar bondade e caridade para com os pobres, canonizada em 1626, e *Santa Margarida de Cortona* (1247-1297), canonizada em 1728, que, após uma juventude pecadora, se distinguiu por edificante arrependimento, rigorosa penitência e amor aos doentes; da dominicana, *Santa Rosa de Lima* (1586-1617), imitadora de Santa Catarina de Sena, devotíssima de Jesus Infante, a primeira bem-aventurada da América do Sul, em 1671 canonizada.

Como sucedeu na iconografia religiosa, também estes santos, cujo culto irrompe e se difunde nos tempos modernos, na metrópole, Oriente e Brasil, deixam marca no panegirismo sacro coevo. As circunstâncias abundavam para a solicitação dessa oratória de circunstância com saliência em beatificações e canonizações que davam lugar a oitavários, festas das confrarias, celebrações litúrgicas no dia próprio assinalado no calendário da Igreja universal e até por ocasião de profissões de noviças. A maioria era de pregadores de nomeada, acabando alguns sermões por ser impressos, com tiragens de centenas de exemplares e a certeza de servirem de modelos ao infindo número de oradores sacros, conventuais e seculares, que na altura proliferavam. Entre muitas

outras, as colectâneas parenéticas dos jesuítas padre António Vieira incluem sermões de *São José*, *Santo Inácio*, *São Francisco Xavier* (15), *beato Estanilau Kostka*, *São Pedro Nolasco*, *rainha Santa Isabel* e *Santa Teresa de Ávila*²⁴² e do padre Manuel da Silva, sermões de *São José*, *Anjo Custódio de Portugal*, *São Francisco Xavier*, *São João de Deus*, *São Filipe de Néri*, *Rainha Santa Isabel*, *Santa Teresa de Ávila*, *Santa Rosa de Lima*²⁴³; inserem as dos agustinianos Frei Cristóvão de Almeida, um sermão de *São Maria Madalena de Pazzi*²⁴⁴ e Frei Simão da Graça, sermões de *Santo Inácio de Loiola* e *São Nicolau Tolentino*²⁴⁵; as dos oratorianos padre Manuel Bernardes, sermões do *Arcanjo São Miguel*, *São Carlos Borromeu*, *São Filipe de Néri*, *São Francisco de Sales*²⁴⁶ e padre Teodoro de Almeida, sermões do *Arcanjo São Miguel*, *São Carlos Borromeu*, *São Filipe de Néri* (2) e *São Francisco de Sales*²⁴⁷; a do carmelita descalço Frei António de Santo Eliseu, sermões de *São José* e dois de *Santa Teresa de Ávila*²⁴⁸; e a do secular Filipe de Oliveira, sermão de *São João de Deus*²⁴⁹. Relativamente numerosos são os sermões avulsos, difundidos em folhetos de cordel, dedicados: ao *Menino Jesus/Menino Deus*, do carmelita descalço Frei José do Espírito Santo (1671) e do lóio Frei José da Purificação (1699); a *São José*, dos franciscanos Frei Cristóvão de Lisboa (1625), Frei António dos Arcanjos (1664), Frei Francisco Ara Coeli (1692), Frei José da Purificação (1698), dos agustinianos D. Frei Cristóvão de Almeida (1673), bispo coadjutor de Lisboa, Frei Manuel de Lima (1718) e Frei José da Quietação (1738), dos seculares Dr. Jerónimo Ribeiro de Carvalho (1673) e padre Sebastião de Matos e Sousa (1682), do jesuíta padre António de Sá (1675), do jeronimita Frei Gabriel da Purificação (1693), do teatino António Ardizzone Spinola (1649-1650); ao *Arcanjo São Miguel*, do secular padre José Veloso Pereira (1691); ao *Arcanjo São Rafael*, do teatino Manuel Caetano de Sousa (1688); ao *Anjo Custódio*, do carmelita descalço Frei José do Espírito Santo (1671); a *Santo Inácio de Loiola*, do secular D. Vasco de Sousa (1614), dos carmelitas Frei António Tavares (1622) e do bispo coadjutor de Lisboa D. Frei Tomé de Faria (1624), dos jesuítas padre Francisco de Matos (1699) e padre Simão Marques (1735); a *São Francisco Xavier*, dos jesuítas padre Jorge de Almeida (1620), padre Luís Gonzaga (1706), padre Simão Marques (1747) e dos inacianos brasileiros padre Ângelo dos Reis (1709) e padre Francisco de Almeida (1743); a *São Francisco de Borja*, dos franciscanos Frei Manuel dos Anjos (1625) e Frei Luís de Santa Catarina (1683)²⁵⁰, dos agustinianos Frei Cristóvão de Foios (1672) e Frei Manuel da Conceição (1672), dos lóios Frei Gaspar dos Anjos (1672) e Frei José da Purificação (1673); a *São Luís de Gonzaga e Santo Estanislau Kostka*, do teatino padre José Barbosa (1727); a *São Carlos Borromeu*, do dominicano Frei Tomás Aranha (1646); a *São Pio V*, dos dominicanos Frei Domingos de São Tomás (1673), Frei Fernando Soeiro (1673), Frei Guilherme do Vadre (1673) e Frei Luís do Rosário (1673), do cônego regrante de Santo Agostinho Frei Alberto de São Gonçalo da Silva (1673), do carmelita descalço Frei Filipe da Conceição (1673), do lóio Frei José da Purificação (1673) e do franciscano Frei Pedro da Porciúncula (1713); a *São Caetano*, dos trinos Frei António Correia, dois (1651 e 1652), Frei José da Assumpção, dois (1652 e 1653) e Frei Tomás de Sousa (1730), do dominicano Frei António Ribeiro (1675) e do jesuíta padre Hipólito Moreira (1728); a *São João de Deus*, do lóio Frei Gonçalo da Madre de Deus (1691) e do agustiniano Frei João da Madalena (1691); a *São Pedro de Alcântara*, do dominicano Frei Álvaro Leitão (1671); a *São João da Cruz*, do secular brasileiro padre Lourenço Ribeiro (1693), do trino Frei João da Madre de Deus (1727), do teatino padre José Barbosa, dois (1727); a *São Francisco de Régis*, do jesuíta padre Manuel da Silva (1716); a *São Luís Beltrão*, do franciscano Frei João da Purificação (1674)²⁵¹; a *São Vicente de Paulo*, do teatino padre José Barbosa (1739); a *S. André Avelino*, do mesmo orador (1732); a *São Pedro Arbuez*, do trino Frei António Correia (1674) e do lóio Frei José da Purificação (1674); a *São Pascoal Bailão*, do franciscano Frei Francisco Ara Coeli (1690?); à *rainha Santa Isabel*, dos franciscanos Frei João de Deus (1664) e Frei Pantaleão do Sacramento (1679), do carmelita Frei André dos Reis (1659); a *Santa Joana Princesa*, do dominicano Frei Luís Lamberto (1693) e do secular padre Sebastião Pacheco Varella (1702); a *Santa Teresa de Ávila*, do carmelita descalço Frei José do Espírito

Santo (1659) e do confrade brasileiro Frei António da Piedade (1703)²⁵², dos seculares Dr. Jerónimo Ribeiro de Carvalho (1674), padre Sebastião Pacheco Varela, dois (1700 e 1701) e padre Nicolau Fernandes Colares (1707), do beneditino pernambucano Frei Ruperto de Jesus (1697)²⁵³; a *Santa Maria Madalena de Pazzi*, do carmelita descalço Frei José do Espírito Santo (1672), do lóio Frei Sebastião da Madre de Deus Villela (1672), do jesuíta padre Sebastião de Novais (1672)²⁵⁴; a *Santa Rosa de Lima*, do secular padre Álvaro de Escobar Roubão (1670), do dominicano Frei Bento de São Tomás (1669) e do franciscano Frei João de São Francisco (1670).

*A festividade
do Espírito Santo:
dimensão devocional,
popular e comunitária*

É PLAUSÍVEL QUE A FESTA ISRAELITA DO PENTECOSTES — dia em que o calendário cristão celebra a descida do Espírito Santo sobre a Virgem Maria e os apóstolos e o início da expansão da Igreja no mundo — tenha origem remota em cultos pagãos cananeus ligados à terra e à colheita dos cereais, que acabaram por se judaizar. Na verdade, as três grandes solenidades do povo da Antiga Aliança eram: a festa das primícias dos campos, a das messes e a das colheitas, no fim do ano agrícola. A primeira, denominada dos *Ázimos*, tem o cunho, de facto, de uma celebração agrária no Livro dos Números (c. xxviii) e no Levítico (c. xxiii) a da oferenda dos primeiros frutos, a que veio a associar-se a comemoração da saída do Egipto; a segunda é de acção de graças pelas searas maduras oferecendo-se as primícias colhidas, 50 dias depois de a foice haver começado a cortar os cereais sazonados, chamada Festa das Semanas ou *Pentecostes*; a terceira, no termo das colheitas, tem o nome de *Tabernáculos*. Releve-se que a festa do Pentecostes dava lugar a manifestações comunitárias de regozijo e alegria. A gente do campo juntava-se na cidade mais próxima e ia em procissão a Jerusalém ao som de flautas e entoando cânticos²⁵⁵. Após o exílio da Babilónia, esta celebração agrícola transformou-se, para certos judeus, na festa da renovação da aliança de Deus com o povo eleito e da entrega da Lei no Sinai a Moisés, constando de um banquete colectivo seguido de uma vigília.

No tempo de Jesus, o Pentecostes, quinquagésimo dia após a Páscoa, era para o judaísmo ortodoxo a festa da messe, mas a seita essénia de Qumran ao celebrar a liturgia da solenidade dava-lhe também essoutro significado²⁵⁶. Será preciso chegar aos últimos anos do século II para se vislumbrarem menções seguras do Pentecostes, como uma solenidade de feição inteiramente cristã, com prerrogativas de um domingo na dimensão em pleno de grande dia, compreendendo o simbolismo do oitavo dia (sete mais um) e das sete semanas (sete vezes mais um dia), de forma a perfazer 50 dias, ou seja: o do Pentecostes²⁵⁷. O seu conteúdo alarga-se da ressurreição de Cristo à sua aparição aos discípulos, ascensão ao céu, vinda do Paráclito (Espírito Santo), regresso do Senhor, mistério da Nova Aliança, expansão da Igreja no mundo. A santificação dos fiéis pelo Espírito Santo, o divino Paráclito prometido para conduzir a humanidade à salvação, reflecte a unidade da Igreja, manifestada no ministério das línguas e na vivência da lei do amor, santo e senha de uma ecuménica comunidade de irmãos (Jo. 15, 12). A celebração do dia do Pentecostes, como vinda do Espírito Santo, é, pois, uma festa cristã comunitária, sinal de partilha e de compromisso na missão de reunir o mundo em Cristo.

A celebração da festa litúrgica do Pentecostes no espaço luso cristianizado terá acompanhado o evoluir da marcha da evangelização do território, segundo o rito próprio adoptado nas igrejas locais. Algo, porventura a apontar qualquer acréscimo diferente, poderá conter a menção mais antiga, que remonta ao século XIII, da comemoração, referida por Carolina Michaëlis, a propósito da poesia do trovador Pêro Barroso, «onde se usam *cinquesma* e *pindecostes*, como sinónimos da festa do Espírito Santo»²⁵⁸. Deste período é a doutrina, em expansão, do monge calabrés Joachim de Fiore († 1202) que fala na terceira idade do mundo, a do Espírito Santo, de escopo escatológico e dominada pelo amor e liberdade, visando a paz e felicidade ecuménicas. O seu começo, situado cerca de 1200, coincidiu com o aparecimento das ordens mendicantes. O estilo pastoral inovador que as caracterizava, com a mobilização do laicado através das ordens terceiras, a traduzir-se numa salutar me-



xida da Cristandade, sobretudo na actuação da franciscana «que na sua facção espiritualista vai ter importância primacial para a modificação ou adaptação do pensamento joaquimita, já agora contestário relativamente à igreja oficial, ocasiona uma profunda reviravolta na concepção cristã do mundo, trazendo consigo, inclusive, uma reformulação da teoria do poder papal»²⁵⁹. Mesmo que se aceite terem sido as doutrinas joaquimitas favorecidas pela presença de «uma tradição oriental na primitiva igreja portuguesa, influência das antigas comunidades da época visigótica», e não serem as mesmas desconhecidas nos círculos monásticos alcobacense e regante agustiniano²⁶⁰, assimilou-lhes o espírito a rainha Santa Isabel, filha de Pedro III de Aragão e Constança da Sicília, regiões onde pontificaram «os dois apóstolos máximos do joaquimismo espiritualista», Raimundo Lulo e Arnaldo de Vilanova, com o qual a esposa de D. Dinis se relacionou, que conheciam bem os meios judaicos e mouros peninsulares e norte-africanos e se empenharam por convertê-los à fé católica²⁶¹. Por sua vez, tiveram as ideias joaquimitas difusores entusiastas nos espirituais franciscanos com os quais a caritativa soberana teve tão estreitíssimas ligações. Elos de sobejo para entre nós haver florescido o sonho do advento dessa idade de ouro sob a égide do divino Paráclito cuja *Columba*, a pomba simbólica, se encontra com relevante recorte na tábua duodécima do *Livro das figuras* do abade de Fiore, a

Interior da Igreja do Espírito Santo, Évora.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

que se deve associar a figura tutelar do imperador profético e apocalíptico, salvador esperado, que cingirá a tríplice coroa da metáfora do papa Gregório IX (1227-1241): a da humanidade, da justiça e da glória²⁶². Imaginário, por conseguinte, suficientemente denso de messianismo, místico e político, e *élan* cruzadístico, capaz de galvanizar religiosos e leigos.

Compreende-se assim o incremento alcançado pelo culto do Espírito Santo na Cristandade. Em Portugal, há notícia de existir, desde a fundação da monarquia, uma confraria assim denominada na igreja da Pedreira, em Lisboa, que exercia a caridade, esse *pastus caritas* a assemelhar-se aos bodos das festas do *Império*, e outra já com a obrigatoriedade de distribuir, no dia de Pentecostes, um bodo pelos pobres²⁶³. Detectam-se, pois, testemunhos cultuais da devoção à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, de antes da data tradicionalmente consagrada. O erudito D. Rodrigo da Cunha, na *História eclesiastica da Igreja de Lisboa* (2.^a p., c. 27), publicada em 1642, ao falar da vila de Alenquer, «diz, como vivêdo ainda a Rainha S. Isabel e andãdo com pêsamentos de fudar nella hã igreja suntuosa ao Spirito Santo, achou pela manhã lançados os fudamentos por mãos de anjos e a obra em altura que já se podia nella ver a mesma traça, pela qual a Santa Rainha a determinava edificar. Ella e elRey seu marido forão os autores da festa que se chama do Spirito Santo, cuja solenidade foy tão celebre por todo o reyno e maes nos mayores e mais populosos lugares delle, como hoje ouvimos contar aos antigos»²⁶⁴. Pode, no entanto, já induzir-se desta tardia, mas credível, referência que a festividade era mais antiga, cabendo ao régio casal a sua instituição em Alenquer, de que fazia parte integrante o chamado *Império*, servindo na acção, de «grande aparato» aliás, «pessoas nobres, e de qualidade ao emperador, que está em trono, debaixo do docel, onde se assenta depois de aver offerecido junto do altar», na mão do celebrante, uma das três coroas, precisamente a que se diz haver pertencido à Rainha Santa²⁶⁵. No século xy, encontrou-se menção à figura do *imperador* da corporação dos sapateiros de Évora, conforme reza o regimento de uma procissão das festas do Espírito Santo²⁶⁶, as quais em Eiras, vila do aro de Coimbra, tiveram início em 1569, por ocasião de uma peste assaz mortífera que assolou a localidade²⁶⁷. Para o historiador Jaime Cortesão, o Espírito Santo constituiu, «durante os séculos xiv e xv e primeira metade do seguinte, não só uma das mais fervorosas devoções da família real, mas principalmente objecto do culto popular mais difundido em Portugal», sendo pelos Portugueses celebrado a bordo das naus e espalhado pelos arquipélagos da Madeira e Açores, pela África, Índia, Brasil e América do Norte, onde até hoje perdura²⁶⁸. E não só a era quatrocentista poderia ser crismada *Época do Pentecostes*, como a iniciativa dos Descobrimentos surgira no ânimo do infante D. Henrique por inspiração do Espírito Santo, pois aos olhos religiosos da nação assim se via a missão de propagar a fé cristã pelo mundo inteiro²⁶⁹. Consistindo esta, de facto, numa devoção da particular estima de D. João I e sua descendência, Duarte Pacheco afirma explicitamente no *Esmeraldo de Situ Orbis* (1505) que o infante *Navegador*, «alumiado da graça do Spirito Santo e mouido por diuinal misterio, com muitas e grandes despesas da sua fazenda e mortes de criados seus naturaes Portugueses mandou descobrir» as terras de além-mar²⁷⁰. Foi por causa dessa crença que mandou, como sua última vontade, rezar uma missa a Santa Maria, acompanhada da comemoração do Santo Espírito, cada sábado, enquanto vivesse e após a sua morte²⁷¹. Em apoio da sua tese, Cortesão pretendia que a obra-prima da pintura portuguesa, os painéis de Nuno Gonçalves, se devia denominar *Retábulo da investidura da nação pelo Espírito Santo*, sendo o painel do infante D. Henrique o da investidura do rei na missão de propagar a fé e o dos pescadores o das confrarias da invocação daquela Pessoa divina ligadas com a navegação²⁷². Conhece-se, na verdade, em 1428, na freguesia de Santo Estêvão de Lisboa, uma confraria de mareantes e pescadores do alto²⁷³. Outras se fundaram pelo país, sob o mesmo patrocínio, no Porto, Tavira e Lagos, bem como hospitais, que até D. João V gozaram de benemerências e privilégios reais²⁷⁴.

Na celebração litúrgica anual promovida pelas irmandades do Espírito Santo, estava geralmente integrada a festa do *Império* que o mencionado D. Rodrigo da Cunha dizia consistir em «legerce e cõstituirse emperador,

que na primeira oitava do Espírito São, cõ magestade real, assistisse aos officios divinos, andasse na procissão, cõdecorasse cõ sua presença as mesas, hõrasses as festas e invencões, em que o povo procurava alegrarse»²⁷⁵. Entre alguns pormenores mais que descreve Frei Manuel da Esperança em sua *Historia seráfica da provincia de Portugal*²⁷⁶, editada em 1656, há a presença de dois reis e três pajens que, uma vez coroados, acompanhavam a procissão da Ressurreição e, à tarde, seguidos de trombetas e de muita gente com canas verdes nas mãos, dirigiam-se para a Igreja do Espírito Santo de Alenquer, daí recolhendo ao primeiro templo, o convento franciscano. O Império continuava, refere ainda, pelos domingos seguintes até ao último que se chamava Domingo dos Fogaréus, havendo na véspera a Procissão da Candeia, criada pela Rainha Santa, na qual com um rolo de cera benzida se cingia todo o corpo da vila, desde a igreja da ordem seráfica à de Nossa Senhora da Triana²⁷⁷. A *Relação da villa d'Eyras*, publicada em 1865, dá conta de uma antíquíssima tradição relativa a estas festas do Espírito Santo, cujo cortejo processional se estendia até ao mosteiro de Celas, em Coimbra, tendo lugar, no regresso, um «grande banquete e jantar público»; na semana «antes do Pentecostes (semana a que nesta terra chamam *dos fermentos* por todos os dias dela se ocuparem os fornos em cozer pão para o bodo) saem pelas ruas públicas da vila muitas danças e festejos, em que aparecem primorosamente asseadas as donzelas de toda a terra, acompanhadas de um honesto e honrado varão tocando algum instrumento», com grande fé de que assim «alcançarão do Divino Espírito Santo a melhor acomodação para o seu estado», enquanto durante as noites os mancebos percorrem a vila com cantos e descantes; no domingo do Pentecostes o Imperador ouve na Igreja do Sacramento a missa cantada e sermão, deslocando-se com as costumadas solenidades à Capela do Espírito Santo onde assiste a outra que aí manda celebrar, terminando o ritual com idêntico bodo e festejos, como no dia da coroação. Para todas as despesas ao longo das sete semanas contribuía voluntariamente os lavradores das vizinhanças com milho, cevada e vinho, em abundância, e mandavam «dar do açougue, que nesta semana corre por sua conta, várias postas de vaca, a cuja distribuição assistem os almotacéis, pois passam de dez as rezes que nisto despendem»²⁷⁸. Na narrativa circunstanciada do bispo do Porto, D. Fernando Correia de Lacerda, em *Historia da vida, morte, e milagres, canonisação, e trasladação de Santa Isabel sexta rainha de Portugal* (1686), acerca da instituição da Festa do Espírito Santo, em Alenquer, é notória uma maior atenção dada ao sonho da inspiração divina da construção da Igreja, a dedicar a essa invocação, que a soberana muito desejava fomentar, e o acento posto na candeia como o anúncio profético do cumprimento da promessa (de Ourique) que punha «na Coroa Portuguesa, o Império Universal do Mundo»²⁷⁹, ou seja: o Quinto Império. Como elementos rituais constitutivos da solenidade figuram, em suma: a coroação do imperador, as procissões, o banquete público, o bodo aos pobres. De raiz rural, destacam-se os elos com as fainas agrícolas, os frutos colhidos e os animais criados que fazem parte integrante dos cerimoniais. Ao longo das sete semanas que dura a festividade, a designação de *semana dos fermentos* torna pertinente considerar a sua ligação com primitivos cultos pagãos da fertilidade da terra²⁸⁰ e a liturgia israelita do Pentecostes, atrás apontada. De resto, nada de surpreender, quanto a este aspecto, dada a presença hebraica, imemorial e pacífica, no solo pátrio, e a suficiente liberdade de que então gozava para a sua prática religiosa²⁸¹, conhecida obviamente das comunidades cristãs e natural no caso de Alenquer²⁸² que aos domínios da Rainha Santa pertencia. Estas prevalências rituais dos festejos do Espírito Santo, a reflectir evidente ecletismo, mereceram um estudo de assinalável exaustividade ao etnógrafo Luís Chaves, apostado em seu rastreio no folclore português²⁸³. De sublinhar, como forte razão motivadora para o enraizamento do culto na piedade popular, será o carácter votivo da festa, associado à peste, ao vulcanismo e à doença. Assim, em 1489, o povo de Guimarães, atingido pelo flagelo da peste, instituiu também a Procissão da Candeia, do Pavio ou do Rolo, em que era conduzido num «andor um pavio de cera com a extensão dos muros da cêrca da vila, ornado de frutos, flores e ramos, também de cera, e iam oferecê-lo à Confraria do *Espiri-*

to Santo, erecta na colegiada», sendo que, até 1866, altura em que ela foi suprimida, na porta do templo «um cônego benzia os pães de trigo, que, à frente da procissão, eram levados por môças garridas e louçãs, e «umas lançavam-nos das janelas do edifício da Câmara aos Vereadores, outras distribuíam-nos aos enfermos, e, mais tarde, aos vereadores, às comunidades religiosas e pessoas importantes»²⁸⁴. A fim de implorar remédio para os males do corpo, ofereciam ex-votos ao Divino Paráclito, como reza um texto seiscentista referente ao conde de Cantanhede, cujo criado se menciona a levar na mão «hum corpo de cera que apresentou ao Santo Sprito, que lhe desse saude»²⁸⁵.

Peste calamitosa atingiu em 1673 a ilha de São Miguel dos Açores, voltando-se os habitantes para o Divino Espírito Santo, a ponto de as pessoas mais nobres da cidade de Ponta Delgada se alistarem numa irmandade e constituírem o *Império dos Nobres*; «e o mesmo foi ouvir-se pelas ruas o tambor da folia do Espírito Santo, que o seu tom afugentou as malignas enfermidades em tal forma que se observou que nenhuma pessoa mais delas adoeceu»²⁸⁶. Segundo reza uma antiquíssima tradição, os moradores da vila de Eiras (Coimbra) ao verem-se livres também, por virtude de tão celeste intercessor, de uma terrível peste, fizeram voto «de em todos os anos elegerem um homem dos melhores do povo, a quem os mais haviam de tributar ofertas dos seus frutos, para que com o nome de *Imperador do Espírito Santo* festejasse ao mesmo divino nos dias de Páscoa da Ressurreição e Pentecostes»²⁸⁷. Na festividade do Espírito Santo em Bougado (Santo Tirso), a que são levadas centenas de crianças, algumas ao colo das mães, conforme uma velha crença popular que prescreve, após haverem dado três voltas à capela, se coloque «sobre a cabeça dos meninos a coroa simbólica do Espírito Santo», a fim de serem livres do contágio da gota, atribuindo-se a moléstia à circunstância de os filhos mamarem enquanto as progenitoras bebiam²⁸⁸. A relação entre a devoção do Espírito Santo e os terramotos e erupções vulcânicas frequentes nas ilhas açorianas, sobretudo, de São Miguel, Terceira, Faial, Pico e São Jorge, nomeadamente em 1672, 1718, 1719, 1760 e 1808, é facto assinalado na crónica religiosa das suas gentes, e ainda hoje prevalecente²⁸⁹.

O *bodo*, desde o continente aos Açores, constitui o elemento dos festejos que consagra o convívio fraterno e a partilha pelos pobres da comunidade das oferendas recolhidas em que predomina o pão e a carne. E, se a alegria pode levar a excessos, se pensarmos, por exemplo nos banquetes quase pantagruélicos da ilha Terceira²⁹⁰, será de notar por vezes o resvalar para o supersticioso, como na descrição algo tardia por relativa a 1862, mas a reflectir costume antigo, do abate do gado para o *Bodo do Divino Espírito Santo*, em Santiago do Cacém, que dava lugar a grande reunião de devotos para assistir à bênção das reses pelo pároco e, crentes na virtude curativa do sangue das vacas abatidas, enchiam as vasilhas de barro que levavam e logo untavam «o lugar onde existe o padecimento, e mesmo outros onde não existe, com o fim de não aparecer no sítio untado mal algum»²⁹¹. Excessos havia ainda nas manifestações musicais a cargo das *folias*, desde tangeres e bailes indecorosos e cantares profanos, a levar as autoridades eclesiásticas a intervir. Em 1558, o bispo dos Açores D. Frei Jorge proibiu «na igreja os toques de viola, guitarra e flauta, bem como os bailes e cantares profanos fora dela, e durante as festas», e, em 1600, o prelado D. Frei Jerónimo de Almeida fez outro tanto, não permitindo «que os foliões bailassem na capela-mor, e durante a coroação do *imperador*»²⁹². As *Constituições Sinodais de Évora* (t. xv, c. xii), do arcebispo D. João de Melo, relativas a 1565, ordenam que, quando «alguns povos por sua devoção, ou por qualquer outro respeito de serviço de Deus fizerem imperadores e reis e outras festas semelhantes, quiser entrar nas igrejas caladamente sem ruído de tangeres e vozes, e honestamente, o poderiam fazer, mas sem estarem “mais tempo que aos ofícios divinos, ou fazerem oração e passar” nem ousarem subir ao «púlpito, ou em outro semelhante lugar a fazer nem dizer alguma coisa»²⁹³. As *Constituições Sinodais de Angra*, publicadas em 1560, perante uma generalização fora do dia próprio de coroações do Imperador, mandam que se não façam senão na festa do Divino Espírito e nas «procissões de Corpus-Christi, Visitação ou Anjo», aliás as oficiais do reino, e não haja mais que

um imperador e imperatriz, estatuindo as atrás citadas de D. Jerónimo Teixeira (1600-1612), 40 anos depois, que os foliões não bailassem na capela-mor das igrejas e um seu visitador pastoral que os foliões não entrassem a cantar cantigas profanas, de teor burlesco. Prescrições análogas recaíram em 1645 sobre a ida de párocos à casa dos imperadores, sentar-se à sua mesa, dar-lhes ou tirar-lhes a coroa e o ceptro. As folias compunham-se, no mínimo, de três homens, com tambor, viola e bandeira da confraria, de damasco escarlate e ornada de uma pomba branca, revestidos de opas, de fundo vermelho ornado de flores, tendo ou não na cabeça uma mitra ou arremedo de capuz franciscano da mesma cor e tecido²⁹⁴. O prelado açoriano D. António Vieira Leitão (1694-1714) proibiu os impérios de mulheres, preocupado com a honestidade pública à vista dos «enfeites indecorosos e profanos» de que usavam e «com o concurso de homens que a eles vão com práticas indecentes e outras enormidades de que resulta geral escândalo», determinando mesmo que «não houvesse em cada freguesia mais do que um Império do Espírito Santo»²⁹⁵. Todos estes desvirtuamentos condenáveis, objecto de contundente crítica no século XIX, não esmoreceram a arraigada devoção ao Espírito Santo dos açorianos bem viva em nosso tempo²⁹⁶. Em Portugal, os bodos e cercos, face aos abusos cometidos e à cor supersticiosa que os revestia, acabaram por ser com frequência reprovados pela autoridade eclesiástica, apesar de as Ordenações Manuelinas os permitirem no exterior das igrejas²⁹⁷. Segundo refere Fortunato de Almeida «nos tempos modernos o Imperador era sempre uma criança, procedendo o costume muito certamente do do bispo inocente»²⁹⁸. A sua origem era pagã e recebida de França, ligada talvez aos cultos druídicos, com lugar na hora de vésperas da oitava do Natal em que «o menino de coro mais novo recebia o Bago-Pontifical, presidindo depois a toda a solenidade do dia seguinte, chegando até a lançar bênçãos». Apesar de condenado, em 1260, e em vários sínodos, ainda no século XVII, este ritual fazia-se com grande pompa, a 28 de Dezembro, dia dos Santos Inocentes, na Sé de Lisboa²⁹⁹, constituindo, no fundo, uma *folia* que muito divertia o povo. Outro elemento da senda eclética que constitui a Festa do Espírito Santo no espaço português são as jovens vestidas de branco integrando o cortejo processional, como no caso dos Açores, dos Tabuleiros de Tomar e de algumas outras terras do país. A precederem a figura do Imperador, por altura da coroação, podem simbolizar, mesmo que o significado se ache perdido na memória do tempo, o Exército Branco que, no imaginário profético, acompanha o rei libertador referido na dita carta dos *Cruzados de Portugal* do relato de Alphandéry, em que a chama nos ares e a pomba branca, que surgem com a cruz resplandecente, poderão ligar-se à ritualização do culto do Espírito Santo, tornando mais imbricado o problema das origens. Serão, como sugere Teófilo Braga e Jaime Lopes Dias perfilha, de origem saxónica em suas «características essenciais a coroação do imperador, a distribuição de esmolas, e a realização de cerimónias contra a peste»³⁰⁰? Em suma, nesta devoção popular sacro-profana, em aumento na era moderna e, exceptuando o caso dos Açores³⁰¹, a acusar sensível diminuição na metrópole desde antes de meados do século XX, reduzida, na esmagadora maioria das terras, a uma celebração litúrgica, três contornos se evidenciam: os votivos, os assistenciais e os conviviais, em atmosfera festiva de transbordante alegria comunitária. Explosivo foi o seu desencadear a partir do gesto fundador, em 1296, da Rainha Santa, em Alenquer, muito embora a criação da confraria local, segundo Jaime Cortesão, só em 1323 tenha registo histórico³⁰². Por sua vez, Leite de Vasconcelos assinala uma confraria de Benavente «encarregada de distribuir uma refeição aos pobres (um bodo) no dia do Pentecostes», sendo por isso que duvida situar as solenidades festivas ao Divino Espírito Santo na era dionisina e mostre inclinação para data mais remota, sem parecer rejeitar, como aliás Cortesão, que as festas do Império sejam de iniciativa franciscana³⁰³. A piedade dos fiéis abraçou de tal forma esta devoção que, se antes de 1321 não se rastreiam mais de quatro hospitais tendo como orago a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, a partir «daquele ano e até fins de quinhentos, podemos contar com 75 cidades, vilas ou aldeias, cuja matriz tinha o Espírito Santo por orago; cerca

de 80 hospitais e albergarias com suas capelas e à volta de um milhar de conventos, capelas de igreja e muito principalmente ermidas, daquela invocação». Sublinha ainda Jaime Cortesão: «Quase sempre nesses grandes ou pequenos templos, irmandades do Espírito Santo celebravam festas, procissões e romarias alusivas ao Império e à coroação do Imperador.»³⁰⁴ Sabe-se que na Beira Baixa «muito poucas são as povoações que não tenham a representação do Espírito Santo em «capela própria ou altar privativo na igreja matriz». A devoção ao Divino Paráclito era uma das principais da família régia e, de reis a nobres, todos pertenciam às respectivas irmandades. «Em todas as povoações da Rainha Santa, como Leiria, Porto de Mós, Óbidos, Torres Novas e Sintra, se realizava com esplendor a festa do Império ou, quando menos, houve capela ou hospital ligado ao culto do Espírito Santo.»³⁰⁵ E, se nesta última vila o povo, desde o Renascimento, ia em romagem a assistir à coroação do Imperador na formosa Sala dos Cisnes do palácio real, cujo patrono é o Espírito Santo, um alvará de D. João II de 1484, confirmado por D. Manuel, «concedia licença para se realizar na Sala dos Infantes, no Palácio Real, a festa do Espírito Santo; autorizava também, para tal fim, o corte de toda a lenha necessária»³⁰⁶.

Do passado ao presente a Festa do Imperador, com coroação, cortejo na rua e aparato de inspiração cortesã, manteve-se na metrópole, acusando maior ou menor declínio, em: Marvão, Nisa, Nordeste Alentejano, Santiago do Cacém; Sintra, Mercês e Colares, Alcabideche (Cascais), na região de Lisboa; Marmeleite, Alté, Bordeira, Odeceixe (Aljezur), Bensafirim e Barão de São João (Lagos), na província do Algarve; Eiras, nos arredores de Coimbra, apenas com vestígios locais; Trofa (Bougado) e Guimarães, no Baixo Minho; Paul (Covilhã), Monsanto da Beira (Idanha-a-Nova), etc.³⁰⁷ O cerimonial do bodo tomava, por vezes, aspectos de convívio e envolvimento comunitário de assinalar, como no caso de Penedono (Colares) que conservava uma fidelidade à feição primitiva do iniciado em Alenquer, quanto à distribuição pelos pobres e, na refeição colectiva, na participação dos acompanhantes, das autoridades e do povo. Na véspera, conforme o descritivo de Luís Chaves, os moradores passeavam, «pela aldeia enfeitada, um boi, que seria morto no dia da comemoração; o animal levava gaitero, acompanhavam-no com bandeira os mordomos da festa; havia foguetes. Depois de bento, o boi era abatido, e a carne cozinhada, em grande caldeirão de cobre, tudo próximo da capelinha de nossa Senhora de Mercês ou de Santo António. Em bancadas sentavam-se os pobres, juntamente com os fiéis, que tinham feito voto de comer com eles, e comiam todos em louça própria, grosseira, com a pomba simbólica pintada no fundo de pratos e de tigelas». Acrescente-se que, conforme costume da terra, «se davam dois pintos presos (960 réis) às raparigas da aldeia, que tivessem casado no ano da festa», prática semelhante à de Alenquer em que se oferecia «parte do dote de casamento às donzelas participantes do cortejo»³⁰⁸. Será curioso, ainda, referir, a corroborar o tradicional matiz deste culto na piedade popular, a quase contiguidade das capelas do Divino Paráclito com as casas e igrejas conventuais franciscanas, testemunhando o referido elo originário dos contornos particulares que entre nós distinguem esta devoção e a ordem seráfica. É o caso exemplar da modesta Ermida do Espírito Santo, construção acarinhada por D. Fernando e D. Leonor Teles, sita a cerca de um quilómetro do templo de Santo António dos Olivais, que chegou a merecer a atenção dos Jesuítas em 1542, mal chegados a terras conimbricenses. O historiador António de Vasconcelos rememora que no decorrer de «o oitavário da festa do Pentecostes, vinham aqui numerosos ranchos, da cidade, dos campos e das serras, de perto e de longe, fazer as suas orações e cumprir os seus votos». Ao escrever, em 1932, acentua que essa romaria, «quase completamente profana», congregava ainda «em cada ano numerosa gente em Santo António dos Olivais, naqueles mesmos dias», se bem que não fosse mais que «uma simples reminiscência, inteiramente avariada, da antiga romaria piedosa à ermida do Espírito Santo». E continua: «Aqui vinha também, antes de 1832, com seu acompanhamento sacro burlesco, o Imperador do Espírito Santo da próxima vila de Eiras, eleito pela câmara daquele município, o qual uma numerosa cavalgada o acompanhava na primeira oitava do Espírito Santo, segui-

do dos seus pagens e de muitos dos seus nobres, montados em cavalos, éguas e jumentos, ao mosteiro cisterciense de Celas, onde era recebida a imperial majestade com repiques festivos dos sinos, e *Te Deum laudamus* no templo. Depois da abadessa e monjas cumprimentarem o Imperador, sentado num trono, ao fundo da igreja junto da grade do coro, e de o obsequiarem com doces, confeitos e finos licores, beijando devotamente a coroa de prata, que para isso era passada através do postigo das grades, lá seguia a comitiva equestre e asina para a ermida do Espírito Santo, onde o Imperador fazia rezar missa pelo seu capelão. Por fim regressava toda a cavalgada à vila de Eiras. Nesta havia então um lauto banquete e bodo público, jogos vários, cavalgadas e divertimentos populares, danças, descantes, etc.» Fazia-se também, em cada segunda-feira do Pentecostes, uma romaria promovida pelo cabido de Coimbra, «mas esta séria, piedosa e litúrgica, embora realizada no mesmo dia da cómica visita da Câmara de Eiras», dirigindo-se através da cidade, com o bispo-conde por vezes a abri-la seguido de cônegos, beneficiados, capelães-cantores, meninos do coro e a «turba-multa de fiéis de todas as categorias sociais». Cantava-se a ladainha de Todos-os-Santos e antífonas em seu cantochão próprio. «Ao entrar na ermida, terminada a doxologia hinódica final, o capitulante fazia o levantamento da antífona — *Spiritus Domini*. Sentava-se o clero em bancos, e prosseguia o canto recitativo dos salmos de *Tércia-Regem pone mihi Domini*, etc. E terminada a Hora de *Tércia*, cantava-se a Missa conventual solene própria do dia.» Pela década de 1870 esta festiva romagem acabou por extinguir-se e a ermida talvez haja sido demolida³⁰⁹. O mesmo ou quase se terá passado em muitas outras localidades. Porém, o culto litúrgico, com maior ou menor solenidade, continuaria segundo o estabelecido no calendário católico. No cerimonial da Festa do Imperador, de Portugal ao Brasil, os tempos foram diminuindo o respeito devido, a ponto de, na procissão de Eiras a Santo António dos Olivais, o protagonista do sacro cortejo ir coberto de um manto, a arremedar «mais mal que bem» o traje do imperador coroado, seguido de «uma charanga tocando, e os rapazes e raparigas cantando cantigas sagradas e profanas (algumas d'estas soffriavelmente licenciosas) dançando, fazendo cabriolas e momices, etc.». A degradação levou mesmo o vigário capitular conimbricense, José Freire de Faria, por circular de 20 de Novembro de 1728, a proibir «todas as danças, cantigas e mais obscenidades, por terem degenerado na practica de muitos actos indecentes»³¹⁰. No Belém do Pará, o zeloso bispo D. Frei Caetano Brandão (1783-1789), a fim de extirpar os abusos da Confraria do Império do Espírito Santo, ordenou que os párocos averiguassem se os compromissos estavam aprovados e os imperadores respeitavam as condições estabelecidas, de contrário seriam proibidas, de qualquer forma, fazendo «desterrar da Igreja as indignas decorações»; manda ainda «que se execute a determinação de seu predecessor D. Frei Miguel de Bulhões em Pastoral de 1750, de que todos os *Imperios* da Cidade fossem reduzidos a hum só, que he o da Freguesia da Cathedral»³¹¹.

A celebração litúrgica do Pentecostes integrava, ordinariamente, um sermão, como é, com frequência, mencionado em descrições da festividade. O assunto tem no episódio histórico novitamentário da Descida do Espírito Santo, objecto da leitura da epístola, matéria de óbvio emprego, sendo o evangelho, também usado na parénese do dia, uma passagem do Discurso do Adeus em que Cristo descreve a acção do Divino Paráclito que faz de cada baptizado o templo da Trindade Santa, ideia cara à pregação paulina. Havia, pois, seiva fecunda para desenvolvimentos doutrinais e acomodações temáticas a que o orador recorria conforme julgava pertinente. Serão assim de mencionar os dois notáveis sermões do Espírito Santo, os únicos recolhidos na *editio princeps* dos muitos que Vieira proferiu, como aliás declarou³¹². O primeiro pronunciou-o na igreja dos jesuítas de São Luís do Maranhão³¹³, por altura da partida de uma grande missão de religiosos inacianos para o rio das Amazonas, numa «dificultíssima empresa», porque iam «pregar a gentes de tantas, tão diversas e tão incógnitas línguas, que só uma cousa se sabe delas, que é não terem número», por isso rio Babel se lhe chamava³¹⁴. O vector do discurso é a missão de evangelizar os gentios que incumbe a toda a comunidade cristã, religiosos e leigos, pois o Espírito Santo «foi principalmente às

nações incultas e bárbaras» e «para todas as nações do mundo, que por isso desceu e apareceu em tanta diversidade de línguas». Obra, no entanto, para que «é necessário maior amor que sabedoria», dado ser «tão forçosamente necessária a assistência com estas gentes, e no seu clima, e no seu trato, e na sua miséria, e em tantos outros perigos e desamparos da vida, da saúde, e do alívio, e de tudo o que pede ou sente o natural humano»³¹⁵. Sublime missão que lhe arranca a belíssima metáfora do estatuário, para levar a entender que não é escusa «a rudeza da gente», pois «de pedras, troncos, brutos animais, se faz um homem perfeito, e talvez um santo, que se pode pôr no altar»³¹⁶. A peroração é um apelo aos senhores de escravos para mandá-los à catequese e às senhoras para que ensinem a doutrina às escravas, porque no Juízo Final, «espectáculo tão triste e tão horrendo, será naquele dia ver a um português destas Conquistas (e muito mais aos maiores e mais poderosos) cercado de tanta multidão de índios, uns livres, outros escravos; uns bem, outros mal cativos; uns gentios, outros com nome de cristãos, todos condenados ao Inferno, todos ardendo em fogo, e todos pedindo justiça a Deus sobre aquele desventurado homem que neste mundo se chamou seu senhor»³¹⁷, dado o Espírito Santo não procurar mais que ensinar a «querer ensinar, ou deixar ensinar aqueles a quem» se deve a doutrina³¹⁸. A segunda pregação Vieira denominou-a *Exortação primeira em véspera do Espírito Santo* e proferiu-a, em 1688, na capela interior do colégio da Bahia³¹⁹, quando era o responsável pelas missões jesuíticas da Província do Brasil, perante os noviços e estudantes que se destinariam à evangelização, devendo para isso possuir «a ciência e inteligência das línguas», meio e modo pelos quais os missionários «encheram o mundo do Espírito Santo, ou o Espírito Santo por eles encheu o mundo»³²⁰. Veemente apologia à aprendizagem das línguas gentílicas pelos jovens aspirantes a tão sublime ministério, a fim de cumprirem a ecuménica missão de pescadores de homens. Se o divino Paráclito, acentua o orador, pôs «as línguas nas cabeças dos Apóstolos, para com aquelas, como borlas, os graduar de doutores do mundo», foi para fazer de cada um deles *doctor gentium*. «E este grau, e esta borla, não se dá na Baía, nem em Coimbra, nem em Salamanca, senão nas aldeias de palha, nos desertos dos sertões, nos bosques das gentilidades», onde actuam «como mestres, como pais, como pastores, como servos e escravos seus em tudo, para viver perpetuamente, e morrer com eles e por eles, e também às mãos deles, como algumas vezes tem acontecido»³²¹. Sermões houve da festa de Pentecostes com outras temáticas que na era de Seiscentos saíram em folhetos de cordel como: o do jesuíta brasileiro padre António de Sá (1627-1678), pregado na primeira oitava do Espírito Santo e na Sé da Bahia, dirigido à justiça, e publicado em Lisboa, em 1658, tendo tido duas reedições, 1672 e 1686, em Coimbra³²²; o do franciscano arrábido, Frei José da Purificação, natural de Lisboa (1650) e pronunciado na sé diocesana, no dia da própria solenidade³²³; e do ex-inaciano, pároco de São Cristóvão da capital e conhecido pelo seu decadentismo barroco, padre Nicolau Fernandes Collares (1662-1723), *O mestre da solfa da capella do Ceo o Espírito Santo*, pregado em 1706, no Convento de Marvila de Nossa Senhora da Conceição das religiosas de Santa Brígida³²⁴. Abunda, por outro lado, a iconografia do Espírito Santo, na era moderna, na pintura religiosa de igreja, em a simbólica figura da pomba, sobretudo na Anunciação e Baptismo de Cristo, e na espectacularidade da representação da cena do Pentecostes, de que serão de nomear os quadros a óleo do pintor Cristóvão de Figueiredo († 1541), pertencentes ao Museu Grão Vasco, e a Santa Cruz de Coimbra (1535) e da oficina de Francisco Henriques († 1518), artista do tempo de D. Manuel³²⁵, do Museu de Arte Antiga e da Congregação das Servas de Nossa Senhora de Fátima (Lisboa)³²⁶, belíssimos testemunhos de uma época áurea do culto do Espírito Santo entre nós, coincidente com a da expansão ultramarina.

Em louvor da Santíssima Trindade

O DOGMA DA SANTÍSSIMA TRINDADE, verdade fundamental da fé cristã, alfa e ómega da teologia católica, está presente na vida dos fiéis desde o baptismo à morte. Do sinal da cruz à breve doxologia do *Gloria, Patri et Filio et Spiritui Sancto*, do simples gesto de benzer e persignar, das orações da liturgia eucarística e sacramental ao final dos hinos e salmos do officio divino, a men-

ção das três pessoas divinas é dominante e conclusiva. Trindade em Unidade e Unidade em Trindade, dizia Santo Agostinho e recordava-o o escritor jesuíta seiscentista, padre Manuel Fernandes, em *Alma instruída*, sua conhecida obra ascético-mística³²⁷. Se o Antigo Testamento evidencia a onnipresença do Pai, os Evangelhos são a revelação plena do Filho, como os Actos dos Apóstolos a manifestação do Espírito Santo em sua actividade transcendente no interior da alma. Mistério profundíssimo, racionalmente ininteligível, de um Deus trino, em pessoas distintas, e uno, por iguais, em sua consubstancial natureza. Desde o século IV que se encontra definida com clareza a doutrina da Santíssima Trindade, sendo este dogma sempre defendido, como intocável, contra os opositores entretanto surgidos. No calendário litúrgico, a festa da Trindade remonta a 920, atribuindo-se a sua instituição a Estêvão, bispo de Liège, e só em 1334 o papa João XXII a estende a todo o orbe católico³²⁸. Se na Igreja Grega a Trindade se celebra no mesmo domingo do Pentecostes, naturalmente, porque, no dizer de São Basílio (c. 330-379), o Espírito Santo «é quem da confiança dá a confiança de chamar a Deus “Pai”, de participar na graça de Cristo, de ter parte na glória eterna»³²⁹, na piedade cristã, a identificação do Espírito Santo com a Santíssima Trindade verifica-se, de longa data, em templos, altares e imagens que, sendo consagrados a esse mistério, são chamados e vulgarmente conhecidos pela denominação daquela Terceira Pessoa divina³³⁰. De assinalar será que se registam duas únicas freguesias, existentes já na época moderna, com o topónimo Trindade, cujo orago é Santíssima Trindade: uma, a norte, sita no concelho de Vila Flor, diocese de Bragança; outra, a sul, no aro e bispado de Beja³³¹.

Incremento importante para se difundir esta devoção veio dar a fundação da Ordem da Santíssima Trindade para resgate dos cativos, aprovada em 1193, que se deve a São João da Mata (c. 1160-1213) e São Félix de Valois (1127-1212), impressionados com a dolorosa situação das dezenas de milhar de prisioneiros cristãos em poder dos muçulmanos, na Berbéria e no reino mourisco de Granada, muitos dos quais apostatavam. Voltada para uma actividade prática, seguiam os religiosos um modelo conventual novo, nem militar, monástico ou mendicante, mas com vida comunitária, de rigoroso cumprimento dos conselhos evangélicos, e estavam vocacionados para libertar os cativos, por resgate ou troca, e difundir a devoção à Santíssima Trindade, envergando um hábito branco com uma cruz vermelha e azul³³². Vindos de França, numa leva de cruzados a caminho da Palestina, ajudaram os Portugueses, a pedido de D. Soeiro Viegas, bispo de Lisboa, na conquista de Alcácer do Sal, no reinado de D. Sancho I, tendo fundado, por sua vontade e dádiva, o primeiro convento em Santarém, por 1208, alargado cerca de 1531, reconstruído em 1740 e demolido em 1755, com o respectivo albergue e hospital³³³. Ao abrigo da protecção e generosidade dos reis e nobres e das esmolas e carinho do povo brevemente se espalharam pelo país. Em 1218, foi-lhes cedida, em Lisboa, a Ermida de Santa Catarina e logo edificaram um convento e junto um albergue para cativos e um hospital para peregrinos, não surgindo, antes dos fins do século XV, mais nenhum na capital³³⁴. Outros apareceram em Sintra (1400), Coimbra (1562), com um colégio universitário, Alvito (1566), em Ceuta (1569) e Tânger, Lagos (1605), Guimarães (1653), Setúbal (1686), bem como os das religiosas trinas de Nossa Senhora do Livramento de Alcântara (1610), de Nossa Senhora da Soledade de Mocambo (1657), e de Campolide (1721) junto de Lisboa³³⁵. Vieram-se a constituir, assim, em pólos dinamizadores da devoção à Santíssima Trindade, através da pregação dos religiosos e da recolha de donativos para a redenção dos cativos que a conquista e a defesa das praças do Norte de África, com o desastre de Alcácer Quibir, obrigaram a ingente e constante esforço e dispêndio. No tempo de D. Afonso V e D. João II surgiram desinteligências entre o poder régio e os provinciais trinitários que chegaram a apelar para o papa, tendo Alexandre VI, em 1498, pela bula *Humilibus supplicum*, ordenado que se respeitassem os direitos e privilégios da ordem na missão dos resgates, diferendo definitivamente sanado pela provisão de D. Sebastião, datada de 1573 e confirmada pelo alvará de 1635, mantendo-se, regulamentada por regimento próprio, a actividade dos mam-

posteiros, funcionários encarregados, nos bispados de metrópole e ultramar, da recolha de esmolas para a obra da redenção dos cativos³³⁶.

Deve-se à rainha Santa Isabel a instituição de uma confraria da Santíssima Trindade no convento de Lisboa, sendo D. Dinis e seu filho D. Afonso IV os primeiros irmãos³³⁷. A esta confraria legou o monarca *Lavrador* suficiente rendimento para a realização da festa anual da Trindade, em seu próprio dia, vigorando até 1755 o compromisso da pia associação que ordenava proteger os homiziados e perseguidos, defendê-los das justiças, albergá-los e mantê-los³³⁸. Em Braga, segundo se comprova por um dos seus primeiros estatutos (1373), existia uma Irmandade da Trindade, sedead na igreja da mesma invocação³³⁹. Havia igualmente uma Ordem Terceira da Santíssima Trindade; e o escapulário do mesmo nome, ainda na primeira metade de Oitocentos, era uma insígnia religiosa procurada pelo povo humilde do Minho rural³⁴⁰. Por sua vez, o denominado *Missal de Mateus*³⁴¹, de influência francesa cluniacense do segundo quartel do século XII e de assinalável importância na constituição do rito bracarense, apresenta, como leituras da festa da Santíssima Trindade, na epístola, a passagem do Apocalipse (4, 1-10) referente à visão majestática do trono de Deus e corte celeste designada de «liturgia celestial»; e, no evangelho, o episódio do colóquio de Cristo com Nicodemos, acerca do baptismo pela água e pelo Espírito Santo (Jo. 3, 1-15), textos que se conservavam ainda no *Missale Bracarense*, em sua edição de 1924³⁴², diferentes dos constantes no *Missale Romanum* tridentino³⁴³.

Disseminadas pelo país, outras foram surgindo até aos finais de Setecentos, como a Arquiconfraternidade da Invocação da Santíssima Trindade (1742), na cidade do Porto, e a Confraria do Espírito Santo e Irmandade da Trindade da freguesia de Campanhã, que em 1789 ainda escriturava normalmente o seu movimento associativo³⁴⁴. Significativa expressão da devoção à Trindade Divina, apesar de formal, constitui a invocação a pedir protecção e misericórdia, inserta no formulário empregue nos testamentos, dominante, na era moderna, embora acuse gradual abaixamento, conforme revela um estudo confinado ao burgo portuense³⁴⁵. Dos 536 casos analisados, cifra-se em 43,9 % (50 casos em 114), relativamente a 1650-1669, e recua para 41,6 % (168 casos em 404) no lanço temporal de 1730-1749³⁴⁶. A fórmula — em nome da Santíssima Trindade — acusa, nos grupos socioprofissionais da «nobreza, clero, oficiais e letrados, homens de negócio, percentagens iguais a 50 %, ou acima delas; logo seguido dos proprietários», com 47,5 %, sendo os testadores que mais a utilizam pertencentes ao núcleo citadino e os seus testamentos, aliás de teor mais longo, «na sua maioria da responsabilidade de membros do clero, elaborados, preferencialmente, de forma cerrada»³⁴⁷. É nítida, porém, a preferência por uma invocação trinitária em que o acento cristocêntrico ganha recorte, no género da seguinte: «Santíssima Trindade, Pai, Filho, Espírito Santo, três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro. Rogo a Nosso Senhor Jesus Cristo pelas suas divinas chagas que já que neste mundo me fizera participante de seu corpo e sangue me faça também participante da sua morte e paixão em me dar a glória.»³⁴⁸

Oriunda de França e do século XII, mas com percurso bizantino, a figuração iconográfica mais comum, inspirada do Novo Testamento e pacificamente aceite pela Igreja, é o denominado «Trono da Graça ou Trindade vertical — grupo onde aparece o Padre Eterno sentado num trono, majestoso, de vestes pontificias, tendo entre os joelhos e os braços um Cristo crucificado de menores proporções, cuja cruz o Padre Eterno segura nas mãos, e estando pousada no madeiro, ou de asas abertas sobre ele, a pomba do Espírito Santo.»³⁴⁹ Chama-se, em primeiro lugar, a atenção para o capitel do cruzeiro, cuja data se situa nos séculos XII-XIII, da freguesia de Santo Adrião de Santão (Felgueiras), em que a Trindade é figurada segundo o esquema vertical³⁵⁰. Há esculturas em pedra-de-ançã, do século XV, no Porto, na Casa-Museu Fernando de Castro e no Museu de Arte Sacra e Arqueologia do seminário maior; do século XV/XVI em Algeriz (Macieira de Cambra), na Capela do Espírito Santo; em Cepelos (Vale de Cambra), na Capela do Espírito Santo; no Museu Regional de Évora e na matriz de Figueiró dos Vinhos. De madeira e do século XVII: na Capela do Espírito Santo em Moreira de Lima (Ponte de Lima); no mosteiro de Leça do Balio (São Mamede de Infesta); na Capela do Espírito Santo, em Arcozelo (Valada-

res); no Porto, na Casa-Museu Fernando de Castro; do século XVII/XVIII, na matriz de Santo Adrião de Vizela (Caldas de Vizela); do século XVIII, na matriz de Pinheiro da Bemposta (Oliveira de Azeméis); na Capela de Nossa Senhora do Campo, em Rossas (Arouca); numa variante de pé, na matriz de Macieira de Sarnes (São João da Madeira). Da época setecentista, mas de alabastro, no Museu Soares dos Reis (Porto). Ainda do século XVIII, figurando-se, porém, três pessoas diferentes num conjunto escultórico de madeira, na matriz de Campanhã (Porto) e de barro policromado, na Casa-Museu Fernando de Castro, também representações em relevo, da coroação de Nossa Senhora pelas Três Pessoas da Santíssima Trindade, esculpidas em retábulos, como o seiscentista da Capela do Espírito Santo, em Moreira do Lima³⁵¹.

Por sua vez, a piedade popular, reflectida e expressa na arte sacra, mostra com eloquência como, entre nós, desde a era medieva à Idade Contemporânea, este culto foi incrementado e as representações plásticas de que se revestiu. O pintor lisboeta da segunda metade do século XVI, piedoso e esmolar, Luís Álvares de Andrade († 1631) alimentava tal devoção ao «altíssimo Mistério da Santíssima Trindade» que, segundo refere Barbosa Machado, a fim de os corações se acenderem em sua contemplação, «como era perito na arte da pintura fez muitos Quadros em que representava as Tres Divinas Pessoas, e os colocou em diversos Templos»³⁵². A mais célebre pintura referente ao Trono

Santo Agostinho e o Mistério da Santíssima Trindade, de Bento Coelho, 1706 (Alhandra, Igreja de São João Baptista).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





Santíssima Trindade. Trindade trifronte, pintura sobre tábua, século XVII (Capela do Espírito Santo, São Martinho do Campo, Santo Tirso).

FOTO: HELENA CRUZ.

da Graça deve ser a tela quinhestista de Cristóvão de Figueiredo, do Museu Soares dos Reis³⁵³, mas há, na Sala dos Mesários da Misericórdia do Porto, uma bela pintura sobre madeira em que, à semelhança da Pietá, o Pai Eterno de tiara tem sentado nos joelhos Cristo desnudo com um pano enrolado sobre os rins, enquanto a pomba do Espírito Santo paira de asas abertas entre os dois³⁵⁴. A representação horizontal da Santíssima Trindade tem na magnífica pintura a óleo, do Museu de Arte Antiga, atribuída a Garcia Fernandes (1537) — com o Pai Eterno e Cristo sentados num trono gótico, lado a lado, e, na pomba, o Espírito Santo ao centro, tendo a rodeá-los os quatro evangelistas, os patriarcas Abraão e Isac e também Moisés e Elias — e no quadro maneirista, do último quartel de Quinhentos, de Francisco Venegas, artista sevillano que trabalhou em Lisboa e para uma igreja o executou, dois exemplos acabados de grande beleza³⁵⁵. Aparece também a representação da Trindade, em jeito de ilustração catequética, quer no respeitante a verdades de fé, como a crença do *Purgatório* — tal a pintura em tábua, do século XVI-XVII, da Igreja do Carmo do Porto, com Nossa Senhora ladeada, à direita, por Cristo a sustentar a cruz nas mãos e, à esquerda, o Pai, tendo o ceptro na direita e o globo do mundo na esquerda, enquanto ao centro sobre a Virgem Maria está a pomba do Espírito Santo — e os últimos fins do homem, a saber, o *Paraíso* — a exemplo da pintura em madeira do século XVII, na sacristia da igreja do mosteiro de Pedroso (Gaia) e ao da pintura sobre tela datada de Setecentos da matriz de Besteiros (Paredes), uma das quatro do conjunto, sendo constituídas as restantes pela Morte, *Purgatório* [juízo] e Inferno; quer a cenas do Novo Testamento, como o Baptismo de Jesus, à semelhança, entre variadíssimas outras, da pintura em tela, pertencente ao século XVIII, da matriz de Santo Tirso. Relativamente a pinturas da Virgem e dos santos³⁵⁶, a exemplificação, no primeiro caso, pode fazer-se com as pinturas a óleo de Bento Coelho da Silveira, denominadas *Trânsito da Virgem*: a da igreja das Comendadeiras da Encarnação (1697) e o do Museu de São Roque (1700), em Lisboa, e a do Seminário de Santiago, de Braga, proveniente da Igreja da Misericórdia desta cidade³⁵⁷; no segundo, refiram-se as representações iconográficas do mesmo artista protagonizadas por Santo Agostinho: a do episódio mais popular de sua biografia em que, estando a meditar sobre o Mistério da Santíssima Trindade, depara com um menino ou anjo a tentar, na praia, despejar num buraco aberto na areia, por meio de uma concha, toda a água do mar; e o da aparição das Três Pessoas Divinas na sua sala de trabalho, enquanto o santo, levantado, está em êxtase diante da aparição da Trindade que o arrebatava como para fora de si — óleos sobre tela, de 1706, da Igreja de São João Baptista, em Alhandra, ambos procedentes do convento augustiniano dos Grilos, em Lisboa³⁵⁸. A ilustrar constituições diocesanas³⁵⁹, crônicas religiosas³⁶⁰, missais³⁶¹ e breviários³⁶² abundam as representações do Mistério da Trindade, originais ou de mero decalque do que no estrangeiro se fazia³⁶³.

Será ainda de mencionar, pela sua intenção catequética de racionalidade do mistério trinitário, a ilustração de escopo antropomórfico, constituída pelas figuras trifronte (uma cabeça de três faces) e tricéfala (três cabeças a encimar um corpo varão) da Santíssima Trindade, com algum rasto entre nós que o investigador Flávio Gonçalves estudou³⁶⁴, o qual, ao afirmar ser de origem francesa e do período românico, acrescenta situar-se a sua maior voga desde finais da Idade Média até à condenação tridentina³⁶⁵. Repudiadas, porém, tais representações pelos teólogos católicos, por causa da sua inspiração pagã e forma grosseira, não obstante o honesto propósito de pretender tornar inteligível o «Altíssimo Mistério», as *Trindades tricéfalas* e *trifrontes* foram objecto de um combate que conduziria ao seu desaparecimento, na sequência da legislação de Trento, mais propriamente do decreto de 1563 acerca das imagens sacras que fossem para os «rústicos ocasião de erro»³⁶⁶. No século XVII, Urbano VIII, em bula publicada a 11 de Agosto de 1628, interdita essas representações «com três bocas, três narizes e quatro olhos», que classifica de heréticas, ordenando que as queimassem. Ao atingir-se quase a metade de Setecentos, o papa Bento XIV, a 1 de Outubro de 1745, renova a condenação das imagens trinitárias de «um homem com três faces» ou «com três cabeças» e recomen-



da, em sua substituição, por conforme com a ortodoxia, o modelo iconográfico do *Trono da Graça*, admitindo a figuração, tão comum entre nós, quer horizontal, do Pai e do Filho, de idades diferentes, lado a lado e a pomba ao centro, quer a vertical com o Pai Eterno, de pé ou sentado, com o Cristo crucificado e o Espírito Santo na simbólica pomba — solução perfilhada no decurso do século XVIII pelos artistas³⁶⁷. Por não serem talvez muitas nem a legislação sinodal pós-tridentina, neste caso, ser aplicada em Portugal, algumas dessas Trindades trifrontes escaparam à destruição. Assim sucedeu com a da Capela do Espírito Santo, datada de 1560, da freguesia de São Martinho do Campo (Santo Tirso), possivelmente dos começos do século XVII, em que uma figura masculina de pé, com três faces iguais, estreitas e barbadas, segura nas mãos uma geométrica «composição triangular formada por vários dísticos latinos que se entrecruzam e que duma maneira engenhosa evocam aos fiéis, em frases curtas, o dogma trinitário da pluralidade na unidade: o Pai não é o Filho nem o Espírito Santo, o Filho não é o Pai nem o Espírito Santo, o Espírito Santo não é o Filho nem o Pai, sendo os três, todavia, o mesmo e único Deus»³⁶⁸. São nítidas as semelhanças desta representação com uma xilogravura de 1524, estampada no livro de horas impresso na oficina parisiense de Simão Vostre³⁶⁹. Exemplar diferente de *Trindade trifronte*, de composição pictórica análoga à Santa Face conhecida por Verónica, é uma pintura sobre tela «da escola portuguesa do século XVII, que pertence à colecção de D. Thomaz de Mello (Tom), no Estoril» que Flávio Gonçalves menciona³⁷⁰. Conhecem-se mais outros exemplares de *Trindades trifrontes*, a saber: a pintura sobre cobre, talvez uma obra quinhentista de origem espanhola, da colecção de Carlos Cudell Goetz (Lisboa); a pintura sobre tábuas, pertencente ao século XVII,

Igreja da Celestial Ordem Terceira da Santíssima Trindade, Porto, século XIX.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

dos herdeiros do Dr. Fernando Gilberto Pereira (Guimarães) e a pintura sobre lousa, de Setecentos, do Museu de Etnografia e História do Douro-Litoral (Porto)³⁷¹. Explicação verosímil, para a prevalência entre nós deste tratamento heterodoxo da iconografia trinitária, adianta o malogrado investigador Flávio Gonçalves, ao sublinhar: «Longe de significarem uma atitude de revelia ou desobediência às proibições eclesiásticas da época, essas pinturas feitas no Portugal de seiscentos documentam a permanência, rotineira e inconsciente, de uma solução iconográfica já conhecida entre nós antes da Contra-Reforma. O fraco nível estético de alguns dos exemplares que nos restam indica claramente a vulgaridade dos seus autores-pintores anónimos e modestos, por vezes até populares, [enquanto] as dimensões de quase todos os painéis revelam que eles se destinaram, não à decoração dos templos, mas a aposentos profanos, ou capelas, das casas particulares. Assim se justifica a própria sobrevivência dos quadros. Durante a Contra-Reforma alguns exemplos seriam colocado nas igrejas, por ignorância da heresia, em especial antes da bula pontifícia de 1628; desapareceram, porém — tal como os testemunhos mais antigos — quando os *visitadores* ordenaram a sua destruição [...]»³⁷²

Baluarde maior da devoção à Trindade e afirmação da crença no Divino Mistério levantado em plena maré racionalista da Idade Contemporânea, no centro do Porto, no antigo Largo do Laranjal e, desde 1846, praça do mesmo nome da igreja, por detrás do edifício actual da câmara, ergue-se um majestoso templo, de fachada granítica de inspiração classicizante, com torre sineira ao centro e cártulas para a cruz trinitária, tiara e chaves pontifícias, coroa real e festões, e nos extremos São João da Mata e São Félix de Valois em duas esculturas de pedra. Aberto ao culto em 1841 e terminado quase a findar o século, pertence à Celestial Ordem Terceira da Santíssima Trindade da Redenção dos Cativos, sendo o interior de cruz latina, luminoso e amplo, a tender à grandiosidade. O risco do engenheiro Carlos da Cruz Amarante, autor do Santuário do Bom Jesus do Monte (Braga), foi modificado pelo arquitecto João Francisco Guimarães, durante a execução, que levou 89 anos, pois, tendo sido lançada a primeira pedra a 17 de Maio de 1803, só em 5 de Junho de 1892 acabou a capela-mor por ser benzida³⁷³. A nave encontra-se ladeada de capelas de arcos plenos e retábulos neoclássicos com tribunas sobrepostas. Num dos topos do transepto está o da Santíssima Trindade, enquanto na capela-mor, com os seus cadeirais de pau-brasil, vindos do antigo Convento da Ave-Maria, se vê um sofrível painel alegórico do pintor José de Brito, a enquadrar a cena do Baptismo de Cristo, aparecendo o Pai Eterno ao fundo³⁷⁴. A abertura do hospital, a 6 de Julho de 1852, ficou a dever-se à iniciativa do então visconde da Trindade, comendador José António de Sousa Basto, bem como a fundação do liceu, com vista à formação de alunos, «filhos de irmãos da Ordem», que começou a funcionar a 23 de Novembro de 1857, acusando, durante os 35 anos imediatos, «uma frequência de 10 063 alunos, sendo 5187 do sexo masculino e 4876 do sexo feminino»³⁷⁵. Tendo sido instituída na sequência do lamentável diferendo da Ordem Terceira de São Domingos com os conventuais dominicanos do Porto, foi a Celestial Ordem Terceira da Trindade que a substituiu, após a bula de extinção de 15 de Abril de 1755, criando-a Bento XIV, a 14 de Maio do mesmo ano, com transferência de «todos os bens, acções e obrigações da extincta» e respectivas graças pontifícias³⁷⁶. Apesar do quase meio século de percurso instável até ter templo próprio de raiz, esta confraternidade trinitária continuava a «celebrar as suas festas, a manter um côro permanente de cappelães, a cumprir os legados pios, a fazer sahir as suas procissões e a resgatar não só os captivos, mas até muitos prêsos e necessitados»³⁷⁷. Dinâmica e empreendedora, a Ordem Terceira da Trindade do Porto, expressão da sua burguesia capitalista mercantil, soube reunir, através de donativos e heranças, importantes proventos financeiros e bens patrimoniais³⁷⁸, que lhe têm permitido administrar um hospital particular, manter uma escola infantil privada e sustentar obras caritativas de benevolência, perpetuando, de algum modo, no culto quotidiano contínuo, no interesse dado à assistência e ensino, algumas finalidades primeiras da multisecular congregação religiosa medieva.

NOTAS

- ¹ ANJOS – *Jardim*, p. 323.
- ² DIAS – *Correntes*, vol. I, p. 199, 247, 260.
- ³ *Ibidem*, p. 311.
- ⁴ *Ibidem*, p. 391.
- ⁵ *Ibidem*, p. 381, 391.
- ⁶ *Ibidem*, p. 280.
- ⁷ *Ibidem*, p. 395.
- ⁸ *Ibidem*, p. 444.
- ⁹ Cit. por PAIVA – *Missões*, p. 5.
- ¹⁰ *Ibidem*.
- ¹¹ BELCHIOR – *Frei António das Chagas*, p. 189.
- ¹² PAIVA – *Missões*, p. 8.
- ¹³ MARQUES – *O rigorismo*, p. 231.
- ¹⁴ PAIVA – *Missões*, p. 5.
- ¹⁵ DEOS – *Peccador*, cap. XIII-XIV, p. 59-60, 64-65.
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 73.
- ¹⁷ DIAS – *Correntes*, vol. I, p. 395.
- ¹⁸ SOUSA – *Introdução*, p. 48.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 50.
- ²⁰ ANJOS – *Jardim*, p. 189.
- ²¹ *Ibidem*, p. 268.
- ²² *Ibidem*, p. 294.
- ²³ *Ibidem*, p. 328, 330.
- ²⁴ DEOS – *Peccador*, p. 74.
- ²⁵ Cf. MACHADO – *Dicionário*, vol. 2, p. 60-61.
- ²⁶ Cf. MONTEIRO – *Manual*, p. 579.
- ²⁷ VITERBO – *Elucidário*, vol. 2, p. 68; SILVA – *Diccionario*, vol. I, p. 403-404.
- ²⁸ SOUSA – *Introdução*, p. 45-46.
- ²⁹ RESENDE – *Cronica*, p. 262.
- ³⁰ SOUSA, *Introdução*, p. 46.
- ³¹ *Ibidem*, p. 46.
- ³² IDEM – *Capela Real*, p. 286-288.
- ³³ V. SOARES – *A arquidiocese*, p. 421 e 486.
- ³⁴ V. COSTA – *História*, vol. 3, p. 467-483.
- ³⁵ ALMEIDA – *Religiosidade*, p. 77, n. 7.
- ³⁶ V. MONOGRAFIA, p. 67-70.
- ³⁷ ALVES – *Memórias*, p. 43-47.
- ³⁸ *Ibidem*, vol. 2, p. 292-313.
- ³⁹ *Ibidem*, p. 264-265.
- ⁴⁰ *Ibidem*, vol. 6, p. 284-285.
- ⁴¹ SANTA MARIA – *Santuário*.
- ⁴² REIS – *Invocações*.
- ⁴³ SANTOS – *O culto*, p. 199-231.
- ⁴⁴ PIRES – *Nossa Senhora*, p. 263-306.
- ⁴⁵ MOREIRA – *Nossa Senhora*, p. 306-348.
- ⁴⁶ Cf. ALMEIDA – *Religiosidade*, p. 77.
- ⁴⁷ *Ibidem*.
- ⁴⁸ SANTOS – *O culto*, p. 199.
- ⁴⁹ *Ibidem*, p. 205.
- ⁵⁰ *Ibidem*, p. 206-208.
- ⁵¹ *Ibidem*, p. 209.
- ⁵² *Ibidem*, p. 210.
- ⁵³ MOREIRA – *Nossa Senhora*, p. 319, 322.
- ⁵⁴ *Ibidem*, p. 328-347.
- ⁵⁵ SYNODICON, p. 413-414.
- ⁵⁶ *Ibidem*, p. 292.
- ⁵⁷ PEREIRA – *Visitações*, p. 197.
- ⁵⁸ *Ibidem*, p. 377.
- ⁵⁹ *Ibidem*, p. 107-109.
- ⁶⁰ MÁRTIRES – *Catecismo*, p. 65.
- ⁶¹ *Ibidem*, p. 82.
- ⁶² BAIÃO – *Episódios*, vol. I, p. 270.
- ⁶³ MÁRTIRES – *Catecismo*, p. 16.
- ⁶⁴ DEOS – *Peccador*, p. 59.
- ⁶⁵ GALHOZ – *Romanceiro*, vol. 2, p. 570-924.
- ⁶⁶ V. GALHOZ – revelador de uma tradição secular, a partir do século XVIII, de Norte a Sul do país, incluindo Madeira e Açores. *Ibidem*, p. xxiv.
- ⁶⁷ *Ibidem*, p. xxiv-xxv.
- ⁶⁸ *Ibidem*, p. xxv.
- ⁶⁹ *Ibidem*, p. xxvi.
- ⁷⁰ *Ibidem*, p. 618, 657, 690, 865.
- ⁷¹ *Ibidem*, p. 796, 786.
- ⁷² V. ALMEIDA – *Carácter*, vol. 6, p. 342-343; VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 8, p. 9

- ⁷³ *Ibidem*, p. 10.
- ⁷⁴ RICARD – Trindades, p. 137-141.
- ⁷⁵ *Ibidem*, p. 4-6.
- ⁷⁶ *Ibidem*, p. 4-9.
- ⁷⁷ IDEM – *op. cit.*, IX, p. 477-482.
- ⁷⁸ IDEM – *op. cit.*, X, p. 49-180.
- ⁷⁹ VITERBO – *Elucidário*, p. 350-351.
- ⁸⁰ V. *Ibidem*; SOARES – *A arquidiocese*, p. 561-563.
- ⁸¹ V. o excelente artigo, que seguimos, de CARVALHO – *Dois significados*, p. 337-372.
- ⁸² *Ibidem*, p. 12.
- ⁸³ *Ibidem*, p. 15.
- ⁸⁴ Cf. MACHADO – *Dicionário*, vol. 5, p. 181.
- ⁸⁵ RAPOSO – *D. Luísa*, p. 160-161.
- ⁸⁶ VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 10, p. 460.
- ⁸⁷ IDEM – *op. cit.*, p. 62, 91.
- ⁸⁸ V. «X. Theologia Mytica», in tomo IV, ed. cit., p. 553-558.
- ⁸⁹ Cit. por CARVALHO – *Dois significados*, p. 12.
- ⁹⁰ *Ibidem*, p. 14.
- ⁹¹ CORTESÃO – *Os Descobrimentos*, vol. 1, p. 79.
- ⁹² GONÇALVES – *O vestuário*, p. 5.
- ⁹³ ANJOS – *Jardim*, p. 255-257, 260, 295, 341.
- ⁹⁴ *Ibidem*, p. 7-8.
- ⁹⁵ *Ibidem*, p. 18.
- ⁹⁶ *Ibidem*, p. 10.
- ⁹⁷ SEQUEIRA – *A devoção*, p. 4-5.
- ⁹⁸ *Ibidem*, p. 13.
- ⁹⁹ *Ibidem*, p. 18-19.
- ¹⁰⁰ COUTINHO – *Apontamentos*, p. 5.
- ¹⁰¹ GONÇALVES – *Uma série de painéis*, p. 14-15.
- ¹⁰² *Ibidem*.
- ¹⁰³ *Ibidem*, p. 6-7, 14-15 e 26.
- ¹⁰⁴ RODRIGUES – *História*, t. 4, vol. 1, p. 82.
- ¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 81-82.
- ¹⁰⁶ COUTINHO – *Algumas achegas*, p. 250-252.
- ¹⁰⁷ RODRIGUES – *História*, p. 95-97.
- ¹⁰⁸ COUTINHO – *Apontamentos*, p. 42.
- ¹⁰⁹ SOARES – *Duas missões*, p. 179.
- ¹¹⁰ RODRIGUES – *História da Companhia*, t. 4, vol. 1, p. 92-93.
- ¹¹¹ COUTINHO – *Algumas achegas*, p. 209-228.
- ¹¹² RODRIGUES – *História*, p. 99.
- ¹¹³ ASSUMPCÃO – *Frades e freiras*, p. 143.
- ¹¹⁴ GONÇALVES – *Uma série de painéis*, p. 10.
- ¹¹⁵ DELUMEAU – *Rassurer*, p. 334-335.
- ¹¹⁶ *Ibidem*, p. 332.
- ¹¹⁷ VASCONCELOS – *Etnografia*, vol. 7, p. 69-76, vol. 9, 1985, p. 467-468, 483, vol. 10, 1988, p. 303.
- ¹¹⁸ VICENTE – *Compilaçam*, p. 177-179, 192.
- ¹¹⁹ *Ibidem*, p. 326.
- ¹²⁰ *Ibidem*, p. 298.
- ¹²¹ *Ibidem*, p. 306.
- ¹²² *Ibidem*, p. 10-11.
- ¹²³ BERNARDES – *Nova floresta*, p. 229.
- ¹²⁴ *Ibidem*, p. 14.
- ¹²⁵ IDEM – *Obras do padre*, vol. 5, p. 43.
- ¹²⁶ GONÇALVES – *Uma série de painéis*, p. 12.
- ¹²⁷ VASCONCELLOS – *Etnografia*, p. 34. Camilo, em *A brasileira de Prazins*, refere-se por altura dos primeiros anos do liberalismo, mas por certo ao costume já anterior de, na altura das missões, se fazerem exposições para venda de artigos religiosos à porta e no adro da igreja e, que havia, baratinhas e muito procuradas, «enfiadas em metal, ou em cordão simplesmente» *Rezas do Anjo da Guarda* e medalhas para trazer ao pescoço. CASTELO BRANCO – *A brasileira*, p. 198.
- ¹²⁸ DANIÉLOU – *Origène*, p. 222-223.
- ¹²⁹ DIAS – *Correntes*, vol. 1, p. 64.
- ¹³⁰ DELUMEAU – *Origène*, p. 297.
- ¹³¹ REIS – *Anjo Custódio*, vol. 2, col. 456-568.
- ¹³² *ORDENAÇÕES Manuelinas*, p. 566.
- ¹³³ *ORDENAÇÕES Filipinas*, liv. 1, tit. LXV, § 48, 1, p. 152-153.
- ¹³⁴ *BIBLIOGRAFIA geral*, p. 65.
- ¹³⁵ LOURO – *O culto do Anjo*, p. 7-8.
- ¹³⁶ MARKL – *Livro de horas*, p. 15, 180-181.
- ¹³⁷ *BIBLIOGRAFIA geral*, vol. 1, p. 65.
- ¹³⁸ SANTOS – *Oito séculos*, vol. 1, p. 106 e 307.
- ¹³⁹ REIS – *Anjo Custódio*, col. 458.
- ¹⁴⁰ IDEM – *O Anjo de Fátima*, p. 25.
- ¹⁴¹ JESUS – *Monarquia lusitana*, p. 483.
- ¹⁴² *Sermão da quarta domingo da Quaresma*, p. 19, 21.

- 143 *Sermão [...] da Immaculada Conceição*, Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1646, p. 9-10.
- 144 *Sermam [...] em acção de graças da felice aclamação*, p. 5.
- 145 *Sermam [...] em a festa do Anjo Custódio*, p. 4.
- 146 *Sermão do Anjo Custódio*, BPE, cod. CXXII / 2-19, f. 179-179 v.
- 147 B. P. de Braga, Sala Barca e Oliveira (BO), d) Col. de Estampas, reproduzida in MARQUES – *O clero nortenho*, p. 68.
- 148 GOMES – *História da diocese*, p. 446.
- 149 REIS – *Anjo Custódio*, col. 457.
- 150 Por fim, ao lado desta tutela do Anjo Custódio de Portugal, que se acreditava constante nos momentos de perigo, para a nação, poderá recordar-se uma igual intervenção dos santos patronos do reino, desde a Virgem Maria a São José, de Santo António à rainha Santa Isabel, e ao beato Nuno Álvares Pereira, do apóstolo São Tomé a São Francisco Xavier, e aos demais «pais santos» da grei lusa em que se incluíu o próprio D. Afonso Henriques de que se chegou a pedir, nos reinados de D. João IV e D. João V, a beatificação e canonização; MARQUES – *A tutela*, p. 267-294.
- 151 COSTA – *A Virgem Maria*, p. 39-48.
- 152 *Ibidem*, p. 13.
- 153 *Ibidem*, p. 35.
- 154 ALMEIDA – *O culto*, p. 9.
- 155 *Ibidem*, p. II.
- 156 *Ibidem*, p. 12.
- 157 MENDEIROS – *Devoções*, p. 558.
- 158 ALMEIDA – *O culto*, p. 15.
- 159 PENTEADO – *A vida religiosa*, p. 172.
- 160 CARDOSO – *Ex-voto*, p. 93-140.
- 161 PENTEADO – *A vida religiosa*, p. 180.
- 162 POLÓNIA – *Vila do Conde*, p. 151-183.
- 163 ALMEIDA – *O culto*, p. 15.
- 164 COSTA – *Origem e evolução*, p. 1.
- 165 *Ibidem*, p. 12-13.
- 166 MENDEIROS – *Devoções*, p. 557, n. 14.
- 167 OLIVEIRA – *Nossa Senhora*, p. 100-108.
- 168 CHAVES – *Influxo*, p. 83.
- 169 MENDEIROS – *Devoções*, p. 546.
- 170 COSTA – *Origem e evolução*, p. 23-44; AZEVEDO – *Vigor da Imaculada*, p. 31-137.
- 171 MACHADO – *Bibliotheca*; SILVA – *Dicionario*; CHAVES – *Oratória*, p. 711-772; AZEVEDO – *Vigor da Imaculada*, p. 25-27.
- 172 COUTINHO – *Apontamentos*, p. 64.
- 173 *Ibidem*, p. 238-276.
- 174 *Ibidem*, p. 64-65, 72-73.
- 175 GONÇALVES – *O «privilégio sabatino»*, 1960, p. 7.
- 176 DIAS – *Correntes*, vol. 2, p. 526.
- 177 *Ibidem*, p. 509-510 e 522.
- 178 GONÇALVES – *O «privilégio sabatino»*, 1960, p. 10 e 13.
- 179 IDEM. – *O «privilégio sabatino»*, 1963, p. 4, 5, 9, II.
- 180 *Ibidem*, p. 4, 6-7, II.
- 181 *Ibidem*, p. 4, 6-7, II; GONÇALVES – *«O privilégio sabatino»*, 1960, p. 9-II; MARQUES – *A Paternética*, vol. I, p. 123-125.
- 182 Cf. MACHADO – *Bibliotheca*, vol. 2, p. 369; vol. 3, p. 219.
- 183 *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*, 14, p. 323.
- 184 JESUS, *Monarchia lusitana*, vol. I, p. 98; SOUSA – *História genealógica*, II parte, p. 218.
- 185 VIEIRA – *Sermões*, vol. 2, t. VI, p. 434-450.
- 186 *Ibidem*, p. 382-383.
- 187 SPINOLA – *Nascimentos*, p. 25-26.
- 188 IDEM – *Desempenho*, p. 685-687.
- 189 ALMEIDA – *Sermam do glorioso*, p. 1-5.
- 190 VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 8, p. 289-290.
- 191 COSTA – *Cem anos*, p. 309.
- 192 BERNARDES – *Luz e calor*.
- 193 DELUMEAU – *Rassurer*, p. 346.
- 194 BERNARDES – *Estímulo prático*, p. 232.
- 195 Nos lares católicos, costumava-se colocar nas alcovas, na parede à cabeceira do leito, esta estampa encaixilhada.
- 196 RODRIGUES – *Morrer no Porto*, p. 103-104.
- 197 Cit. in COELHO – *Curso*, vol. I, p. 114.
- 198 SYNODICON Hispanum, vol. I, p. 81.
- 199 *Ibidem*, p. 357-358 e 143.
- 200 PEREIRA – *Visitações de Santiago*, 1967/1969, p. 132-133 e 136.
- 201 DIAS – *Correntes*, p. 199-200, 207-209; vol. 2, p. 521.
- 202 *Ibidem*, p. 538, 547-548.
- 203 DENZINGER – *Enchiridion Symbolorum*, p. 419.
- 204 MÁRTIRES – *Catecismo*, p. 97.
- 205 DIAS – *Correntes*, vol. I, p. 192.
- 206 *Ibidem*, p. 547.
- 207 DENZINGER; SCHÖNMETZER – *Enchiridion Symbolorum*, p. 420.

- ²⁰⁸ MÁRTIRES – *Catecismo*, p. 15.
- ²⁰⁹ DENZINGER; SCHÖNMETZER – *Enchiridion Symbolorum*, p. 420.
- ²¹⁰ GONÇALVES – A legislação, p. 112.
- ²¹¹ *Ibidem*, p. 113.
- ²¹² IDEM – A destruição, p. 115.
- ²¹³ MARTINS – *Peregrinações*, p. 171.
- ²¹⁴ GONÇALVES – A legislação, p. 117.
- ²¹⁵ *Ibidem*, p. 118.
- ²¹⁶ IDEM – As imagens, p. 129-135.
- ²¹⁷ BERNARDES – *Obras*, vol. 5, p. 110-111.
- ²¹⁸ DIAS – O culto popular, p. 236.
- ²¹⁹ SOARES – *A arquidiocese*, p. 557.
- ²²⁰ Ver: IDEM – Paróquias e capelas, p. 945-989; MARQUES – O culto de Santo António; RE-
MA – A piedade popular, p. 15-42.
- ²²¹ Cit. in MARTINS – *Peregrinações*, p. 22.
- ²²² *Ibidem*, p. 32-33.
- ²²³ *Ibidem*, p. 23.
- ²²⁴ *Ibidem*, p. 39.
- ²²⁵ Cit. in FERNANDES – História, santidade, p. 59, n. 197.
- ²²⁶ Cit. *Ibidem*, p. 34.
- ²²⁷ Ver ANJOS – *Jardim*, p. 37.
- ²²⁸ FERNANDES – História, santidade, p. 35.
- ²²⁹ Oportuno será dar merecida importância ao problema que o historiador Prof. José Matto-
so levanta e analisa acerca da «fantástica proliferação hagiográfica ocorrida entre 1591 [data do
aparecimento, em Coimbra, do *Martirologio dos santos de Portugal*] e os meados do século XVII». Na origem estarão as fraudes eruditas, a partir de 1594, do jesuíta espanhol Jerónimo Roman de
la Higuera e das abundantes notícias compiladas pelo padre Jorge Cardoso e por António Caeta-
no de Sousa, continuador do *Agiolégio lusitano*, que encorajam as autoridades religiosas coevas a
multiplicarem «as festas novas, algumas delas de grande solenidade», logo começando em torno
delas «a proliferar as devoções tipicamente populares». MATTOSSO – Santos, p. 27-28, 41.
- ²³⁰ NICCOLI – *La vitta Religiosa*, p. 184.
- ²³¹ *Ibidem*, p. 185.
- ²³² TAVARES – Caminhos, p. 211-212.
- ²³³ Veja-se o caso do capuchinho Frei Alexandre de Múrcia relativo à sua confessada lisboeta
Micaela de Jesus em TAVARES – Molinosismo, p. 235-239.
- ²³⁴ MORUJÃO – Poesia, p. 237.
- ²³⁵ TAVARES – Molinosismo, p. 210.
- ²³⁶ *Ibidem*, p. 214.
- ²³⁷ IDEM – Caminhos, p. 187-215 e IDEM – Molinosismo, p. 219-240; ALMEIDA – *História da
Igreja*, vol. 2, p. 363.
- ²³⁸ SEQUEIRA – *O Carmo*, vol. 2, p. 403-404.
- ²³⁹ GONÇALVES – *Uma série de painéis*, p. 12.
- ²⁴⁰ SEQUEIRA – *O Carmo*, p. 237.
- ²⁴¹ *Ibidem*, p. 238, 399-403.
- ²⁴² Ver, respectivamente, in *Sermões*, ed. Lello & Irmão, vol. 2, t. VI, p. 381-384, vol. 3, t. VII,
p. 413-414; vol. 5, t. XIII, p. 1-417 e t. XV, p. 131-156; vol. 3, t. IX, p. 73-100; vol. 2, t. VI, p. 351-380;
vol. 3, t. VII, p. 385-412; vol. 3, t. VIII, p. 315-398.
- ²⁴³ Ver, respectivamente, in *Sylva Concionatoria*, I, p. 337-374 e II, p. 172-197 e III, p. 337-374;
I, p. 154-171; III, p. 31-67; II, p. 33-62; I, p. 353-378 e II, p. 199-224; II, p. 225-251; III, p. 68-103.
- ²⁴⁴ Ver *Sermoens varios*, I, p. 218-244.
- ²⁴⁵ Ver *Panegyricos em as festas de varios santos*, 1673.
- ²⁴⁶ Ver «Sermões e práticas», I.^a e 2.^a parte, respectivamente: p. 424-439, 108-126 e 361-377, 15-
-44 e 250-274, 46-64 e 295-316.
- ²⁴⁷ Ver *Sermões*, III, respectivamente, p. 114-131, 52-73, 1-24 e 190-215, 25-51.
- ²⁴⁸ Ver *Sermoens varios*, II, p. 113-135, 159-184, 245-271.
- ²⁴⁹ Ver *Sermoens panegyricos, historicos e funeraes*, I, p. 93-120.
- ²⁵⁰ Foi pregado em 1671.
- ²⁵¹ Pregado em 1671.
- ²⁵² Pregado em 1697.
- ²⁵³ Pregado em 1699.
- ²⁵⁴ Sermões publicados in *O forasteiro admirado. Relação panegyrica do triumpho e festas, que cele-
brou o real convento do Carmo de Lisboa, pela canonisação da seraphica Virgem Sancta Maria Magdalena
de Pazzi*. Livro atribuído a Siro Ulperni, Lisboa, Oficina de António Rodrigues Abreu, 1672, ver
SILVA – *Dicionário*, vol. 2, p. 308; vol. 7, p. 287-288.
- ²⁵⁵ CABRÉ – *La Pentecôte*, p. 18.
- ²⁵⁶ *Ibidem*, p. 27.
- ²⁵⁷ *Ibidem*, p. 37.
- ²⁵⁸ VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 8, p. 320.
- ²⁵⁹ BRUNETI – *Sobrevivências*, p. 187.
- ²⁶⁰ SIMÕES – O espírito, p. 170.
- ²⁶¹ Cf. BRUNETI – *Sobrevivências*, p. 188.
- ²⁶² SIMÕES – O espírito, p. 168, 171, 174.
- ²⁶³ *Ibidem*, p. 173.
- ²⁶⁴ Cit. in CORTESÃO – *Os descobrimentos*, vol. 2, p. 283, n. 12.
- ²⁶⁵ *Ibidem*. Ver uma descrição da cerimónia in ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 2, p. 556-557.

- 266 VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 8, p. 320.
- 267 PINHO LEAL – *Portugal*, p. 9.
- 268 CORTESÃO – *Os descobrimentos*, vol. 2, p. 526.
- 269 *Ibidem*, vol. 2, p. 284; vol. 3, p. 527.
- 270 *Ibidem*, p. 284, n. 13.
- 271 *Ibidem*, p. 284.
- 272 *Ibidem*, vol. 3, p. 527, 530, 534.
- 273 *Ibidem*, p. 530. Sempre continuou a existir uma especial devoção ao Espírito Santo por parte dos pescadores e homens do mar. VASCONCELLOS – *Etnografia portuguesa*, vol. 9, p. 522.
- 274 *Ibidem*, p. 432-433.
- 275 *Ibidem*, vol. 2, p. 283, n. 12.
- 276 I parte, L. 1, c. XXXVII.
- 277 COELHO – *Obra etnográfica*, vol. 3, p. 306. Ver também ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 2, p. 557.
- 278 *Ibidem*, p. 308-309.
- 279 CHAVES – Páginas folclóricas, p. 43-46.
- 280 ALMEIDA – *História de Portugal*, vol. 4, p. 122.
- 281 *Ibidem*, vol. 1, p. 252.
- 282 Cf. FERRO – *Os judeus*, p. 128, 133.
- 283 CHAVES – Páginas Folclóricas, p. 42-59.
- 284 *Ibidem*, p. 47.
- 285 Cf. VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 9, p. 497. Ainda na década de 1920, em Angra do Heroísmo (Açores) se ofereciam ao Espírito Santo «mãos, braços, pés, seios, bonecos de pão doce (*massa sovada*) ou de massa de açúcar (alfenim), conforme a religião do corpo atacada pela doença, que se curou por [sua] miraculosa intervenção»; e também «animais — vacas, bois, bezerras, galinhas. As ofertas em gêneros são arrematadas em leilão, na tarde do dia da festa ou no imediato, entre a gente que, para esse fim, se reúne no largo (terreiro) ou no adro da igreja ou capela». *Ibidem*, p. 495.
- 286 VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 8, p. 334-335.
- 287 COELHO – *Obra etnográfica*, vol. 1, p. 308.
- 288 VASCONCELLOS – *Etnografia*, p. 321.
- 289 LEAL – *As festas*, p. 70-71.
- 290 CHAVES – Páginas folclóricas, p. 57.
- 291 Cit. LEAL – *As festas*, p. 290.
- 292 VASCONCELLOS – *Etnografia*, p. 341.
- 293 COELHO – *Obra etnográfica*, p. 305.
- 294 SIMÕES – *O espírito*, p. 176.
- 295 LEAL – *As festas*, p. 272.
- 296 VASCONCELLOS – *Etnografia*, p. 330-340; ALMEIDA – *História da Igreja*; LEAL – *As festas*, p. 271-282.
- 297 CHAVES – Páginas folclóricas, p. 49.
- 298 ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 2, p. 557.
- 299 VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 8, p. 328; ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 2, p. 557.
- 300 BRUNETI – *Sobrevivências*, p. 183; VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 8, p. 336.
- 301 Ver a obra várias vezes citada de João Leal.
- 302 CORTESÃO – *Os descobrimentos*, vol. 1, p. 199.
- 303 SIMÕES – *O espírito*, p. 173.
- 304 CORTESÃO – *Os descobrimentos*, vol. 1, p. 200.
- 305 *Ibidem*.
- 306 *Ibidem*; CHAVES – Páginas folclóricas, p. 47.
- 307 CHAVES – Páginas folclóricas, p. 47.
- 308 *Ibidem*, p. 49.
- 309 VASCONCELLOS – A Ermida, p. 274-277.
- 310 PINHO LEAL – *Portugal*, p. 9.
- 311 MEMORIAS para a historia da vida do veneravel arcebispo de Braga D. Fr. Caetano Brandão, vol. I, p. 378.
- 312 VIEIRA – *Sermões*, vol. 2, t. v, p. 397.
- 313 *Ibidem*, p. 397-433.
- 314 *Ibidem*, p. 413-414.
- 315 *Ibidem*, p. 400-411.
- 316 *Ibidem*, p. 423-424.
- 317 *Ibidem*, p. 421, 431.
- 318 *Ibidem*, p. 433.
- 319 *Ibidem*, p. 377-395.
- 320 *Ibidem*, p. 380.
- 321 *Ibidem*, p. 388, 390.
- 322 LEITE – *História da Companhia*, vol. 9, p. 107-108.
- 323 SERMAM do Espírito Santo. Pregado no seu mesmo dia na Catedral da cidade de Lisboa [...].
- 324 MACHADO – *Bibliotheca*, vol. 3, p. 493.
- 325 SANTOS – *Oito séculos*, vol. 1, p. 69-71.
- 326 FRANCISCO Henriques, p. 150, 157.
- 327 FERNANDES – *Alma*, vol. 2, p. 983.
- 328 JEAN-NESMY – *Espiritualidad*, p. 365-366.
- 329 Cit. in *Ibidem*, p. 354.
- 330 Cf. AZEVEDO – *Exposição*, p. 3.

- 331 COSTA – *Corografia*, vol. 1, p. 416; vol. 2, p. 313.
 332 GERHARDS – *Dictionnaire*, p. 493-494.
 333 SERRÃO – *Santarém*, p. 94-96.
 334 SEQUEIRA – *O Carmo*, vol. 1, p. 9.
 335 ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 162-163.
 336 *Ibidem*, p. 158-162.
 337 SEQUEIRA – *O Carmo*, vol. 1, p. 13.
 338 *Ibidem*, p. 14.
 339 OLIVEIRA – *O Bom Jesus*, p. 146.
 340 CASTELO BRANCO – *A brasileira*, p. 198.
 341 MISSAL de Mateus, p. 432-434.
 342 IGREJA – *Missale Bracarense*, p. 390-392.
 343 Epístola: Rom. II, 33-36 e Evangelho: Math. 28, 18-20.
 344 Cf. AZEVEDO – *Exposição*, p. 17-18.
 345 RODRIGUES – *Morrer no Porto*, p. 84-95.
 346 *Ibidem*, p. 84.
 347 *Ibidem*, p. 85-86.
 348 *Ibidem*, p. 89.
 349 GONÇALVES – *Iconografia trinitária*, p. 5-7.
 350 AZEVEDO – *Exposição*, p. 5.
 351 SOUSA – *A talha*, p. 8.
 352 MACHADO – *Bibliotheca*, vol. 3, p. 54.
 353 CARVALHO; VITORINO – *A «Trindade»* p. 8.
 354 AZEVEDO – *Exposição*, p. 18, 5.
 355 CRISTO, *fonte de esperança*, p. 46-47, 538-539.
 356 AZEVEDO – *Exposição*, p. 12-13.
 357 BENTO COELHO, p. 392-393.
 358 *Ibidem*, p. 400-401, 404-405.
 359 CONSTITUIÇÕES *synodales do bispado do Porto*, [1687].
 360 SÃO JOSÉ – *Historia*.
 361 IGREJA – *Missale Romanum*.
 362 IGREJA – *Breviarium Romanum*.
 363 *Ibidem*, p. 16-17.
 364 Obra acima citada.
 365 *Ibidem*, p. 7.
 366 *Ibidem*, p. 10-II.
 367 *Ibidem*, p. 5; AZEVEDO – *Exposição*, p. 4-5.
 368 GONÇALVES – *Iconografia trinitária*, p. 13.
 369 *Ibidem*.
 370 *Ibidem*, p. 15.
 371 *Ibidem*, p. 15-22.
 372 *Ibidem*, p. 22-23.
 373 PASSOS – *Guia histórica*, p. 131-135.
 374 *Ibidem*, p. 134-135.
 375 BOSQUEJO *histórico*, p. 26-27.
 376 *Ibidem*, p. 11-12.
 377 *Ibidem*, p. 16.
 378 O conde da Trindade, José António de Sousa Basto, dadas as suas relações comerciais com o Brasil e a existência, calculada em 1838, de 163 negociantes brasileiros na praça do Porto, promovia subscrições importantes, inscrevia grande número de irmãos, alcançava concessões valiosas, até da família real (ALVES – *Percurso*, p. 207). O conde de Ferreira, Joaquim Ferreira dos Santos 1782-1866, opulento negociante de produtos coloniais brasileiros e bem sucedido *negreiro*, mais tarde famoso filantropo, era largo na sua generosidade para as obras da igreja, do hospital e liceu (BOSQUEJO *histórico*, p. 26-27). O elenco das mesas administrativas e o rol dos confrades e dos benfeitores falam de sobejo, como o autor do citado *Bosquejo* suficientemente sugere (*Ibidem*, p. 27 *passim*).

Torna-se de imediato notório, na orientação do presente volume, que o perfil cronológico cede à estrutura temática. Mas, se aquele aparece diluído, de forma alguma se poderá considerar ausente e, até, nem sequer pouco perceptível. Não se havendo optado pelo modelo de uma história institucional como vector unificante, antes a religiosidade vivida, a sua fonte e contínuo apoio residem no quadro da Igreja Católica que, no Portugal nascido no núcleo das nações ibéricas, foi a mãe que o parturejou para a fé cristã. Será assim sempre possível encontrarem-se factos definidores e explicativos de práticas assumidas, incrementadas e verberadas, de harmonia ou em colisão com a ortodoxia pautada pela autoridade de Roma assente no Papa que é o porta-voz e vigilante da verdade infalível. Haverá, desta forma, lugar para dentro de uma tessitura sociológica inscrever-se a prática religiosa e a actuação institucional, em caminhar paralelo, e pôr-se o problema de saber a via para onde rumava o catolicismo no reino luso ao atingirem os finais da modernidade.

Se o bilinguismo caiu ao longo da segunda metade de Seiscentos, abeirando-se da ruptura, que a separação política das duas Coroas resultante do movimento restauracionista de 1640 acabaria por ditar, os cortes nos intercâmbios culturais e religiosos foram evidentes. Razões havia, com efeito, para o abrupto diminuir e sequente cessar das levas de escolares eclesiásticos que demandavam as universidades espanholas e para as cátedras teológicas e canónicas de ambas as nações peninsulares deixarem de ser ocupadas por naturais de um e outro país. Algo análogo se verificaria no plano especificamente religioso. A recíproca presença actuante de membros do clero na esfera pastoral, como os séculos xv, xvi e metade do xvii conheceram — ocupando sedes episcopais, enchendo o púlpito, servindo ministérios sagrados, entregando-se à pregação popular, orientando reformas conventuais, introduzindo congregações novas, colaborando no trabalho missionário *inter infideles* —, veio a estiolar-se até aos fins da beligerância entre as duas Coroas no período aclamatório. E, quando pareceu que os tempos ulteriores à paz assinada em 1668 trariam a retoma das relações passadas, sentiu-se que jamais voltariam ao que haviam sido, antes se consumava a tendência para a irreversibilidade, ao menos em caudal e certos âmbitos.

A expulsão da Companhia de Jesus em 1759, que Pombal pacientemente prepara numa estratégia orientada para a sua supressão, é a vários títulos o facto sociorreligioso mais relevante na segunda metade do século. Em termos culturais estritos representou o encerramento da rede de colégios, computados em mais de duas dezenas, espalhados no continente e ultramar, e da Universidade de Évora, com repercussão imediata no ensino eclesiástico, no labor literário e científico e na assistência que neles se ministrava. A nível pastoral, também o fecho de dois noviciados, quatro seminários, duas casas profetas, 18 residências e uma missão estável, a de Mazagão¹, acarretou o corte do apoio espiritual que os sacerdotes jesuítas e irmãos coadjutores residentes prestavam, de que beneficiavam de imediato pela óbvia contiguidade as regiões em que se encontravam inseridos. Porém, o compulsivo desterro da ordem inaciana tornou-se ainda funesto para a missão ultramarina. Do Brasil à África e da Índia ao Extremo Oriente, verificaram-se muitas bolsas de desertificação religiosa precisamente nos espaços por que seus membros eram responsáveis e onde desenvolviam uma polifacetada actividade que passava pela não despicienda esfera temporal, fonte de atritos com os colonos e o poder político. Apanhados pela tirânica medida do governo josefino, foram os muitos confrades estrangeiros canalizados para os espaços do além-mar, a

que as obrigações do padroado se estendiam. Era assim estrangulada uma artéria que proporcionava uma irrigação que veio a constatar-se ser de bem maior importância para a vida religiosa das populações do que porventura se suspeitara. O historiador Robert Ricard denominou «vazio enorme» a partida brusca dos Jesuítas, de que Portugal nunca totalmente recuperou². Aliás, este enfraquecimento, tornado visível em todo o organismo eclesial da nação e seu império, convergiu com o gradativo e generalizado processo de abaixamento moral e disciplinar das ordens conventuais, da secularização crescente, de chocante materialismo na prestação de actos de culto, na atmosfera mundana das solenidades litúrgicas, acentuada pelo esplendor profano da música então ouvida. Com a incapacidade da Inquisição em travar o alastramento destes males e o diferendo do sigilismo, de prática tão ambígua como perigosa, a rondar o segredo da confissão sacramental e a enfermar de pouca clareza de ideias³, escândalos, depravações, irreverências, temores e escrúpulos grassavam, de forma a desorientar almas e espiritualidades.

Por outro lado, o rigorismo jacobeu, como alavanca reformista de «notável influência na vida religiosa e política do reino», actuou no combate à indisciplina e corrupção, e no incentivo aos sãos costumes e a uma «piedade mais exigente». A austera conduta e apostólico dinamismo dos prelados de Coimbra, Évora e Algarve, respectivamente D. Miguel da Anunciação, D. Miguel de Távora e D. Frei Inácio de Santa Teresa, e do mentor cimeiro Frei Gaspar da Encarnação, personalidade da confiança de D. João V, aliam-se alguns leigos e membros, pode dizer-se, de todas as congregações regulares, desde agostinhos a cruzios, de bernardos a beneditinos, de carmelitas a dominicanos, de franciscanos capuchos a varatojanos, de jesuítas a eremitas da serra da Ossa e professores da Ordem de Cristo, mantendo grande operosidade até ao endurecimento do consulado pombalino. O excessivo número e qualidade de não poucos conventuais e a praga do deplorável freiratismo enquistado nos cenóbios femininos da altura tornavam o combate mais desigual numa sociedade estimulada por variados exemplos hierárquicos e sequiosos de exterioridade e fausto, dissipação e prazer sensual⁴.

Contribuía, ainda, para tornar mais pesado o ar que se respirava no Portugal de Setecentos, esse «galante século XVIII» como diria Aquilino Ribeiro, o braço regalista, que, recorrendo ao Beneplácito Régio, mantinha controlada a actuação da Igreja pelo Estado que Pombal intensificou ao apoiar-se na legitimidade a que as argúcias e demonstrações canónico-jurídicas do padre António Pereira de Figueiredo, de Ribeiro dos Santos e de Seabra da Silva, numa amálgama doutrinária jansenista, galicana e episcopalista, emprestavam o fundamento ideológico da pretendida supremacia. A «secularização da sociedade e da cultura» deu, desta forma, passos decisivos para o caminho que o liberalismo calcorreará. A *praxis* do onnipotente ministro necessitava do envolvimento do estamento religioso institucional que acabava por estar sujeito aos supremos interesses do poder político civil, tornando dificultosa a inteira aplicação das directrizes e normas emanadas da Sé Apostólica, face à sempre ambicionada autonomia da Igreja portuguesa ao pretender governar-se «pelas próprias estruturas e meios nacionais»⁵. Esta a herança vinda do pombalismo e da política mariana que o liberalismo procuraria rentabilizar no máximo possível, mesmo que a religião católica, apostólica, romana continuasse a ser reclamada e consignada juridicamente pela Carta Constitucional de 1826 como a religião do reino que o soberano reinante prometia sob juramento manter⁶.

Outro facto, acusando a mentalidade e a ideologia regalistas e iluministas, no contraditório das causas defendidas, detecta-se na conduta do Estado face à Inquisição, que Verney e Mello Freire defenderam e a realeza, com Pombal e D. Maria, sempre se mostrou interessada em manter, sustentando-a «eficaz e cuidadosamente»⁷. Se a odiosa distinção entre cristão-velho e cristão-novo foi abolida e a mesma sorte dada aos autos-de-fé, a crueldade nos castigos continuou a verificar-se. Se o ideário iluminista rejeitava a atribuição das calamidades públicas, como o terramoto de 1755, a punição divina pelos pecados públicos, o déspota regalista deixou arder nas fogueiras inquisitoriais o padre Malagrida, jesuíta em estado de insanidade mental. Contradição que

prevaleceu nesse outro pormenor: se a Inquisição é considerada «tribunal régio», a que se conferiu «o título de *magestade* próprio dos Conselhos do Rei», reduz-se-lhe o poder autonómico no intuito de despi-la de formas intimidatórias, que a transformavam na temível fábrica de medo colectivo, e retirava-se-lhe, em 1768, a competência na censura prévia de livros que passou para a Real Mesa Censória sob cuja alçada ficou a função. O temido Tribunal da Fé acabava, de resto, por assumir uma natureza secularizada, instrumento da Coroa, deixando-se à Igreja «a declaração das infracções doutrinárias em matéria de delitos espirituais e eclesiásticos». Passava, ainda, a sanha persecutória tradicional, tendo por alvo privilegiado os cristãos-novos judaizantes e os hebreus confessos, para as heterodoxias doutrinárias e «os heréticos de filosofia, cujos pecados de opinião sapam os alicerces do regime absoluto»⁸. Para Altar e Trono reciprocamente se escudarem, bem como o magistério católico integrista, o inimigo visado passa a ser o maçónico ou assim entendido. Por isso, a Inquisição continuará no reinado de D. Maria I a «ser temida e odiada» e o férreo moralismo de Pina Manique só contribuiu para lhe acentuar essa feição distante da pretendida «orientação racionalista, tolerante e humanitária» perfiçada pelo jurisconsulto Mello Freire, para quem o Santo Ofício não deveria ser um instrumento da justiça divina, mas tão-só um dos meios destinados a «impedir a corrupção dos homens»⁹. Dirá Oliveira Martins: «O medo dos jacobinos era o único sentimento forte dos últimos anos do século passado e do princípio deste [século XIX]. Por toda a parte se descobriam emissários da Convenção francesa, franco-maçãos, apóstolos da impiedade revolucionária.»¹⁰ Ferida de morte, a Inquisição sobreviveria até às constituintes vintistas, embora continuasse a prevalecer a «mentalidade inquisitorial» que ficou enquistada na idiossincrasia lusa¹¹.

Se, como se defende, cada época histórica do Oriente corresponde a determinado modelo de «vida religiosa», o século XVIII acentuou o desfasar do estamento congreganista que entre nós foi escolhido — na agonia do Portugal do Antigo Regime, aristocrático-senhorial e fradesco, saturado de serviços religiosos e procissões que primavam pela pompa e magnificência, para o ataque decisivo dos que pensavam, como o inglês Beckford, não se poder já viver em terra portuguesa. Os corifeus do liberalismo luso, de visceral ideologia iluminista, sôfregos por implantar a nova ordem construída na liberdade, instrução e trabalho, encarniçaram-se na supressão do tecido fradesco como paralelo do corpo social, tomado este já pelo assalto vitorioso da burguesia, a quem o património fundiário das ordens conventuais fazia engulhos e o comportamento «parasitário» dos seus membros gerava indignação. A grave crise por que passava a vida monástica serviria mesmo para justificar o assalto aos bens conventuais que ajudariam fortemente a recompor as finanças públicas muito abaladas com a independência do Brasil, em 1822 consumada. Assumir a tolerância é uma atitude que esbarra com o fundamentalismo religioso, desvaloriza os dogmas e menospreza as estruturas autoritárias eclesiásticas. A credibilidade destas tocava o fundo, atingidas pelo escandaloso relaxamento das ordens religiosas, masculinas e femininas, aliás circunstância crónica na história da nação, chegando a lançar-se dúvidas sobre a sua utilidade, até porque o avanço da secularização da assistência retirava justificação sobre o benefício dos conventos na prática da caridade. Se a crítica de parte do laicado católico intelectual e politicamente interveniente se abate sobre a vida claustral, cresce a valorização do clero secular e diocesano, dedicado à cura de almas e sujeito ao ordinário local, alargando-se assim a base para a reapreciação do papel das congregações e do número de seus efectivos, via sugerida por alguns com vista à reforma salutar almejada¹². Enquanto outros eram radicais, afirmando que «para servir a Deos, á Igreja, ao Estado, e aos povos não he necessario vestir de pardo ou preto, azul ou pardo»¹³, o ataque desferido ao celibato e a paralela valorização do casamento e da prole familiar corriam em simultâneo com doutrinas advogando o incremento das artes mecânicas, da vida activa e da reestruturação da sociedade nacional. De resto, a situação económica dos conventos padecia com o abaixamento dos rendimentos que afectava a situação material das comunidades cujo número de membros diminuía, assim co-

mo o ideal de perfeição e o desapego ascético dos bens terrenos com evidente descrédito para os fiéis¹⁴. O beneditino Frei Francisco da Natividade escrevia, já em 1788, com um acento de reprovação à conduta de tanto membro do clero regular: «Mas que há de dizer o mundo de hum religioso envolvido nos negócios do Seculo? Elle sem modestia, sem moderação, sem decóro, com vestidos secularizados, respirando vaidade, jogando, manejando negocios, que muitas vezes aos mesmos Seculares serios são indecentes, vivendo quase sempre fóra do Claustro: que horror.»¹⁵ Grave matéria havia, pois, a pôr-se na balança das Constituintes de 1822, para o debate acerca do pró e contra a supressão dos estamentos congreganistas. E, nessas sessões oratórias, acabaram por passar ideias que reflectiam mudanças a fazer, inspiradas no ideário do programa político liberal, versando a laicização da assistência, o reforço da autoridade episcopal com o ab-rogar de isenções das jurisdições dos regulares, a instrução do clero nos seminários orientada para a vida paroquial. Tudo isto tinha subjacente «uma determinada visão da religião, da Igreja e do clero, um tipo de espiritualidade, uma ética e uma certa maneira de entender o eclesiástico e o leigo na sociedade»¹⁶.

A multiplicidade de devoções, se alimentava e estimulava a prática religiosa, tinha igualmente reversos condenáveis: exteriorizações mundanais, ambiguidades supersticiosas, profanações lamentáveis. O periódico *Astro da Lusitania*, de início de Julho de 1822, verbera enfático: «De que servem esses Oratorios por essas ruas, onde os sanctos em vez de veneração só recebem desacatos»; contrapondo *O Cidadão Lusitano* o que deveria ser a verdadeira religião: «Adorar a Deus, e os seus mysterios, crer em Jesu Christo, professar o Evangelho, fazer o bem, e fugir do mal.» Por sua vez, um deputado das Cortes Constituintes interpelava os pares sobre o alcance de uma prática religiosa de escopo individualista, voltada para a salvação eterna dos fiéis e de costas para a dimensão caritativa assente nas obras de misericórdia expressas no evangelho, ao interrogar retoricamente: «mais grato aos olhos da divindade, não será attender a uns innocentes expostos à morte, sem socorro, não será mais meritoria e mais agradavel a Deus attender digo a esses innocentes, que acender quatro velas em uma confraria?»¹⁷. O acento crítico pretende atingir o excessivo ritualismo formalista e apontar o trilho da moral social que a filantropia laica zelava — atitude a lembrar uma espécie de outra face da *devotio moderna* que pugnavam pela oração mental e pela piedade interiorista —, dentro de uma sociedade a passos rápidos para a secularização.

Do Minho ao Algarve se incrementaram no país, impulsionadas por Trento, as confrarias do Santíssimo Sacramento, do Rosário e das Almas do Purgatório que, por isso, marcavam obrigatória presença nas paróquias. Dinamizavam-nas, sem dúvida, os cuidados com a memória e o destino eterno dos mortos que as solidariedades confraternais tomavam a cargo conforme as necessidades e circunstâncias exigiam. As missas fundadas «em capelas e aniversários», mensais e quotidianas, vão ao encontro desse assegurar aos mortais memória eterna. Nota-se, porém, que a recessão no pedido de sufrágios nas disposições testamentárias, nos casos estudados do Porto, Lisboa e Setúbal, saliente a partir do último quartel do século XVII, se não correspondente a missas, mas só à «sua constituição», nem traduz sintonia de «descristianização», nem «o fim da eternidade», expressão que não passa de «uma metáfora reorganizadora de outro mundo em devir»¹⁸. Aqui se podem descobrir reflexos dessa nova visão de socorro à pobreza referenciada a tornar-se mais visível nas «atitudes perante os legados pios», conducentes a «desamortizações seleccionadas» e, sobretudo, irremediáveis nas confrarias que não souberam investir a tempo em bens imobiliários¹⁹. Ao serem descapitalizadas, não puderam as confrarias, a que o Marquês obrigara a vender os imóveis e a mutuar os dinheiros, incluindo a extensa rede das Misericórdias, satisfazer, em parte ou no todo, os seus compromissos obrigacionistas de missas a aplicar pelos defuntos, por carência de rendimento dos bens de mão morta, acabando por desaparecer, uma vez que, pelos breves papais de redução e composição, eram perdoadas. Não cumpridas, as doações passavam para a Santa Casa da Misericórdia, a fim de serem aplicadas na administração hospitalar, de contínuo mais

abrangente e onerosa²⁰. Igreja e Estado, intervenientes no processo, legitimavam, desta forma, «os atropelos à memória dos mortos, abrindo caminho na descrença no sistema», ao menos no respeitante «à fundação de missas perpétuas»²¹. As irmandades da Misericórdia, instituições que se impuseram no tecido confraternal, dominando espiritual e socialmente ao longo da época moderna, eram a nível local centros de poder da Igreja, e que o Estado olhava com desconfiança pela autonomia desfrutada. A cadência da procura dos que pretendiam ingressar no seu grémio mantinha-se; e, se declinava o cumprimento das obrigações religiosas estatutárias, a promoção social que representava pertencer-lhe constituía o seu mais forte pólo de atracção²² — sintoma mais de secularização ou ao menos de um hibridismo do sagrado e profano, na viragem do século XVIII, a encaminhar-se para o liberalismo com o recíproco larvar de uma nova mentalidade.

Tem pertinência, em finais da modernidade, perguntar-se qual o dever do catolicismo em Portugal — a que a política pombalina, na senda da secularização, teria procurado manter a Igreja com «uma certa aura carismática, mas submissa aos interesses do Estado»²³; banida a Companhia de Jesus e as ordens religiosas na rota da supressão, que sucederia à vida religiosa das massas populares? Como responderiam os bispos e o clero diocesano ante este desamparo? Oliveira Martins anotara, em 1870, que o reino se tornara «um dos países onde a autoridade religiosa tem menos império: o governo é leigo e a sociedade tem uma organização essencialmente civil»²⁴. Era já o resultado de uma crise com mais de dois séculos de existência? E poder-se-á falar de descristianização quando diante de uma carta religiosa de Portugal de 50 anos atrás se constata um Norte praticante e fértil em vocações sacerdotais e religiosas e uma prática católica arraigada, perante um Sul da linha do Tejo ao Algarve de sinal contrário? A referência só tem aqui justificativa por se querer trazer ao debate — ultrapassado? — a opinião de Robert Ricard que conhece bem o caso português. Para esta autoridade em história religiosa ibérica, a última causa da descristianização do país situa-se no coração do século XVII, pois ao dar-se a ruptura política da união dual em 1640 ela arrastou consigo a espiritual, por se haver afastado de Espanha Portugal restaurado, que se ligou à cultura francesa²⁵. Só que esta acabou por ser não a seguidista do doutrinário de Bossuet e nem sequer do «semi-jansenismo de Pascal», mas a dos filósofos iluministas, Montesquieu, Voltaire e Rousseau, bem como de uma maneira geral a das teorias do liberalismo político ou do laicismo²⁶. Marcadé, ao estudar o episcopado de Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas — figura de proa da intelectualidade lusa do século XVIII e o primeiro prelado da diocese de Beja, criada em 1770, e que morreu arcebispo de Évora (1802-1814), após presenciar a Revolução Francesa, a expulsão de Pio VI de Roma pelas tropas republicanas e as invasões napoleónicas ao país —, traça um quadro positivo, embora matizado, daquele espaço alentejano no segundo quartel de Setecentos. O clero regular tinha lugar destacado na vida da diocese de Beja, sendo relativamente elevado o número de conventos, embora a disciplina e moralidade deixassem a desejar. A preparação do clero secular, que cobria inteiramente as paróquias existentes, de medíocre, após o assinalável esforço de Cenáculo, tornara-se numa das melhores. O catolicismo popular dependia da pregação dos missionários itinerantes, da dinâmica das irmandades, confrarias, pias uniões e mesmo ordens terceiras que canalizavam e enquadravam as devoções do povo, ainda que o seu número variasse obviamente de freguesia para freguesia e a sua abundância sugerisse que, se não reuniam elites, ao menos atraíam a quase totalidade de adultos da paróquia. Cerimónias festivas e certas práticas comuns indiciam, no entanto, insuficiência de vida religiosa, e o gosto pelas manifestações exteriores explica-se pela ignorância dos rurais²⁷. O panorama das dioceses nortenhas e do Centro não divergia muito deste, pelo que, se assim for, o problema da dita discriminação terá bases sociológicas para se formular? E porque a modernidade recebeu forte marca do espírito tridentino, já serão por certo de aceitar algumas das conclusões de Silva Dias acerca da Contra-Reforma em Portugal que, ao longo desta época, se pautou pela intensificação da vida sacramental, pela assimilação das aspira-

ções e angústias do pensamento coevo, pelo ajustamento da «vivência religiosa às circunstâncias do tempo», com «um reflexo considerável sobre a evolução do sentimento cristão no nosso país»²⁸.

No cume da problemática sobre o devir do catolicismo português após o fim do Antigo Regime parece estar, de facto, a política religiosa pombalina apostada em ajustar a nação a um Estado moderno, sacrificando a Companhia de Jesus, e o ataque vintista que acabou por apressar a expulsão das ordens conventuais. O desaparecimento e a destruição destes suportes, sendo um mal, foram talvez providenciais, provocando um espécie de travessia no deserto, sem dúvida purgativa, e um teste à vitalidade do país católico profundo para reanimação e agrupamento das forças espirituais capazes de responder aos novos sinais dos tempos.

Em véspera do Natal de 2000

NOTAS

- ¹ ANTUNES – O marquês, p. 128.
- ² RICARD – La dualité, p. 26.
- ³ SILVA – *A questão*, p. 534.
- ⁴ *Ibidem*, p. 529-530.
- ⁵ ANTUNES – O marquês, p. 126.
- ⁶ Ver NETO – *O Estado*, p. 30-33.
- ⁷ RAMOS – A Inquisição, p. 112.
- ⁸ *Ibidem*, p. 114.
- ⁹ *Ibidem*, p. 116.
- ¹⁰ MARTINS – *História*, p. 514.
- ¹¹ RAMOS – A Inquisição, p. 120.
- ¹² CORREIA – Liberalismo, p. 195.
- ¹³ Cf. *Problema resolvido*, folheto de 1825, atribuído a José Possidónio Estrada, citado in CORREIA – Liberalismo, p. 165.
- ¹⁴ CORREIA – *Liberalismo*, p. 266-278.
- ¹⁵ In *Sciência dos Costumes*, p. 197-198, citado in CORREIA – Liberalismo, p. 101.
- ¹⁶ CORREIA – *Liberalismo*, p. xi.
- ¹⁷ *Diário das Constituintes*, sessão de 2.8.1822, tomo VIII, p. 29, citado in CORREIA – Liberalismo, p. 25.
- ¹⁸ OLIVEIRA – Prefácio, in ABREU – *Memórias*, p. 10.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 10-II.
- ²⁰ Cf. ABREU – *Memórias*, p. 433.
- ²¹ *Ibidem*.
- ²² *Ibidem*, p. 436-437.
- ²³ MARCADÉ – *Frei Manuel*, p. 47.
- ²⁴ MARTINS – *Páginas*, citado in RICARD – La dualité.
- ²⁵ RICARD – La dualité, p. 27.
- ²⁶ *Ibidem*, p. 28.
- ²⁷ MARCADÉ – *Frei Manuel*, p. 47, 157, 165-179.
- ²⁸ DIAS – *Correntes*, vol. 2, p. 457.

BIBLIOGRAFIA

FONTES MANUSCRITAS:

- SÃO PEDRO, Acúrsio de – *Sermão do Anjo Custódio*. Biblioteca Pública de Évora, cod. CXXII/2-19, f. 179-179 v.
VELLOSO, Manuel Coelho – *Notícia histórica da Mesa da Consciência e Ordens oferecida a real magestade e agosto monarca portuguez rey D. João 5.º*. Biblioteca Nacional de Lisboa, Códice 10887.

FONTES IMPRESSAS:

- ABRANCHES, Joaquim dos Santos – *Fontes do direito eclesiástico português: Suma do Bulário Português*. Coimbra: F. França Amado, 1895.
AFONSO, cardeal-infante, ver *Constituições do arcebispado de Lisboa*.
AFONSO, cardeal-infante, ver *Constituições do bispado de Évora*.
ALÃO, Manuel de Brito – *Antiguidade da sagrada imagem de Nossa Senhora de Nazaré*. Introd., fixação de texto, notas, bibliografia e índices de Pedro Penteado. Lisboa: Colibri; Confraria de Nossa Senhora de Nazaré, 2000.
— *Prodigiosas histórias e miraculosos sucessos acontecidos na Casa de Nossa Senhora de Nazareth*. Lisboa: Lourenço Crasbeeck, 1637.
ALMEIDA, Cristóvão de – *Sermão do glorioso S. Ioseph Esposo da Virgem Sanctissima*. Lisboa, 1656.
— *Sermoens varios*. Lisboa: Oficina Galvão, 1681, vol. 1.
ALMEIDA, Jorge de, D., ver *Constituições do bispado de Coimbra*.
ALMEIDA, Teodoro de – *Catecismo da doutrina cristã composto por mandado de Em.^{mo} e Ver.^{mo} Sr. Cardeal de Mendonça, Patriarca de Lisboa*. Lisboa, 1791.
— *Entretenimentos do Coração Devoto com o Santissimo Coração de Jesus: Ajuntam-se alguns actos de desagravo, e outros obséquios: Para passar devotamente a hora que cada mês se toma de adoração ao coração Santissimo*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1790.
— *Recreação filosófica*. Lisboa, 1751-1800. 10 tomos.
ANALYSE da profissão de fé do Santo Padre Pio IV. Lisboa, 1791.
ANDRADA, Diogo Paiva de – *Casamento perfeito*. Ed. de Fidelino Figueiredo. Lisboa: Sá da Costa, 1944.
ANDRADE, Lucas – *Açoens episcopaes tiradas do Pontifical Romano e cerimonial dos bispos com hum breve compendio dos poderes e privilegios dos bispos*. Lisboa: Joam da Costa, 1671.
— *Visita geral que deve fazer hum prelado no seu bispado apontadas as cousas porque deve perguntar e o que devem os parochos preparar para a visita*. Lisboa: Of. João da Costa, 1673.
ANJOS, Luís dos, fr. – *Jardim de Portugal*. Edição de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Campo das Letras, 1999.
ANTOLOGIA de espirituais portugueses. Apresentação de Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho e Fernando Cristóvão. Lisboa: INCM, 1994.
ANUNCIACÃO, Francisco da, fr. – *Vindícias da virtude e escarmento de virtuosos nos publicos castigos dos hipócritas dados pelo Tribunal do Santo Offício*. Lisboa, 1725, tomo 1; 1726, tomo 2 e 3.
APENDICE e illustração da *Tentativa Theologica*. Lisboa, 1768.
APRESENTAÇÃO, Luís da, fr. – *Demonstração evangelica y destierro de ignorancias iudaicas*. Lisboa: Mateus Pinheiro, 1631.
ARACOELI, Francisco de, fr. – *Norma viva de religiosas: Tratado historico e panegirico, em que se descreve a vida e ações da serva de Deus Leocadia da Conceição Religiosa no Recoletto Mosteiro da Madre de Deus de Monchique*. Lisboa: Miguel Mescal, 1708.
ARRAIS, Amador, D. fr. – *Diálogos*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão Editora, 1974. Ed. de Fidelino Figueiredo. Lisboa: Sá da Costa, 1981.
ASCENSÃO, Marceliano da, fr. – *Vida do glorioso patriarcha S. Bento, pay de todos os monges, mestre e legislador da cenobitica vida monastica e principe de todos os patriarchas*. Lisboa: José António da Silva, 1737.
AVEIRO, Pantaleão de, fr. – *Itinerário da Terra Sancta*. Coimbra: Imp. da Universidade, 1927.
BAIÃO, José Pereira – *Vida do glorioso S. João da Cruz doutor mystico, primeiro carmelita descalço*. Lisboa: Pedro Ferreira, 1727.
BARATA, A. F. – *Cartas dos governadores do reino em 1580*. *Archivo Histórico Portuguez*. 1 (1903) 209-218.
BARBOSA, António da Costa – *Elogio funebre do padre João Baptista Carbone*. Lisboa, 1751.
BARROS, João de – *Dialogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos judeus: Manuscrito inédito*. Edição de I. S. Révah. Lisboa: Livraria Studium Editora, 1950.
BEM, António Caetano do, D. – *Vida de Santo André Avelino*. Lisboa, 1757.
BERNARDES, Manuel – *Estímulo práctico*. In IDEM – *Obras do padre Manuel Bernardes*. Porto: Lello & Irmão Editores, [s.d.].
— *Luz e calor: obra espiritual, para os que tratam do exercicio de virtudes e caminho de perfeição*. Lisboa: Off. Miguel Deslandes, 1696; Lisboa: Off. Francisco Xavier de Andrade, 1724; Lisboa: Off. Miguel Deslandes, 1746; Porto: Lello, 1953.
— *Nova floresta ou sylvia de varios apophthegmas e ditos sentenciosos espirituas e moraes*. Lisboa: Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1759. 5 vol. A 1.ª ed é de 1706-1728.
— *Obras do padre Manuel Bernardes*. Porto: Lello & Irmão Editores, [s.d.]. 5 vol.
BEZERRA, Manuel Gomes de Lima – *Os estrangeiros no Lima*. Viana do Castelo, 1992. 3 vol.

BIBLIOGRAFIA

- BLUTEAU, Raphael – *Vocabulário português e latino*. Lisboa: Pascoal da Silva, 1712-1728.
- BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira, ed. – *Breve memorial de pecados de Garcia de Resende*. Lisboa, 1980.
- BRAZÃO, Eduardo – *Colecção de concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé de 1238 a 1940*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1940-1941.
- BRITO, Bernardo Gomes de – *História trágico-marítima*. Lisboa: Edições Afródite, 1971-1972. 2 vol.
- BRONSEVAL, Claude de, Frère – *Peregrinatio Hispanica*. Paris: Presses Universitaires de France; Fondation Calouste Gulbenkian, 1970. 2 tomos.
- CALATAYUD, Pedro de – *Doutrinas practicas que costuma explicar nas suas missoens o padre Pedro de Calatayud [...] mandado traduzir por ordem do serenissimo senhor D. Jozé arcebispo, e senhor de Braga, primaz das Espanhas, e impressas a expensas suas para beneficio dos seus subditos*. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1747-1752. 4 vol.
- CAMELO, António Moreira – *Parocho perfeito: Deduzido do Texto sancto e sagrados Doutores para a pratica de reger e curar almas*. Lisboa: Oficina de João da Costa, [1675].
- CAPÍTULOS provinciais da Ordem de S. Domingos em Portugal, 1567-1591. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1977.
- CARDOSO, Bento – *Allegacao do reverendo cabido da cidade de Elvas: Contra o reverendo cabido da cidade de Evora: Sobre os dizimos da cidade de Elvas, & das villas de Jonumenha, Landroal & Veiros, com seus districtos, & territorios*. [S.l.]: [s.n.], [depois de 20 de Abril de 1639].
- CARDOSO, Jorge; SOUSA, António Caetano de – *Agiologio lvsitano dos santos e varoens illvstres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana [António Craesbeeck de Mello], 1652-1666. 4 vol.
- CARTAS ánuas da China. Ed. Horácio Araújo. Macau; Lisboa, 1998.
- CARTAS ánuas do colégio de Macau (1594-1627). Ed. João Paulo Oliveira e Costa; Ana Fernandes Pinto. Macau, 1999.
- CARTAS de Afonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam. Dir. de R.A. Bulhão Pato e H. Lopes de Mendonça. Lisboa, 1884-1935. 7 vol.
- CARTAS para duas infantas meninas: Portugal na correspondência de Filipe I para as suas filhas (1581-1583). Ed., introd. e notas Fernando Bouza Álvarez; apresent. António Hespanha; trad. Nuno Senos; rev. científica Pedro Cardim. Lisboa: Dom Quixote; CNCDP, 1999.
- CASTRO, João Bautista de – *Mappa de Portugal antigo e moderno [...]*. 2.^a edição. Lisboa, 1762-1764.
- CASTRO, João de, D. – *Discurso da vida do rey Dom Sebastian*. Introdução de Aníbal Pinto de Castro. Lisboa: Inapa, 1994.
- CASTRO, José Ferreira Borges de – *Coleção dos tratados, convenções, contratos e actos públicos celebrados entre a Coroa de Portugal e as mais potências desde 1640 até ao presente*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1956-1958. 8 vol.
- CATALOGO... Lisboa: António Ribeiro, 1581. Ed. fac-similada, coord. Artur Moreira de Sá. In *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*. Lisboa: INIC, 1983.
- CATECISMO Romano, 1590.
- CATHECISMO da doutrina christã: Composto por e mandado do Em.mo, e Revmo Senhor Cardeal Mendonça, Patriarca de Lisboa: Adoptado pelo Excmo, e Revmo Senhor Arcebispo de Braga. Segunda impressão. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1792.
- CENÁCULO, Manuel do, D. fr., ver VILAS BOAS, Manuel do Cenáculo, D. fr.
- CHAGAS, António das – *Cartas espirituas [...]*. Lisboa Occidental: Oficina de Miguel Rodrigues, 1736. 2 vol.
- CIDADE, Hernâni; SÉRGIO, António, ver VIEIRA, António – *Obras escolhidas*.
- COLBERT, Carlos Joaquim – *Instruções geraes em forma de catecismo*. Porto: Oficina de António Alvares Ribeiro Guimaraens, 1769. 4 vol.
- COLECCÃO das leis promulgadas e sentenças proferidas nos casos da infame pastoral do bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação, das seitas dos jacobeus e sigilistas que por ocasião dela se descobriam neste reino de Portugal, e de alguns editais concernentes às mesmas ponderosas matérias. Lisboa, 1769.
- CONCEIÇÃO, Cláudio da, fr. – *Memoria da prodigiosa imagem da Senhora do Cabo...* Lisboa: Impr. Régia, 1817.
- CONCILES (LES) oecuméniques: Les décrets: Trente à Vatican II. Paris: Ed. du Cerf, 1994, t. II-2.
- CONSCIÊNCIA, Manuel – *Vida admiravel do glorioso taumaturgo de Roma [...]* S. Filipe de Néry. Lisboa: Oficina da Congregação do Oratório, 1738.
- CONSTITUIÇÕES que fez ho senhor Dom Diogo de Sousa b[is]po do Porto. Porto: na oficina de Rodrigo Alvares, 1497. Ed. fac-similada. Lisboa: Ed. Távola Redonda, 1997.
- CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Lixboa. Lisboa: Germam Galharde, 1537.
- CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Braga. Lisboa: Germão Galharde, 1538.
- CONSTITUIÇÕES do bispado da Baía. 1720.
- CONSTITUIÇÕES do bispado de Évora. Évora: André de Burgos, 1558.
- CONSTITUIÇÕES do bispado do Algarve. Lisboa: Germão Galharde, 1554.
- CONSTITUIÇÕES feytas por mandado do muito reverendo senhor ho senhor dom Miguel da Silva, bispo de Viseu. [S.l.]: [s.n.], [s.d.].
- CONSTITUIÇÕES sinodais do bispado de Viseu, feitas e ordenadas em synodo pelo Ill.mo e Revmo Dr. D. João Manuel, bispo de Viseu [...]. Coimbra: Nicolau de Carvalho, 1617.
- CONSTITUIÇÕES sinodais do bispado do Porto. Porto: Vasco Diaz Tanquo de Frexenal, 1541.
- CONSTITUIÇÕES sinodais de D. Frei Amador Arrais, bispo de Portalegre, (1589). Ed. Tarsicio Fernandes Alves. Portalegre: Cabido da Sé de Portalegre, 1999.
- CONSTITUIÇÕES sinodais do bispado de Angra. Lisboa: João Blávio, 1560.
- CONSTITUIÇÕES sinodais do bispado de Coimbra. Coimbra: João Alvares e João de Barreira, 1548.
- CONSTITUIÇÕES sinodais do bispado do Porto, dispostas pelo bispo D. Marcos de Lisboa. Coimbra: António de Mariz, 1587.

BIBLIOGRAFIA

- CONSTITUIÇÕES *synodales* do arcebispado de Braga, ordenadas no anno de 1639 pelo Ill.^{mo} Sr. Arcebispo D. Sebastião de Mattos e Noronha, e mandadas imprimir a primeira vez pelo Ill.^{mo} Sr. D. João de Sousa, arcebispo e senhor de Braga [...]. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.
- CONSTITUIÇÕES *synodales* do arcebispado de Lisboa, novamente feitos pelo Synodo Diocesano, que celebrou o arcebispo D. Rodrigo da Cunha aos 30 de Maio de 1640. Lisboa: Paulo Graesbeeck, 1646. Reedição: Lisboa: Filipe de Sousa Villela, 1737.
- CONSTITUIÇÕES *synodales* do bispado do Porto, novamente feitas e ordenadas pelo Ill.^{mo} e Revmo Sr. D. João de Sousa, bispo do dito bispado [...], Propostas e aceites em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 18 de Maio de 1687 [...]. Porto: J. Ferreira, 1690. Reimpressas em Coimbra: R. Colégio das Artes, 1735.
- CONSTITUIÇÕES *synodales* do arcebispado de Lisboa. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1656.
- CONSTITUIÇÕES *synodales* do bispado de Leiria. Coimbra: Manoel D'Araujo, 1601.
- CONSTITUIÇÕES *synodales* do bispado de Coimbra: Feytas & ordenadas em synodo pelo Illustrissimo S^{or} Dom Affonso de Castel Brão bispo de Coimbra. Coimbra: António de Mariz, 1591.
- CONSTITUIÇÕES *synodales* do bispado de Miranda. Lisboa: Francisco Correa, 1565.
- CONSTITUIÇÕES *synodales* do bispado de Viseu, feitas e ordenadas pello illustrissimo senhor Dom Ioam Manoel. Coimbra: Officina de Joseph Ferreyra, 1684.
- CORPO DIPLOMÁTICO português contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI até aos nossos dias. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, Imprensa Nacional, 1862-1959. 16 vol.
- COUSEIRO (O) ou memórias do bispado de Leiria. Braga: Typ. Lusitana, 1868.
- CRÓNICA do felicíssimo rei D. Manuel. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1949.
- CUNHA, Luiz da, D. – Testamento político. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1978.
- DE INVOCATIONE, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus. In *LES CONCILES oecuméniques: Les décrets: Trente à Vatican II*. Paris: Ed. du Cerf, 1994.
- DE WITTE, Charles Martial – *La correspondance des premiers nonces permanents au Portugal 1532-1553*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1986. 2 vols.
- DECRETOS e determinações do concilio tridentino. [S.n].
- DEMONSTRAÇÃO *theologica, canonica e historica* do direito dos metropolitanos de Portugal para confirmar e mandar sagrar os bispos sufragâneos [...]. Lisboa, 1769.
- DENZINGER, Heinrich; SCHÖNMETZER, A. – *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Roma: Herder, 1967.
- DEUS, Rodrigo de, fr. – *Motivos espirituais*. Lisboa: António Álvares, 1633. 1.^a ed. 1611.
- DIAS, Nicolau, fr. – *Livro do Rosário de Nossa Senhora*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982.
- DISSERTAÇÃO... para o conhecimento de uma só religião. Lisboa, 1791.
- DOCUMENTA Índica. Dir. de José Wicki S. J. Roma, 1948-1988. 18 vols. Com colaboração de John Gomes nos volumes XIV a XVI.
- DOCUMENTAÇÃO para a história do Padroado Português do Oriente: Índia. Dir. A. da Silva Rego. Lisboa, 1947-1958. 12 vol.
- DOCUMENTAÇÃO para a história do Padroado Português do Oriente: Insulíndia. Dir. de Artur Basílio de Sá. Lisboa, 1954-1988. 6 vol.
- DOCUMENTAÇÃO sobre os Portugueses em Moçambique e África Central. 1962-1989. 9 vol.
- DOCUMENTOS del Japón. Dir. de Juan Ruiz de Medina S. J. Roma, 1990-1995. 2 vol.
- DOCUMENTOS históricos da cidade de Évora. Ed. Gabriel Pereira de Castro. Lisboa: INCM, 1998.
- DUARTE, D. – *Leal conselheiro*. Actualização ortográfica, introdução e notas de João Morais Barbosa. Lisboa: INCM, 1983.
- *Livro dos conselhos de el-rei D. Duarte (livro da cartuxa)*. Edição diplomática. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.
- ELEMENTOS para a história do município de Lisboa. Ed. Eduardo Freire de Oliveira. Lisboa: Typographia Universal, 1901, vol. II.
- ENTRETENIMENTOS do Coração Devoto com o Santíssimo Coração de Jesus: *Ajuntam-se alguns actos de desagravo, e outros obséquios: Para passar devotamente a hora que cada mês se toma de adoração ao coração Santíssimo*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1790.
- EPIFANIA, Manuel da – *Verdadeiro methodo de pregar [...]*. Lisboa: Oficina de Vicente da Silva, 1759. 2 tomos; Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1762.
- ERICEIRA, Conde da – *História de Portugal*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1945, vol. 1.
- ESTE, João Baptista de – *Dialogo entre discipulo e mestre catechizante*. Lisboa: Geraldo da Vinha, 1621.
- FERNANDES, Manuel – *Alma instruída*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1690, vol. 2.
- FIGUEIREDO, António Pereira de – *Tentativa theologica em que se pretende mostrar que impedido o recurso à sé apostólica, se devolve aos bispos a facultade de dispensa nos impedimentos publicos do matrimonio [...]*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1766.
- FIGUEIREDO, Fernão Homem de [Frei Manuel Homem] – *Descripçam da iornada e embaixada extraordinária [...] a França do marquês de Cascais*. Paris: Ioan de Caille, 1644.
- *Ressorreçam de Portugal e morte fatal de Castela*. Nantes: Guilherme de Monier, 1641 ou 1642.
- FRANCO, António – *Imagem da virtude em o noviçado da Companhia de Jesus do Real Collegio do Espirito Santo de Evora do reyno de Portugal*. Lisboa: Officina Real Deslandesiana, 1714.
- *Imagem da virtude em o noviçado da Companhia de Jesu na corte de Lisboa em que se contem a fundação da caça e os religiosos de virtude que em Lisboa foram noviços*. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1717.
- *Imagem da virtude em o noviçado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus em Coimbra, em Portugal: Na qual se contem as vidas sanctas mortes de muitos homens de grande virtude, que naquella Sancta caça se criaram*. Evora: Officina da Universidade, 1719. 2 vol.

BIBLIOGRAFIA

- GODINHO, Manuel – *Relação do novo caminho que fez por terra e mar vindo da Índia para Portugal no ano de 1663*. Lisboa: INCM, 1974.
- *Vida, virtudes e morte com opinião de santidade do veneravel padre Fr. António das Chagas*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1728.
- GOUVEIA, Francisco Velasco de – *Iusta aclamação do serenissimo rey de Portugal Dom João o IV: tratado analyticó dividido em tres partes*. Lisboa: Off. Lovrenço de Anvers, 1644.
- HENRIQUE, cardeal-infante, ver *Constituições do arcebispado de Braga*.
- HENRIQUE, cardeal-infante, ver *Constituições do bispado de Évora*.
- HENRIQUES, Guilherme J. C. – *Inéditos goesianos: 2: O processo na Inquisição*. Lisboa: Typ. Viúva de Vicente da Silva, 1899.
- O processo de mestre Jorge Buchanan na Inquisição. In FERREIRA, Francisco Leitão – *Notícias cronológicas da Universidade de Coimbra*. Coimbra, 1944, parte 1, vol. 3, tomo 1.
- HISTÓRIA dos mosteiros, conventos e casas religiosas de Lisboa. Lisboa: BN, 1896.
- HOMEM, Manuel, fr. ver FIGUEIREDO, Fernão Homem de.
- IGREJA CATÓLICA. Liturgia – *Breviarium Romanum*. Lisboa, 1815.
- *Missale Bracaraense*. Romae: Typis Polyglotis Vaticanis, 1924.
- *Missale Romanum*. Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1760.
- INVENTÁRIO da livraria de Santo António de Caminha. Dir. de José Adriano de Carvalho. Porto, 1988. Da memória dos livros às bibliotecas da memória; 1.
- JESUS, Rafael de, fr. – *Primeiro volume da 18.ª parte da Monarchia lusitana*. Coimbra, 1940, vol. 1.
- *Monarquia lusitana: Parte sétima [1668]*. Ed. fac-similada. Lisboa: INCM, 1985.
- JORDÃO, L. M.; MANSO, V. Paiva, ed. – *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum*. Lisboa, 1868-1872.
- LEÃO, Gaspar de, D. fr. – *Desengano de perdidos*. Edição de Eugénio Asensio, Coimbra, 1958. Acta Universitatis Conimbricensis. 1.ª ed. 1573.
- LIMPO, Baltasar, D., ver *Constituições do bispado do Porto*.
- LISBOA, Cristóvão – *Sermão [...] da Immaculada Conceição*. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1646.
- *Sermão da Quarta Domingo da Quaresma*. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1641.
- LISBOA, Marcos de, fr., ver *Constituições sinodais do bispado do Porto*.
- LOURENÇO, Paula Marçal – *Livro das visitas do priorado do Crato (1587-1588)*. Trabalho dactilografado.
- MAHABHARATA (LE). Tradução de Jean-Michel Péterfalvi; introdução e comentários de Madeleine Biarreau. Paris: Flammarion, 1985. 2 vol.
- MARIA SANTÍSSIMA, Manuel de – *História da fundação do real convento e seminário de Varatojo com a compendiosa notícia da vida do veneravel padre Fr. António das Chagas*. Porto: António Alvarez Ribeiro, 1799-1800. 2 vol.
- MÁRTIRES, Bartolomeu dos, D. fr. – *Catecismo ou doutrina e práticas espirituais*. 15.ª ed. Fátima: Ed. do Movimento Bartolomeano, 1962.
- *Memorias para o S. Concil. Bracaraense provincial, que publicou o Rm.º Sôr. Dom frey Bartholomeu dos Martires (1566)*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano, 1972.
- MATOS, Francisco de – *Vida cronologica de Santo Inácio de Loyola fundador da Companhia de Jesus*. Lisboa: Pascoal da Sylva, 1718.
- MATOS, Vicente da Costa – *Breve discurso contra a heretica perfidia do judaísmo*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1622.
- MAYNE, José, fr. – *Dissertação da alma racional*. Lisboa, 1778.
- MELO, Francisco Manuel de – *Carta de guia de casados*. Ed. de Edgar Prestage. Lisboa: Ocidente, 1954. 1.ª ed., 1651.
- *O fidalgo aprendiz*. Texto, introdução e notas de António Corrêa de A. Oliveira. 2.ª ed. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1958.
- MELO, João de, D., ver *Constituições do bispado do Algarve*.
- MEMÓRIAS históricas, ver VILAS BOAS, Manuel do Cenáculo, D. fr.
- MÉRTOLA (ou PRESENTAÇÃO), Luís, fr., O. C. – *Vida e morte do padre Fr. Estevão da Purificação*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1621.
- MISSAL de Mateus. Introdução, leitura e notas de J. Oliveira Bragança. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.
- MOLINA, António de – *Instrucion de sacerdotes*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1611.
- MONTEIRO, Pedro, fr. – Catálogo dos deputados do Conselho Geral da Santa. In COLLECAM de documentos, estatutos e memórias da Academia Real da História Portuguesa. Lisboa: Pascoal da Sylva, 1721, vol. 1. Catálogos recolhidos num só volume, BNL, RES 497 A.
- MONUMENTA Brasiliae. Ed. Serafim Leite S. J. Roma, 1956-1968. 5 vol.
- MONUMENTA Henricina. Ed. António Joaquim Dias Dinis. Coimbra, 1960-1974. 15 vol.
- MONUMENTA Historica Japonica. Ed. Josef Franz Schütte S. J., Roma, 1975.
- MONUMENTA Missionária Africana. Ed. António Brásio. Lisboa, 1.ª série, 1952-1956. 7 vol.; 2.ª série, 1958-1982. 13 vol.
- NATIVIDADE, Francisco da, fr. – *Sciencia dos costumes ou filosofia moral, dirigida pela luz da razão, pela Escritura, e tradição da Igreja: Ethica cristã pela doutrina de J. C.* Lisboa: Typographia Rollandiana, 1788.
- NOTÍCIAS históricas de Lisboa na época da Restauração: Extractos da Gazeta e do Mercúrio Português. Ed. J. E. Moreirinhas Pinheiro. Lisboa: Câmara Municipal, 1971, p. 11-15.
- NOVAIS, António Gonçalves de – *Relação do bispado de Elvas com hum memorial dos senhores bispos que o governarão*. Lisboa: 1635.
- OLIVEIRA, Filipe de – *Sermoens panegyricos, historicos e funeraes*. Lisboa: Oficina de Manuel Coelho Amado, 1762, vol. 1.
- OLIVEIRA, Nicolau de – *Livro das grandezas de Lisboa*. Contém fac-símile da edição original de 1620 e texto actualizado por Maria Helena Bastos. Lisboa: Vega, 1991.

BIBLIOGRAFIA

- ORDENAÇÕES *Filipinas*. Fac-símile da ed. do Rio de Janeiro de 1870. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- ORDENAÇÕES *Manuelinas*. Ed. fac-similada da de 1786. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- PASTOR *evangelico*. Lisboa: Régia Oficina Typographica, 1797.
- PEDRO, D., infante – Carta que o Ifante dom pedro enujou a el rey de Brujas. In DUARTE, D. – *Livro dos conselhos de el-rei D. Duarte (livro da cartuxa)*. Lisboa: Ed. Estampa, 1982, p. 27-39.
- PEREGRINATIO *Hispanica*, ver BRONSEVAL, Claude de
- PINTO, Fernão Mendes – *Peregrinação*. Lisboa: INCM, 1988.
- PINTO, Heitor, fr. – *Imagem da vida cristã*. Ed. M. Alves Correia. Lisboa: Sá da Costa, 1952-1958. 2 vol.
- PORTUGAIS (LES) *au Tibet: Les premières relations jésuites (1624-1635)*. Ed. Hugues Didier. Paris, 1996.
- PORTUGAL *nos séculos XVII e XVIII: quatro testemunhos*. Apresentação, trad. e notas de Castelo-Branco Chaves. Lisboa: Lisóptima, 1989.
- PORTUGAL, Fernando; MATOS, Alfredo de – *Lisboa em 1758*. Lisboa: CML, 1974.
- PREPARAÇÃO *para a Primeira Comunhão*. Coimbra, 1787.
- RESENDE, Garcia de – *Crônica de D. João II e Miscelânea*. Lisboa: INCM, 1973.
- ROMÁN, Jerónimo, fr., O. E. S. A. – *Historia de la vida del muy religioso varon Fray Luys de Montoya*. Lisboa: [s.d.] [1588].
- ROSÁRIO, Diogo do, fr., O. P. – *Summa caietana...* Braga: António de Mariz, 1565, 1566, e 1573; Coimbra: João de Barreira, 1566; Lisboa: João Blávio, 1566.
- SAGRADA FAMÍLIA, Alexandre, fr. – Sobre os frades. In MONTEIRO, Ofélia C. P. – *D. Frei Alexandre da Sagrada Família: A sua espiritualidade e a sua poética*. Coimbra, 1974, p. 327-363.
- SANTA ANA, José Pereira de – *Vida da insigne mestra do espirito a virtuosa Madre Maria Perpétua da Luz, religiosa Carmelita Calçada do exemplarissimo Convento da Esperança da cidade de Beja onde acabou a vida temporal no dia 6 de Agosto de 1736*. Lisboa: António Pedroso Galvão, 1736.
- SANTARÉM, Visconde de – *Quadro elementar das relações políticas e diplomaticas de Portugal com as diversa potencias do mundo, desde o princípio da monarchia portugueza até aos nossos dias*. Pariz; Lisboa: J. P. Aillaud; Typographia da Academia Real das Sciencias, 1842.
- SANTIAGO, Jorge de, D., ver *Constituições sinodais do bispado de Angra*.
- SANTO ELISEU, António de – *Sermoens varios*. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1737, vol. 2.
- SANTOS, António Ribeiro dos – *A verdade da religião cristã*. Coimbra: Na Real Impressão da Universidade, 1797.
- SÃO JOSÉ, Jerónimo de, fr. – *Historia cronologica da Veneravel Ordem da Ssma Trindade*. Lisboa, 1789.
- SEQUEIRA, Bento – *Sernam [...] em a festa do Anjo Custódio*. Coimbra: Paulo Craesbeeck, 1651.
- SIGÜENZA, José de, fr., O. S. H. – *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Ed. de Juan Catalina García. Madrid: N.B.A.E., 1907.
- SILVA, José Justino de Andrade e – *Collecção chronologica da legislação portuguesa 1603-1612*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854; [...] 1640-1647. Lisboa: Imprensa F. X. de Souza, 1856.
- SILVA, José Seabra e – *Memorial sobre o cisma do sigilismo que os denominados jacobeos e beatos levantaram neste reino de Portugal, dividido em duas partes e apresentado na Real Mesa Censória pelo Doutor Joseph de Seabra da Silva*. Lisboa: Régia Oficina Tip., 1769.
- SOARES, João, D., ver *Constituições sinodais do bispado de Coimbra*.
- SOARES, João, fr. – *Libro de la verdad de la fe, sin el qual no deve estar ningun christiano*. Évora, 1543.
- SOUSA, António Caetano de – *História genealógica da Casa Real Portuguesa*. Coimbra: Atlântida, 1951.
- *Provas da história genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. revista por M. Lopes de Almeida e César Pegado. Coimbra: Atlântida, 1946-1954.
- SOUSA, Luís de, fr., O. P. – *Historia de S. Domingos particular do Reino de Portugal*. Lisboa: Typ. Panorama, 1866.
- *Vida de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires: repartida em seis livros com a solenidade de sua tresladação*. Por Frei Luis Cácegas. Lisboa: Typ. Rollandiana, 1843. 2 vol.
- SOVERAL, Roque do, fr. – *Historia do insigne apparecimento de N. Senhora da Luz, & suas obra maravilhosas...* Lisboa: por Pedro Crasbeeck, 1610.
- SPINOLA, António Ardizzone – Desempenho de Christo, Senhor Nosso no nascimento da magestade d' elrey de Portugal Dom Ioam IV. In CORDEL *triplicado*, 1680.
- *Nascimentos da Magestade del Rey Nosso Senhor Dom Ioam IV de Portugal, emparados pela Divina Providencia*. Lisboa, 1648.
- SYNODICON *Hispanum: 2: Portugal*. Ed. crítica dirigida por Antonio Garcia Y Garcia. Madrid: B. A. C., 1982.
- TÁVORA, João Mendes – *Carta de representação em nome de Deus e do cabido*. [S.l.]: [s.n.], 1626.
- TELES, Baltasar – *Chronica da Companhia de Jesus na Província de Portugal: Primeira e segunda parte*. Lisboa, 1645-1647.
- TOLENTINO, Nicolau – Em agradecimento ao mesmo conde. In TOLENTINO, Nicolau – *Obras completas*. Lisboa: 1861.
- TRATADO *da confissom*. Fac-símile. Leitura diplomática e estudo bibliográfico de José V. Pina Martins. Lisboa: INCM, 1973.
- TRINDADE, Paulo da – *Conquista espiritual do Oriente*. Introd. e notas de F. Félix Lopes. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967.
- USQUE, Samuel – *Consolação às tribulações de Israel*. Edição de Yosef Haym Yerushalmi; José V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

BIBLIOGRAFIA

- VASCONCELLOS, Manuel de Goes – *Caminho espiritual das almas christãs, pera a salvação, com cuja doutrina se lhes dá luz, pera desterrar toda a ignorancia no que toca à fé, & ley de Deos, & Igreja*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1613.
- VELHO, Domingos – *Princípio de divino amor e considerações de Jesus*. Lisboa: António Álvares, 1625.
- VICENTE, Gil – *Compilaçam de todas as obras de Gil Vicente*. Introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: INCM, 1983. 2 vol.
- VIEIRA, António – *Cartas*. Ed. coord. e anot. por J. Lúcio de Azevedo. Lisboa: INCM, 1997. 3 vol.
- *Defesa perante o tribunal do Santo Ofício*. Introdução e notas de Hernâni Cidade. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1957. 2 tomos.
- *História do futuro (livro antepreimeiro)*. Ed. de José Van Den Besselaar. Münster: Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung, 1976. 2 vol.
- *Obras escolhidas*. Prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, 1952-1953.
- Prática espiritual da crucifixão do Senhor. In IDEM – *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 1959, vol. 5, p. 37-54.
- Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia, em 1662, o procurador do Maranhão Jorge de Sampaio. In IDEM – *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. 5, p. 245-246.
- Sermão da degolação de S. João Baptista. In IDEM – *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 1959, vol. 3, p. 240-241.
- Sermão das dores da Sacratíssima Virgem Maria. In IDEM – *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 1959, vol. 5, p. 27-35.
- *Sermões*. Prefaciados e revistos pelo Rev. do Padre Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1959. 5 vol.
- VILAS BOAS, Manuel do Cenáculo, D. fr. – *Cuidados literários do prelado de Beja em graça do seu bispado*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791.
- *Disposições do superior provincial para a observancia regular e litteraria da Congregação da Ordem Terceira de S. Francisco d'estes reinos, feitas em os annos de 1769 e 1770*. Lisboa: Regia Officina Typographica, 1776, tomo 1.
- *Instrução pastoral do excellentissimo e reverendissimo bispo de Beja sobre alguns pontos da disciplina ecclesiastica*. Lisboa, 1790.
- Memórias historicas dos progressos e restabelecimento das letras na ordem em Portugal e seus domínios. In IDEM – *Memorias historicas, e appendix segundo à disposição quarta da coleção das disposições do superior provincial para a observancia e estudos da Congregação da Ordem Terceira de S. Francisco*. Lisboa: Regia Officina Typographica, 1794.
- *Memórias históricas do ministério do púlpito: Por hum religioso da Ordem Terceira de Francisco*. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1776.
- VIO, Tomás de – *Summa Caietana, sacada en lenguaje castellano*. Trad. de Paulo de Palácio. Lisboa: João Blávio, 1557.
- XAVIER, Francisco, S. – *Cartas e escritos selectos*. Introdução de Mário Martins. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1952.
- ZURARA, Gomes Eanes de – *Cronica da tomada de Ceuta*. Ed. de Reis Brasil. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992.

ESTUDOS:

- ABREU, José Paulo Leite de – *Em Braga de 1790 a 1805: D. Frei Caetano Brandão: O reformador contestado*. Braga: Faculdade de Teologia, 1997.
- ABREU, Laurinda de – Confrarias e irmandades: a santificação do quotidiano. In CONGRESSO Internacional, 8. Org. Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII – *A festa: Comunicações*. Lisboa: Universitária, 1992, p. 429-440.
- *Setúbal na modernidade: memórias da alma e do corpo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1998. Tese de doutoramento.
- *Memórias da alma e do corpo: A Misericórdia de Setúbal na modernidade*. Viseu: Palimage, 1999.
- AFONSO, Belarmino – Religião popular e orações. *Estudos contemporâneos*. Porto. 6 (1984) 183-191.
- ALCOCHETE, Nuno Daupias d' – Registo paroquial. In DICIONÁRIO de história de Portugal. Porto: Iniciativas Editoriais, 1971, p. 560-562.
- ALDEN, Dauril – *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond, 1540-1750*. Stanford, 1996.
- ALEGRIA, José Augusto – *O ensino e prática da música nas sés de Portugal*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1985.
- ALEJANDRE, Juan Antonio – *El veneno de Dios: La Inquisición de Sevilla ante el delito de sollicitación en confesión*. Madrid: Siglo XXI, 1994.
- ALMEIDA, A. A. Marques de – *Aritmética como descrição do real (1519-1679): Contributos para a formação da mentalidade moderna em Portugal*. Lisboa: CNCDP; INCM, 1994. 2 vols.
- ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de – O culto de Nossa Senhora, no Porto, na época moderna. *Revista de História*. 2 (1979).
- A ementação das almas: Rezas da ceia. *Revista de Etnografia*. Porto. 5 (1964) 41-68.
- Em torno do Bom Jesus de Braga. In ESTUDOS de história contemporânea portuguesa. Lisboa: Livros Horizonte, 1991.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Ed. Damião Peres. Porto; Lisboa: Livraria Civilização Editora, 1967-1971. 4 vols.
- ALMEIDA, Manuel Lopes de – *Acordos do cabido de Coimbra 1580-1640*. *Arquivo Coimbrão*. 26 (1973).
- ALVARENGA, J. P. d'ver DODERER, Gerhard.
- ALVES, Francisco Manuel – *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança*. 2.ª ed. Bragança: Museu do Abade de Baçal, 1982.
- Notabilidades antigas e modernas da villa de Anciaens. *Revista de História*. 6: 21 (1917) 76.
- ALVES, J. Marinho A. – *A parenética portuguesa e os principais acontecimentos políticos de 1820 a 1834*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1966. Texto policopiado.
- ALVES, Jaime Ferreira – Igreja dos Clérigos. In *DICIONÁRIO da arte barroca em Portugal*. Dir. de José Fernandes Pereira; Paulo Pereira. Lisboa: Ed. Presença, 1989, p. 122-125.
- ALVES, Jorge Fernandes – Percursos de um brasileiro do Porto: o conde de Ferreira (1782-1866). *Revista da Faculdade de Letras: História*. 9 (1992).
- AMADO, José de Sousa – *Historia da Egreja Catholica em Portugal*. Lisboa: Typographia Portuguesa, 1870-1877.
- AMOR e sexualidade no Ocidente. Lisboa: Terramar, 1992.
- AMORIM, Aires de – *Das confrarias do concelho da Feira (séculos XVII a XX)*. Aveiro, 1976.
- AMORIM, Manuel – As confrarias do Rosário: Origem e evolução histórica. In *CONFRARIA de Nossa Senhora do Rosairo: Memória do tricentenário*. Póvoa de Varzim: Igreja Matriz, 1987, p. 15-20.
- ANDRADE, António Alberto Banha de – *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982.
- Pombal e os Oratorianos. In *CONTRIBUTOS para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982.
- ANSELMO, Artur – *Origens da imprensa em Portugal*. Lisboa: INCM, 1981.
- ANTAS, Miguel d' – *Os falsos D. Sebastião*. Ed. de Sales Loureiro. Lisboa: Heuris, [195?].
- ANTUNES, Manuel – O marquês de Pombal e os Jesuítas. In *Como interpretar Pombal?* Lisboa; Porto: Edições Brotéria; Livraria A. I., 1983, p. 128.
- APPOLIS, Émile – *Les Jansénistes Espagnols*. Bordeaux: Sobodis, 1966.
- ARAÚJO, Agostinho – A pintura popular votiva no séc. XVIII. *Revista de História*. Porto. 2 (1979).
- ARAÚJO, Ana Cristina – As ciências sagradas na cidadela da razão. In ARAÚJO, Ana Cristina, coord. – *O marquês de Pombal e a universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2000, p. 71-93.
- Despedidas triunfais: Celebração da morte e cultos de memória na época moderna em Portugal. In *SEMINÁRIO FESTA, CULTURA E SOCIABILIDADE NA AMÉRICA PORTUGUESA, 1999 – Actas*. São Paulo. No prelo.
- A esfera pública da vida privada: a família nas «artes de bem morrer». *Revista Portuguesa de História*. Coimbra. 31 (1996) 341-371.
- As horas e os dias da universidade. In *UNIVERSIDADE(S): história: memória: perspectivas*. Coimbra: Comissão Organizadora do «Congresso de História», 1991, vol. 3.
- *A morte em Lisboa: Atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.
- Morte, memória e piedade barroca. *Revista de História das Ideias*. Coimbra. 11 (1989) 129-174.
- ARIÈS, Philippe – *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Paris: Seuil, 1975.
- ARTE SACRA nos antigos coutos de Alcobaca. Lisboa: IPPAR, 1992.
- ASENSIO, Eugenio – El erasmismo y las Corrientes Espirituales Afines.
- *Les sources de l'«Espelho de casados» du Dr. João de Barros*. Coimbra: Coimbra Editora, 1949. Separata do *Bulletin des Études Portugaises*.
- ASSUMPTÃO, T. Lino d' – *Frades e freiras*. Lisboa, 1893.
- AZEVEDO, Carlos A. Moreira – Bibliografia para a história da Igreja em Portugal. *Humanística e Teologia*. 2 (1981) 91-112, 203-238; 3 (1982) 99-115, 195-232; 5 (1984) 109-113, 235-278; 6 (1985) 230-248, 337-387; 8 (1987) 217-258, 335-388; 10 (1989) 235-256, 369-402.
- *Exposição comemorativa dos 150 anos de abertura da Igreja da Trindade: Iconografia da Trindade na diocese do Porto: Catálogo*. Porto, 1991.
- *Vigor da Imaculada: Visões de arte e piedade*. Porto: Paróquia Senhora da Conceição, 1998.
- AZEVEDO, João Lúcio de – *A evolução do sebastianismo*. 2.ª ed. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1947.
- *História dos cristãos novos portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1975. 1.ª ed. 1921.
- AZEVEDO, Luís Gonzaga de – O regalismo e a sua evolução em Portugal até ao tempo do P. Francisco Suárez. *Brotéria*. 34 (1937) 292-303.
- BADA ELIAS, Joan – Iglesia y Sociedad en el Antiguo Regimen: el clero secular. In MARTINEZ RUIZ, Enrique; SUAREZ GRIMON, Vicente, eds. – *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Regimen*. [S.l.]: Asociación Española de Historia Moderna, 1994. vol. 1, p. 81-91.
- BAIÃO, António – A censura literária da Inquisição no século XVII: subsídios para a sua história. *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa*. 9 (1915) 356-379.
- A censura literária inquisitorial. *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa*. 12 (1917-1918) 473-560.
- *A inquisição de Goa: tentativa de história da sua origem, estabelecimento, evolução e extinção*. Lisboa; Coimbra, 1939-1949. 2 vols.
- *A Inquisição em Portugal e no Brasil: subsídios para a sua história*. Lisboa: Arquivo Histórico Português, 1921.
- El-rei D. João IV e a Inquisição. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 6 (1942) 6-70.
- *Episódios dramáticos da Inquisição*. Lisboa: Seara Nova, 1936-1938. 3 vols.
- O processo desconhecido contra o lente do Colégio das Artes, Marcial de Gouveia, na Inquisição. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 9 (1945).

- BALBI, Adrien – *Essai statistique sur le royaume de Portugal et d'Algarve comparé aux autres états de l'Europe*. Paris: Rey et Gravier Libraires, 1822.
- BALLONG-WEN-MEWUDA, J. Bato'ora – *São Jorge da Mina, 1482-1637*. Paris, 1993. 2 vols.
- BANGERT, William, S. J. – *História da Companhia de Jesus*. Porto; São Paulo, 1985.
- BAPTISTA, Júlio César – Limites da diocese de Évora. *A cidade de Évora*. 29: 55 (1972) 239-261.
- BARREIROS, Manuel de Aguiar – *Egrejas e capelas românicas da Ribeira de Lima*. Porto, 1926.
- BATAILLON, Marcel – *Etudes sur le Portugal au temps de l'Humanisme*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- BEBIANO, Rui – *D. João V: Poder e espectáculo*. Aveiro: Estante Editora, 1987.
- BELCHIOR, Maria de Lourdes – Mística, literatura. In *DICIONÁRIO de literatura*. Dir Jacinto do Prado Coelho. 2.^a ed. Porto: Figueirinhas, vol. 2, p. 645-651.
- BELCHIOR, Maria de Lourdes, ver também PONTES, Maria de Lourdes Belchior.
- BELL, Aubrey – *A literatura portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1971.
- BENASSAR, Bartolomé; BENASSAR, Lucile – *Les Chrétiens d'Allah: L'histoire extraordinaire des renégats, XVII-XVIII siècles*. Paris: Perrin, 1989.
- BENTO Coelho da Silveira, 1620-1708, e a cultura do seu tempo. Ver SOBRAL, Luís de Moura.
- BERCÉ, Yves-Marie – *Le roi caché: Sauveurs et imposteurs: Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*. Paris: Fayard, 1990.
- BETHENCOURT, Francisco – A administração da Coroa. In BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti, eds. – *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, p. 387-407.
- Cronologia. In *A INQUISIÇÃO: Catálogo da exposição*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1987, p. 13-31.
- Declínio e extinção do Santo Ofício. *Revista de História Económica e Social*. 20 (1987) 77-85.
- A expulsão dos Judeus. In CURTO, Diogo Ramada, ed. – *O tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel, 1998, p. 271-280.
- Les hérétiques et l'Inquisition portugaise: représentations et pratiques de persécution. In GUGGISBERG, Hans Rudolf; MOELLER, Bernd; MENCHI, Silvana Seidel, eds. – *Ketzerverfolgung im 16 und frühen 17 Jahrhundert*. Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, 1992, p. 103-117.
- *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.
- A Igreja. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 3, p. 149-164.
- *O imaginário da magia: Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987.
- A Inquisição. In CENTENO, Yvette Kace, ed. – *Portugal: Os mitos revisitados*. Lisboa: Salamandra, 1993, p. 99-138.
- Inquisição e controle social. *História crítica*. 14 (1987) 5-18.
- Un univers saturé de magie: L'Europe Méridionale. In MUCHEMBLED, Robert, dir. – *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*. Paris: Armand Colin, 1994, p. 159-194.
- As visitas pastorais: Um estudo de caso (Entradas, 1572-1593). *Revista de História Económica e Social*. Lisboa. 19 (1987) 95-122.
- BIBLE (LA) au Portugal, ver CARVALHO, José Adriano de.
- BIBLIOGRAFIA cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal: 1501-1700. Dir. de José Adriano de Carvalho. Porto: Faculdade de Letras; Instituto de Cultura Portuguesa, 1988.
- BIBLIOGRAFIA geral portuguesa: Século XV. Lisboa: Imprensa Nacional, vol. 1, 1941.
- Biermann, Benno, O. P. – Der erste Bischof in Ost-Indien, fray Duarte Nunes O. P. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*. 9 (1953) 81-90.
- BLANQUET, Maria Antónia Virgili – Teatro y Musica em Castilha (1580-1650): Aportación Documental. In *Associação Portuguesa de Educação Musical: Boletim*. 62 (Julho/Setembro) 31-36.
- BORGES, A. Antunes – Do galicanismo de Luís XIV ao regalismo de D. João V. *Lumen*. 23 (1959) 184-196.
- Provisão dos bispados e concílio nacional no reinado de D. João IV. *Lusitania Sacra*. 2 (1957) III-219; 3 (1958) 95-164.
- BOSCH, David J. – *Dynamique de la mission chrétienne, histoire et avenir des modèles missionnaires*. Paris; Lomé; Genebra, 1995.
- BOSCHI, Caio – Estruturas eclesíásticas e Inquisição. In BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti, dir. – *História da expansão portuguesa: 2: do Índico ao Atlântico (1570-1697)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.
- BOSQUEJO histórico da fundação e desenvolvimento da celestial Ordem Terceira da Trindade e Redenção dos captivos erecta na cidade do Porto. Porto: Typ. de A. J. da Silva Teixeira, 1892.
- BOURDON, Léon – *La Compagnie de Jésus et le Japon: 1547-1570*. Paris, 1993.
- BOUTRY, Philippe; JULIA, Dominique – Les pèlerins français à Rome au XVIII^e siècle d'après les registres de Saint-Louis-des-Français. In BOUTRY, Philippe; JULIA, Dominique – *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: Actes du colloque (Rome, 4-5 Juin 1993)*. Rome: Ecole Française de Rome, 2000, p. 403-454.
- BOXER, C. R. – *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- *The christian century in Japan*. Manchester, 1993. Edição original, 1951.
- BOYAJIAN, James C. – *Portuguese trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- BRAGA, Isabel Drummond – Entre o sagrado e o profano: as procissões em Portugal no século XVIII segundo alguns relatos de estrangeiros. In *A FESTA*. Lisboa: Universitária Editora, 1992, vol. 2, p. 455-468.
- Milagres de Nossa Senhora de Montserrat num códice da Biblioteca Nacional de Lisboa. *Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris. 33 (1994) 663-721.
- *O mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV-XVIII*. Lisboa: JNICT-CHUL, 1994.
- Peregrinações portuguesas a santuários espanhóis no século XVI. *Itinerarium*. Braga. 158 (1997) 337-359.

BIBLIOGRAFIA

- BRAGA, Maria Luísa – *A Inquisição em Portugal*. Lisboa: INIC, 1992.
- BRAGA, Paulo Drumond – *A Inquisição nos Açores*. Ponta Delgada: Instituto Cultural, 1997.
- BRANCO, João de Freitas – *História da música portuguesa*. 2.^a ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1995.
- BRANDÃO, Caetano, D. fr. – *Memórias para a história da vida do veneravel arcebispo de Braga D. Fr. Caetano Brandão*. 2.^a ed. Braga: Typ. Dos Órfãos, 1867-1868. 2 vol.
- BRANDÃO, Domingos de Pinho – *Algumas das mais preciosas e belas imagens de Nossa Senhora existentes na diocese do Porto*. Porto: Diocese do Porto, 1988.
- BRANDÃO, Mário – *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1948-1969. Acta Universitatis Conimbrigenensis. 2 vol.
- O processo de Diogo de Teive na Inquisição. In FERREIRA, Francisco Leitão – *Notícias cronológicas da Universidade de Coimbra*. Coimbra, 1943, parte II, vol. III, tomo I.
- *O processo na Inquisição de mestre João da Costa*. Coimbra: Arquivo e Museu de Arte da Universidade de Coimbra, 1944.
- BRÁSIO, António – *D. João V e a Santa Sé: As relações diplomáticas de Portugal com o governo pontifício de 1706 a 1750*. Coimbra: Coimbra Editora, 1937.
- Descobrimientos e conquistas: Maria, Senhora das Missões. In *A VIRGEM e Portugal*. Lisboa: Edições Ouro, vol. I, p. 185-224.
- *História e missiologia, inéditos e esparsos*. Luanda, 1973.
- *A missão a Roma do bispo de Lamego*. Coimbra: Coimbra Editora, 1947.
- Pombal e os Jesuítas. *Revista de História das Ideias*. 4: I (1982) 329-365.
- Projecto de diocese em Moncorvo. *Resistência: Revista de história, cultura e crítica*. II: 189 (1979) 29-32.
- Quatro dioceses que se não criaram. *Estudos: Revista de cultura e formação católica*. 204 (1942) 61-76.
- Três dioceses pombalinas: Castelo Branco, Penafiel, Pinhel. *Lusitania Sacra*. 3 (1958) 165-233.
- BRAUDEL, Fernand – *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1985. 2 vol. 1.^a ed. 1949.
- *O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. Lisboa, 1983-1984. 2 vol. Trad. da ed. Paris, 1966.
- BRAZÃO, Eduardo – *Colecção de concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé de 1238 a 1940*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1940-1941.
- *A missão do bispo de Lamego*. Coimbra: Coimbra Editora, 1947.
- *As relações diplomáticas de Portugal com o governo pontifício de 1709 a 1750*. Coimbra: Coimbra Editora, 1937.
- *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé: Da Revolução Francesa a Bonaparte (1790-1803)*. Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1973.
- Pombal e os Jesuítas. *Revista de História das Ideias*. 4-1 (1982) 329-365.
- BRITO, Manuel Carlos – *Canções, vilancios e motetes portugueses*. Livreto ed. por Vivarte; Sony Classical; Huelgas Ensemble Paul Van Nevel. Lisboa, 1994.
- As origens e evolução do vilancio religioso até 1700. In *ESTUDOS de história da música em Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.
- BRUNETI, Almir de Campos – Sobrevidências joaquimistas e arturianas nas festas dos tabuleiros de Tomar. In *COLÓQUIO internacional sobre o imaginário cavaleiresco e conquista do mundo: Cavalaria espiritual e conquista do mundo*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica, 1986.
- CABRÉ, Roland – *La Pentecôte: L'évolution de la cinquantaine pascalle au cours des cinq premiers siècles*. Tournai: Desclée editeurs, 1964.
- CAETANO, Marcelo – A recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*. 19 (1965) 7-87.
- CALAINHO, Daniela Buono – *Em nome do Santo Ofício: Familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Rio: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992. Tese de mestrado.
- CÂMARA, J. M. Bettencourt da – D. João V, o italianismo e a musicologia portuguesa. *Colóquio: Artes*. 82 (1989).
- CANAU CHACON, Maria Luísa – *La carrera eclesiástica en el siglo XVIII: Modelos, cauces y formas de promoción en la Sevilla rural*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 1993.
- CANONES de sanctissimo missae sacrificio. In *LES CONCILES oecuméniques: Les décrets: Trente à Vatican II*. Paris: Ed. du Cerf, 1994.
- CANTEL, Raymond – *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'António Vieira*. Paris: Ediciones Hispano-Americanas, 1960.
- CAPELA, José V. – Os rendimentos dos párcos do concelho e arciprestado de Barcelos nos fins do Antigo Regime e durante o século XIX. *Barcelos-Revista*. 2: I (1984) 59-97.
- CAPELO, Rui Grilo – *Profetismo e prognósticos políticos nos séculos XVII e XVIII*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1990. Tese de mestrado.
- CARDIM, Pedro – *Cortes e cultura política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos, 1998.
- CARDONA, Paula Cristina M. – *O perfil artístico das confrarias em Ponte de Lima na época moderna*. Porto: [Universidade do Porto], 1997. 3 vols. Tese de mestrado.
- CARDOSO, Carlos Lopes – *Ex-Voto: Painéis votivos do rio, do mar e do além mar*. Lisboa: Museu da Marinha, 1983.
- CARDOSO, José Maria P. – A missa filipina de Fr. Manuel Cardoso (1566-1650). *Revista Portuguesa de Musicologia*. 1 (1991) 193-203.
- CARNEIRO, Álvaro – A música em Braga. *Theologica*. 2 (1964) 327-454; 3 (1965) 81-352.
- CARNEIRO, Bernardino Joaquim da Silva – *Elementos de direito eclesiástico português*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1863.

BIBLIOGRAFIA

- CARVALHO, Joaquim Barradas – *A la recherche de la spécificité de la Renaissance portugaise*. Paris: F. Calouste Gulbenkian, 1983, vol. 2, p. 657-774.
- CARVALHO, Joaquim Ramos – *Comportamentos morais e estruturas sociais numa paróquia de Antigo Regime (Soure, 1680-1720): Reconstituições, interpretações e metodologias*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1997. Tese de doutoramento.
- 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*. 24 (1988) 121-163.
- CARVALHO, Joaquim Ramos; PAIVA, José Pedro – A diocese de Coimbra no século XVIII: População, oragos, padroados e títulos dos párocos. *Revista de História das Ideias*. II (1989) 175-268.
- A evolução das visitas pastorais na diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII. *Ler História*. 15 (1989) 29-41.
- CARVALHO, José Adriano de – Aspectos polémicos das «Reflexões Morais e Políticas» de Frei Francisco da Natividade. *Bracara Augusta*. Braga, 28: 65-66 (1974) 203-222.
- Um «beato vivo»: o P. António da Conceição, C.S.J.E. *Via Spiritus*. 6 (1998).
- La Bible au Portugal. In *LE SIÈCLE des Lumières et la Bible*. Dir. Yvon Belaval et Dominique Bourel. Paris: Beauschesne, [s.d.] [1986], p. 253-265.
- O contexto da espiritualidade portuguesa no tempo de Fr. Bartolomeu dos Mártires, O.P. (1514-1590). *Bracara Augusta*. 42 (1990) 5-35.
- Dos significados da divulgação de J. Gerson como profeta do Portugal pombalino pelo padre António Pereira de Figueiredo. *Revista da Universidade de Coimbra*. 31 (1984) 337-372.
- Evolução na evocação de Cristo Sofrente na Península Ibérica (1538-1630). In *HOMENAGE a Elias Serra Rafols*. Laguna-Canarias: Universidad, 1970, p. 47-70.
- A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no séc. XV: Anseios e limites. In *CONGRESO EL TRATADO DE TORDESILLAS Y SU ÉPOCA – Actas*. Salamanca, 1994, vol. 2, p. 635-660.
- Nas origens dos Jerónimos na Península Ibérica: do franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo: O itinerário de Fr. Vasco de Portugal. *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*. I (1984) 11-131.
- Para a história da espiritualidade em Portugal: os *Motivos Espirituais* de Fr. Rodrigo de Deus e sua repercussão em Espanha. *Itinerarium*. 14: 59 (1986) 49-102.
- Vida e mercês que Deus fez ao venerável D. Leão de Noronha: do santo de corte ao santo de família na época moderna em Portugal. *Via Spiritus*. 3 (1996) 81-161.
- CARVALHO, Roberto de; VITORINO, Pedro – A «Trindade» do Museu do Pôrto, vista aos Raios X. *Portucale*. Porto. 8 (1934). Separata.
- CASTELO BRANCO, Camilo – *A brasileira dos Prazins*. Porto: Livraria Chardron, de Lello & Irmão, Editores, [s.d.]
- CASTRO, Aníbal Pinto de – *Retórica e teorização literária em Portugal*. Coimbra: Faculdade de Letras, Centro de Estudos Românicos, 1973.
- CASTRO, Gabriel Pereira de – *Monomachia sobre as concórdias que fizeram os reis com os prelados de Portugal nas duvidas da jurisdição eclesiástica e temporal*. Lisboa: José Francisco Mendes, 1738.
- CASTRO, José de – *O cardinal nacional*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca Agência-Geral das Colónias, 1943.
- *Diocese de Bragança e Miranda*. Porto, 1946-1951. 4 vols.
- *Portugal em Roma*. Lisboa: União Gráfica, 1939.
- *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, 1944-1946. 6 vols.
- CASTRO, Marília João de – Reflexos estéticos e iconográficos de sessão xxv do Concílio de Trento nas constituições sinodais portuguesas. *Museu*. Lisboa, 5: 5 (1996) 157-185.
- CASTRO, Paulo Ferreira de, ver NERY, Rui Vieira.
- CASTRO, Zília Osório – O regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo. *Cultura História e Filosofia*. 6 (1987) 357-411.
- CENTENO, Yvette – Prefácio. In CASTELO BRANCO, Anselmo Caetano Munhoz de Abreu Gusmão e – *Ennoea, ou aplicação do entendimento sobre a pedro filosofal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- CHATELLIER, Louis – *La religion des pauvres: Les missions rurales en Europe et la formation du christianisme moderne XVI-XIX siècles*. Paris: Aubier, 1993.
- CHAUNU, Pierre – *A civilização da Europa clássica*. Lisboa, 1987. 2 vols.
- CHAVES, Castelo-Branco, ver PORTUGAL nos séculos XVII e XVIII.
- CHAVES, Luís – Influxo de Nossa Senhora na formação da alma nacional: Do homem português, da mulher portuguesa: Títulos marianos: Uso do nome de Maria para mulheres e homens. In *A VIRGEM e Portugal*, vol. 1, p. 57-87.
- Oratória mariana portuguesa. In *A VIRGEM e Portugal*, vol. 2, p. 709-772.
- Páginas folclóricas: A festa do Espírito Santo no folclore português. *Revista Lusitana*. 37 (1939) 42-59.
- CHIFFOLEAU, Jaques – *La Comptabilité de l' Au-Delà: Les hommes, la mort et la religion dans d'Avignon à la fin du moyen âge*. Rome: École Française de Rome, 1980.
- CID, Luiz Alberto – *Rituais: O Ritual Romano e os rituais próprios ou particulares*. Porto: Casa Editora de A. Figueirinhas, 1910.
- COELHO, Adolfo – *Obra etnográfica*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993, vol. 1.
- COELHO, António – *Curso de Liturgia Romana*. Negrelos: Mosteiro de Singeverga, 1941, vol. 1.
- COELHO, António Borges – *Inquirição de Évora: Dos primórdios a 1668*. Lisboa: Caminho, 1987. 2 vol.
- COHEN, Thomas M. – *The Fire of Tongues: António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- CONCEIÇÃO, Joaquim Fernandes da – *Espiritualidade e religiosidade no Portugal moderno*:

BIBLIOGRAFIA

- «O Agiologio Lusitano» do padre Jorge Cardoso. Porto: Faculdade de Letras, 1996. Dissertação de mestrado.
- CONFRARIA de Nossa Senhora do Rosário: *Memória do tricentenário*. Póvoa de Varzim: Igreja Matriz, 1987.
- CONVENTO da Cartuxa de Évora. *Monumentos*. Lisboa. 10 (1999) 9-75.
- COOPER, Michael, S. J. – *Rodrigues, o intérprete: Um jesuíta no Japão e na China*. Lisboa, 1994. Original, 1974.
- CORAÇÃO de JESUS, David do – *A reforma teresiana em Portugal*. Lisboa, 1962.
- CORREIA, José Eduardo Horta – *Basílica da Estrela*. In *DICIONÁRIO da arte barroca em Portugal*. Dir. de José Fernandes Pereira; Paulo Pereira. Lisboa: Ed. Presença, 1989, p. 179-181.
- *Liberalismo e catolicismo: O problema congreganista (1820-1823)*. Coimbra, 1974.
- CORTESÃO, Jaime – *A fundação de São Paulo, capital geográfica do Brasil*. Rio de Janeiro, 1955.
- *Os Descobrimentos Portugueses*. Lisboa: INCM, 1990.
- COSTA, António Carvalho da, padre – *Corografia portuguesa e descrição topográfica do famoso reyno de Portugal...* Lisboa: Oficina de Valentim da Costa Deslandes, 1706-1712. 3 tomos. 2.^a ed. Braga: Typ. Domingos Gonçalves Gouvea, 1868-1869. 3 tomos.
- COSTA, Avelino de Jesus da – *Origem e evolução do culto de N.^a S.^a da Conceição em Portugal*. Catálogo da Exposição Documental do I Centenário do Sameiro. Braga, 1964.
- O registo paroquial do século XVI e o seu tratamento arquivístico. In *ENCONTRO DE BIBLIOTECÁRIOS, ARQUIVISTAS E DOCUMENTALISTAS PORTUGUESES*, 4 – *Actas*. Coimbra, 1974.
- A Santíssima Eucaristia nas constituições diocesanas portuguesas. *Lusitania Sacra*. 1 (1989) 197-243.
- A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média. *Lusitania Sacra*. 2 (1957) 7-49.
- COSTA, Francisco Barbosa da – *Memórias Paroquiais* [V. N. Gaia 1758]. Gaia: GHAVNG; CMG, 1983.
- COSTA, João Paulo Oliveira e – *O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1998. Dissertação de doutoramento.
- *A descoberta da civilização japonesa pelos Portugueses*. Macau; Lisboa, 1995.
- D. João II e a cristianização de África. In *CONGRESSO INTERNACIONAL BARTOLOMEU DIAS E A SUA ÉPOCA – Actas*. Porto, 1989, vol. 1, p. 405-416.
- D. Sebastião, o homem para lá do mito. In *A MONARQUIA portuguesa: Reis e rainhas na história de um povo*. Coord. de João Aguiar e Bento de Moraes Sarmiento. Lisboa, 1999, p. 306-319.
- *O Japão e o cristianismo no século XVI: ensaios de história luso-nipónica*. Lisboa, 1999.
- *A missão de João de Brito*. Lisboa, 1992.
- *Portugal e o Japão: o século namban*. Lisboa, 1993.
- Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530). *Studia*. 52 (1994) 121-178.
- A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão. In *COLÓQUIO INTERNACIONAL COMEMORATIVO DOS 450 ANOS DE AMIZADE PORTUGAL-JAPÃO (1543-1993): O SÉCULO CRISTÃO DO JAPÃO – Actas*. Org. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos. Lisboa, 1994, p. 477-524.
- COSTA, João Paulo Oliveira e; RODRIGUES, Victor Luís Gaspar – *Portugal y Oriente: el proyecto indiano del rey Juan*. Coord. de Luís Filipe Thomaz. Madrid, 1992. Título original: *O estado português da Índia no século XVI*.
- COSTA, Joaquim Martins da – Cem anos de vida da Confraria de S. José de Ribamar da Póvoa de Varzim (1860-1960). *Boletim Cultural Póvoa de Varzim* 31: 1-2 (1994).
- Irmandades e confrarias da Póvoa de Varzim. *Boletim Cultural Póvoa de Varzim*. 17: 1 (1978) 33-67.
- COSTA, M. Gonçalves da – *História do bispado e cidade de Lamego*. Lamego: Oficinas Gráficas de Barbosa e Xavier Lda., 1977-1992. 6 vol.
- COTTRET, Monique – *Jansénismes et Lumières*. Paris: Albin Michel, 1999.
- COUTINHO, B. Xavier – Algumas achegas para a história do culto do Sagrado Coração de Jesus em Portugal. In *COUTINHO, B. Xavier – Ensaios*. Porto, 1953, vol. 2, p. 227-260.
- Apontamentos para a história da devoção cordimariana. In *ALBUM DA EXPOSIÇÃO de arte sacra sobre o Coração de Jesus e o Coração de Maria*. Porto: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1946, p. 57-96.
- COUTINHO, Valdemar – *O fim da presença portuguesa no Japão (1639)*. Lisboa, 1999.
- COUTO, Jorge – *A construção do Brasil*. Lisboa, 1995.
- COUTO, Luís de Sousa – *Origem das procissões da cidade do Porto*. Ed. A. Magalhães Basto. Porto: Câmara Municipal do Porto, [1936]. 2.^a ed. [1971].
- COZ, Raymond Le – *Histoire de l'Église d'Orient, chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*. Paris, 1995.
- CRISTO, fonte de esperança. Catálogo da Exposição do Grande Jubileu do ano 2000. Porto: Conferência Episcopal Portuguesa; Diocese do Porto, 2000.
- CRONIN, Vicent – *A Pearl to India, the life of Roberto de Nobili*. New York, 1959.
- CRUZ, Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata Azevedo – *As regências na menoridade de D. Sebastião: Elementos para uma história estrutural*. Lisboa: INCM, 1992.
- CRUZ, Maria Leonor Garcia da – Alguns elementos sobre a situação eclesial em Portugal nos começos do reinado de D. João III. In *CONGRESSO DE HISTÓRIA NO IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO de Évora – Actas*. Évora: [s.n.], 1994, vol. 2, p. 93-107.
- CUNHA, Ana Cannas da – *A Inquisição e o estado da Índia: Origens (1539-1560)*. Lisboa: AN/TT, 1995.
- DA MEMÓRIA dos livros às bibliotecas da memória: 1: *Inventário da livraria de Santo António de Caminha*. Porto, Faculdade de Letras, Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 1998.
- DANIÉLOU, Jean – *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948.

BIBLIOGRAFIA

- DE WITTE, Charles Martial, ver WITTE, Charles Martial de.
- Dehergne, Joseph, S. J. – *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Roma-Paris, 1973.
- DELUMEAU, Jean – *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1971. 2.^a ed. 1979. 3.^a ed. 1985.
- *A civilização do Renascimento*. Lisboa: 1984. 2 vol. Original, Paris, 1964.
- *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIII siècles)*. Paris: Fayard, 1983.
- *Rassurer et protéger: Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1989.
- *La Reforma*. Barcelona, 1973.
- DEVÈZE, Michel – *L'Espagne de Philippe IV (1621-1665)*. Paris: S.E.D.E.S., 1970, vol. 1.
- DIAS, Geraldo J. A. Coelho – O culto popular de S. Bento: Uma forma de terapêutica religiosa. *Revista da Faculdade de Letras: História*. Porto. 10 (1993).
- O mosteiro de Tibães e a reforma dos beneditinos portugueses no século XVI. *Revista de História*. Porto. 12 (1993) 95-133.
- DIAS, João José Alves – *Gentes e espaços em torno da população portuguesa na primeira metade do século XVI*. Lisboa: [s.n.], 1992.
- DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1960. 2 tomos.
- *O erasmismo e a Inquisição em Portugal: O processo de Fr. Valentim da Luz*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1975.
- Pombalismo e teoria política. *Cultura, História e Filosofia*. 1 (1982) 45-114.
- Portugal e a cultura europeia (sécs. XVI-XVIII). *Biblos*. 28 (1952) 203-498.
- DIAS, José Sebastião da Silva; DIAS, Graça Silva – *Os primórdios da maçonaria em Portugal*. Lisboa: INIC, 1980. 2.^a ed., Lisboa: INIC, 1986. 4 tomos.
- DIAS, Mário B. – *Círios de caramelos*. Pinhal Novo: J. F. Pinhal Novo, 2000.
- DIAS, Pedro – *A escultura maneirista portuguesa*. Coimbra: Minerva, 1995.
- *O Fydias peregrino. Nicolau Chanterene e a escultura europeia do Renascimento*. Coimbra: CENEL, 1996.
- DICIONÁRIO da arte barroca em Portugal*. Dir. de José Fernandes Pereira; Paulo Pereira. Lisboa: Ed. Presença, 1989.
- DICTIONNAIRE de Théologie Catholique*. Dir. A. Vacant; E. Mangenot. Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1908, vol. 25, col. 1943.
- DO GESTO à memória: Ex-votos*. Coord. Agostinho Ribeiro; Alberto Correia, Dulce Helena Pires Borges. Lisboa: IPM, 1998.
- DODERER, Gerhard – O fenómeno «Barroco» na música portuguesa do século XVIII. In CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade; Governo Civil, 1991, vol. 2, p. 621-631.
- DODERER, Gerhard; FERNANDES, Cremilde Rosado – A música da sociedade joanina nos relatórios da Nunciatura Apostólica em Lisboa (1706-1750). *Revista Portuguesa de Musicologia*. 3 (1993) 69-146.
- DODERER, Gerhard; LATINO, A.; GAIO, A. J.; ALVARENGA, J. P. d' – Música e músicos ibéricos dos séculos XVI e XVII. *Associação Portuguesa de Educação Musical: Boletim*. Lisboa. 60 (1989).
- DOMINGUES, Francisco Contente – *Ilustração e catolicismo: Teodoro de Almeida*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- DUHR, Joseph – Communion fréquente. In *DICTIONNAIRE de spiritualité ascétique et mystique*. Paris, 1953, T. 2, 2e partie.
- DUMÉZIL, Georges – *Mythe et épopée: 2: Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*. 3ème. ed.. Paris: Gallimard, 1982.
- DUPRONT, Alphonse – A religião: Antropologia religiosa. In *FAZER história*. Lisboa: Bertrand, 1981, vol. 2, p. 149.
- DURKHEIM, Émile – *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925.
- DUTEIL, Jean-Pierre – *Le mandat du Ciel, le rôle des Jésuites en Chine*. Paris, 1994.
- ELISON, George – *Deus destroyed, the image of Christianity in early modern Japan*. Cambridge (Mass.); London, 1988. Original, 1973.
- ENES, Maria Fernanda – As confrarias do Santíssimo e das Almas no âmbito da cultura barroca. In I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade; Governo Civil, 1991, vol. 1, p. 275-298.
- *As visitas pastorais da matriz de S. Sebastião de Ponta Delgada (1674-1739)*. Maia: Gráfica Maiadouro, 1987.
- ESPANCA, Túlio – *Inventário artístico de Portugal: 9: Distrito de Évora*. Lisboa: Academia Nacional de Belas-Artes, 1978.
- ESTÓRIAS de dor esperança e festa*. Coord. Agostinho Araújo. Lisboa: CNCDP, 1998.
- ESTUDOS sobre escultura e escultores do Norte da Europa em Portugal*. Org. Pedro Dias. Lisboa: CNCDP, 1997.
- EXPOSIÇÃO de Cristos populares*. Évora: Comemorações do VIII Centenário da Reconquista Cristã da Cidade de Évora, 1966.
- FARDILHA, Luís Sá – Maria Madalena: lágrimas, amor e culpa. *Via Spiritus*. Porto. 2 (1995) 7-46.
- FARIA, Ana Leal de – *A polémica sobre a Inquisição (desde os fins do século XVIII até 1821)*. Lisboa: Faculdade de Letras, 1971. Tese de licenciatura.
- FARIA, Manuel – Música em Braga no século XVIII. *Bracara Augusta*. 28 (1974) 505-512.
- FARINHA, Maria do Carmo Dias – A Madeira nos arquivos da Inquisição. In COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MADEIRA – *Actas*. Funchal, 1986.
- Ministros do conselho geral do Santo Offício. *Memória*. 1 (1989) 101-163.

BIBLIOGRAFIA

- FÁTIMA *altar do Mundo: O culto de Nossa Senhora em Portugal*. Porto: Ocidental Editora, 1953, vol. 1.
- FERNANDES, Cremilde Rosado, ver DODERER, Gerhard.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – As artes da confissão: Em torno dos manuais de confesores do século XVI em Portugal. *Humanística e Teologia*. II (1990) 47-80.
- Da espiritualidade à moralidade: o casamento segundo Diogo Paiva de Andrada. *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*. Porto: Faculdade de Letras. (1987) 31-46.
- Do «Manual de Confessores» ao «Guia de Penitentes»: Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento. *Via Spiritus*. 2 (1995) 47-65.
- *Espelhos, cartas e guias: Casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Instituto de Cultura Portuguesa, 1995.
- História, santidade e identidade: O «Agiologio Lusitano» de Jorge Cardoso e o seu contexto. *Via Spiritus*. 3 (1996) 25-68.
- Viúvas ideais, viúvas reais: Modelos comportamentais e solidão feminina. *Faces de Eva*. 1-2 (1999).
- FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do séc. XVIII (1730-80)*. Porto: Arquivo Histórico; Câmara Municipal do Porto, 1992.
- FERNANDEZ RODRÍGUEZ, Pedro, O. P. – *Los Dominicos en la primera evangelización de Mexico*. Salamanca, 1994.
- FERREIRA, José Augusto – *Estudos histórico-litúrgicos: Os ritos particulares das Igrejas de Braga e Toledo*. Coimbra: Coimbra Editora, 1924.
- *Fastos episcopais da igreja primacial de Braga (séc. III-séc. XX)*. Braga: Edição Mitra Bracarense, 1928-1935. 4 vol.
- *História abreviada do seminário conciliar de Braga e das escolas eclesiásticas precedentes: séc. VI-séc. XX*. Braga: Tip. Augusto Costa, 1937.
- *Memória histórica elementar do catecismo no arcebispado de Braga*. Braga: Edição da Mitra Bracarense, 1932.
- *Memórias para a história dum scisma (1832-1842)*. Braga: Cruz e C.^a Editores, 1917.
- FERREIRA, Manuel Pedro – Da música na história de Portugal. *Revista Portuguesa de Musicologia*. 4-5 (1994-1995).
- FERREIRA, Olegário A. Vieira – A introdução dos registos paroquiais em Portugal. *O estudo da história*. Lisboa, 1990-1993.
- FERRO, João Pedro – *A população portuguesa no final do Antigo Regime (1750-1815)*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- FLANDRIN, Jean-Louis – *Famílias: Parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga*. Lisboa: Estampa, 1992.
- FONSECA, Fernando Taveira da – Demografia eclesiástica. In *DICIONÁRIO de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 1.
- Origem social do clero conimbricense no século XVI (1581-1585). In *SIMPÓSIO INTERNACIONAL COMEMORATIVO DO IV CENTENÁRIO DA MORTE DE JUÃO DE RUÃO – Actas*. Coimbra, 1982, p. 27-56.
- A teologia na Universidade de Coimbra. In *HISTÓRIA da universidade em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra; Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, vol. 1/2, p. 781-816.
- *A Universidade de Coimbra (1700-1771): Estudo social e económico*. Coimbra: [s.n.], 1995.
- FRANCISCO Henriques: *um pintor em Évora no tempo de D. Manuel I*. Coord. António Camões Gouveia. Lisboa: CNCDP; Câmara Municipal de Évora, 1997.
- FRÈCHES, Claude-Henri – *Le Theatre Neo-Latin au Portugal (1550-1745)*. Paris; Lisbonne: Librairie Nizet et Bertrand, 1964.
- GABRIEL, Manuel Nunes – *D. Afonso I, rei do Congo, um missionário leigo no século XVI*. Lisboa, 1991.
- GALHOZ, Maria Aliete Dolores – *Romanceiro popular português*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos; Instituto de Investigação Científica, 1988, vol. 2.
- GASPAR, João Gonçalves – A diocese de Aveiro no século XVIII: Um inquérito de 22 de Setembro de 1775. *Correio do Vouga*. 2161 (1974).
- *A diocese de Aveiro: Subsídios para a sua história*. Aveiro: Cúria Diocesana de Aveiro, 1964.
- GENRO, Manuel Vaz – *Festa do Corpo de Deus e procissões eucarísticas*. Lisboa: União Gráfica, 1959.
- *O lausperene em Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1958.
- GENTILCORE, David – Adapt yourselves to the people's capabilities: Missionary strategies, methods and impact in the kingdom of Naples, 1600-1800. *Journal of Ecclesiastical History*. 45: 2 (1994) 269-296.
- GERHARDS, Agnès – *Dictionnaire Historique des Ordres Religieux*. Paris: Fayard, 1998.
- GIACOMETTI, Michel; LOPES-GRAÇA, Fernando – *Cancioneiro popular português*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1981.
- GIL, Fernando; MACEDO, Helder – *Viagens do olhar: Retrospecção, visão e profecia no Renascimento português*. Porto: Campo das Letras, 1998.
- GLASER, Edward – Invitation to Intolerance: A study of the Portuguese Sermons Presched at «Autos de Fé». *Hebrew Union College Annual*. Cincinnati. 27 (1956) 327-385.
- GOMES, Alberto Figueira – *Poesia e dramaturgia populares: Baltasar Dias*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983. Biblioteca Breve.
- GOMES, Eduarda Maria de Sousa – *O Convento da Encarnação do Funchal: subsídios para a sua história 1660-1777*. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico; Secretaria Regional do Turismo e Cultura, 1995.
- GOMES, J. Pinharanda – *História da diocese da Guarda*. Braga: Editora Pax, 1981.
- GOMES, Saul António – Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da

- Idade Média e o século XVII: o protagonismo do dominicano de Sta Maria Vitória. *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 89-150.
- *Visitações a mosteiros cistercienses em Portugal séculos XV e XVI*. Lisboa: Instituto Português do Património Arquitectónico, 1998.
- GONÇALVES, Flávio — *Breve ensaio sobre a iconografia da pintura religiosa em Portugal*. Lisboa, 1973.
- A destruição e mutilação de imagens durante a Contra-Reforma portuguesa. In *HISTÓRIA da arte: Iconografia e crítica*. Lisboa: INCM, 1990.
- *História da arte: Iconografia e crítica*. Lisboa: INCM, 1990.
- Iconografia trinitária: A «Trindade Trifonte» em Portugal. *Porto. O Tripeiro*. 6 (1962) 35-38. Separata.
- As imagens de S. Cristovão. In *HISTÓRIA da arte: Iconografia e crítica*. Lisboa: INCM, 1990.
- O latim dos padres e o humorismo popular. *Douro-Litoral*. 7-8 (1951). Separata.
- A legislação sinodal portuguesa da Contra-Reforma e a arte religiosa. In *HISTÓRIA da arte: Iconografia e crítica*. Lisboa: INCM, 1990, p. III-114.
- A origem das «Alminhas» populares. In CONGRESSO DE ETNOGRAFIA E FOLCLORE, I, Braga, 1956 — *Actas*. Lisboa, 1963, p. 103-115. Separata.
- Os painéis do Purgatório e as origens das «Alminhas» populares. *Boletim Cultural da Biblioteca Pública Municipal de Matosinhos*. 6 (1959) 71-107.
- O «privilegio sabatino» na arte alentejana. *A cidade de Évora*. 45-46 (1962-1963) 5-16. Separata.
- O «privilegio sabatino» na arte portuguesa. *4 Ventos*. 2: 1-2 (1960). Separata.
- Uma série de painéis do Mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde. *Vila do Conde*. 5 (1964) II-34. Separata.
- Um templo desaparecido: A antiga igreja matriz da Póvoa de Varzim (depois Igreja da Misericórdia). *Boletim Cultural Póvoa de Varzim*. 3: 2 (1964) 201-266. Separata.
- O vestuário mundano de algumas imagens do Menino Jesus. *Revista de Etnografia*. 9 (1967) 5-34. Separata.
- GONÇALVES, Nuno da Silva, S. J. — *Os Jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)*. Lisboa: Brotéria, 1996.
- GOUVEIA, António Camões — O bispo do «Tratado da cidade de Portalegre» do Pe. Pereira Sotto Maior. *A Cidade*. Portalegre. 3 (1989) 55-70.
- Educação e aprendizagens: Formas de poder na paideia do Portugal moderno. *Ler História*. 35 (1998) II-44.
- Os estatutos da universidade de 1559 e a prática religiosa. *Communio*. Lisboa. 4 (1990) 339-344.
- La fiesta y el poder: El rey, la corte y los cronistas del Portugal del siglo XVI. In *LA FIESTA en la Europa de Carlos V*. Sevilla: Sociedad Estatal para la Commemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V; Ediciones El Viso, 2000, p. 175-207.
- GRECO, Gaetano — *La chiesa in Italia nell'età Moderna*. Roma: G. Laterza e Figli, 1999.
- GUEDES, Maria Ana Marques — *Interferência e integração dos Portugueses na Birmânia (c. 1580-1630)*. Lisboa, 1994.
- GUENNOU, Jean — *Missions Étrangères de Paris*. Paris, 1986.
- HÄRING, Bernhard — *A lei de Cristo*. São Paulo: Editora Herder, 1960, vol. 2.
- HAUDRÈRE, Philippe — *L'empire des rois, 1500-1789*. Paris, 1997.
- HERBERS, Klaus; PLOTZ, Robert — *Caminaron a Santiago: Relatos de peregrinaciones al «fin del mundo»*. [S.l.]: Xunta de Galicia, 1998.
- HERCULANO, Alexandre — *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Reed. com introdução de J. Borges de Macedo. Lisboa: Livraria Bertrand, 1975. Ed. original 1854-1859.
- HERMANN, Jacqueline — *No reino do desejado: A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HERRERO SALGADO, F. — *La Oratoria Sagrada Española de los Siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996.
- HIGGS, David — The portuguese Church. In CALLAHAN, William; HIGGS, David, ed. — *Church and society in catholic Europe of the eighteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 51-65.
- HISTOIRE du Christianisme*. Dir. de J.-M. Mayeur; C. Pietri; A. Vauchez; M. Venard, vol. 6 (1274-1449), Paris, 1990; vol. 7 (1450-1530), Paris, 1994; vol. 8 (1530-1620), Paris, 1992. 14 vol. Em publicação.
- HISTÓRIA da arte portuguesa*. Dir. Paulo Pereira. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. 3 vol.
- HISTORY of Christianity in India*. Bangalore, 1984-1988. 2 vol.
- HSIA, R. Po-Chia — *The world of catholic renewal 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- IRIARTE, Lázaro, O. F. M. cap. — *História franciscana*. Petrópolis, 1985.
- JADIN, Louis — Pero Tavares, missionnaire jésuite ses travaux apostoliques au Congo et Angola, 1529-1635. Extrait du *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*. 38 (1967).
- JANEIRO, Helena Pinto — A procissão do Corpo de Deus na Lisboa barroca: O espaço e o poder. In *ARQUEOLOGIA do Estado: Comunicações 2*. Lisboa: História & Crítica, 1988, p. 727-742.
- JEAN-NESMY, C. — *Espiritualidad del Año Litúrgico*. Barcelona: Editorial Herder, 1965.
- JERÓNIMOS: *Memória e lugar do real mosteiro*, ver MUCHAGATO, Jorge.
- JORISSEN, Engelbert — *Das Japanbild im «Traktat» des Luis Frois*. Münster Westfalen, 1988.
- JULIA, Dominique — Curiosité, dévotion et «politica peregrinesca»: Le pèlerinage de Nicola Albani, melfitain, à Saint-Jacques-de-Compostelle (1743-1745). In JULIA, Dominique [et al.] — *Rendre ses vœux: Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIIe-XVIIIe siècle)*. Paris: EHESS, 2000, p. 239-314.

BIBLIOGRAFIA

- Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine. In BOUTRY, Philippe; JULIA, Dominique – *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: Actes du colloque (Rome, 4-5 Juin 1993)*. Rome: Ecole Française de Rome, 2000, p. 3-126.
- JULIA, Dominique, ver também BOUTRY, Philippe.
- KAPLAN, Yosef – *Les nouveaux-juifs d'Amsterdam: Essais sur l'histoire social et intellectuelle du judaïsme séfardite au XVII^e siècle*. Paris: Chandeigne, 1999.
- KRUS, Luís – Celeiro e reliquias: o culto quatrocentista dos mártires de Marrocos e a devoção dos nus. In PASSADO, memória e poder na sociedade medieval portuguesa: Estudos. Redondo: Patrimónia, 1994, p. 149-169.
- LACERDA, José Ferreira de – *Breves apontamentos para a história da fundação da igreja do Senhor Jesus dos Milagres no concelho de Leiria*. Leiria: Tip. Leiriense, 1911.
- LATINO, Adriana – Os músicos da Capela Real de Lisboa c. 1600. *Revista Portuguesa de Musicologia*. 3 (1993) 5-41.
- LAVAJO, Joaquim Chorão – O cardeal D. Henrique e a formação do clero de Évora. In CONGRESSO DE HISTÓRIA NO IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO DE ÉVORA – *Actas*. Évora: [s.n.], 1994, vol. 2, p. 375-397.
- Os Jesuítas e as missões no Alentejo no século XVI. *Igreja Eboense: Boletim de Cultura e Vida da Arquidiocese de Évora*. 15 (1991) 27-50.
- LAVRADOR, João E. Pimentel – *O pensamento teológico de D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra (1741-1779) e renovador da diocese*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995.
- LE BRUN, J. – Le christianisme et les hommes à la fin du XVII^e siècle. In *NOUVELLE histoire de l'Église*. Paris: Seuil, 1968.
- LEAL, João – *As festas do Espírito Santo nos Açores: Um estudo de antropologia social*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.
- LEBRUN, François – *Être chrétien en France sous l'Ancien Régime (1516-1790)*. Paris: Seuil, 1996.
- *A vida conjugal no Antigo Regime*. Lisboa: Edições Rolim, 1983.
- LEÇA, Armando – *Música popular portuguesa*. Porto: Editorial Domingos Barreira, [1945].
- LEITE, António – Teriam os reis de Portugal verdadeira jurisdição eclesiástica? *Didaskalia*. 15 (1985) 357-367.
- LEITE, Serafim, S. J. – *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*. Braga, 1993. 1.^a ed., 1965.
- Culto de Nossa Senhora da Conceição no Brasil. *Brotéria*. 43 (1946) 591-602.
- *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949, vol. 8-9.
- Introdução do teatro no Brasil (século XVI). *Brotéria*. 24: 4 (1937) 395-409.
- LEITE, Teresa Pinto – *Inquisição e cristãos novos no reinado de D. João V: Alguns aspectos de história social*. Lisboa: Faculdade de Letras, 1962. Tese de licenciatura.
- LESSA, Elisa Maria Maia da Silva – Apontamentos sobre a prática musical no mosteiro de Santo Tirso: mestres, cantores e organistas (séculos XVII-XIX). *Revista Portuguesa de Musicologia*. 4-5 (1994-1995) 95-114.
- A música no mosteiro de Tibães (séculos XVII e XVIII). *Minia*. Braga. 2 (1994) 83-102.
- LEVY, Lionel – *La nation juive portugaise: Livourne, Amsterdam, Tunis, 1591-1591*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- LIMA, Jorge Hugo Pires de – O distrito de Aveiro nas habilitações do Santo Ofício. *Separatas de Arquivo do Distrito de Aveiro*, 1960-1976, 16 vol.
- LIPINER, Elias – *Gonçalo Anes Bandarra e os cristãos novos*. Trancoso: Câmara Municipal, 1996.
- *Izaque de Castro: O mancebo que veio preso do Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1992.
- LOJA, António Egídio Fernandes – *A luta do poder contra a maçonaria: Quatro perseguições no séc. XVIII*. Lisboa: INCM, 1986.
- LOPES, António – *Dioceses fundadas nos territórios ultramarinos e padroado português a partir de Lisboa com seus respectivos bispos (e substitutos no governo das dioceses)*. Lisboa, 1994. Biblioteca Evangelização e Culturas; 9.
- LOPES, Félix, O. F. M. – Os Franciscanos no Oriente de 1584 a 1590. *Studia*. 9 (1962) 29-142.
- LOPES, João Baptista da Silva – *Memórias para a história eclesiástica do bispado do Algarve*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1848.
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires – *Goa setecentista, tradição e modernidade*. Lisboa, 1996.
- LOPES-GRAÇA, Fernando, ver GIACOMETTI, Michel.
- LÓPEZ GAY, Jesús, S. J. – *La Liturgia en la mision del Japón del siglo XVI*. Roma, 1970.
- LOPEZ PIÑERO, José María – *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona: Labor, 1979, p. 168-228.
- LOUREIRO, Rui – *Fidalgos, missionários e mandarins*. Lisboa: Fundação Oriente, 2000.
- LOURENÇO, Paula Marçal – Para o estudo da actividade inquisitorial no Alto Alentejo: a visita da Inquisição de Lisboa ao bispado de Portalegre em 1578-1579. *A Cidade: Revista Cultural de Portalegre*. 3 (1989) 109-138.
- LOURO, Henrique da Silva – *O culto do Anjo da Guarda de Portugal na arquidiocese de Évora*. Évora, 1974.
- LOUSADA, Maria Alexandra – *Espaços de sociabilidade em Lisboa: finais do século XVIII a 1834*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1995. 2 vol. Dissertação de doutoramento.
- MACEDO, Jorge Borges de – *História diplomática portuguesa: Constantes e linhas de força*. Lisboa, 1987.
- MACHADO, Diogo Barbosa – *Bibliotheca lusitana*. Coimbra: Atlântica Editora, 1965-1967. 4 vol.
- MACHADO, Francisco – *The Mirror of the New Christians «Espelho de cristãos novos»*. Edição e versão inglesa de Mildred Evelyn Vieira; Frank Ephraim Talmage. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1977.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero – *O Algarve económico, 1600-1773*. Lisboa: Estampa, 1988.
- E assim se abriu judaísmo no Algarve. *Revista da Universidade de Coimbra*. 29 (1981) 1-74.

BIBLIOGRAFIA

- Em busca dos tempos da Inquisição. *Revista de História das Ideias*. 9 (1987) 191-228.
- O rei. In MATTOSO, José, dir. — *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 3, p. 61-73.
- MAHAFOUD, Miguel — Encomendação das almas: O antepassado se faz contemporâneo no mundo da vida. In COLÓQUIO INTERNACIONAL PIEDADE POPULAR. Sociabilidades — Representações — Espiritualidades — *Actas*. Lisboa: Terramar, 1999, p. 301-306.
- MÂLE, Emile — *L' Art religieux du XIII siècle en France*. Paris: Librairie Armand Colin, 1958. 2 vol.
- MANGENOT, E. — Catechisme. In *DICTIONNAIRE de Théologie Catholique*. Dir. A. Vacant; E. Mangenot; E. Amann. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1923, vol. 2., col. 1895-1968.
- MARCADÉ, Jacques — *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas: évêque de Beja, archevêque d'Évora (1770-1814)*. Paris: Centro Cultural Português/Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.
- MARGERIE, Bertrand de — Teodoro de Almeida: Un mystique du Coeur de Jésus dans le Portugal et la France des XVIII siècle. *Didaskalia*. 3: 2 (1973) 363-366.
- MARKL, Dagoberto L. — O «Julgamento das Almas» do Museu de Arte Antiga: Estudo de uma pintura panfletária. *Prelo*. Lisboa. 1 (1983) 85-104.
- *Livro de Horas de D. Manuel*. Lisboa: INCM, 1983.
- MARQUES, Armando de Jesus — O processo inquisitorial inédito do aventureiro Francisco de Leão. *Itinerarium*. 14: 59 (1968) 1-48.
- Sebastião Toscano. In *ANTOLOGIA de espirituais portugueses*. Lisboa: INCM, 1994, p. 233-254.
- MARQUES, João Francisco — *O clero nortenho e as Invasões Francesas: Patriotismo e resistência nacional*. Porto; Bordeaux: Centro de Estudos Norte de Portugal, Aquitânia, 1991.
- A evangelização da Índia no epistolário de Afonso de Albuquerque e S. Francisco Xavier. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS — *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993, vol. 2, p. 217-259.
- Lisboa religiosa na segunda metade do século XVII. In *BENTO Coelho e a cultura do seu tempo*. Lisboa: IPPAR, 1998.
- *A parenética portuguesa e a dominação filipina*. Porto: INIC; Centro de História da Universidade do Porto, 1986.
- *A parenética portuguesa e a Restauração 1640-1668: a revolta e a mentalidade*. Porto: INIC; Centro de História da Universidade do Porto, 1989. 2 vol.
- O rigorismo na espiritualidade popular oitocentista: o contributo da «Missão abreviada». In COLÓQUIO INTERNACIONAL PIEDADE POPULAR. Sociabilidades — Representações — Espiritualidades — *Actas*. Lisboa: Terramar, 1999, p. 231-242.
- A tutela do sagrado: a protecção sobrenatural dos santos padroeiros no período da Restauração. In *MEMÓRIA da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991.
- MARQUES, José — *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: INCM, 1988.
- Aspectos culturais em visitas de ordens militares. In ENCONTRO SOBRE AS ORDENS MILITARES. Ordens Militares. Guerra, religião, poder e cultura, 3 — *Actas*. Lisboa: Edições Colibri; Câmara Municipal de Palmela, 1999, p. 11-28.
- As confrarias da Paixão na antiga arquidiocese de Braga. *Theologica*. 28: 2 (1993) 447-480.
- A Igreja no mundo do infante D. Henrique. *Revista da Faculdade de Letras: História*. 12 (1995) 183-230.
- Sínodos bracarense e renovação pastoral. *Theologica*. 30: 2 (1995) 275-314.
- MARQUES, Maria Alegria Fernandes — O culto de Santo António na diocese de Coimbra. In CONGRESSO INTERNACIONAL PENSAMENTO E TESTEMUNHO 8.º CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE SANTO ANTÓNIO — *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; Família Franciscana Portuguesa, 1996, vol. 2, p. 1137-1164.
- MARQUILHAS, Rita — «Que todas as pessoas, façam rol de todos os livros que tiverem...» Testemunhos seiscentistas de uma leitura privada em Portugal. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*. 9 (1997) 45-74.
- MARTINEZ, Pedro Soares — *História diplomática de Portugal*. 2.ª ed. Lisboa, 1992.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma — *Ídolos e imágenes: La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1990.
- MARTINS, Fausto Sanches — Trono Eucarístico do retábulo barroco português: origem, função, forma e simbolismo. In CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, 1 — *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto; Governo Civil, 1991, vol. 2, p. 30-31.
- MARTINS, Mário — Da literatura da Paixão. *Brotéria*. 54 (1957) 399-408.
- *Guia geral das horas del-rei D. Duarte*. 2.ª ed. Lisboa: Edições Brotéria, 1982.
- Horas, Livros de. In *DICIONÁRIO de literatura*. Dir. de Jacinto do Prado Coelho. Porto: Figueirinhas, 1973, vol. 1, p. 428-430.
- *Nossa Senhora nos romances do Santo Graal e nas ladainhas medievais quinhentistas*. Braga: Edições Magnificat, 1988.
- *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. 2.ª ed. Lisboa: Edições Brotéria, 1957.
- O sermão de Frei Paio de Coimbra do Cód. Alc. 5/CXXX. *Didaskalia*. 3: 2 (1973) 337-361.
- O teatro litúrgico da Idade Média peninsular. In *ESTUDOS de cultura medieval*. Lisboa: Editorial Verbo, 1969, p. 11-33.
- *O teatro quinhentista nas naus da Índia*. Lisboa: Edições Brotéria, 1973.
- Teatro sagrado nas cristandades da Índia portuguesa (séc. XVI). *Didaskalia*. 5: 1 (1975) 155-190.
- MARTINS, Oliveira — *História de Portugal*. 15.ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1968, p. 514.
- MARTINS, Pedro — *Vida e obra de Fr. João Claro († c. 1520)*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1956.

BIBLIOGRAFIA

- MATOS, Artur Teodoro de – *Timor português, 1515-1769: Contribuição para a sua história*. Lisboa, 1974.
- MATOS, Manuel Cadafaz de – *A tipografia quincentista de expressão cultural portuguesa no Oriente (Índia, China e Japão)*. Lisboa: Universidade Nova/FCCHS, 1997, vol. 2. Tese de doutoramento.
- MATTOSO, José – Os estudos na Congregação Beneditina portuguesa. In *LOS MONJES y los estudios: Semana de Estudios Monásticos Poblet, 1961, IV*. Abadia de Poblet, 1963, p. 363-380.
- Raízes da missão portuguesa. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS – *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; CNCDDP; Fundação Evangelização e Culturas, 1993, vol. 1, p. 67-80.
- Santos portugueses de origem desconhecida. In COLÓQUIO INTERNACIONAL PIEDADE POPULAR. Sociabilidades – Representações – Espiritualidades – *Actas*. Lisboa: Terramar, 1999.
- MAURO, Frédéric – *Le Portugal, le Brésil et l'Atlantique au XVII^e Siècle (1570-1670)*. Paris, 1983.
- MCLAGAN, Edward – *Os Jesuítas e o Grão Mogol*. Porto, 1946.
- MEA, Elvira Cunha de Azevedo – *A Inquisição de Coimbra no século XVI: A instituição, os homens e a sociedade*. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida, 1997.
- MELLO, José António Gonsalves de – *Gente da nação: Cristãos novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. 2.^a ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1996.
- MENDEIROS, José Filipe – Devoções e superstições: Aparições verídicas e supostas de Nossa Senhora. In *A VIRGEM e Portugal*. Dir. de Fernando de Castro Pires de Lima. Porto: Edições Ouro, 1967, vol. 2, p. 523-574.
- MENDES, David Franco; REMÉDIOS, J. Mendes dos – *Os judeus portugueses em Amesterdão*. Edição de Manuel Cadafaz de Matos e Herman Prins Salomon. Lisboa: Edições Távola Redonda, 1990. Duas obras distintas reimpressas num volume.
- MENDES, Margarida Vieira – *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989.
- MENDONÇA, Henrique Lopes de – *O padre Fernando de Oliveira e a sua obra náutica*. Lisboa, 1898.
- MENEZES, Francisco Xavier de – *Diário do 4.º conde da Ericeira (1731-1733)*. Ed. Eduardo Brazão. *Biblos*. 18 (1942).
- MIGUEL, António Dias – Entremezes e representações na procissão do Corpo de Deus, no reinado de D. Manuel (1509-1514). *Colóquio: Revista de Artes e Letras*. 43 (1967) 65-67.
- MILLER, Samuel J. – *Portugal and Rome c. 1748-1830: An aspect of the catholic Enlightenment*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.
- MIRANDA, Eduardo de; TÁVORA, Arthur de – *Extractos dos processos para familiares do Santo Ofício*. Vila Nova de Famalicão, 1937, vol. 1.
- MOITA, Irisalva – Do culto e das festas de Santo António em Lisboa. In *SANTO ANTÓNIO: O santo do Menino Jesus*. Lisboa: IPM; ICEP, 1996, p. 35-46.
- Os Portugueses no Congo (1482-1520). *Studia*. 3 (1959) 7-35.
- MONCADA, L. Cabral de – Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII. In *ESTUDOS filosóficos e históricos*. Coimbra: Universidade, 1959, p. 278-378.
- MONTEIRO, António Xavier de Sousa, D. – *Manual de direito eclesiástico parochial para uso dos parochos*. 3.^a ed. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1890.
- MONTEIRO, Jacinto – A atitude da Igreja e a perda da independência de Portugal em 1580. *Insvlana*. 21 (1965) 1-44.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas – *O crepúsculo dos grandes: A casa e o património da aristocracia em Portugal (1750-1832)*. Lisboa: INCM, 1998.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalves, ver OLIVAL, Fernanda.
- MONTEIRO, Ofélia M. Caldas Paiva – *D. Frei Alexandre da Sagrada Família: A sua espiritualidade e a sua poética*. Coimbra, 1974. Acta Universitatis Conimbricensis.
- MORAN, J. F. – *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. London; New York, 1993.
- MOREIRA, António Joaquim – *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1980. Reimp. de 1845.
- MOREIRA, Manuel António Fernandes – *Os mareantes de Viana e a construção da atlantidade*. Viana do Castelo, 1994.
- MOREIRA, Rafael – *Jerónimos*. Lisboa: Verbo, 1991.
- Uma «Via Crucis» da Oficina de Bento Coelho no Norte do Brasil. In *BENTO Coelho da Silveira e a cultura do seu tempo*. Lisboa: Ministério da Cultura, IPPAR, 1998, p. 67-83.
- MORENO, Humberto Baquero – *Exilados marginais e contestários na sociedade portuguesa medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- La peregrinación a Compostela. In *SANTIAGO: La esperanza*. [S.l.]: Xunta de Galicia, 1999, p. 181-191.
- MORUJÃO, Isabel – Poesia e santidade: alguns contributos para uma percepção do conceito de santidade, e a partir de suas biografias devotas de religiosas do século XVIII português. *Via Spiritus*. 3 (1996) 235-261.
- MUCHAGATO, Jorge; SAPIELA, Nicolas – *Jerónimos: Memória e lugar do real mosteiro*. Lisboa: Edições Inapa, 1997.
- MUHANA, Adma, ed. – *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. São Paulo: UNESP, 1995.
- NAHON, Gérard – *Les «nations» juives portugaises du Sud-Ouest de la France (1684-1791): Documents*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- NERY, Rui Vieira; CASTRO, Paulo Ferreira de – *História da música*. Lisboa: INCM, 1991.
- NETO, Vítor Manuel Parreira – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998.
- NEVEU, Bruno – *Erudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Albin Michel, 1994.
- Mabillon et l'Historiographie gallicane vers 1700. In *IDEM – Erudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 175-233.

- NICCOLI, Ottavia – *La Vita Religiosa nell' Italia Moderna, Secoli XV-XVIII*. Roma: Carocci editore, 1998.
- NOVA história da Igreja. Dir. de L.-J. Rogier; R. Aubert; M. D. Knowles. Petrópolis: Vozes, 1976-1984. 5 vol.
- NOVINSKY, Anita – *Cristãos Novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- *Inquisição: Rol dos culpados: Fontes para a história do Brasil (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992.
- NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci, ed. – *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- OLIEL-GRAUSZ, Evelyne – *Relations et réseaux intercommunautaires dans la diaspora séfarade d'Occident au XVIII^e siècle*. Paris: Université de Paris I, 1999. 2 vol. Tese de doutoramento.
- OLIVAL, Fernanda – O clero da Ordem de Aviz na região alentejana (1680-1689): concursos e povimentos. In ENCONTRO SOBRE ORDENS MILITARES. Ordens militares: guerra, religião, poder e cultura, 3 – *Actas*. Lisboa: Edições Colibri; Câmara Municipal de Palmela, 1999, vol. 2, p. 187-221.
- A Inquisição e a Madeira: a visita de 1618. In *COLÓQUIO internacional de história da Madeira*. Funchal: Governo Regional da Madeira, 1990, vol. 2, p. 764-815.
- OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal*. Madrid: Alianza Editorial. No prelo.
- OLIVEIRA, António de – *Poder e oposição política em Portugal no período filipino (1580-1640)*. Lisboa: Difel, 1991.
- A população das comarcas de Leiria e Santarém em 1537. *Revista Portuguesa de História*. 15 (1975) 235-299.
- *A vida económica e social de Coimbra de 1537 a 1640*. Coimbra: Faculdade de Letras; Instituto de Estudos Históricos Dr. António Vasconcelos, 1971-1972. 2 vol.
- OLIVEIRA, Aurélio de – O Bom Jesus do Monte em Braga: «O Santuário por excelência do Minho». In *CARLOS Alberto Almeida, in memoriam*. Porto: Faculdade de Letras, 1998.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de – Figuras gigantescas processionais em Portugal. In *FESTIVIDADES cíclicas em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 1984, p. 273-286.
- OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1958. Ed. revista e atualizada. Lisboa: Publicações Europa-América, 1994.
- Livros litúrgicos de Évora. *Lusitania Sacra*. 6 (1962/1963) 263-274.
- Nossa Senhora na devoção dos reis e governantes. In *A VIRGEM e Portugal*. Porto: Edições Ouro, vol. 1, p. 89-III.
- ORCIBAL, Jean – *Études d'Histoire et de Littérature Religieuses XVI-XVIII siècles*. Paris: Klincksieck, 1997.
- ORLANDI, Giuseppe – Missioni parrochiali e drammatica popolare. In CONVEGNO DI STUDI SUL FOLKLORE PADANO. La Drammatica popolare nella valle padana, 4 – *Atti*. Modena: E.N.A.L., 1976, p. 305-333.
- OURY, Guy-Marie – *Le Vietnam des martyrs et des saints*. Paris, 1988.
- PAIVA, José Pedro – A administração diocesana e a presença da Igreja: O caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 71-110.
- *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.
- O cerimonial da entrada dos bispos nas suas dioceses: uma encenação de poder (1741-1757). *Revista de História das Ideias*. 15 (1993) 117-146.
- Inquisição e visitas pastorais: Dois mecanismos complementares de controle social? *Revista de História das Ideias*. II (1989) 85-102.
- Uma instrução aos visitantes do bispado de Coimbra (século XVII?) e os textos regulamentadores das visitas pastorais em Portugal. *Revista de História das Ideias*. 15 (1993) 637-661.
- Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701). *Gaudela*. 1 (2000) 3-28.
- Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino. In *CONGRESSO o marquês de Pombal e a sua época*. No prelo.
- O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra (1650-1730). *Revista Portuguesa de História*. 24 (1988) 165-188.
- PALOMO DEL BARRIO, Federico – Exigências na formação do clero eborense em fins do século XVI: O Regimen ab examinadoribus de D. Teotónio de Bragança. In *CONGRESSO DE HISTÓRIA NO IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO DE ÉVORA – Actas*. Évora: [s.n.], 1994, vol. 2, p. 80-92.
- *Fazer dos campos escolas excelentes: Los jesuítas de Évora, la misión de interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*. Florencia: Instituto Universitário Europeu de Florença, 2000. Tese de doutoramento.
- PARENTÉS (LES) *factives en Espagne (XVII^e-XVIII^e siècles)*. Dir. Augustin Redondo. Paris: Publications de la Sorbonne, 1988.
- PASSOS, Carlos de – *Guia histórica e artística do Porto*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1935.
- PENTEADO, Pedro – Confrarias. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. – *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores; Centro de Estudos de História Religiosa, 2000, vol. 1, p. 459-470.
- Confrarias portuguesas na época moderna, problemas, resultados e tendências da investigação. *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 15-52.
- Fontes para a história das confrarias: Algumas linhas de orientação para uma pesquisa na Torre do Tombo. *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 151-180.
- *Peregrinos da memória: O santuário de Nossa Senhora de Nazaré: 1600-1785*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 1998.
- *A Senhora da berlinda: Devoção e aparato do Círio da Prata Grande à Virgem de Nazaré*. Ericieira: Mar de Letras, 1999.

BIBLIOGRAFIA

- Tesouros do santuário da Nazaré: estudo de um inventário de bens de 1608. *Museu*. 5 (1996) 43-72. Separata.
- A vida religiosa nos coutos de Alcobaça (séculos XVI-XVIII). In *ARTE sacra nos antigos coutos de Alcobaça*. Lisboa: IPPAR, 1995, p. 166-199.
- PEREIRA, Isaías Rosa — Dos livros e dos seus nomes: Bibliotecas litúrgicas medievais. *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*. 17: 63-70 (1971-1973 [1974]) 97-167.
- A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses. *Lusitania Sacra*. 10 (1978) 37-74.
- Visitações da Igreja de S. Miguel de Torres Vedras (1462-1524). *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 181-252.
- Visitações de Santiago de Óbidos 1434-1481. *Lusitania Sacra*. 8 (1967-1969 [1970]) 103-221.
- Visitações de Santiago de Óbidos 1501-1540. *Lusitania Sacra*. 1 (1991) 245-335.
- Visitações de Sintra e Mafra. *Lusitania Sacra*. 10 (1978) 135-257.
- As visitas paroquiais como fonte histórica. *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*. 15 (1973) 11-71.
- Visitas paroquiais dos séculos XIV, XV e XVI. *Lusitania Sacra*. 4 (1992) 311-344.
- PEREIRA, José Esteves — *O pensamento político em Portugal no século XVIII: António Ribeiro dos Santos*. Lisboa, 1983.
- PEREIRA, José Fernandes — *Arquitectura barroca em Portugal*. Lisboa: ICALP, 1986.
- Bom Jesus do Monte, Santuário. In *DICIONÁRIO da arte barroca em Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- PEREIRA, Paulo — A charola do Convento de Cristo em Tomar: Iconologia da arquitectura (séculos XII-XVI). In *O BRILHO do Norte: Escultura e escultores do Norte da Europa em Portugal*. Lisboa: CNCDDP, 1997.
- *A obra silvestre e a esfera do rei*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1990.
- PERICÃO, Maria da Graça — Literatura de cordel de temática religiosa. *Didaskalia*. 25 (1995) 325-352.
- PEUR (LA) de la mort en Espagne au Siècle d'Or: Littérature et iconographie. Dir. Augustin Redondo. Paris: Publications de la Sorbonne, 1993.
- PIH, Irene — *Le Père Gabriel de Magalhães: un jésuite portugais en Chine au XVII Siècle*. Paris, 1979.
- PIMENTEL, António Filipe — *Arquitectura e poder: O real edifício de Mafra*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1992.
- Vivência da morte no tempo barroco: tumulária portuguesa nos séculos XVII e XVIII. In CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, 1 — *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade; Governo Civil, 1991, vol. 2, p. 243-260.
- PINHO LEAL, Augusto Soares d'Azevedo Barbosa de — *Portugal antigo e moderno*. Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira & Companhia, 1874, vol. 3.
- PIRES, Maria Lucília Gonçalves — *Para uma leitura intertextual de «Exercícios espirituais» do padre Manuel Bernardes*. Lisboa, 1979. Tese de doutoramento. Lisboa: INIC; Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 1980.
- PLONGERON, Bernard — Charles Borromée, exemple et modèle: son influence en France (XVII-XIX siècles). In *SAN CARLO e il suo tempo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1986.
- Recherches pour l'Aufklärung catholique en Europe occidentale (1770-1830). *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. 16 (1969) 555-605.
- *Théologie et Politique au Temps des Lumières*. Paris, 1973.
- POLÓNIA, Amélia — *Vila do Conde: Um Porto nortenho na expansão ultramarina quinhentista*. Porto: Faculdade de Letras, 1999. 2 vol. Dissertação de doutoramento.
- PONCAHUD, François — *La Cathédrale de la rizière: 450 ans d'histoire de l'Église au Cambodge*. Paris, 1990.
- PONTES, José Maria da Cruz — Augustinismo em Portugal. In *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*. Dir. de António Alberto Banha de Andrade. Lisboa: Editorial Resistência, 1983, vol. 1.
- *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1957.
- PONTES, Maria de Lourdes Belchior — *Frei António das Chagas: Um homem e um estilo do século XVII*. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1953.
- A oratória sacra em Portugal no século XVII segundo o manuscrito 362 da Biblioteca Nacional de Lisboa. *Arquivo Bibliografia Portuguesa*. 6: 23-24 (1960) 107-151.
- Poesia e mística: Frei Agostinho da Cruz. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. 4 (1964) 138-158.
- PRESTAGE, Edgar — *D. Francisco Manuel de Mello: Esboço biográfico*. Lisboa: Fenda, 1996.
- PUGLIESE, Carmen — *El camino de Santiago en el siglo XIX*. [S.l.]: Xunta de Galicia, 1998, p. 275-276.
- QUEIRÓS, Eça de — A relíquia. In *IDEM — Obras*. Porto: Lello & Irmão-Editores, 1966, vol. 1.
- RAMOS, João de Deus — *História das relações diplomáticas entre Portugal e a China: 1: O padre António de Magalhães, S.J., e a embaixada de Kangxi a D. João V (1721-1725)*. Macau, 1991.
- RAMOS, Luís António de Oliveira — *O Cardeal Saraiva*. Porto, 1972.
- Os monges e os livros no século XVIII: o exemplo da biblioteca de Tibães. *Bracara Augustata*. 35 (1981) 489-499. Separata.
- *Sob o signo das «Luzes»*. [S.l.]: INCM, 1988.
- Pombal e a reforma dos estudos monásticos. *Revista de História das Ideias: O marquês de Pombal e o seu tempo*. 4 (1982) 113-124.
- *Problemas e virtualidades da Congregação de S. Bento nos fins do século XVIII*. Santo Tirso, 1982.
- A Inquisição pombalina. In *Como interpretar Pombal?* Lisboa; Porto: Edições Brotéria, Livraria A. I., 1983, p. 112.

BIBLIOGRAFIA

- RAMOS-COELHO – *Manuel Fernandes Villa Real e o seu processo na Inquisição de Lisboa*. Lisboa: Empreza do «Occidente», 1894.
- REBELLO, Luiz Francisco – *O primitivo teatro português*. Lisboa: I.C.P., 1977, p. 33-39.
- REGO, António da Silva – *História das missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa, 1949.
- *História das missões do Padroado Português do Oriente*. Ed. fac-similada. Braga: Comissão Diocesana dos 5 Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas; Câmara de Famalicão, 1993.
- REINHARD, Wolfgang – *Papauté, confessions, modernité*. Paris: EHESS, 1998.
- REIS, Sebastião Martins dos – Anjo Custódio de Portugal. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Editorial Verbo, 1964, vol. 2, col. 456-568.
- O Anjo de Fátima e o Anjo de Portugal. *Alvoradas*. Évora. (Janeiro-Março 1959).
- REMA, Henrique Pinto, O. F. M. – A piedade popular e Santo António. *Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias*. 10 (1998).
- *História das missões católicas da Guiné*. Braga, 1982.
- RESENDE, Conde de – *Obras completas*. Lisboa, 1861.
- REVAH, I. S. – *La censure inquisitoriale portugaise au XVI siècle*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1960.
- *Etudes portugaises*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.
- RIBEIRO, Bartolomeu – *Os terceiros franciscanos portugueses*. Braga, 1952.
- RIBEIRO, Mário Sampayo – *Aspectos musicais da exposição de «Os Primitivos Portugueses»*. Lisboa, 1943.
- RICARD, Robert – *Études sur l'Histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1970.
- ROBINSON, Rowena – *Conversion, continuity and change: Lived Christianity in Southern Goa*. Nova Deli, 1998.
- ROCHA, Manuel Joaquim Moreira da – Dirigismo na produção da imaginária religiosa nos séculos XVI-XVIII: as constituições sinodais. *Museu*. Porto. 5 (1996) 187-202.
- ROCHA, Pedro Romano – *Breviário Bracarense de 1494*. Lisboa: INCM, 1987.
- RODRIGUES, Ana Maria S. A.; DURÃES, Margarida – Família, Igreja e Estado: a salvação da alma e o conflito de interesses entre os poderes. In *ARQUEOLOGIA do Estado: Comunicações 2*. Lisboa: História & Crítica, 1988, p. 817-836.
- RODRIGUES, Francisco, S. J. – *A formação intelectual do jesuíta: Leis e factos*. Porto: Livraria Magalhães & Moniz Editora, 1917.
- *História da Companhia de Jesus da Assistência de Portugal*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1931-1950. 7 vol.
- RODRIGUES, Graça Almeida – *Literatura e sociedade na obra de Frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740)*. Lisboa: INCM, 1983, p. 152-153.
- RODRIGUES, Manuel Augusto – A Inquisição e o cabido da Sé de Coimbra 1580-1640. *Arquivo Coimbrão*. 27-28 (1980) 263-309.
- Pombal e D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra. *Revista de História das Ideias: O marquês de Pombal e o seu tempo*. 4 (1982) 207-298.
- *A Universidade de Coimbra e os seus reitores: Para uma história da instituição*. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1990.
- RODRIGUES, Maria Idalina Resina – Auto de Santa Bárbara: a herança e os arranjos. *Via Spiritus*. Porto. 1 (1994) 1-21.
- *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidade en Portugal (1554-1632)*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca; Fundación Universitaria Española, 1988.
- Hagiografia e teatro: os discutíveis méritos de um Auto de Santo António. *Via Spiritus*. 3 (1996) 217-234.
- RODRIGUES, Maria João Madeira – *A capela de S. João Baptista e as suas coleções*. Lisboa: Inapa, 1988.
- Capela de S. João Baptista: Coleção de S. João Baptista. In *DICIONÁRIO da arte barroca em Portugal*. Lisboa: Ed. Presença, 1989, p. 424-427.
- RODRIGUES, Maria Manuela Martins – Confrarias da cidade do Porto. In *CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, I – Actas*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto; Governo Civil, 1991, vol. 2, p. 323-349.
- Confrarias da cidade do Porto: espaços de enquadramento espiritual e pólos difusores da mensagem da Igreja. In *CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS – Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; CNCDP; Fundação Evangelização e Culturas, 1993, vol. 1, p. 389-410.
- *Morrer no Porto durante a época barroca: atitudes e sentimento religioso*. Porto: Faculdade de Letras, 1991. Texto policopiado.
- *Morrer no Porto: piedade, pompa e devoções: Alguns exemplos das freguesias da Sé, Santo Ildefonso e Campanhã (1690-1724)*. In *CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, I – Actas*. Porto: Reitoria da Universidade; Governo Civil, 1991, vol. 2, p. 323-349.
- Notícias breves para a história dos leitores do Porto (1657-1746). *Via Spiritus*. 4 (1997) 233-242.
- RODRIGUES, Teresa Ferreira – Para o estudo dos róis de confessados: a freguesia de Santiago em Lisboa (1630-1680). *Nova História*. 3-4 (1985) 79-105.
- RODRIGUES, Victor Luís Gaspar, ver COSTA, João Paulo Oliveira e.
- ROLO, Raul de Almeida, fr. – *Bartolomeu dos Mártires: Obra social e educativa*. 2.^a ed. Porto, 1979.
- *L'evêque de la Reforme tridentine*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965.
- *Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Porto, 1977.

BIBLIOGRAFIA

- Função apostólica da visita pastoral segundo o venerável Bartolomeu dos Mártires. *Lusitania Sacra*. 6 (1963) 137-176.
- Introdução. In MÁRTIRES, Bartolomeu dos, D. fr. — *Catecismo ou doutrina e práticas espirituais*. 15.^a ed. Fátima: Ed. do Movimento Bartolomeano, 1962.
- Nota prévia. In DIAS, Nicolau, fr. — *Livro do Rosário de Nossa Senhora*. Ed. fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982.
- ROSA, Maria de Lurdes — Promesses, dons et mécénat: Le pèlerinage noble au Portugal entre salut et représentation, xve-xviii siècle. In JULIA, Dominique [et al.] — *Rendre ses vœux: Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (xvii-xviii siècle)*. Paris: EHESS, 2000, p. 341-362.
- Sant' António dei Portoghesi: Le pèlerinage portugais à Rome dans le contexte dévotionnel du Portugal de la fin de l' Ancien Régime. In BOUTRY, Philippe; JULIA, Dominique — *Pèlerins et pèlerinages dans l' Europe moderne: Actes du colloque (Rome, 4-5 Juin 1993)*. Rome: École Française de Rome, 2000, p. 355-402.
- ROSA, Mario — Prospero Lambertini tra «regolata devozione» e mistica visionaria. In *FINZIONE e santità tra medioevo e età moderna*. Torino, 1991.
- Regalità 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: S. E. Il Mulino, 1988, p. 71-98.
- ROSA, Mario, a cura di — *Cattolicesimo e Lumi nell settecento italiano*. Roma: Herder Editrice e Libreria, 1981.
- ROTUREAU, Gaston — Pouget (François-Aimé). In *DICTIONNAIRE de Spiritualité*. Dir. Charles Baumgartner. Paris: Beauchesne, 1985, vol. 12, cols. 2021-2022.
- ROUX, Lucette Elyane — La fête du Saint-Sacrement à Séville en 1594: Essai de définition d'une lecture des formes. In *LES FÊTES de la Renaissance*. Paris: C.N.R.S, 1975, vol. 3, p. 461-484.
- RUIZ DE MEDINA, Juan, S. J. — *Orígenes de la Iglesia Católica Coreana desde 1566 hasta 1784*. Roma, 1986.
- SÁ, Artur Moreira de, ed. — *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*. Lisboa: INIC, 1983.
- SÁ, Isabel dos Guimarães — As misericórdias e a protecção régia: etapas de uma relação privilegiada. In *ENCONTROS sobre as transformações na sociedade portuguesa: 1480-1570*. Lisboa, 1996, p. 1-13.
- *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português: 1500-1800*. Lisboa: CNCDP, 1997.
- SALDANHA, Mariano — O primeiro catecismo concani: Comentário histórico e linguístico. *Brotéria*. 22 (1936) 483-491.
- SALLMANN, J.-M. — *Naples et sessaints à l'âge baroque*. Paris: P. U. F., 1994.
- SALOMON, H. P. — *Portrait of a New Christian Fernão Álvares Melo (1569-1632)*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- SALVADO, Maria Adelaide Neto — *Confraria de Nossa Senhora do Rosário de Castelo Branco: Espelho de quereres e sentires*. Coimbra: A Mar Arte, 1998.
- SALVADOR, José Gonçalves — *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1969.
- *Os cristãos novos e o comércio no Atlântico Meridional*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1978.
- *Os cristãos novos: Povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680)*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- SANCHES, A. N. Ribeiro — *Christãos novos e christãos velhos em Portugal (ms. 1748)*. Edição de Raul Rego. Porto: Livraria Paisagem, 1973.
- SANTOS, Cândido Augusto Dias dos — Alguns aspectos da demografia portuense durante o Antigo Regime. *Revista de História*. Porto. 2 (1979) 149-157.
- António Pereira de Figueiredo, Pombal e a «Aufklärung». *Revista de História das Ideias: O marquês de Pombal e o seu tempo*. 4 (1982) 167-203.
- *O Censal da Mitra do Porto: Subsídios para o estudo da diocese nas vésperas do concílio de Trento*. Porto: Câmara Municipal do Porto, 1973.
- *Os Jerónimos em Portugal: Das origens aos fins do século XVII*. Porto: INIC, 1980. 2.^a ed., Porto: JNICT, 1996.
- SANTOS, Eugénio dos — Os livros das visitas pastorais da região portuense: Questões e perspectivas de abordagem. *Revista de História*. 2 (1979) 237-244.
- As missões do interior em Portugal na época moderna. *Bracara Augusta*. 38 (1984) 92-119.
- Missões no interior de Portugal na época moderna: agentes, métodos, resultados. *Arquipélago: Série Ciências Humanas*. 6 (1984) 29-66.
- Missões populares e festa barroca: um aspecto da sensibilidade colectiva. In CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, 1 — *Actas*. Porto: Oficinas de Barbosa e Xavier, 1991, vol. 2, p. 641-648.
- *O Oratório no Norte de Portugal: Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto: INIC, 1982.
- SANTOS, Eugénio dos; MARTINS, Fausto; TAVARES, Pedro; SANTOS, Zulmira C. — *Alfonso Maria de Liguori: Exposição historico-bibliografica*. Porto, 1988. [Catálogo].
- SANTOS, Luís Reis — Santa Auta. In *GRANDE enciclopédia portuguesa e brasileira*. Lisboa; Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia, [s.d.], vol. 3.
- SANTOS, Maria Helena Carvalho dos, ed. — *Inquisição*. Lisboa: Universitária Editora, 1989. 3 vol.
- SANTOS, Maria José Azevedo — «Itinerarium fratris Bartholomaei, archiepiscopi bracharensis» (1561-1564). In CONGRESSO INTERNACIONAL IV CENTENÁRIO DA MORTE DE D. FREI BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES — *Actas*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994, p. 323.

- SANTOS, Reinaldo – *Oito séculos de arte portuguesa: História e espírito*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, [s.d.], vol. 1.
- SANTOS, Zulmira C. – Entre a «doutrina» e a retórica: os «Tratados sobre os Quatro Novísimos» (1622) de Frei António Rosado O. P. *Revista da Faculdade de Letras do Porto: Línguas e Literaturas: Anexo VIII*. Porto. (1997) 161-172.
- Ler para discutir: Livros e leituras na «Harmonia da Razão e da Religião» (1793) de Teodoro de Almeida (1722-1804). *Via Spiritus*. 4 (1997) 81-104.
- As traduções das obras de espiritualidade de Teodoro de Almeida (1722-1804) em Espanha e França: estado da questão, formas e tempos. *Via Spiritus*. Porto. 1 (1994) 185-209.
- SÃO LUÍS, Francisco de, D. – *Obras completas do cardeal Saraiva*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1872-1873, vol. 1-2.
- SARAIVA, António José – *Gil Vicente e o fim do teatro medieval*. 2.ª ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1965.
- *Inquisição e cristãos novos*. Porto: Inova, 1969.
- SCHURHAMMER, Georg, S. J. – *Francis Xavier, his times his life*. Roma, 1985-1987. 4 vol. Reimpressão revista.
- SCHÜTTE, Josef Franz, S. J. – *Valignano's mission principles for Japan*. St. Louis, 1980-1985. 2 vol.
- SEQUEIRA, Gustavo de Matos – A devoção do «Menino Jesus». In *RELAÇÃO de vários casos notáveis e curiosos sucedidos em tempo na cidade de Lisboa [...]*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925.
- *O Carmo e a Trindade*. 2.ª ed. Lisboa: Publicações Culturais da Câmara Municipal, 1939-1967, vol. 1-3.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo – D. Bartolomeu dos Mártires e a sucessão de 1580. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. 4 (1964) 261-272.
- *Santarém: História e arte*. Santarém: Comissão Municipal de Turismo, 1959.
- SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira, dir. – *Nova história de Portugal*. Lisboa: Presença, [1985], vol. 5.
- SERRÃO, Vítor – Entre a «Maneira» moderna e a ideia do *Decoro*. In *A PINTURA maneirista em Portugal*. Lisboa: CNCDP, 1995, p. 16-57.
- *Estudos de pintura maneirista e barroca*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989.
- SILVA, Amélia Maria Polónio – *O cardeal infante D. Henrique arcebispo de Évora: Um prelado no limiar da viragem tridentina*. Porto: [s.n.], 1989. Dissertação Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Texto policopiado.
- SILVA, António Pereira da – A primeira suma portuguesa de teologia moral e a sua relação com o «Manual de Navarro». *Didaskalia*. (1975) 355-403.
- *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII: História, religião e política nos reinados de D. João V e de D. José I*. Braga: Editorial Franciscana, 1964.
- SILVA, Fernando Augusto da – *Diocese do Funchal: Sinopse cronológica*. Funchal: Tipografia Esperança, 1945.
- *Subsídios para a história da diocese do Funchal: (1425-1800)*. Funchal: [s.n.], 1946.
- SILVA, Inocêncio Francisco da – *Dicionário bibliographico portuguez*. 2.ª ed. Lisboa: INCM, 1973. 30 vol.
- SILVA, Joaquim Candeias – *O concelho do Fundão através das Memórias Paroquiais de 1758*. [Fundão]: [s.n.], 1993.
- SILVA, Luís Augusto Rebelo da – *História de Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1871.
- SIMÃO, Ana Catarina G. L. Ladeir – *Introdução ao estudo das confrarias corporativas do Porto: Época moderna*. Porto: Universidade do Porto, 1996. 2 vol. Tese de mestrado.
- SIMÕES, Manuel Breda – O espírito da Santa Cruzada e a Cruzada do Espírito Santo. In *COLÓQUIO internacional sobre o imaginário cavaleiresco e conquistado do mundo: cavalaria espiritual e conquista do mundo*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica, 1986.
- SIQUEIRA, Sónia A. – *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- SMITH, David Grant – *The Mercantile Class of Portugal and Brazil in the Seventeenth Century: a Socioeconomic Study of the Merchants of Lisbon and Bahia*. Austin: The University of Texas, 1975. Ph. D. reproduction U.M.I.
- SOARES, A. Franquelim N. – *A arquidiocese de Braga no século XVII: Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700)*. Braga: Universidade do Minho, 1993. Tese de doutoramento.
- Costumes e actividades das populações marítimas no concelho de Esposende. In *COLÓQUIO «SANTOS GRAÇA» DE ETNOGRAFIA MARÍTIMA – Actas*. Póvoa de Varzim: Câmara Municipal, 1985, vol. 3, p. 253-287.
- Duas missões de jesuítas do Colégio de S. Paulo da diocese de Braga. *Theologica*. 12 (1977) 145-192.
- A freguesia de Sant'Iago da Sé na visitação capitular de 1562. *Bracara Augusta*. 102-103 (1989-1990) 205-263.
- Mecanismos institucionais religiosos da arquidiocese de Braga durante o Antigo Regime. In *JORNADAS SOBRE FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E EXERCÍCIO DOS PODERES NA EUROPA DO SUL, SÉCULOS XIII-XVIII, I – Comunicações*. (Dezembro de 1988), vol. 2, p. 789-796.
- A missão da arquidiocese de Braga pelas visitas pastorais nos séculos XVI e XVII. In *CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS – Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993, vol. 1, p. 313-344.
- Paróquias e capelas de Santo António na diocese de Braga (1550-1850). In *CONGRESSO INTERNACIONAL PENSAMENTO E TESTEMUNHO 8.º CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE SANTO ANTÓNIO – Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; Família Franciscana Portuguesa; 1996, vol. 2, p. 945-989.
- A reforma católica no concelho de Barcelos: As visitas quinhentistas de Alvelos. *Barcelos Revista*. (1993) 33-93.

BIBLIOGRAFIA

- Visitações e itinerários pastorais de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. *Bracara Augusta*. 93 (1990) 171-213.
- SOBRAL, Luís de Moura, dir. cient. — *Bento Coelho 1620-1708 e a cultura do seu tempo*. Lisboa: Ministério da Cultura/IPPAP, 1998.
- SOLANO, Francisco — *Documentos sobre política linguística em Hispanoamerica, 1492-1800*. Madrid, 1991.
- SOT, Michel — A génese do casamento cristão. In *AMOR e sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1992.
- SOUSA, Cristina Maria de André Pina; GOMES, Saul António — *Intimidade e encanto: O mosteiro cisterciense de S.ta Maria de Cós (Alcobaça)*. Leiria: Edições Magno, 1998.
- SOUSA, Fernando de — O clero da diocese do Porto ao tempo das cortes constituintes. *Revista de História*. 2 (1979) 245-263.
- Subsídios para a história social do arcebispado de Braga: A comarca de Vila Real nos fins do século XVIII. *Bracara Augusta*. 30 (1976) 399-586.
- SOUSA, Ivo Carneiro de — *Misericórdias portuguesas 1498-1998*. Lisboa: CTT Correios de Portugal, 1998.
- SOUSA, José João Rigaud de — A talha da Capela do Espírito-Santo de Moreira do Lima. *Musev*. Porto. 13 (1970-1971).
- SOUZA, Laura de Mello e — *O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SPENCE, Jonathan — *Le palais de mémoire de Matteo Ricci*. Paris, 1986.
- STORIA della Chiesa. Dir. A. Fliche e V. Martin. Roma, 1976-1994. 25 vol. Datas limite das últimas edições revistas de cada volume.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay — Dom frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Paris. 103 (1998) 21-42.
- *The portuguese empire in Asia, 1500-1700: A political and economic history*. London e New York, 1993.
- TAROUCA, Carlos da Silva — Fragmentos de uma agenda autógrafa de D. João IV. *Brotéria*. 37 (1943) 147-153.
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro — *Os judeus em Portugal no século XV*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1982.
- TAVARES, Pedro — Algumas notas sobre o «catecismo peninsular» no século XVI: de Constantino a Fr. Pedro de Santa Maria. *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*. 1 (1984) 263-276.
- Caminhos e invenções da santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões). *Via Spiritus*. 3 (1996) 163-215.
- Ética e dialéctica dos sentimentos nas «maximas» do varatojano Frei Afonso dos Prazeres. In CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, 1 — *Actas*. Porto, 1991, vol. 1, p. 484-502.
- *Os Lóios e a reforma religiosa no século XVI: A «Ordem e regimento da vida cristã» de Fr. Pedro de Santa Maria (1555)*. Porto, 1986. Texto policopiado.
- Molinosismo e desculpabilização. *Via Spiritus*. Porto. 2 (1995) 203-240.
- *Para uma reavistação dos cônegos lóios*. Porto: Ed. do Autor, 1999.
- Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções. *Via Spiritus*. Porto. 1 (1994) 157-184.
- TEDIM, José Manuel — Carlo Fontana e as exéquias de D. Pedro II na Igreja de Santo António dos Portugueses em Roma. In CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, 1 — *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade; Governo Civil, 1991, vol. 2, p. 503-518.
- TEIXEIRA, António José — *António Homem e a Inquisição*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1895.
- THOMAS, Hugh — *The Slave Trade: The History of the Atlantic Slave Trade 1440-1870*. London, 1998.
- THOMAZ, Luís Filipe — A carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China: um relato síriaco da chegada dos Portugueses ao Malabar e o seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local. *Revista da Universidade de Coimbra*. 36 (1991) 119-181.
- A crise de 1565-1575 na história do estado da Índia. *Mare Liberum*. Lisboa. 9 (1995) 481-520.
- Cruzada e anti-cruzada. *Communio*. Lisboa. 2: 6 (1985) 515-528.
- *De Ceuta a Timor*. Lisboa, 1994.
- Descobrimentos e evangelização: Da Cruzada à missão pacífica. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS — *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; CNCDDP; Fundação Evangelização e Culturas, 1993, vol. 1, p. 81-129.
- L'idée impériale manuéline. In *LA DÉCOUVERTE, le Portugal et l'Europe*. Paris, 1990, p. 35-103.
- Uma visão cristã do hinduísmo na primeira metade de Seiscentos. *Didaskalia*. Lisboa. 29 (1999) 163-184.
- TINHORÃO, Ramos — *Música popular*. Petrópolis, 1972.
- TORGAL, Luís Reis — Acerca do significado do pombalismo. *Revista de História das Ideias*. 4: 1 (1982) 7-17.
- *Ideologia política e teoria do estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981.
- TORRES, José Veiga — Da repressão religiosa para a promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia comercial. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 40 (1994) 109-135.
- Uma longa guerra social: novas perspectivas para o estudo da Inquisição portuguesa: A Inquisição de Coimbra. *Revista de História das Ideias*. 8 (1986) 56-70.

BIBLIOGRAFIA

- Uma longa guerra social: os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal. *Revista de História Económica e Social*. 1 (1978) 55-68.
- TRINDADE, Ana Cristina Machado — *A moral e o pecado público no arquipélago da Madeira na segunda metade do século XVIII*. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico; Secretaria Regional de Turismo e Cultura, 1999.
- VAINFAS, Ronaldo — *Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- VALENÇA, Manuel — *A arte musical e os franciscanos no espaço português (1463-1910)*. Braga: Editorial Franciscana, 1997.
- *A arte organística em Portugal (c. 1326-1750)*. Braga: Editorial Franciscana, 1990.
- *O órgão na história e na arte*. Braga: Editorial Franciscana, 1987.
- VAN DEN BESSELAAR, José — *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Lisboa: ICLP, 1981.
- VARGUES, Isabel M. — *A aprendizagem da cidadania*. Coimbra, 1993. Dissertação de doutoramento. Texto policopiado.
- VASCONCELLOS, J. Leite de — *Etnografia portuguesa*. Lisboa: INCM, 1933-1988. 10 vol.
- *Teatro popular português: 1: Religioso; 3: Açores*. Coord. e notas de A. Machado Guerreiro. Coimbra, 1974-1976. Acta Universitatis Conimbricensis.
- VASCONCELOS, António de — *A Ermida do Espírito Santo*. In *ANTÓNIO de Vasconcelos perpetuado nas páginas do «Correio de Coimbra» 1922-1941*. Coimbra: Arquivo da Universidade, 2000.
- D. Jorge de Almeida, bispo de Coimbra 2.º conde de Arganil. *Revista da Universidade de Coimbra*. 4: 4 (1915) 814-852.
- VASCONCELOS, Domingos — *Contributo para a história do Monte Calvário, Vila Praia de Âncora*. Vila Praia de Âncora: Comissão de Obras e Melhoramentos do Monte Calvário, 1989.
- VASCONCELOS, João — *Romaínas: 1: Um inventário dos santuários de Portugal*. Lisboa: Caminus, 1996.
- VAZ, António Luís — *O cabido de Braga 1071-1971*. Braga: José Dias de Castro, 1971.
- VAZ, Francisco A. Lourenço — *O catecismo no discurso da ilustração portuguesa no século XVIII*. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*. 10 (1998) 217-240.
- VEIGA, Carlos Margaça — *D. Pedro de Castilho: Esboço de uma carreira no governo espanhol de Portugal*. In *PRIMEIRAS JORNADAS DE HISTÓRIA MODERNA — Actas*. Lisboa: [s.n.], 1986, p. 355-370.
- VELLOSO, Queiroz, ver *BIBLIOGRAFIA geral portuguesa: Século XV*.
- VIDAL, Frederico Gavazzo Perry — *São Francisco Xavier: Catecismo Grande*. *Brotéria*. 3 (1936) 250-265.
- VINHAS, Joaquim Alves — *A igreja e o convento de Vilar de Frades*. Barcelos, 1998.
- VIRGEM (A) e Portugal*. Dir. de Fernando de Castro Pires de Lima. Porto: Edições Ouro, 1967. 2 vol.
- VITERBO, Joaquim de Santa Rosa — *Elucidário*. Edição crítica por Mário Fiúza. Porto; Lisboa: Livraria Civilização, 1965-1966. 2 vol.
- WILLEKE, Bernward H., O. F. M. — *Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)*. *Archivum Franciscanum Historicum*. Roma. 83 (1990) 162-223.
- WILLEKE, Venâncio — *Missões franciscanas no Brasil*. 2.ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.
- WITEK, John W. — *Controversial ideas in China and in Europe: a biography of Jean-François Fouquet S.J. (1665-1741)*. Roma, 1982.
- WITTE, Charles Martial de — *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au xve siècle*. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. 48 (1953) 683-718; 51 (1956) 413-453, 809-836; 53 (1958) 5-46, 443-471.
- *Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au xvte siècle*. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*. 40 (1984) 1-25, 93-125, 164-205; 41 (1985) 41-68, 118-137, 173-187, 271-287.
- WIZNITZER, Arnold — *Jews in Colonial Brazil*. New York: Columbia University Press, 1960.
- *Os judeus no Brasil colonial*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1966.
- YERUSHALMI, Y. H. — *Sefardica: Essais sur l'histoire des juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*. Paris: Chandeigne, 1998.
- ZOVATTO, Pietro — *La spiritualità del Settecento*. Bologna, 1990.
- *Nuove forme de religiosità popolare*. In *STORIA dell' Italia Religiosa: Età moderna*. Roma-Bari, 1994, p. 393-415.

