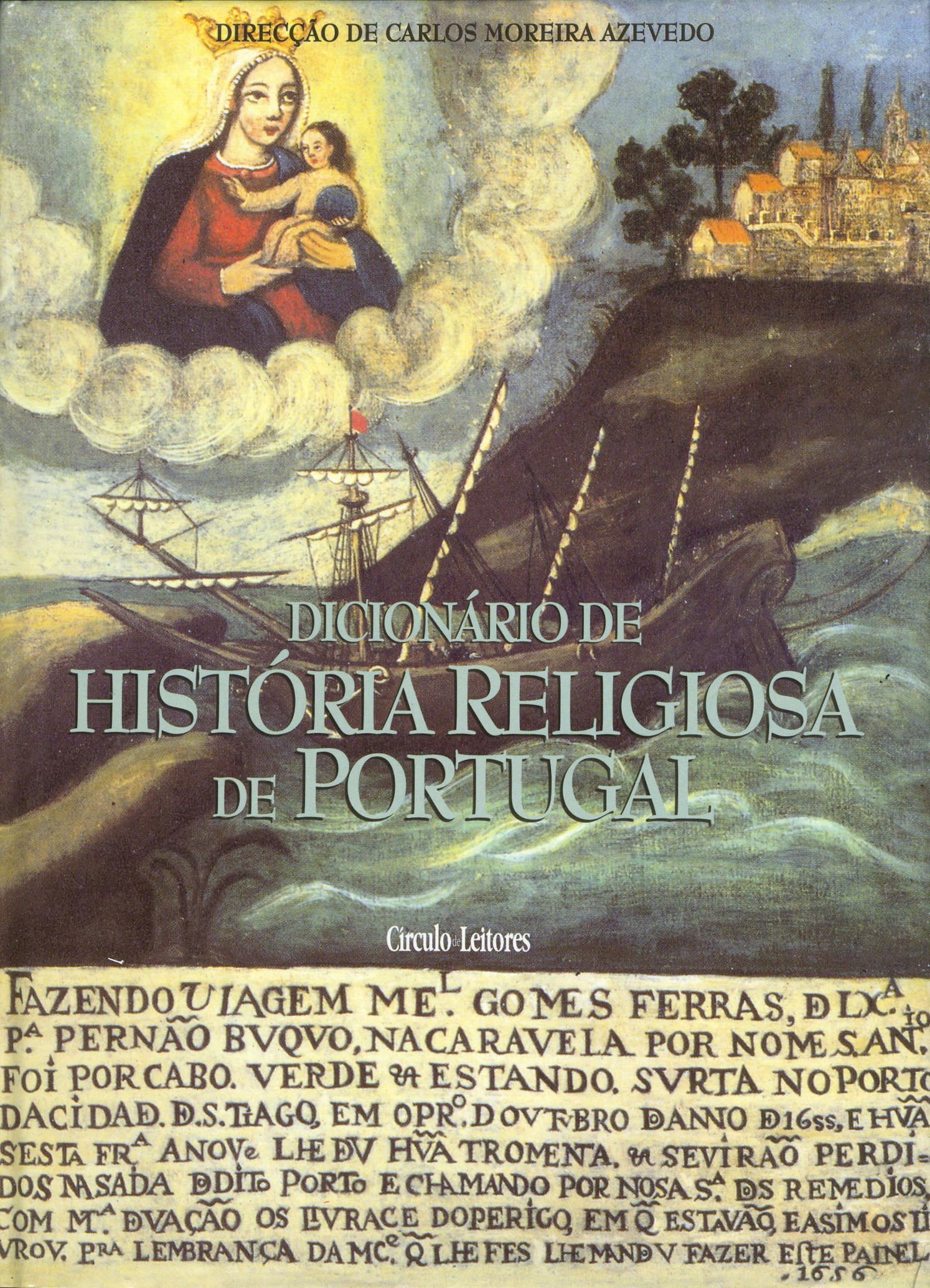


DIRECÇÃO DE CARLOS MOREIRA AZEVEDO



DICIONÁRIO DE HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

Círculo de Leitores

FAZENDO VIAGEM ME^L. GOMES FERRAS, D LIX^o
P^a. PERNAO BVQVO, NACARAVELA POR NOME SAN.
FOI POR CABO. VERDE & ESTANDO. SVRTA NO PORTO
DACIDAD. D.S. TAGO, EM OPR^o. DO VTBRO D'ANNO D'16ss, E HV
SESTA FR^a ANO V^e LHE DV HV^a TROMENA, & SEVIRÃO PERDI-
DOS NA SADA D'DITO PORTO E CHAMANDO POR NOSA S^a. DS REMEDIOS,
COM M^a. DVACAO OS EVRACE DO PERIGO, EM Q^e ESTAVÃO, E ASIMOS U
VROV. P^{ra} LEMBRANCA DAMC^e. Q^e LHE FES LHE MND V FAZER ESTE PAINEL
1656

DICIONÁRIO DE HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

DIRECÇÃO DE
CARLOS MOREIRA AZEVEDO

C-I

COORDENAÇÃO DE:

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

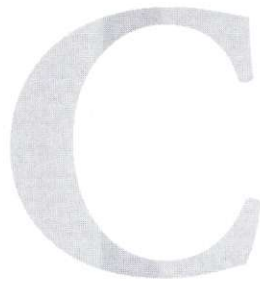
SECRETARIADO:

Jacinto Salvador Guerreiro

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

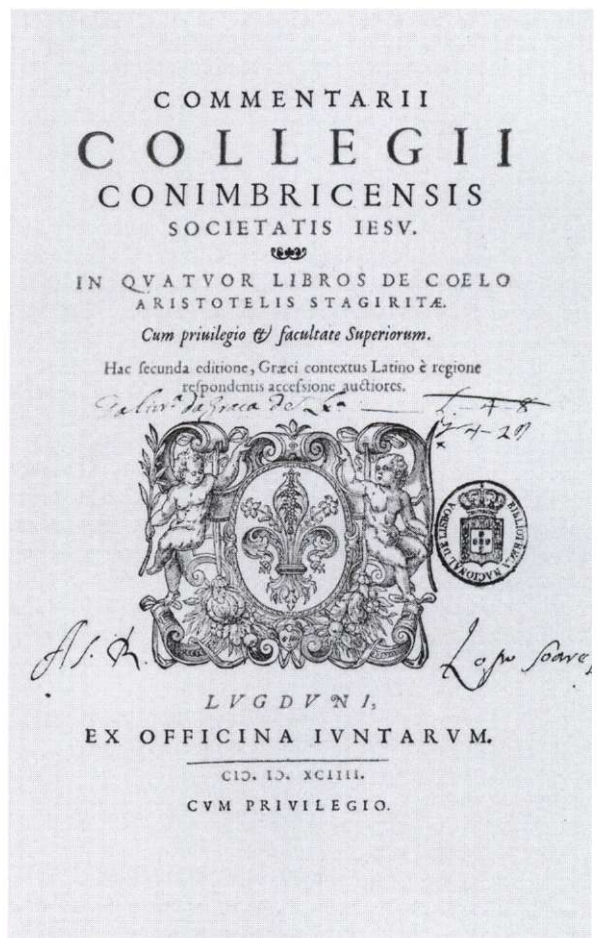
© **Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos
de História Religiosa da Universidade Católica
Portuguesa**

Primeira edição para a língua portuguesa
Impresso e encadernado em Setembro de 2000
por Printer Portuguesa, Ind. Gráfica, Lda.
Casais de Mem Martins, Rio de Mouro
Edição n.º 4195
Depósito legal n.º 153 274/00
ISBN 972-42-2383-3



CONIMBRICENSES. Designação atribuída aos oito livros ou compêndios elaborados pela Companhia de Jesus e destinados ao Curso Filosófico do Colégio das Artes de Coimbra depois que, em 1542, os Jesuítas* assumiram a gestão do referido colégio. A forma portuguesa, substantiva, traduz um adjectivo latino, que, no título dos livros, se acha no genitivo: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Logo na época de aparecimento dos compêndios estes começaram a ser designados pela forma sintética, *Conimbricenses*, com específica referência aos compêndios. Não obstante, o nome também se predica dos autores dos compêndios e dos professores que regeram o Curso Filosófico na sua vigência (1542-1759) e na obediência ao magistério da Companhia de Jesus, mas, com rigor, o termo é absolutamente predicável dos livros que integram os Comentários do colégio conimbricense da Companhia de Jesus, que são: 1. *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in Octo Libros Physicorum* (1592); 2. [...] *In Quatuor Libros de Caelo* (1593); 3. [...] *In Libros Meteororum* (1593); 4. [...] *In Libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (1593); 5. [...] *In Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* (1593); 6. [...] *In duos Libros De Generatione et Corruptione* (1593); 7. [...] *In tres Libros de Anima* incorporando dois tratadinhos anexos, o *De Anima Separata*, de Baltazar Álvares, e o *Tractatio [...] ad quinque sensus*, de Cosme de Magalhães (1598); 8. [...] *In Universam Dialecticam* (1606). Os primeiros sete compêndios foram redigidos pelo padre Manuel de Góis (que se tornou o mais completo compendiarista filosófico de que há notícia) e o oitavo teve redacção de Sebastião do Couto. 1. *Origem*: Na época, os estudantes gastavam o tempo das aulas a escrever o ditado dos mestres, cerceando-se a disponibilidade para o diálogo e para o debate oral, muito necessários à prática da oralidade, no ensino, no foro e na discussão dialéctica. Segundo Pedro da Fonseca, estes prejuízos seriam evitados caso se elaborassem uns compêndios que fossem lidos no curso de Filosofia. O visitador, padre Jerónimo Nadal, de serviço na província portuguesa, encarregou uma comissão, composta pelos padres Pedro da Fonseca, Marcos Jorge, Cipriano Suarez e Pedro Gómez, para dar andamento ao projecto dos compêndios. Fonseca tratava da parte filosófica e respectiva bibliografia, Ci-

priano da matemática e da astronomia; Marcos da filosofia aristotélica, e Gómez de outras matérias. Corria o ano de 1561, e Pedro da Fonseca, absorvido na redacção das *Institutiones Dialecticarum*, que desejava servissem de prolegómeno ao Curso Filosófico, atrasou o andamento dos trabalhos, dos quais acabou por se desligar. Luís de Molina tentou que os seus escritos fossem adoptados e impressos com destino ao curso, mas a ideia geratriz do projecto reque-



Frontispício do *Commentarii Collegii Conimbricensis*, 1594 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

ria uma autoria não nominal e individual, mas uma autoria colegial. Os compêndios teriam redactor ou redactores, mas a titularidade seria a do colégio. Afastado Pedro da Fonseca, Manuel de Góis viu-se encarregado da redacção da obra (1582), num momento em que ainda se não definira qual o primeiro compêndio a publicar, que deveria ser o de lógica, mas, estando os tratados físicos mais adiantados, e para se não perder tempo, decidiu o colégio começar por eles, e, com efeito, enquanto o tratado de lógica só ficou completo em 1606, o de metafísica não chegou a ser composto. No decurso da publicação dos compêndios, e ainda depois, houve constante reflexão sobre modificações na seriação e mesmo sobre renovação de conteúdos, mas nenhuma se efectivou por contingências de ordem diversa. Quanto à autoria, ela pertence colegialmente ao Colégio das Artes, embora saibamos quem foram os redactores. 2. *Estrutura*: Cada compêndio, na especialidade, tenta uma visão enciclopédica dos temas e dos problemas, apresentando as teses, inscritas em questões, ou em artigos. Expostas e descritas, são confrontadas umas com as outras, segundo o método *sic et non*, de onde derivam, ou a confirmação, ou a confutação, ou a refutação da tese ou teses expostas, por forma a concluir-se pela estabilidade de uma, ou já consensual, ou de novo formulada. O magistério tético afere-se ao aristotelismo, não só o de Aristóteles (mestre de primeira instância do curso) mas também o dos posteriores aristotelismos. No centro de cada página imprime-se o texto de Aristóteles sobre um problema, e, envolvendo-o, dispõem-se os comentários, as glosas e as postilas. Dadas as explanações segundo Aristóteles, seguem-se as questões, divididas em artigos, o último dos quais, em cada tema, deve responder irrefutavelmente aos sofismas, apresentando a *resolutione*, ou resolução do problema. Cada *quaestione* propõe uma sequência de *articulus*, cada *articulus* constitui um passo do itinerário para se atingir a solução, a *resolutione*. À colação chamam-se as teses adversas sujeitas a uma refutação mediante a *responsio*, por vezes seguida de uma asserção (*assertione*), encerrando-se o ciclo com uma conclusão (*conclusionem*). As questões são uma das partes mais interessantes dos compêndios, por gozarem de clareza, de simplicidade e de novidade, ao trazerem à escola os factos novos, conhecidos mediante os Descobrimentos*, nas ordens geográfica, cosmográfica, astronómica e antropológica. O primeiro compêndio trata da física, o segundo, do universo e do céu, o terceiro continua o segundo na especialidade, versando a teoria dos meteoros e dos fenómenos celestes e terrestres, o quarto aduz os «pequenos naturais» de Aristóteles relativos à natureza humana, o quinto expõe a ética enquanto ciência moral, o sexto, da vida e da morte e dos elementos universais, o sétimo da psicologia e, por fim, o oitavo, da lógica, assente em Porfírio e no *Organon* de Aristóteles. Os *Conimbricenses* definem-se, na essência, como um «aristotelismo integral», um estudo geral de todas as disciplinas, dispostas segundo a arquitectura e a doutrina de Aristóteles e de um exaustivismo aristotélico, o «Institutum Aristotelis» (Góis, *De Generatione*, Lib. II, *initium*). 3. *Algumas teses*: «Philosophia est

cognitio rerum, ut sunt.» Filosofia é o conhecimento das coisas como são, por suas causas (*De Physica*, próêmio), e divide-se em natural, moral e dialéctica, prevalecendo o critério da verdade sobre as opiniões dos filósofos. A ciência é o conhecimento certo de cada uma das coisas em particular e de todas em geral, de forma exaustiva, com certeza, determinação, objectividade, fundamentação e discursividade racional, as cinco colunas disciplinares. O medianeiro da ciência é o conhecimento, adequação do objecto à mente, por via sensitiva e por via intelectual, mas esta via carece da primeira – «omnis nostra cognitio a sensu oritur» – todo o conhecimento se origina nos sentidos (*Universam Dialecticam*, II, 6). À lógica incumbe o ser uma ciência da própria ciência em geral e em particular. A física tem por objecto a própria natureza, na ordem material e na ordem formal, sendo um prolegómeno à introdução demonstrativa da ideia de motor imóvel. Cada coisa possui natureza, essência e quiddidade. O universo é perfeição no todo e nas partes, uma ordem universal. A alma define-se como um «acto primeiro substancial do corpo orgânico e com vida em potência» (*De Anima*, II, I), simples espiritual, subsistente e imortal. A ética, bem para a alma, é a ciência que visa levar a um feliz estado de vida. 4. *Projecção*: «Apogeu da elaboração metafísica portuguesa» (CAEIRO – O pensamento, p. 64), os *Conimbricenses* beneficiaram da cadeia de escolas regidas pelos Jesuítas na Europa, na América e na Ásia, em cujos colégios se leram. Ainda que nos meados do século XVII já se considerassem desactualizados, não quanto aos princípios, mas quanto aos modos, sobretudo nas disciplinas naturais e físicas, foram deveras apreciados e lidos, e até traduzidos, para a língua chinesa. As edições europeias, em diversos países, contam-se por 112, sendo alguns compêndios mais editados que outros. Reflexos da sua doutrina encontram-se professadamente em obras de Leibniz, de Descartes, de Francisco Suarez Granatense, de João de São Tomás, e, talvez, em Espinosa, segundo a tese de Joaquim de Carvalho. A renovação dos compêndios ainda foi iniciada, já o século XVII ia alto, pelo padre António Cordeiro, autor de dois tomos intitulados *Cursus Philosophicus Conimbricensis* (1714 e 1713), em que procurou restaurar a imagem conimbricense, a qual, no entanto, ficou restrita à classicidade dos originais do século XVI (v. ESCOLÁSTICA; LIVRO RELIGIOSO).

J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: ANDRADE, António Alberto – *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982. CAEIRO, Francisco da Gama – O pensamento filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38 (1982) 51-90. CARVALHO, Joaquim de – *Descartes e a cultura filosófica portuguesa*. Lisboa: Academia das Ciências, 1939. GOMES, J. Pinharanda – *Os Conimbricenses*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, p. 177-186. Contém elenco bibliográfico alargado.

CONSELHO PRESBITERAL. 1. *Natureza do conselho presbiteral*: O Código de Direito Canónico dedica os cânones 495 a 501 ao conselho presbiteral. É um organismo recente na vida da Igreja Católica, de constituição obrigatória e não facultativa, introduzido pelo II Concílio do Vaticano. Os documentos do Va-

ticano II que estão na origem do conselho presbiteral são o decreto *Christus Dominus* (n.º 27b) e, sobretudo, o decreto *Presbyterorum Ordinis* (n.º 7). O *motu proprio Ecclesiae Sanctae*, de 6 de Agosto de 1966, regulamenta mais em concreto este órgão, tornando-o obrigatório em todas as dioceses (I, 15, 1). Outros documentos posteriores vieram aprofundar a sua realidade. O conselho presbiteral tem estatutos próprios, aprovados pelo bispo. O cânon 495, § 1 apresenta-nos a natureza e a finalidade do conselho presbiteral. É um grupo de presbíteros (sacerdotes) que representa os presbíteros da diocese, uma espécie de senado do bispo. A sua finalidade é a de ajudar o bispo no governo da diocese, para que o bem pastoral do povo de Deus seja realizado de forma eficaz. Não pode ser visto como expressão do direito de associação dos clérigos e de reivindicação de interesses. O conselho presbiteral tem um fundamento teológico que se baseia no sacramento da Ordem. O bispo e os presbíteros participam do mesmo e único sacerdócio de Cristo, embora cada qual no seu devido grau. 2. *Atribuições*: O conselho presbiteral, como o define claramente o código, não tem ordinariamente poder deliberativo mas sim consultivo. Isto não lhe diminui a importância, mas faz dele um instrumento de consulta e de reflexão do bispo diocesano em ordem ao bem da diocese. Actualmente, não está previsto nenhum caso para pedir voto deliberativo. O bispo deve ouvir o conselho presbiteral nos casos previstos pelo direito: realização do sínodo* diocesano, erecção, supressão ou modificação de paróquias, obrigatoriedade dos conselhos paroquiais pastorais, etc. 3. *Membros*: Participam representantes do clero secular* e do clero regular*, pois todos fazem parte do presbitério da diocese. Os estatutos devem especificar quem (e quantos) são os membros natos e os eleitos. Por sua vez, os presbíteros, agrupados por zonas pastorais e por outros círculos (vigariarias, arceprestados...) elegem os seus representantes. Além destas zonas, há que considerar os presbíteros dos institutos de vida consagrada e aqueles que exercem o seu ministério em certos sectores não territoriais (professores de Educação Moral, capelães de hospitais, prisões, etc.). Nos vicariatos e nas prefeituras apostólicas (cf. cânon 371, § 1), o conselho presbiteral deve ser composto, pelo menos, por três presbíteros missionários que podem emitir o seu parecer por carta (cf. cânon 495, § 2). 4. *Duração e funcionamento*: O conselho presbiteral é um organismo permanente mas temporário quanto aos seus membros, pois estes devem ser renovados num período que não ultrapasse os cinco anos (cf. cânon 501, § 1). Os estatutos do conselho presbiteral poderão prever uma duração de quatro ou de três anos. O bispo preside às reuniões do conselho presbiteral, podendo delegar noutros presbíteros a função de conduzir os trabalhos. Será ele a aprovar a agenda, a convocar as reuniões, a estimular a participação dos presbíteros, a tomar as decisões. A periodicidade das sessões do conselho presbiteral depende dos estatutos, podendo limitar-se a duas sessões ordinárias por ano. 5. *Cessação de funções*: O conselho presbiteral cessa as suas funções: quando expira o mandato para o qual foi nomeado pelo bispo; quando comete ir-

regularidades contra a própria comunhão eclesial e presbiteral, sendo neste caso demitido pelo bispo (cf. cânon 501, § 3); quando a sé episcopal vaga. Sobressai, pois, a natureza do conselho presbiteral de estar sempre em função do bispo e de ser coordenado por ele. Para que no tempo de vacância da diocese esta não seja privada da resolução de vários assuntos, as competências do conselho presbiteral são desempenhadas pelo colégio dos consultores (cf. cânon 501, § 2). 6. *Portugal*: Fez-se um grande esforço após o II Concílio do Vaticano para a constituição dos conselhos presbiterais, segundo a legislação eclesiástica. Todas as dioceses possuem esse organismo, que tem sido meio de uma maior cooperação entre os bispos e os seus presbíteros (cf. *Anuário Católico Português*, 1995-1998). Um decreto de aplicação do novo Código de Direito Canónico, por parte da Conferência Episcopal Portuguesa*, promulga algumas normas sobre os conselhos presbiterais – cf. *Lumen*. 46 (1985) 149.

MANUEL SATURINO GOMES

BIBLIOGRAFIA: CONGREGAÇÃO DO CLERO – *Directório para o ministério e vida dos presbíteros*. 31 de Janeiro de 1994. MARCHESI, M. – I consigli diocesani. In A. LONGHTIANO, dir. – *Chiesa Particolare*. Bologna: EDB, 1985, p. 119-150. SOARES, A. Leite – Relação bispo-presbitério. In *Codex Iuris Canonici de 1983: 10 anos de aplicação na Igreja e em Portugal*. Lisboa: CEDC, 1995, p. 49-80.

CONSELHOS PASTORAIS. 1. *Conselho pastoral diocesano*: «Em cada diocese, na medida em que as circunstâncias pastorais o aconselharem, constitua-se o conselho pastoral, ao qual pertence, sob a autoridade do bispo, investigar e ponderar o concernente às actividades pastorais da diocese e propor conclusões práticas» (cânon 511). O conselho pastoral diocesano é um organismo nascido do II Concílio do Vaticano (cf. *Christus Dominus*, n.º 27). Documentos posteriores da Santa Sé foram delineando o seu perfil. O actual Código de Direito Canónico (1983) consagra-lhes os cânones 511-514. É um «conselho», formado por fiéis, designados segundo estatutos próprios. Como se depreende do código, a sua constituição não é obrigatória, ficando pois ao critério do bispo diocesano. Nem sempre as estruturas e o grau de desenvolvimento de algumas dioceses permitem o aparecimento deste órgão. É «pastoral» no sentido que deve envolver-se nos assuntos pastorais da diocese, aconselhando o bispo nos temas que este achar por bem colocar à sua consideração. Um ponto de agenda que normalmente é submetido à apreciação do conselho pastoral diocesano é o programa pastoral da diocese, elaborado por um período de um ou mais anos. O bispo preside ao conselho e serve-se dele para a orientação pastoral da diocese. É de natureza consultiva e reúne uma ou duas vezes ao ano. Permanece como instituição permanente, embora os seus membros e a sua acção sejam temporários. O bispo escuta os pareceres, toma decisões e manda-as executar no tempo oportuno, sem estar vinculado a nenhuma maioria ou grupo de pressão. Cada conselho pastoral diocesano deve possuir os seus estatutos, aprovados pelo bispo diocesano. Explicitam a sua natureza, a sua constituição, as suas funções e funcionamento, a duração do mandato. Os seus membros devem ser baptizados na Igreja Católica, pessoas de fé firme, de bons costumes e notáveis pe-

la prudência (cf. cânon 512, § 3). Estas exigências têm fundamento no sentido de que o conselho pastoral diocesano é um órgão de comunhão e de vida da igreja diocesana; em nada se identifica com os conselhos de administração ou de consultadoria das empresas. Os membros são leigos, clérigos e religiosos de modo a haver uma certa representatividade pessoal e territorial (regiões, vigararias, arciprestados) bem como das diversas condições sociais e sectores de apostolado (cf. cânon 512, § 2). 2. *Conselho pastoral paroquial*: O único cânon do código dedicado ao conselho pastoral paroquial é o 536: «Se, a juízo do bispo diocesano, ouvido o conselho presbiteral, for oportuno, constitua-se em cada paróquia o conselho pastoral, presidido pelo pároco, e no qual os fiéis, juntamente com aqueles que por força do ofício participam no cuidado pastoral da paróquia, prestem a sua ajuda na promoção da acção pastoral» (§ 1). «O conselho pastoral tem apenas voto consultivo, e rege-se pelas normas estabelecidas pelo bispo diocesano» (§ 2). Pela legislação canónica não é obrigatória a constituição do conselho pastoral paroquial, a menos que o bispo, ouvido o conselho presbiteral, o julgue oportuno. Existe esta liberdade, respeitando a fisionomia de cada paróquia: o seu desenvolvimento, o nível de comunhão eclesial. Por analogia com o conselho pastoral diocesano, evidenciam-se algumas características: o conselho pastoral paroquial é um organismo de consulta, presidido unicamente pelo pároco, constituído pelos vigários paroquiais (coadjutores), diáconos, por fiéis empenhados na comunidade cristã (leigos, consagrados...). A finalidade do conselho é a de prestar a sua ajuda na «promoção da acção pastoral» da paróquia, colaborando com o pároco nos assuntos por ele propostos, promovendo iniciativas, comunicando o sentir dos paroquianos. Os estatutos devem ser aprovados pelo bispo. Em algumas paróquias, onde assim for conveniente, este conselho pode assumir as funções do conselho económico, previsto pelo cânon 537. Depende da disponibilidade e da formação das pessoas que são chamadas a estes órgãos, bem como de outros factores. Em Portugal é de evidenciar que, apesar de várias resistências, o conselho pastoral paroquial tem sido introduzido em muitas paróquias, havendo, contudo, um caminho a percorrer em determinadas comunidades (v. PASTORAL).

MANUEL SATURINO GOMES

BIBLIOGRAFIA: CARTAXO, M. – Órgãos de participação na Igreja particular. In *CODEX Iuris Canonici de 1983: 10 anos de aplicação na Igreja e em Portugal*. Lisboa: CEDC, 1995, p. 81-98. MARCHESI, M. – I consigli diocesani. In A. LONGHITANO, dir. – *Chiesa Particolare*. Bologna: EDB, 1985, p. 119-150. MARQUES, S. Ourives – Organismos paroquiais: conselho pastoral e conselho económico. In *CODEX Iuris Canonici de 1983: 10 anos de aplicação na Igreja e em Portugal*. Lisboa: CEDC, 1995, p. 275-291. PIRES, S. Benigno – Paróquia: comunidade ou superestrutura? In *CODEX Iuris Canonici de 1983: 10 anos de aplicação na Igreja e em Portugal*. Lisboa: CEDC, 1995, p. 219-240.

CONSOLATINOS. Denominados oficialmente pelo nome de Instituto Missionário da Consolata, foram fundados a 29 de Janeiro de 1901 na diocese de Turim por José Allamano (1851-1926), então reitor do Santuário da Consolata. Esta congregação destina-se na Igreja ao serviço da evangelização dos povos, as-

sente na santidade de vida dos missionários, de acordo com o lema do fundador: «Primeiro santos, depois missionários.» Estatuem as suas constituições que: «O Instituto é uma Congregação missionária, clerical, de direito pontifício, integrando sacerdotes e irmãos leigos, com votos públicos, simples, temporários e perpétuos, na dependência da Sagrada Congregação para a Evangelização dos povos» (Cst. n.º 7). O instituto é uma família de consagrados para a evangelização *ad gentes* «por toda a vida, numa comunhão fraterna, na profissão dos conselhos evangélicos, tendo Maria por modelo e guia» (Cst. n.º 4). Em Portugal, o primeiro contacto dos Missionários da Consolata com os territórios ultramarinos começou em Moçambique* no ano de 1925, data em que quatro missionários chegaram à cidade da Beira, de onde seguiram para a missão do Zambo, na Zambézia. A falta de missionários criava enormes dificuldades à evangelização daquelas terras, então sob a bandeira portuguesa. A admiração nutrida por D. Teodósio Clemente de Gouveia pelos Missionários da Consolata fez com que estes se instalassem nos territórios a sul do rio Save e junto da cidade de Lourenço Marques (Maputo). O Acordo Missionário* de 1940, ao atribuir personalidade jurídica e garantir patrocínio às missões católicas por parte do Estado, facilita a implantação em Portugal de congregações religiosas que pretendam enviar missionários para as colónias. O ambiente não poderia ser mais favorável para a fundação dos Consolatinos na metrópole portuguesa. O primeiro seminário abriu em Fátima a 3 de Outubro de 1944, com o nome de Seminário das Missões de Nossa Senhora de Fátima, cujo fundador, o padre João De Marchi, tinha chegado a Portugal um ano antes. No Carregado, abria as suas portas o Seminário de São João de Brito, em 1948, destinado à formação dos irmãos auxiliares, cujas tarefas mais específicas eram o apostolado missionário e o desenvolvimento de actividades técnico-profissionais. Entretanto, funciona em Fátima entre 1951 e 1956 um noviciado consolatino internacional de língua inglesa, onde professaram jovens provenientes da Inglaterra, Irlanda, Escócia e Estados Unidos. Em 1952, surge uma nova casa para a formação de irmãos na Quinta dos Castelinhos, em Ourém, de modo a suprir as carências da casa do Carregado. Com vista a procederem à dinamização missionária e para a sensibilização em relação às missões, abrem um centro de animação missionária no Porto no ano de 1953, donde partem os religiosos para as paróquias, escolas, grupos de jovens e adolescentes a fim de realizarem conferências, projectarem filmes, diapositivos e fazerem reuniões sobre a temática missionária. Pouco a pouco esta dinâmica estende-se às outras casas da congregação em Portugal, assumida como um dos objectivos principais em que os membros se deveriam empenhar, pois entende-se que desta acção sairiam os novos missionários e o apoio económico e espiritual dos católicos portugueses para o seu projecto missionário. Em Março de 1957, partem os primeiros três irmãos missionários portugueses para Moçambique. O seu apostolado estende-se, em 1955, pelos bairros da Liberdade e da Serafina em Lisboa e, mais tarde, à paróquia de

Campolide, assumindo, em paralelo com a animação missionária, o serviço paroquial. Em 1958 o crescimento dos Consolatinos justifica a criação da província portuguesa e é nomeado superior provincial o padre José Gallea. Nesse mesmo ano abre-se um seminário em Ermesinde, seguindo-se um outro em Vila Nova de Poiares para o 1.º Ciclo (1962), depois no Cacém para o Curso Filosófico-Teológico (1964) e em Abrantes para o Curso Liceal Complementar (1975). A expansão do instituto consolatino em Portugal em termos numéricos não só possibilitou o envio de dezenas de missionários portugueses para diversos países – Moçambique, Quênia, Tanzânia, Zaire, África do Sul, Brasil, Argentina e Canadá –, mas também a criação de um movimento laical, chamado Leigos Missionários da Consolata. Este visa não só a sensibilização laical para a tarefa da evangelização a tempo inteiro, mas ainda dá a possibilidade de os leigos realizarem experiências temporárias de missionação *ad gentes*, alargando não só a acção, mas também o carisma e a espiritualidade consolatina aos não religiosos, cuja «tarefa fundamental é anunciar Jesus Cristo com o testemunho da vida e da palavra, converter a consciência pessoal e colectiva dos homens, renová-los com a graça do baptismo, regenerar por dentro as culturas mediante a força salvífica do Evangelho» (RONCO – *O missionário*, p. 22). Para divulgação da espiritualidade e acção dos Consolatinos, estes publicam em Portugal a revista *Fátima Missionária*.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: *CONSTITUIÇÕES e directório geral do Instituto Missionário da Consolata*. Roma: IMC, 1982. PASQUALETTI, Gottardo – *Allamano, missionário para o mundo*. Terras Novas: Instituto das Missões da Consolata, [s.d.]. RONCO, José, adap. – *O missionário da Consolata*. Fátima: Centro de Informação Missionária, [s.d.]. SANTOS, Januário dos – *A África no coração: vida e obra de José Allamano*. [Fátima]: Missionários da Consolata, 1994.

CONSTITUIÇÕES DIOCESANAS. As constituições diocesanas, igualmente designadas por estatutos ou ordenações, eram um instrumento jurídico-pastoral formado pelas leis, decretos ou disposições que serviam para regulamentar a vida de uma diocese. Serão aqui entendidas como o conjunto de disposições de direito, posturas disciplinares, orientações litúrgicas e doutrinais – fundadas no direito canónico, na tradição da Igreja e em práticas consuetudinárias locais – e que eram impostas pelos prelados sobre eclesiásticos e leigos. Podiam ser sinodais, se resultavam de acordos obtidos em sínodo*, ou extra-sinodais, se nasciam de uma determinação oriunda da autoridade do bispo. Das perto de 120 que se conhecem quase todas foram sinodais. As únicas extra-sinodais foram as de Lisboa de 1591 e as de Coimbra de 1929, o que pode ser um indicador de como os prelados sempre teriam procurado reunir consensos em torno de tão decisivas medidas para a vida das dioceses. Podiam ainda ser gerais ou extravagantes (particulares). Dizem-se gerais as que num dado período reúnem toda a legislação existente, sendo extravagantes as que, não introduzindo mutações globais, nem suspendendo a maioria das disposições em vigor, procuram regulamentar assuntos específicos. Apesar das constituições diocesanas conterem as re-

gras a observar na vida de uma diocese, sucedia que uma diocese não as tendo próprias podia regular-se pelas de outra. Assim ocorreu com a diocese de Miranda* desde a data da sua fundação, em 1545, até 1565. Nesse período regeu-se pelas da arquidiocese de Braga*, da qual havia sido desmembrada. Também a diocese de Elvas*, por decisão tomada pelo bispo D. António Mendes de Carvalho, em 1572, foi governada pelas de Évora de 1565. De igual modo, todas as dioceses dos territórios brasileiros (Belém do Pará, São Luís do Maranhão, Mariana, Olinda e Rio de Janeiro), a partir de 1719, se regeram pelas da diocese da Bahia (v. BRASIL), tal como os bispados de Cranganor e Cochim seguiam as de Goa. Por vezes, não se governando uma diocese pelas constituições diocesanas integrais de uma outra, adoptava delas pontuais disposições, num processo revelador do conhecimento que os prelados iam tendo da forma como outros exerciam o seu múnus. Tal é flagrante nas de Coimbra de 1521, que adoptaram como norma, no tocante à forma como deviam ser cobrados os dizimos do gado, disposições que haviam sido forjadas pelo arcebispo de Braga, D. Fernando Guerra. Sucedeu ainda, em número reduzido de casos, serem compiladas e até aprovadas pelos bispos mas depois nunca chegaram a entrar em vigor. Tal se passou com as decretadas pelo bispo da Guarda, D. Nuno de Noronha, em sínodo de 1597, mas que, por sua morte, nunca chegaram a ser aplicadas. Os textos das constituições diocesanas são uma fonte histórica de elevado valor, até hoje ainda não explorada exaustivamente. Dadas as inúmeras sintonias que ao longo dos séculos a maioria foi mantendo entre si, só uma abordagem comparativa permite a obtenção de informações com algum sentido. O estudo exclusivamente centrado sobre constituições diocesanas concretas tem um alcance limitado. Todavia, analisadas comparativamente, têm valor inestimável, permitindo perceber intenções pontuais dos prelados e deixando aflorar problemas regionais concretos. São ainda úteis enquanto indicadores da forma como iam sendo recebidas as decisões centrais da Igreja e para estudar aspectos como o funcionamento da justiça episcopal, a realização das visitas pastorais, a doutrina e prática dos sacramentos, as debilidades do clero e as exigências a que eram solicitados, os cuidados que se tinham com as igrejas e as alfaías de culto, os modelos litúrgicos adoptados, os meios de preservação do património e cobrança de rendas das igrejas, etc. O quadro cronológico que se elaborou permite constatar a existência de 120 constituições diocesanas, valor que está seguramente aquém do total que realmente vigorou. Desde que, em 1215, durante o IV Concílio de Latrão, se determinou que os bispos celebrassem anualmente um sínodo, postura que voltou a ser reafirmada no Concílio de Trento (1545-1563), e apesar de haver indicações de que estas imposições não foram cumpridas, não restam dúvidas de que a celebração destes sínodos aumentou decisivamente. Ora, habitualmente durante a sua realização eram promulgadas constituições diocesanas. Pese este facto, para o período anterior a 1500 praticamente só se conhecem exemplos esporádicos de constituições diocesanas das dioceses de Braga, Por-

ELENCO CRONOLÓGICO DAS CONSTITUIÇÕES DIOCESANAS PORTUGUESAS

Data	Data do Sínodo	Diocese	Bispo	Observações
1210-1232	?	Lisboa	D. Soeiro Viegas	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1240 c.	1240 c.	Lisboa	D. João I ou D. Aires Vasques	Manuscritas
1234-1248	1240?	Coimbra	D. Tibúrcio	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1247-1260	1247-1260	Porto	D. Julião Fernandes	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1247-1267	1247-1267	Coimbra	D. Egas Fafes	Notícia nas Constituições de 1285
1248	1248	Lisboa	D. Aires Vasques	Manuscritas
1251	1251	Viseu	D. Pedro Gonçalves	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1252	1252	Lamego	D. Egas Pais	Manuscritas
1264	1264	Lisboa	D. Mateus	Manuscritas
1261-1265	1261-1265	Porto	D. Vicente Mendes	Manuscritas
1267-1283	1267-1283	Évora	D. Durando Pais	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1268	1268	Lisboa	D. Mateus	Manuscritas
1271	1271	Lisboa	D. Mateus	Manuscritas
1281	1281	Braga	D. Frei Telo	Manuscritas
1285(?)	1285(?)	Braga	D. Frei Telo	Manuscritas
1285	1285	Coimbra	D. Aimerico d'Ebrard	Manuscritas
1286(?)	1286(?)	Braga	D. Frei Telo	Manuscritas
1296	1296	Braga	D. Martinho Pires de Oliveira	Manuscritas
1301	1301	Braga	D. Martinho Pires de Oliveira	Manuscritas
1307	1307	Lisboa	D. João Martins Soalhães	Manuscritas
1315	1315	Lisboa	D. Frei Estêvão	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1324	1324	Lisboa	D. Gonçalo Pereira	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1326	1326	Porto	D. João Gomes	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1326	1326	Braga	D. Gonçalo Pereira	Manuscritas
1333	1333	Braga	D. Gonçalo Pereira	Manuscritas
1344	1344	Porto	D. Pedro Afonso	Manuscritas
1344	1344	Évora	D. Martinho Afonso	Manuscritas
1352-1355	1352-1355	Évora	D. João Afonso	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1360	1360	Porto	D. Afonso Pires	Manuscritas
1368	1368	Lamego	D. Lourenço	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1371	1371	Porto	D. Afonso Pires	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1372	1372	Évora	D. Afonso III	Manuscritas
1374	1374	Braga	D. Lourenço Vicente	Manuscritas
1383	1383	Braga	D. Lourenço Vicente	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1387	1387	Braga	D. Lourenço Vicente	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1391	1391	Braga	D. Lourenço Vicente	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1391-1399	1391-1399	Porto	D. João Esteves de Azambuja	Manuscritas
1393-1402	1393-1402	Lisboa	D. João Anes	Manuscritas
1394	1394	Braga	D. Lourenço Vicente	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
?	?	Coimbra	?	Manuscritas; desconhece-se a data e o bispo, mas presume tratar-se de texto de finais do século XIV
1402	1402	Braga	D. Martinho Pires da Charneca	Manuscritas
1403	1403	Lisboa	D. João Esteves de Azambuja	Manuscritas
1420-1423	1420-1423	Évora	D. Pedro de Noronha	Manuscritas
1430	1430	Braga	D. Fernando Guerra	Manuscritas
1430	1430	Porto	D. Antão Martins de Chaves	Manuscritas
1435	1435	Braga	D. Fernando Guerra	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1439	1439	Braga	D. Fernando Guerra	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1444	1444	Valença	D. João Afonso Ferraz	Manuscritas
1462	1462	Lisboa	D. Afonso Nogueira	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1462-1481	?	Coimbra	D. João Galvão	Notícia nas Constituições de 1521
1464-1500	1484?	Lisboa	D. Jorge da Costa	Notícia nas Constituições de 1537
1465-1495	1465-1495	Porto	D. João de Azevedo	Notícia ver <i>Synodicum Hispanum</i>
1466	1466	Évora	D. Luís Pires	Manuscritas
1467	1467	Évora	D. Luís Pires	Manuscritas
1472	1472	Valença	D. João Afonso Ferraz II	Manuscritas
1477	1477	Braga	D. Luís Pires	Manuscritas
1483	1483	Valença	D. Frei Justo Baldino	Manuscritas

ELENCO CRONOLÓGICO DAS CONSTITUIÇÕES DIOCESANAS PORTUGUESAS

Data	Data do Sínodo	Diocese	Bispo	Observações
1486	1486	Valença	D. Frei Justo Baldino	Manuscritas
1497	1496	Porto	D. Diogo de Sousa	Impressas
1500	1500	Guarda	D. Pedro Vaz Gavião	Impressas
1505-1519	?	Viseu	D. Diogo Ortiz de Vilhegas	Notícia nas Constituições de 1528(?)
1512(?)	1505	Braga	D. Diogo de Sousa	Impressas
1521	1521	Coimbra	D. Jorge de Almeida	Impressas
1528(?)	1527	Viseu	D. Miguel da Silva	Impressas
1534	1534	Évora	Cardeal infante D. Afonso	Impressas
1537	1536	Lisboa	Cardeal infante D. Afonso	Impressas; 2.ª ed. em 1588
1538	1537	Braga	Infante D. Henrique	Impressas
1541	1540	Porto	D. Frei Baltasar Limpo	Impressas
1545-1550	1545-1550	Leiria	D. Frei Brás de Barros	Impressas
1548	1548	Coimbra	D. João Soares	Impressas
1554	1554	Algarve	D. João de Melo	Impressas
1554	1554	Tomar	Padre Cristóvão Teixeira	Impressas
1556	1555	Viseu	D. Gonçalo Pinheiro	Impressas
1558	1558	Évora	Infante D. Henrique	Impressas; não se conhece nenhum exemplar
1560	1559	Angra	D. Frei Jorge de Santiago	Impressas; 2.ª ed. em 1881
1563	1561	Lamego	D. Manuel de Noronha	Impressas
1565	1565	Évora	D. João de Melo	Impressas; 2.ª ed. em 1622 e 3.ª ed. em 1753
1565	1565	Lisboa	Cardeal infante D. Henrique	Impressas; extravagantes
1565	1563	Miranda	D. Julião de Alva	Impressas
1566	1565	Coimbra	D. João Soares	Impressas; extravagantes
1567	1567	Goa	D. Gaspar de Leão	Impressas; 2.ª ed em 1592 e 3.ª em 1649
1569	1568	Lisboa	Cardeal infante D. Henrique	Impressas; extravagantes
1569	1569	Évora	Cardeal infante D. Henrique	Impressas; extravagantes
1585	1578	Funchal	D. Jerónimo Barreto	Impressas; 2.ª ed. em 1601
1585	1585	Porto	D. Frei Marcos de Lisboa	Impressas; 2.ª ed. em 1590
1589	1589	Portalegre	D. Frei Amador Arrais	Manuscritas; referenciadas por Fortunato de Almeida na <i>História da Igreja em Portugal</i> ; não se conhece o texto
1591		Lisboa	D. Miguel de Castro	Manuscritas extravagantes, extra-sinodais, encontram-se nas Constituições de 1588 existentes na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra
1591	1591	Coimbra	D. Afonso Castelo-Branco	Impressas; 2.ª ed. em 1731
1599	1594	Braga	D. Frei Agostinho de Jesus	Manuscritas
1601	1597	Funchal	D. Luís de Figueiredo de Lemos	Impressas; extravagantes
1601	1598	Leiria	D. Pedro de Castilho	Impressas
1606	1599	Angamale	D. Frei Aleixo de Meneses	Impressas
1615	1615	Funchal	D. Frei Lourenço de Távola	Manuscritas; extravagantes, referenciadas por Alberto Vieira em <i>As constituições sinodais...</i>
1617	1614	Viseu	D. João Manuel	Impressas; 2.ª ed. em 1684
1621	1614	Guarda	D. Afonso Furtado de Mendonça	Impressas; 2.ª ed. em 1686 e 3.ª ed. em 1759
1630	1630	Braga	D. Rodrigo da Cunha	Manuscritas
1632	1622	Portalegre	D. Frei Lopo de Sequeira Pereira	Impressas
1635	1633	Elvas	D. Sebastião de Matos Noronha	Impressas
1646	1640	Lisboa	D. Rodrigo da Cunha	Impressas; 2.ª ed em 1656 e 3.ª ed. em 1737
1674	1673	Algarve	D. Francisco Barreto	Impressas
1683	1639	Lamego	D. Miguel de Portugal	Impressas
1684	1681	Viseu	D. João de Melo	Impressas; são 2.ª ed. das de 1617 com aditamentos
1690	1687	Porto	D. João de Sousa	Impressas; 2.ª ed. em 1735
1697	1639	Braga	D. Sebastião de Matos Noronha	Impressas
1700	1699	Viseu	D. Jerónimo Soares	Impressas
1713	1713	Braga	D. Rodrigo de Moura Teles	Manuscritas; extravagantes
1719	1707	Baía	D. Sebastião Monteiro da Vide	Impressas; 2.ª ed. em 1720
1719	1714	Portalegre	D. Álvaro Pires Castro Noronha	Impressas
1722	1720	Elvas	D. João de Sousa Castelo-Branco	Impressas
1749	1745-1748	Viseu	D. Júlio Francisco de Oliveira	Impressas
1810	?	Goa	D. António Taveira Neiva Brum	Impressas
1919	1918	Braga	D. Manuel Vieira de Matos	Impressas
1923	1923	Coimbra	D. Manuel Luís Coelho da Silva	Impressas
1929		Coimbra	D. Manuel Luís Coelho da Silva	Impressas; extra-sinodais
1943	?	Leiria	D. José Alves Correia da Silva	Impressas
1944	?	Aveiro	D. João Evangelista de L. Vidal	Impressas
1946	?	Bragança	D. Abílio Augusto Vaz Neves	Impressas
1949	1949	Guarda	D. José Alves Mattoso	Impressas
1950	?	Luanda	D. Moisés Alves de Pinho	Impressas
1953	?	Goa	D. José da Costa Nunes	Impressas
1954	?	Lamego	D. João da Silva Campos Neves	Impressas

FONTE: Este quadro foi construído essencialmente a partir de informações constantes em GARCIA Y GARCIA, Antonio – *Synodicon Hispanum*, e em VASCONCELOS, António de – *Nota cronológico-bibliográfica das Constituições diocesanas portuguesas até hoje impressas, acrescidas de outros dados entretanto coligidos*.

to*, Coimbra*, Lisboa* e Évora*, o que deve ser interpretado mais como o resultado da degradação dos arquivos, do que como o espelho de uma situação de laxismo por parte dos prelados. Além disso, é seguro afirmar-se que muitas se perderam. No prólogo das da Guarda de 1500 refere-se a existência de umas anteriores que nunca foram encontradas, o mesmo se passando com a diocese do Funchal* antes de 1578. Do elenco conhecido, as constituições diocesanas promulgadas por volta de 1240 na diocese de Lisboa são as mais antigas, havendo notícia da existência de outras anteriores, também de Lisboa (1210-1232), mas cujo texto nunca se encontrou. Estas de 1240 são ainda importantes porque promulgam disposições importadas de França, que serviram de modelo em muitas dioceses por toda a Europa. Os textos das medievais foram quase sempre escritos em latim. As primeiras em português datam de 1333, foram ordenadas pelo arcebispo de Braga D. Gonçalo Pereira e são as únicas do século XIV que saíram em vernáculo. Em 1403 apareceram as de Lisboa, também em português que, pode dizer-se, abrem um novo ciclo, pois ao longo do século XV a maioria já saiu nesta língua, idioma que dominará integralmente a partir da centúria de Quinhentos. Cerca de 50 anos após o invento de Gutenberg foram impressas em Portugal as primeiras constituições diocesanas, tendo cabido o papel pioneiro à diocese do Porto. Foram impressas pela tipografia de Rodrigo Alvarez e do precioso e raro incunábulo existe actualmente um único (?) exemplar na Biblioteca Municipal do Porto. Depois desta data quase todas começaram a ser impressas, sendo poucas as que vieram a lume sob a forma de manuscrito. Estão neste caso as de Portalegre de 1589, a extravagante de Lisboa de 1591 e as de Braga de 1599, 1630 e 1713. A produção de constituições diocesanas intensificou-se ao longo de toda a Idade Média, sobretudo depois do IV Concílio de Latrão, tendo atingido o seu apogeu durante o século XVI. Desta centúria conhecem-se trinta diferentes que denotam o ambiente de renovação e reforma que então se vivia na Igreja portuguesa e que não foi estimulado apenas pelo Concílio de Trento, pois já antes, mesmo na última década do século XV, tinha havido um aumento claro da publicação de constituições diocesanas, cujos conteúdos apontavam para a premência de mudanças ao nível dos costumes morais dos eclesiásticos, da sua residência nos locais onde usufruíam benefícios, da intensificação do culto por parte dos fiéis e da maior compostura e respeito a ter nos locais sagrados. A reforma de muitas ordens religiosas, uma escolha mais criteriosa das figuras que desempenhavam as funções de bispo, o maior cuidado posto na realização das visitas pastorais efectuadas pelos prelados, o aumento de zelo na preparação dos eclesiásticos – de que são um bom exemplo a criação de cadeiras de Casos de Consciência (nas dioceses de Lisboa em 1553, Bragança em 1562 e Lamego em 1570) e de cursos de Sagradas Escrituras (em Braga em 1542, Lisboa em 1553, Coimbra em 1556 e Guarda em 1557) – são outras linhas desse processo de renovação. Apesar de tudo o concílio estimulou profundamente o ritmo de edição de constituições diocesanas. Logo em 1565, e referindo to-

das expressamente a necessidade de se compaginarem com os decretos de Trento, surgem novas constituições diocesanas nas dioceses de Miranda, Lisboa e Évora. Nos anos seguintes, e na maioria dos casos ainda durante o século XVI, quase todas as dioceses tiveram constituições diocesanas, que pelo seu rigor e nível de detalhe em muitos casos jamais viriam a ser alteradas. Assim, depois de 1565, tiveram novas constituições diocesanas as dioceses de Coimbra, Goa, Funchal, Porto, Portalegre* e Braga, tendo sido acompanhadas nas primeiras décadas de Seiscentos por Leiria*, Viseu* e Guarda*. Atrasaram-se neste processo a diocese de Elvas (1635) e as dioceses de Lamego* (decididas em 1639 mas editadas apenas em 1683) e Algarve* (1673). Do exposto resulta que, depois da inflação provocada pelo Concílio de Trento, o movimento de publicação de constituições diocesanas se foi reduzindo a partir do século XVII. Neste século já só apareceram 13 novas constituições, o século XVIII viu surgir somente seis e no século XIX apenas as de Goa que, contudo, já haviam sido estabelecidas em sínodos realizados durante o século anterior. Daqui decorre que as peças magnas construídas depois de Trento regeram a vida da maioria das dioceses desde os finais do século XVI, XVII, até ao século XX, apesar de em muitos aspectos se terem tornado instrumentos obsoletos e inaplicáveis. Refira-se apenas como exemplo que muitas mandavam observar privilégios de foro em relação aos eclesiásticos, o que, pelo decreto de 29 de Julho de 1833, se tornara inviável. No século XX voltou a haver uma adaptação geral das constituições diocesanas às novas realidades criadas. Em 1919 foram promulgadas constituições em Braga e em 1923 em Coimbra. Poucos anos depois, mais precisamente em 1926, reuniu-se o Concílio Plenário Português*, cuja legislação passava a ser obrigatoriamente observada em todas as dioceses do país. Após este concílio ainda surgiram algumas novas constituições diocesanas, que se procuraram adaptar às decisões do concílio plenário: Coimbra (1929), Leiria (1943), Aveiro (1944), Bragança (1946), Guarda (1949), Luanda (1950), Goa (1953) e Lamego (1954), mas a linha de rumo a observar havia já sido definitivamente estabelecida. Do ponto de vista dos conteúdos e da estrutura organizativa as constituições diocesanas foram sofrendo transformações que apontam para a existência de três grandes conjuntos: as medievais, ou seja, desde as primeiras conhecidas de Lisboa de 1240 até às de Valença do Minho de 1472; as modernas, nas quais pelo seu espírito já se integrariam as de Braga de 1477, bem como as do Porto de 1497 e todas as outras que foram promulgadas ao longo dos séculos XVI-XVIII; e, finalmente, as contemporâneas, cujo primeiro exemplar seriam as de Braga de 1919. O sentido geral da evolução é claro: de pontuais e concretas medidas avulsas sem qualquer esboço de arrumação interna, para determinações mais gerais, englobantes, estruturas internas mais elaboradas e complexas, avassaladoramente aumentadas e consolidadas depois de Trento para não mais sofrerem substanciais alterações. Finalmente, no século XX, voltam a adquirir uma mais limitada área interventiva, em função das amputações que o poder

DECRETOS SYNODAES

FEYTOS, E ORDENADOS

PELO ILLUSTRISSIMO, E REVERENDISSIMO SENHOR

D. JOÃO DE SOUSA
DE CASTELLOBRANCO,

BISPO DE ELVAS, DO CONSELHO DE SUA

*Magestade, que Deus guarde, os quaes se celebrarão na Sé
da meſma Cidade em 24. de Agosto de 1720.*



LISBOA OCCIDENTAL.

NA OFFICINA DA MUSICA

M. DCC XXII

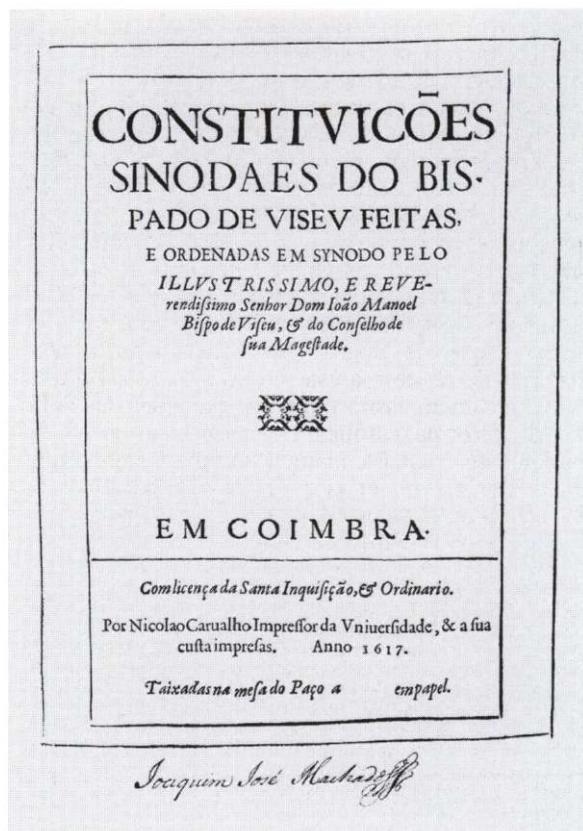
Com todas as licenças neceſſarias.

*Rosto dos Decretos Sinodais do Bispado de Elvas, 1722
(Lisboa, Biblioteca Universitária João Paulo II).*

da Igreja passou a ter, não se perdendo o nível de coerência da estrutura interna dos textos. As mediações eram muito pequenas, as maiores conhecidas são as de Braga de 1281, com um total de 49 artigos. A maioria das restantes deste período são disposições pontuais (duas a três «constituições»), sem qualquer articulação interna, o que pode supor a realização frequente de sínodos e um governo episcopal regido de acordo com as solicitações quotidianas. Os problemas mais abordados nesta fase eram o estado do corpo clerical, a questão do património e rendas das igrejas e do pessoal eclesiástico e, finalmente, aspectos relativos aos privilégios de foro dos eclesiásticos e à imunidade das igrejas. Sublinhe-se que o centro das atenções deste período era o corpo clerical. Por um lado, a sua cultura, não só a formação religiosa nos rudimentos da doutrina cristã – insistindo nos artigos da fé, sacramentos da igreja, mandamentos de Deus, obras de misericórdia, discriminação dos pecados mortais e comportamentos a observar durante os ofícios divinos, mas também a sua preparação escolar – que soubessem latim, ler, escrever e cantar. Por outro lado, a sua conduta e apresentação, destacando a necessidade de morigeração das suas práticas, em particular nas questões da castidade, comportamentos públicos, decência do traje e das suas figuras. As de Lisboa de 1403, por

exemplo, impõem que de 15 em 15 dias cortassem o cabelo e fizessem as barbas. Por fim, muitas focam o problema da residência do clero, aspecto quase omnipresente ao longo de toda a Idade Média, mas ainda prevendo a possibilidade de muitas situações excepcionais – as de Braga de 1333 estipulam privilégios para os eclesiásticos familiares do rei, das rainhas ou dos infantes, e «a outros» a quem o bispo por seu arbítrio o decretasse. A partir dos finais do século xv vão-se notando profundas alterações, despoletadas por uma tendência geral de reforma da Igreja, reforma que as constituições diocesanas demonstram ter sido iniciada em Portugal antes do Concílio de Trento, mas que foi exacerbada e mais coerente e amplamente aplicada apenas após a realização do concílio. De facto, logo um ano após o encerramento do concílio (1565) foram promulgadas constituições diocesanas em Lisboa, Évora e Miranda, no ano seguinte em Coimbra, dois anos depois em Goa, e o movimento não teve freio até todas as dioceses terem constituições diocesanas que se conciliassem com Trento. Mas o zelo instigado pelo concílio não se observa apenas neste indicador, como ainda no esmero que muitos bispos puseram na sua elaboração. Chegaram-se a convocar canonistas insígnies, como sucedeu com o bispo da Guarda, D. Afonso Furtado de Mendonça, que solicitou o saber de Francisco Suarez, célebre canonista e professor na Universidade de Coimbra. Contudo, volte a destacar-se, muitas das linhas e tendências decididas em Trento eram já visíveis em constituições diocesanas, quer de finais do século xv, quer dos alvares de Quinhentos. Neste período o seu volume aumentou imenso, chegando a encontrar-se textos com mais de 500 páginas (Porto, 1690). A sua estrutura interna foi-se complexificando, deixando de ser conjuntos de medidas avulsas destinados a resolver problemas pontuais, para se tornarem códigos normativos bastante abrangentes onde, sobretudo a partir das de Miranda de 1565, para além da codificação das regras a observar e das penas ou condenações a infligir aos infractores, há preocupações pedagógicas notórias, principalmente no plano da difusão da doutrina. Acresce que deixaram de estar centradas sobre os eclesiásticos e sobre os bens da Igreja para, não descurando estes tópicos e introduzindo-lhes matérias até então pouco cuidadas ou inexistentes, passaram a tentar enquadrar todos os aspectos da vida da diocese. Assim começou a ser dado relevo aos fiéis (sua formação doutrinal, frequência dos sacramentos, comportamento nos locais de culto, condutas morais – alargando a noção de pecado público), a todos os sacramentos* da Igreja (tornaram-se omnipresentes as referências aos modos da sua celebração, à obrigatoriedade da frequência de alguns, à preparação necessária para os receber e administrar), ao ensino da doutrina, ao funcionamento das instituições eclesiais, da máquina burocrática das dioceses e do seu aparelho judicial, à valorização da fé e da Igreja como meios imprescindíveis para a salvação eterna – impondo um maior controlo na circulação das ideias difundidas e nos comportamentos, tanto de eclesiásticos como leigos, através de uma política mais rigorosa de visitas pastorais, de circulação de livros e até

de imagens e pinturas que se colocavam nos templos de culto – e, finalmente, uma tendência clara para sacralizar cada vez mais os locais e objectos de culto, estabelecendo uma distinção entre espaços e comportamentos sagrados e profanos. Esta maior abrangência dos assuntos tratados foi acompanhada por uma gradual complexificação da estrutura interna dos textos. A partir das de Lisboa de 1537, as constituições diocesanas passaram a dividir-se em «títulos», sendo cada «título» composto por uma ou mais «constituições» ou «capítulos». Uma segunda mudança estrutural, iniciada pelas de Viseu de 1617 e pelas da Guarda de 1621, que passaram a subdividir-se em «livros», tendo os «livros» vários «títulos» que, por sua vez, eram formados por diferentes «constituições». As do século XX, mantendo uma estrutura organizativa interna coerente, viram reduzir as suas áreas de intervenção e deixaram de ser herdeiras do espírito tridentino, nomeadamente ao insinuarem uma maior abertura à participação dos leigos na vida da Igreja. Tendo como modelo as decisões do Concílio Plenário Português de 1926, tinham duas grandes partes. A primeira dedicada às «pessoas», com normas relativas às funções e competências dos clérigos em geral, dos bispos, dos arcebispos, dos párocos, dos religiosos, dos leigos e de alguns movimentos novos entretanto surgidos. A segunda referente às «coisas», contemplando os sacramentos, os locais sagrados, os tempos sagrados, as formas de culto, a predicação da palavra divina, os seminários, a fé e os bens temporais da Igreja. Note-se que muitas das disposições do Concílio Plenário Português, fundadas no Código de Direito Canónico de 1917, ficaram desactualizadas a partir de 1983, altura em que passou a fazer lei um novo Código de Direito Canónico. Ao longo deste vasto período houve textos que constituíram autênticos «modelos», podendo mesmo falar-se numa genealogia das constituições diocesanas. Uma abordagem exaustiva da filiação das várias constituições diocesanas está por realizar, mas há algumas directrizes que se podem enunciar. Há cinco que foram pioneiras e que serviram de base para outras. Em primeiro lugar as da Guarda de 1500 que, pelo espírito pré-reformador que contemplam, haviam já sido anunciadas pelas de Braga de 1477 e pelas do Porto de 1497. Este modelo será observado pelas de Braga de 1512, de Coimbra de 1521, de Viseu de 1527 e de Leiria de 1545, sendo que nas de Leiria essa herança é mesmo garantida expressamente no texto do prólogo. De seguida, as de Lisboa, de 1537, constituem do ponto de vista da organização interna dos textos um marco, embora pela temática as da Guarda de 1500 já tocassem quase todos os assuntos que estas abordaram. Nestas um grande número de artigos ainda tem por destinatário o pessoal eclesiástico, o que corresponde à interpretação que se fazia de que a reforma passava pela própria Igreja e não tanto pela abertura aos leigos, aqui ainda ligeiramente referenciados. Podem considerar-se deste «modelo» as de Braga de 1538, as de Coimbra de 1548, do Algarve de 1554, de Viseu de 1556, de Angra de 1560 e as de Lamego de 1563. As de Miranda de 1565, recebendo muito do que havia sido legado pelas de Lisboa de 1537, constituem



Frontispício das Constituições Sinodais do Bispado de Viseu, 1617 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

um terceiro tipo de textos que abre uma nova postura, que será aprofundada pelas do Porto de 1585 e Coimbra de 1591, e que foi ainda estritamente seguido pelas de Leiria de 1601, Elvas de 1635 e Braga de 1697. São as primeiras a comporem-se com as decisões de Trento e com a necessidade de salvaguarda da ortodoxia e do fiel seguimento das imposições romanas, acentuando o espírito de reforma já iniciado em constituições diocesanas anteriores, mas alargando as suas disposições a outras áreas, nomeadamente tendo mais decretos dirigidos aos fiéis. A estrutura é já muito diferente das de Lisboa de 1537, quer no tocante às matérias quer à sua ordem expositiva. Têm títulos que nunca haviam surgido em outras anteriores, como um sobre confrarias (título 24) ou outro sobre as imagens de santos e pinturas das igrejas (um dos capítulos do título 19). São ainda pioneiras na intenção pedagógica que o texto passa a conter, aspecto muito evidente ao tratar os sacramentos. A partir das de Coimbra de 1591, este tom pedagógico passa ainda a ser complementado com certas doses de erudição, começando a surgir à margem dos textos notas com alusão às fontes normativas ou doutrinárias que suportavam as medidas apresentadas. São finalmente pioneiras no aprofundamento da importância que passam a dar ao ensino da doutrina cristã, abrindo mesmo com a recomendação de que todos soubessem a doutrina, obrigando a que nas igrejas paroquiais do bispado se afixasse uma «tábua» onde estivesse toda a doutrina cristã. Por últi-

mo, as de Viseu de 1617 e as da Guarda de 1621 (os sínodos que as originaram foram ambos em 1614) são o apogeu do modelo tridentino. Partem do princípio que apelava à necessidade de sintonização com Trento, mas com um mais amplo desenvolvimento e espelhando grande preocupação com a defesa da Igreja e a valorização dos seus méritos, com o culto dos santos* e relíquias, com os cuidados a ter com as imagens – incluindo a possibilidade de destruição das que se considerassem «indecentes», com a importância da fé, do acatamento da disciplina da Igreja, com o valor fundamental dos sacramentos –, impedindo que os leigos não «disputassem» sobre matérias de fé, com a estrita observância da ortodoxia. Constituem assim um texto exemplar das políticas de reforma católica (v. CONTRA-REFORMA), são modelos de erudição, inauguram uma nova estrutura dispositiva das matérias e serviram de paradigma às de Lisboa de 1646, do Algarve de 1674, de Lamego de 1683 e às do Porto de 1690.

JOSÉ PEDRO PAIVA

BIBLIOGRAFIA: CARDOSO, A. Brito – Sínodos e constituições da diocese de Coimbra. *Lumen*. (1987) 37-41, 45. COSTA, Avelino de Jesus da – Sínodos e constituições diocesanas. *Ação Católica*. 26 (1941) 596-610. IDEM – Constituições diocesanas portuguesas dos séculos XIV e XV. *Bracara Augusta*. 31: 71-72 (1977) 5-16. GARCIA Y GARCIA, Antonio – *Synodicon Hispanum*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. MARQUES, José – Sínodos bracarense e renovação pastoral. *Theologica*. 30: 2 (1995) 275-314. MEA, Elvira Cunha de Azevedo – As constituições diocesanas do Porto (1585) e Coimbra (1591) à luz do concílio diocesano de Braga (1566). In CONGRESSO INTERNACIONAL DO IV CENTENÁRIO DA MORTE DE D. FREI BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES – *Actas*. Fátima: Movimento Bartolomeu, 1994, p. 467-488. PEREIRA, Isaías da Rosa – Sínodos da diocese de Lisboa: Notas históricas. *Lumen*. 25 (1961) 385-398. IDEM – Constituições sinodais de Viseu de 1699. *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*. 15: 57-58 (1969) 1-17. IDEM – Estatutos sinodais portugueses na Idade Média. *Reportorio de Historia de las ciencias eclesiasticas en España*. Salamanca: Imp. Calatrava, 1971, vol. 2, p. 215-223. IDEM – Sínodo diocesano de Évora de 1534. *Anais da Academia Portuguesa da História*. 20 (1971) 169-232. IDEM – A vida do clero e ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses. *Lusitania Sacra*. 10 (1978) 37-74. SOARES, Franquelim Neiva – O sínodo de 1713 e as suas constituições sinodais. In IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga, 1990, vol. 2, p. 209-232. VASCONCELOS, António de – Nota cronológico-bibliográfica das constituições diocesanas portuguesas até hoje impressas. *O Instituto*. 58 (1958) 5-23. VIEIRA, Alberto – As constituições sinodais das dioceses de Angra, Funchal e Las Palmas nos séculos XV a XVII. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA MISSIONÁRIA PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS – *Actas*. Braga, 1993, vol. 1, p. 445-447.

CONTRA-REFORMA. Aceitando como Reforma da Cristandade e da Igreja o pensar e o fazer dos seguidores, mais ou menos próximos nas ideias ou nas práticas, de Martinho Lutero, Contra-Reforma foi o termo encontrado para designar tudo aquilo que se lhe opôs. 1. *Amplitude historiográfica do conceito:* Data já dos anos 70 do século XVIII, em ambiente alemão e iluminista, o seu uso pela primeira vez. Na sua utilização posterior pretendeu chamar-se a atenção para os aspectos de oposição à Reforma de Lutero, a Reforma dita protestante. Colocou-se essa mesma oposição no mundo católico fazendo-a coincidir com aspectos conservadores e retrógrados, sempre que possível coincidentes com o Sul europeu, um espaço mediterrânico-romano em que Itália, Espanha e Portugal assumem a linha da frente, seguidos da França. O caminho percorrido posteriormente visou clarificar o conceito utilizado retirando-lhe essa conotação qualitativa e valorativa, tarefa esta que não foi, nalguns casos, contínua na sua concretização.

O porquê dessa não concretização prende-se, em primeiro lugar, com uma confusão entre a determinação dos elementos constituintes do conceito e a sua definição enquanto «época», enquanto período de tempo com afinidades estruturais e de conjunturas determinadas. Neste momento, o uso do conceito envolve algumas mais características. A primeira prende-se com o alargamento a realidades que estão para lá da oposição frontal ao mundo luterano da Reforma. Isto significa o admitirem-se aspectos de Reforma com uma permanência quinhentista, nascidos em ambiente de continuidade desde final do século XV, e nos quais, mercê deste alargamento do âmbito conceptual, podemos incluir todas as alterações antropológicas e de implicação teológica, nascidas então, e que participam desta Reforma. Primeira conclusão: a Reforma é uma realidade europeia que, preludiada desde meados do século XV se afirma, dispersando-se em espaços e em ideias, com as consequentes práticas distanciadoras, até bem entrado o século XVII. A configuração do conceito tem uma história que passa, entre outros, pelos trabalhos de Leopold von Ranke, ainda no século XIX, pelos de Pastor, Hubert Jedin e Ricardo Villoslada, nos anos 40 e 50 do século XX, pela aportação de Wolfgang Reinhard que, em 1977, ao pretender fixar a teoria de uma «idade confessional» (*kfessionelles Zeitalter*) não só realiza uma importante reflexão sobre todo este percurso como aclara a Contra-Reforma, deixando aberto o caminho, em que se vão integrar as reflexões da nova sociologia religiosa (Durkheim, Le Bras, Dupront) e da história das mentalidades (Henri Brémond, Lucien Febvre) e que toma a actual abrangência depois das aportações de síntese crítica de Jean Delumeau (1965). Com Delumeau fica claro que têm de se considerar diferenças entre a Reforma católica, porque a houve protestante, e a Contra-Reforma católica, porque também os protestantes a tiveram em sentido inverso. Mas, como o próprio Delumeau o faz notar, se esta separação confluyente deve ser observada o certo é a historiografia ter interiorizado e utilizar Reforma como forma de designar aquela, empreendida a partir de Lutero, e Contra-Reforma como a reforma católica, ante e pós-tridentina, ao mesmo tempo que oposição à Reforma protestante, como uma mesma totalidade, sobretudo, uma época. Assim acontece na maior parte dos casos em que há utilização de Contra-Reforma entre os historiadores portugueses. Se toda a clarificação realizada por Delumeau é da maior importância, tão interessante quanto ela foi a chamada de atenção para as noções de mentalidade como envolvente das realidades religiosas abordadas, chamada que tem uma principal afloração na constituição da noção de Reforma. Esta é uma totalidade com diferentes aportações e resultados parciais, como são os de Lutero, Calvino, dos participantes em Trento ou do Papa. Mais, esta Reforma nasce de permanências diversas, que se estendem por vários séculos, e originará, numa preparação longa, muitas vezes denominada de «Pré-Reforma», oposições que mais não são do que tentativas ou de repor o permanente ou de o divulgar, para o recuperar ou romper com ele. Esta mentalidade, na sua dimensão de continuidade com o pa-

pado e Roma, recusa o evangelismo humanista por este estar próximo do pensar protestante, no que ele comporta de antimonaquismo, de universalização do sacerdócio, de repúdio da mediação dos santos e de veneração das imagens e das relíquias. Mas aceita a espiritualização do culto, o recurso frequente à oração interior, a melhoria do clero, o secular na formação e moralização e o regular, mais que tudo, neste último aspecto de moralização dos costumes. Em confronto consigo própria, a Cristandade, pelos seus teólogos, pensadores e santos, assumiu uma necessidade de reforma, que iniciou, logo a partir dos finais do século xv, com as diferentes famílias monásticas, abrangendo grande número de membros do clero regular e que concretizou numa totalidade que foi o concílio. O peso deste trabalho desenvolvido entre os regulares possibilitou a concretização tridentina. Realmente, só com os saberes recuperados e fixados, de maneira disciplinada, em cada uma das casas das congregações já reformadas, reformas que foram sempre no sentido da observância e do integrismo católico, é que o concílio pôde criar toda uma força impulsionadora que visava uma assunção da catolicidade, enquanto universalidade. Daí nasce o crescendo missionário, quer nas suas dimensões internas, de que a publicação do catecismo romano, em 1566, por Pio V (1565-1572), é marco exemplar, quer como meio de conquista de novos espaços extra-europeus aos pagãos. A atitude de fundo da formação corre a par da compreensão da necessidade de ensinar e aprender, quer melhorando os saberes do clero secular*, quer educando os fiéis dentro de uma vivência cristã, em que a dimensão moral cada vez mais se amplia. Educar por meio do catecismo referido ou com as palavras de pregação, como Jean Delumeau tão bem chamou a atenção, são aspectos da cristianização moderna e parte integrante da Reforma católica. A formação junta-se a defesa intransigente dos dogmas e dos sacramentos*. Há uma subida notória da direcção de consciências, por meio da confissão; da defesa da transubstanciação, capaz de impor formas de culto e de oração espirituais, considerando a realidade de Cristo como substância inerente e definitiva dos acidentes terrenos; da valorização do culto da Virgem Maria e, a ele ligado, o dos santos intercessores. Será ainda em razão desta participação de um clero anteriormente reformado que a própria Igreja poderá avançar para a regulamentação do poder papal reforçado e para a configuração litúrgica, com caracteres quotidianos e de gestualidade muito determinados, igualizados e intensificados. O esforço nasce envolvido na sucessiva obrigatoriedade de livros cultuais, como sejam o breviário (1568), o missal (1570), devocionários, santoriais e outros (entre 1582 e 1615), em constante fidelidade à versão consagrada e definida, como autorizada, da Vulgata (1592) (v. LIVRO RELIGIOSO). Depois da sua construção, onde o peso regular foi marcante, a divulgação de todos os debates e conclusões foi tarefa reservada a cada um dos bispos na sua diocese. Daí a fundamental importância que lhes é reservada por tantos decretos conciliares que procuravam a sua reforma, obrigando à residência, a escolhas apropriadas e não nepóticas ou simoníacas

dos candidatos, incitando a uma atitude pastoral* em que as visitas, as reformas dos benefícios, a pregação, a catequese* e, mais do que tudo, a criação de seminários*, se impunham como os grandes objectivos. Todas estas medidas estarão por detrás das dimensões de Reforma católica. O Concílio de Trento* é, porém, tardio e de afirmação contrária perante as propostas de reforma dos protestantes, consideradas e que se consideram de ruptura, contra as quais havia que combater em nome da verdade, da ortodoxia. Compreende-se, deste modo, a assimilação de Trento e de todos os outros esforços de mudança no interior da Cristandade e Igreja, mesmo anteriores, ao conceito de Contra-Reforma. Quando, em 1521, se dá, primeiro, a condenação das ideias pela bula *Exsurge Domine* e, depois, pela bula *Decet Romanum Pontificem*, a excomunhão do monge agostinho Martinho Lutero (1483-1546), criam-se realidades novas no espaço da Christianitas. Lutero e os que o seguiram posteriormente, monges, príncipes do Império ou crentes cristãos de fala alemã, protestam uma forma diferente de leitura da Escritura, das suas implicações teológicas e eclesiológicas, distanciam-se, procurando romper com a tradição, e apostam numa reforma da Igreja e, por aí, atacam ou defendem poderes constituídos. Participam, desta maneira e indirectamente, na gestão dos espaços europeus, nas suas constelações políticas e nas suas fronteiras, que, por essa altura, muitas vezes se sobrepõem mais do que traçam uma linha definida e única. De uma maneira geral podemos dizer que o espaço europeu nasceu num tempo de afirmações de individualização de reinos, já de há muito empreendido, e que tem o seu grande entrave na caracterização individual do Império, herdeiro do Sacro Império Romano-Germânico. Conjunto de reinos, de cidades, de estados patrimoniais, de senhorios de leigos e de eclesiásticos, tem um poder tutelar sobreposto e eleito, desde 1519, Carlos V (1519-1556). O Império tem fortes ligações, desde sempre, ao papado, que o legitima e faz a sua sagração, na pessoa do imperador eleito. O papado tem esta capacidade enquanto detentor de territórios, que dele fazem participante nas oposições de poder. Mercê destas imbricadas sobreposições de realidades político-institucionais, em 1545, o papa Paulo III (1534-1549), ao querer reunir um concílio, de incidência universal, vai escolher uma pequena e independente cidade italiana, mas de tutela imperial, a cidade de Trento. Ainda suscitada por muitos destes factores, em que o confronto dentro dos estados e entre estados e casas reinantes foram fundamentais para a sua eclosão e manutenção, devemos referir que existe em toda a Europa uma Contra-Reforma. Por ela se designa todo o conjunto de acções militares levadas a cabo contra os protestantes como tentativa de recuperar espaços para de novo se sujeitarem ao dogma católico romano ou para evitar a sua passagem ao campo oposto. Esta mistura de razões de ódio ao herege com realidades políticas, as afirmações da França e do Norte europeu contra o Império e estados Habsburgo, teve concretizações nas guerras nos territórios alemães e austriacos do Império (1546-1548), nas guerras de religião francesas (1562-1598), nas dos Países Baixos (1568-1648) e,



Retábulo da capela-mor da Igreja de São Roque, em Lisboa.

para finalizar, na envolvente Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Foi mais longe esta mentalidade de intolerância ao contribuir para as guerras entre poderes constituídos, como as diferentes Igrejas, e os homens ávidos de crença, destes séculos modernos. Segunda conclusão: existiu na Europa um momento de oposição frontal à Reforma, denominado Contra-Reforma, designação que deve conter as guerras e todos os pensares e actuações que visaram impedir infiltrações de hereges em cada um dos campos, ainda que com uma tenacidade combativa mais encarniçada entre os católicos. Se todos estes limites e reticências se põem, de uma maneira geral, também por eles é tocada a historiografia portuguesa que tem usado Contra-Reforma dentro das grandes linhas apontadas. Podemos constatar que, enquanto numa fase não

muito distante, houve por alguns sectores da história da Igreja e em certos manuais de ensino um uso do conceito como forma de afirmação de alguma oposição aos «protestantes», outros houve que, na época que com ele desenham, só viam o fim de um pensamento crítico e humanista que teria resultado de uma ofensiva dos mecanismos criados para se oporem aos protestantes. O mesmo não se verifica hoje. 2. *O caso português:* A tendência na construção da história da época, traçada em Portugal como os finais do reinado de D. João III (1521-1557), anos 50 do século XVI, e posteriores reinados até D. Pedro II (1677-1683-1706), anos 80 já do século XVII, arrastados até à primeira metade do século XVIII, D. João V, quando não Pombal, utiliza o conceito como capaz de cobrir por si todo o período de valorização dos re-

sultados tridentinos, nas suas mais diversificadas esferas. A participação portuguesa em Valhadolid, logo em 1527, nas pessoas de mestre Diogo de Gouveia, de D. Estêvão de Almeida e de Pedro Margalho, é o marco logo visível de um percurso que se consumaria na vivência do Concílio de Trento (1545-1563). Vivência pelo rei e seus delegados, além dos diferentes bispos, nas sucessivas sessões e com participações desiguais. As legações portuguesas foram de diversa índole mas importa ressaltar a presença, repartida pelos três períodos de reunião (1545-1548; 1551-1552; 1562-1563), de bispos (Porto, Silves, Cartagena, Braga, Coimbra e Leiria) ou dos seus procuradores (Braga, Lamego, Viseu, Silves e Ceuta), de teólogos, todos eles clérigos regulares, e de embaixadores do rei. Da participação inicial chegou a Portugal não só o resultado da cisão de Lutero, então dada como concretizada e inultrapassável, como, no dizer dos participantes de Trento, que as ideias que motivaram essa prática e heresia tinham que ver com realidades até aí simplesmente pensadas, divulgadas e aceites sem consideração pelas suas consequências. Esta informação recolhida e vivida pelos participantes na assembleia da ortodoxia romana embateu com o que se passava no reino e, logo desde a chegada dos diferentes delegados, foi-se criando a ideia da necessidade de mudar o existente e de exterminar tudo aquilo que se pudesse pensar que conduziria até àquela forma de reforma, diferente, como se queria que fosse, da de Trento. É aqui que podemos entroncar toda uma sequência de ações e medidas que serão tomadas sucessivamente para se conseguir a manutenção da ortodoxia tridentina, mesmo que obrigando a atuações contra a Reforma, de cariz alemão e luterano, cada vez mais alargada a outros espaços e línguas e a outros pensadores e reformadores, como Mélancton (1497-1560), Zuínglio (1484-1531), Bucer (1491-1551) ou Calvino (1509-1564). No traçado desta oposição importa salientar a aliança de poderes como a sua dimensão mais forte, duradoura e profunda. Os decretos tridentinos chegam a Portugal em 3 de Junho de 1564, acompanhados do breve *Sacri Tridentini* de Pio IV (1559-1565), e tornam-se lei do reino, com o alvará de D. Sebastião (1557-1578) de 12 de Setembro desse mesmo ano. Este momento consuma todo um percurso multissecular de enraizamento da devoção à Virgem Maria e aos santos, de respeito para com as relíquias, de aceitação do privilégio do clero, mormente dos bispos, de constatação da protecção do rei à Igreja e do Papa ao rei e reino. Ao mesmo tempo confirma todas as ações de oposição, que já se levavam a cabo, incapacitadoras dos avanços das ideias e dos reformados. Claro que estas ações têm pressupostos anteriores na luta frontal a todo o resquício de Erasmo (1467-1536), que procurava ver na sua *philosophia Christi* uma afloração de ideias onde o erro germinava. Ao atacar-se Erasmo e o erasmismo atacam-se muitas das realidades adquiridas anteriormente pelo livre exame, quer textual quer antropológico, e daí teológico, isto ainda mais reforçado em Portugal sabendo-se bem quanto, juntamente com Espanha, a renovação humanista assumiu aqui, com muita força, colorações próximas,

quando não seguidistas, defensoras ou laudatórias do humanista dos *Colloquia*. Esta linha de continuidade prolonga-se naquilo que são os grupos de «oração excessiva», aqueles que andavam pelos caminhos da mística e suas vivências, muitos ditos «beatos», «beatas» ou «iluminados», pela suspeição de que as suas vivências do religioso os poderiam aproximar de Deus, mas afastar do Deus ortodoxamente definido pelos estratos clericais, que necessários eram à sua aferição. Ligadas ao poder estão ainda, de forma diversa, a instituição, em 1536, do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição*, e a criação do controlo das ideias pelos *Index* (de 1547 a 1624) e pelos novos estatutos da universidade (1559 e 1653) ou a sua criação jesuítica, em Évora (v. UNIVERSIDADE DE ÉVORA), em 1559. Dentro da mentalidade de exclusão e de intolerância se insere a importação da Inquisição. Baseando a sua actuação na luta ao herege, aí se condensam as realidades luteranas, protestantes na sua generalidade, mas, sobretudo por arrastamento e por consentimento criado por esta nebulosa de oposição e de limpeza, os judeus, transformados em cristãos-novos. O rei e o seu reino, assim como alguns dos seus súbditos, beneficiam do tribunal e das suas condenações, excluindo ideias e pessoas, atingindo bens e cargos, e isto por simples denúncia ou, até, por participação em corpos de envergadura social dignificante como o dos familiares. A acção da Inquisição tem muitas vezes servido para simbolizar como totalidade a Contra-Reforma, o que é restritivo e dificulta a compreensão da época, como o mostram as mais recentes investigações históricas ao chamarem a atenção para as relações estabelecidas nela entre poderes, claro que, envolvidos numa mentalidade onde o religioso impera. Mentalidade que não se pode compreender sem a direcção incutida à cultura pelo poder. São notórios os movimentos de adestramento do fazer cultural, dos quais o de maior repercussão terá sido a transferência do Colégio Real das Artes, em Coimbra, das mãos de humanistas para a de jesuítas (1555), enquanto os primeiros são submetidos a processos inquisitoriais (entre 1550-1552), por medo das suas ideias muito próximas das de Erasmo. É nesse sentido que devemos analisar o peso dado no ensino* oficial universitário à correcção dos corpos estatutários existentes ou à sua nova elaboração. Não pensemos que a sua alteração afirmativa visava somente aspectos institucionais ou de renovação conjuntural. Em 1559 e 1653 fixa-se não só o quotidiano universitário que se quer católico, nos cerimoniais e nas formas de agir, como nas aprendizagens, onde cuidadosamente se limita a dimensão de crítica a exercer sobre cada um dos textos de autores, também eles estatutariamente fixados, que se deverão ler em cada uma das matérias a aprender. Recuperado do mundo escolástico o comentário, aferido e garantido por uma autoridade, reganha uma dimensão no ensino destes saberes da verdade. Verdade que, para ser preservada, aprendida e acreditada obriga ao controlo das ideias divulgadas em grande escala e, cada vez mais rapidamente, pela imprensa. Daí os *Index* sucessivamente refeitos, num sentido de alargamento das obras enumeradas. De 1547 conhecemos um rol manuscrito traduzido de

outro idêntico da Sorbonne, de 1551 a impressão de um rol de *liuros defesos*, com base num de Lovaina, a que se seguem os de 1559 e de 1561, tendo a sua confirmação no *Index librorum prohibitorum*, elaborado pelo Concílio de Trento e saído dos prelos, em Lisboa, em 1564, tendo tido actualizações em 1581, 1597 e em 1624, sendo esta última versão a mais completa nas proibições e, por isso, a mais estreita na definição do campo da ortodoxia* do pensamento escrito e impresso. Devemos a Silva Dias uma sistematização daquilo que foram os grandes núcleos de pensamento e de «sentimento religioso», a expressão é sua, que foram excluídos pelo controlo cultural aludido. Teriam sido preteridas, quando não combatidas, as alianças do pensamento com o neoplatonismo, seja na sua formulação intelectual, seja nas suas ligações vivenciais a Santo Agostinho ou aos místicos renanos, assim como todo o pietismo que, como dissemos vivia entre «beatas» e «iluminados». Toda esta atitude de controlo tem apoio e actores nos próprios poderes eclesiásticos, dos quais os protagonistas são os bispos das diferentes dioceses. Em primeiro lugar no afã legislador que são as constituições diocesanas*, pelas quais se institui um quadro de práticas e vivências autorizado e configurado como desejável e ortodoxo. Não devemos esquecer, paralelamente, os mecanismos de controlo sacramental que são os registos paroquiais ou de controlo do quotidiano como são as visitas pastorais (v. VISITAÇÕES). Assim se percebe que as actuações de valorização do religioso, empreendidas com estas oposições, mais ou menos frontais, ao serem sustentadas pelo poder do rei e seus órgãos de governo e agentes sejam muitas vezes diluídas nesta tonalidade contra-reformista. Isto não significa que, ao fazer-se uso do conceito, se esteja a negativizar a época ou a sua definição intrínseca, desvalorizando-a como uma época de Reforma católica, que assumiu importância relevante na definição das várias realidades conexas com esta tonalidade de pensar e de fazer, desde as teorias de poder até às práticas sacramentais ou de festa no quotidiano. É flagrante, neste aspecto, como a história da arte e a da literatura têm aplicado o conceito. Seja para definir o fazer da arte e a sua divulgação, seja para entender dominâncias e incidências de temas e de traçados, o conceito de Contra-Reforma é utilizado como uma designação épocal, cronológica. Dos limites artísticos e literários, impostos pela posição contrária aos pensares não tridentinos, resultam obras esteticamente determináveis, explicáveis e compreensíveis, nas actuações dos seus mecenas, encomendadores ou autores e, também, nas relações de divulgação, poderíamos dizer catequização, inerentes a quase todas. Fica, assim, traçado um percurso possível para a compreensão da Contra-Reforma, enquanto época da história religiosa e enquanto conceito que comporta toda uma enorme variedade de leituras. Variedade que é desde logo muito clara, se elencarmos algumas das designações conceptuais e periodológicas que encontramos em uso e que se lhe fazem corresponder: «Reforma católica», «período tridentino», «monarquia católica», «renascimento católico» ou «idade confessional».

ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA

BIBLIOGRAFIA: BOSSY, J. A. — The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe. *Past and Present*. 47 (1970) 51-70. CHAUNU, Pierre — *Église, culture et société: essais sur réforme et contre-réforme (1517-1620)*. 2.^a ed. Paris: SEDES, 1984. DELUMEAU, Jean — *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. 2.^a ed. Paris: PUF, 1979. IDEM — *La reforma*. 3.^a ed. Barcelona: Labor, 1977. DIAS, José Sebastião da Silva — *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960. IDEM — *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969. 2 vol. DUPRONT, Alphonse — Réformes et «modernité». *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*. Paris: Armand Colin. 4 (1984) 747-768. GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo — La contrareforma, su nombre y su concepto histórico. In *Saggi storici intorno al papato*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1959, p. 189-242. GONÇALVES, Flávio — *História da arte. Iconografia e crítica*. Lisboa: INCM, 1990. REINHARD, Wolfgang — La contre-Réforme: une forme de modernisation? *Prolegomènes à une théorie du temps des confessions*. In *PAPAÛTE, confessions, modernité*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998, p. 155-169. SARAIVA, António José — Contra-Reforma. In *Dicionário de História de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971, vol. 1, p. 689-693. IDEM — *História da cultura em Portugal*. Lisboa: Jornal do Fôro, vol. 2, 1955; vol. 3, 1962.

CONVENTOS. Comunidade dos religiosos membros das ordens mendicantes, cuja forma de vida representa uma viragem face ao modelo monástico, e se inspira no ideal de pobreza pessoal e colectiva; a organização é centralizada e itinerante, propiciadora de uma nova prática de evangelização. Por decreto de 28 de Maio de 1834 foram extintas todas as comunidades masculinas das ordens religiosas, e os bens respectivos incorporados na Fazenda Nacional. As casas femininas foram suprimidas de acordo com o disposto nos artigos 1.^o e 2.^o do decreto de 9 de Agosto de 1833, combinado com o disposto nos decretos de 25 de Abril de 1835 e 9 de Janeiro de 1837, ou seja, quando se verificasse a morte da última freira. Casos houve em que a extinção se deu quando o número de freiras era inferior ao mínimo definido pelas constituições respectivas. Estão na Torre do Tombo os processos de extinção e posterior afectação dos edifícios pertencentes às comunidades femininas e masculinas, bem como a relação dos bens móveis e imóveis das casas extintas. Quanto às casas femininas, ver *Relatório do Ministro e Secretário de Estado dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça (...) sobre a execução dada à carta de Lei de 20 de Junho de 1857 para organização dos inventários dos bens dos conventos de religiosas, cabidos e mitras*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858.

ORDEM DOS FRADES MENORES — PROVÍNCIA DE PORTUGAL — MASCULINOS — *Alenquer*, São Francisco, 1216-1834; *Alenquer*, Santa Catarina dos Mártires, 1623-1834; *Asseiceira*, Santa Cita (concelho de Tomar), 1423-1834; *Azambuja*, Nossa Senhora das Virtudes, 1419-1834; *Beja*, São Francisco, 1272; *Bragança*, São Francisco, 1271-1834; *Cartaxo*, Espírito Santo, 1525-1834; *Coimbra*, São Boaventura, Colégio, chamado dos Venturas, 1624-1834; *Coimbra*, São Francisco da Ponte, 1218-1834; *Covilhã*, São Frutuoso, 1235-1834; *Estremoz*, São Francisco, 1239-1834; *Évora*, São Francisco, a. 1262-1834; *Ferreirim*, Santo António (concelho de Lamego), 1525-1834; *Golegã*, Santo Onofre, 1515-1834; *Gouveia*, Espírito Santo, 1433-1834; *Guarda*, São Francisco, 1236-1834; *Guimarães*, São Francisco, 1216-1834; *Lamego*, São Francisco, 1271-1834; *Leiria*, São Francisco, 1234-1834; *Lisboa*, São Francisco da Cidade, 1217-1834; *Matosinhos*, Nossa Senhora da Conceição

ção, 1476-1834; *Matosinhos*, São Clemente, das Penhas, a. 1392-1482 (transferido para Nossa Senhora da Conceição, de Matosinhos); *Montemor-o-Velho*, São Luís, 1645-1834; *Porto*, São Francisco, chamado dos Venturas, 1233-1832; *Santarém*, São Francisco, 1242-1834; *Tavira*, São Francisco, 1320-1834; *Tavarede*, Santo António (concelho de Figueira da Foz), 1526-1834; *Telheiras*, Nossa Senhora da Porta do Céu (concelho de Lisboa), 1632-1833; *Tentúgal*, Santa Cristina da Póvoa (concelho de Montemor-o-Velho), 1437-1834; *Tomar*, São Francisco, 1625-1834; *Trancoso*, Santo António, 1568-1834; *Valhelhas*, Bom Jesus (concelho da Guarda), 1548-1834; *Varatojo*, Santo António (concelho de Torres Vedras), 1474; em 1532 fica a pertencer à Província dos Algarves, e em 1680 passa a sede da Província dos Missionários Apostólicos; *Vila do Conde*, Nossa Senhora da Encarnação, 1522-1834; *Vila Nova de Cerveira*, São Paio do Monte, ou dos Milagres, 1392-1834. SEGUNDA ORDEM, ou FEMININOS – *Abrantes*, Nossa Senhora da Esperança, 1533 (terceiras regulares), 1583-1828; *Alenquer*, Nossa Senhora da Conceição, 1555-1811; *Amarante*, Nossa Senhora da Conceição, ou Santa Clara, 1333 (mantelatas), c. 1449-1861; *Braga*, Nossa Senhora da Piedade,

1547-1883; *Caminha*, Nossa Senhora das Misericórdias, 1561-1889; *Castanheira*, Nossa Senhora da Anunciada, da Suberra (concelho de Vila Franca de Xira), 1520 (mantelatas), 1541-1890; *Coimbra*, Santa Clara, 1286-1886; *Entre-os-Rios*, Santa Clara (concelho de Penafiel), 1258-1427; transferido para o convento do Porto; *Figueiró dos Vinhos*, Nossa Senhora da Consolação, 1549 (terceiras regulares), 1591-1835; *Guarda*, Santa Clara, ou Nossa Senhora do Loreto, 1346-1885; *Guimarães*, Madre de Deus, 1693-1888; *Lisboa*, Calvário, ou Monte Calvário, 1618-1828; *Lisboa*, Nossa Senhora da Piedade da Esperança, ou de Nossa Senhora da Piedade, da Boavista, 1536-1888; *Lisboa*, Santa Ana, 1561-1884; *Lisboa*, Santa Clara, 1292-1755, arruinado pelo terramoto (a comunidade vai para a o Convento de Nossa Senhora da Esperança); *Melo*, Nossa Senhora do Couto (concelho de Gouveia), 1539-1868; *Miragaia*, Madre de Deus de Monchique (concelho de Vila Nova de Gaia), 1535-1835; *Porto*, Santa Clara, 1427-1900; *Santarém*, Santa Clara, 1258-1903; *São Vicente da Beira*, Nossa Senhora do Loreto, 1564-1839; *Sendelgas*, Nossa Senhora dos Campos (concelho de Montemor-o-Velho), 1495-1891; *Sernancelhe*, Nossa Senhora da Conceição da Ribeira de



Fachada do Convento de São Francisco, em Bragança, séculos XIII a XVIII.



Convento de São Domingos, em Elvas, século XIII.

Palhais (concelho de Moimenta da Beira), 1575-1893; *Tomar*, Santa Iria, 1467, 1523-1835; *Torres Novas*, Espírito Santo, 1536-a.1828; *Trancoso*, Nossa Senhora do Sepulcro, ou Santa Clara, 1540-1864; *Vale de Pereiras*, São Francisco (concelho de Ponte de Lima), 1560-1864; *Vialonga*, Nossa Senhora dos Poderes (concelho de Vila Franca de Xira), 1575-1834; *Vila do Conde*, Santa Clara, 1318-1902; *Vinhó*, Madre de Deus (concelho de Gouveia), 1573-1862. PROVÍNCIA DOS ALGARVES – Com origem na Província de Portugal, foi fundada pela congregação geral reunida em Tolosa em 1532, e confirmada pelo geral no ano seguinte. A sede era Santa Maria de Jesus de Xabregas, de Lisboa. MASCULINOS – *Alcácer do Sal*, Santo António, 1524-1834; *Alcochete*, Nossa Senhora do Socorro, 1572-1834; *Alvito*, Nossa Senhora dos Mártires, 1524-1834; *Atouguia da Baleia*, São Bernardino (concelho de Peniche), 1451-1834; *Beja*, São Francisco, 1272-1834; *Campo Maior*, Santo António, 1494-1834; *Cascais*, Santo António, 1527-1834; *Castelo de Vide*, Nossa Senhora da Conceição, 1585-1834; *Coimbra*, São Boaventura, colégio, 1530-1834; *Crato*, Santo António, 1603-1834; *Estômbar*, Santo António (concelho de Lagoa), 1610-1834; *Estremoz*, São Francisco, 1425-1834; *Évora*, São Francisco, 1224-1834; *Faro*, Santo António, 1516-1834; *Lourinhã*, Santo António, 1598-1834; *Marvão*, Nossa Senhora da Estrela, 1448-1834; *Mértola*, Nossa Senhora da Assunção, 1612-1834; *Messejana*, Nossa Senhora da Piedade (concelho de Aljustrel), 1567-1834; *Montemor-o-Novo*, São Francisco, 1496-1834; *Moura*, São Francisco, 1547-1834; *Odemira*, Santo António, 1531-1834; *Peniche*, Bom Jesus, 1452-1834; *Portalegre*, São Francisco, 1266-1834; *Santiago do Cacém*, Nossa Senhora do Loreto, 1505-1834; *Serpa*, Santo António, 1502-1834; *Setúbal*, São Francisco, 1410-1834; *Sines*, Santo António, 1504-1834; *Tor-*

rão, Santo António, 1604-1834; *Valbom*, São Francisco (concelho de Tavira), 1443-1834; *Vila Verde dos Francos*, Nossa Senhora da Visitação (concelho de Alenquer), 1540-1834; *Xabregas*, Santa Maria de Jesus (concelho de Lisboa), 1455-1834. FEMININOS – *Alcácer do Sal*, Nossa Senhora de Ara Coeli, 1573-1901; *Beja*, Nossa Senhora da Conceição, 1459-1892; *Beja*, Santa Clara, 1345-1896; *Borba*, Nossa Senhora das Servas, 1600-1885; *Elvas*, Nossa Senhora da Conceição, 1526-1909; *Estremoz*, Santa Clara, 1425-1553, suprimido, por transferência para Santa Clara de Portalegre; *Évora*, Santa Clara, 1458-1904; *Évora*, Santa Helena do Calvário, 1570-1889; *Faro*, Nossa Senhora da Assunção, 1520; *Lisboa*, Nossa Senhora da Quietação, ou das Flamengas, 1582-1887; *Monforte*, Bom Jesus, 1513-1862; *Moura*, Santa Clara, 1520-1893; *Portalegre*, Santa Clara, 1377-1898; *Sacavém*, Nossa Senhora dos Mártires (concelho de Loures), 1577-1877; *Setúbal*, Jesus, ou Santa Clara de Jesus, 1490-1892; *Vila Viçosa*, Chagas, 1530-1905; *Vila Viçosa*, Nossa Senhora da Esperança, 1555; *Xabregas*, Madre de Deus (concelho de Lisboa), 1508-1869. PROVÍNCIA DA ARRÁBIDA – Com origem na Província dos Algarves, foi fundada em 1542, e aprovada em 1560. MASCULINOS – *Alcobaça*, Santa Maria Madalena, 1566-1834; *Alferrara*, Nossa Senhora da Conceição (concelho de Palmela), 1576-1834; *Arrábida*, Santa Maria (concelho de Setúbal), 1542-1834; *Azóia*, Nossa Senhora da Conceição (concelho de Leiria), 1584-1834; *Caparica*, Nossa Senhora da Piedade (concelho de Almada), 1550-1834; *Gaeiras*, São Miguel (concelho de Óbidos), 1602-1834; *Leiria*, Santo António, 1651-1834; *Lisboa*, São Pedro de Alcântara, 1685-1834; *Maфра*, Nosso Senhor e Santo António, 1730-1834; *Mealhada*, Espírito Santo (concelho de Loures), 1573-1834; *Oeiras*, Nossa Senhora da Boa Viagem, 1618-1834; *Olivais*, São Cornélio (concelho de Lisboa), 1675-1834; *Palhais*, Nossa Senhora dos Prazeres (concelho de Barreiro), 1542-1834; *Ribamar*, São José (concelho de Oeiras), 1551-1834; *Ribamar*, Santa Catarina (concelho de Oeiras), 1634-1834; *Salvaterra de Magos*, Nossa Senhora da Piedade, 1543-1834; *Santarém*, Santo António do Pereiro, ou São João Baptista, 1590-1834; *Sintra*, Santa Cruz, 1560-1834; *Torres Novas*, Santo António, 1591-1834; *Torres Vedras*, Nossa Senhora dos Anjos, 1570-1834; *Verdeira*, Madre de Deus (concelho de Barreiro), 1591-1834. PROVÍNCIA DE SANTO ANTÓNIO – Vulgo *Capuchos* (v. FRANCISCANOS). Com origem na Província de Portugal, em 1565 é criada a Custódia de Santo António, elevada a província em 1568. MASCULINOS – *Aldeia Galega da Merceana*, Santo António (concelho de Alenquer), 1600-1834; *Alenquer*, Santo António, ou Santa Catarina da Carnota, 1408-1834; *Anadia*, Santo António, post 1750-1834; *Benfica*, Santo António da Convalescença, ou da Cruz da Pedra (concelho de Lisboa), 1640-1834; *Cantanhede*, Santo António, 1675-1834; *Castanheira*, Santo António (concelho de Vila Franca de Xira), 1402-1834; *Cernache do Bonjardim*, São José (concelho de Sertão), 1699-1834; *Chamusca*, Santo António do Pinheiro, 1519-1834; *Coimbra*, Santo António da Pedreira, 1602-1834; *Condeixa*, Santo António, post 1750-

-1834; *Lisboa*, Santo António dos Capuchos, 1570-1834; *Lousã*, Santo António, 1750-1834; *Paio de Pele*, Nossa Senhora do Loreto (concelho de Tancos), 1572-1834; *Penela*, Santo António, 1576-1834; *Pombal*, Nossa Senhora do Cardal, 1707-1834; *Sertã*, Santo António, 1635-1834; *Sobral de Monte Agrão*, Nossa Senhora dos Anjos, 1590-1834; *Verdelha*, Nossa Senhora do Amparo, da Protecção, ou Casa Nova (concelho de Vila Franca de Xira), 1553.

PROVÍNCIA DA CONCEIÇÃO – Com origem na Província de Santo António dos Capuchos, foi fundada em 1705. *Arcos de Valdevez*, São Bento, 1677-1834; *Caminha*, Santo António, 1618-1834; *Coimbra*, Santo António da Estrela, 1612-1834; *Ferreira de Aves*, Santo Cristo da Fraga (concelho de Sátão), 1749-1834; *Ínsua*, Santa Maria (concelho de Caminha), 1392-1834; *Lamego*, São Francisco, 1568-1834; *Lisboa*, Nossa Senhora da Conceição da Pena, hospício, 1707; *Melgaço*, Nossa Senhora da Conceição, 1746-1834; *Moncorvo*, São Francisco, 1569-1834; *Mosteiró*, Santa Maria (concelho de Valença), 1392-1834; *Orgens*, São Francisco do Monte (concelho de Viseu), 1407-1834; *Pinhel*, Santo António, 1731-1834; *Ponte de Lima*, Santo António, 1480-1834; *Porto*, Santo António da Cidade, 1747-a. 1832; *São Pedro do Sul*, São José, 1751-1834; *Serém*, Santo António (concelho de Águeda), 1635-1834; *Viana do Castelo*, Santo António, 1625-1834; *Viana do Castelo*, São Francisco do Monte, 1392-1834; *Vila Cova de Alva*, ou *Vila Cova de Sub-Avô*, Santo António (concelho de Arganil), 1713-1834; *Vila Real*, São Francisco, 1568-1834; *Viseu*, Santo António, 1635-1834; *Vila Franca de Xira*, Santo António, século XVIII-1834.

PROVÍNCIA DA PIEDADE – O breve *Exponi nobis nuper* de 7 de Julho de 1517, de Leão X, constituiu esta província, separada da de Castela, onde fora erigida em 1509. Com sede em Vila Viçosa, a província sofreu várias alterações, até que em 1668 se separou em duas províncias: a da Piedade, que agrupava as casas desde o Tejo ao Algarve, e a da Soledade, a norte do Tejo. O motivo principal para esta divisão foi a distância que separava os conventos, o que representava uma real incomodidade e dificuldade para as mudanças dos frades de uma para outra casa, e para as visitas trianuais dos provinciais.

MASCULINOS – *Alter do Chão*, Santo António, 1595-1834; *Beja*, Santo António, 1609-1834; *Borba*, Nossa Senhora da Consolação, do Bosque, 1505-1834; *Elvas*, São Francisco, 1518-1834; *Estremoz*, Santo António, 1537-1834; *Évora*, Nossa Senhora da Purificação, ou Bom Jesus de Valverde, 1544-1834; *Évora*, Santo António, 1576-1834; *Faro*, Santo António, 1620-1834; *Fronteira*, Santo António, 1613-1834; *Lagos*, São Francisco, ou Nossa Senhora do Loreto, 1518-1834; *Loulé*, Santo António, 1546-1834; *Moura*, Santo António, 1684-1834; *Portalegre*, Santo António, 1522-1834; *Portel*, São Francisco, 1547-1834; *Redondo*, Santo António, 1603-1834; *Sines*, São Vicente do Cabo, 1504-1834; *Tavira*, São Francisco, 1320-1834; *Vidigueira*, Nossa Senhora da Assunção, 1545-1834; *Vila Nova de Portimão*, Nossa Senhora da Esperança, 1530-1834; *Vila Viçosa*, Nossa Senhora da Piedade, 1500-1834.

PROVÍNCIA DA SOLEDADE – Com origem na Província da

Piedade, foi confirmada por breve de Clemente IX em 1668, e a execução desse breve é de 1673.

Abrantes, Santo António, 1526-1834; *Aveiro*, Santo António, 1524-1834; *Azurara*, Nossa Senhora dos Anjos (concelho de Vila do Conde) 1424-1834; *Barcelos*, Santo António, 1652-1834; *Castelo Branco*, Santo António, 1562-1834; *Chaves*, São Francisco, 1673-1834; *Coimbra*, Santo António dos Olivais, 1539-1834; *Covilhã*, Santo António, 1553-1834; *Franqueira*, Bom Jesus do Monte (concelho de Barcelos), 1497-1834; *Fundão*, Nossa Senhora do Seixo, ou da Natividade, 1526-1834; *Guimarães*, Santo António, 1663-1834; *Idanha-a-Nova*, Santo António, 1630-1834; *Ourém*, Santo António, 1600-1834; *Penafiel*, Santo António, 1663-1834; *Penamacor*, Santo António, 1571-1834; *Porto*, Santo António do Calvário, hospício, 1735-1834; *Real*, São Frutuoso (concelho de Braga), 1522-1834; *Sardoal*, Nossa Senhora da Caridade, 1571-1834; *Tomar*, Nossa Senhora da Anunciada, 1528-1834; *Vila Nova de Gaia*, Santo António do Vale da Piedade, 1569-1834.

ORDEM DE SANTA CLARA, ou CLARISSAS da jurisdição do Ordinário – *Barrô*, Madre de Deus (concelho de Resende), 1671 (2.^a ordem), 1678, unido ao convento das Chagas, de Lamego; *Bragança*, Nossa Senhora da Assunção, ou Santa Clara, 1569-1870; *Évora*, Salvador, 1590-1886; *Guimarães*, Nossa Senhora da Assunção, ou Santa Clara, 1548-1891; *Lamego*, Chagas, 1588-1834; *Lisboa*, Santa Apolónia, 1718-1833, ano em se fundiu com o de Santa Ana, passando mais tarde para o de Santa Marta; *Lisboa*, Santa Marta de Jesus, 1583-1889; *Lisboa*, Santo Crucifixo, ou Santo Cristo, vulgo Francezinhas, 1667-1890; *Lisboa*, Desagravo do Santíssimo Sacramento, 1783; *Louriçal*, Desagravo do Santíssimo Sacramento, 1630 (mantelatas), 1709-1878; *Montemor-o-Novo*, Desagravo do Santíssimo Sacramento, a. 1833; *Pinhel*, São Luís, 1602-1836; *Torrão*, Nossa Senhora da Graça, 1560 (mantelatas), 1599-1882; *Vila Real*, Nossa Senhora do Amparo, 1609-1855; *Vinhais*, Santa Clara, ou Madre de Deus, 1580-1897.

ORDEM TERCEIRA – A Ordem Terceira entrou em Portugal antes de 1439, e sofreu alterações em 1568, 1586 e 1780. Os seus membros eram conhecidos por *Catarinos* (pois a casa-mãe era a de Santa Catarina de Santarém) e *Borras*.

MASCULINOS – *Almeida*, Nossa Senhora da Barca, ou Santo Cristo, 1740-1834; *Almodôvar*, Nossa Senhora da Conceição, 1680-1834; *Arraiolos*, São Francisco, 1633-1834; *Belmonte*, Nossa Senhora da Esperança, 1564-1834; *Caria*, São Francisco (concelho de Belmonte), 1444-1834; *Coimbra*, São Pedro, colégio, 1545; anexado à universidade em 1549; *Coruche*, Nossa Senhora do Vale da Erra, 1582-1834; *Lisboa*, Nossa Senhora de Jesus, 1595-1834; *Marialva*, Nossa Senhora dos Remédios de Vilares (concelho de Méda), 1447-1834; *Mogadouro*, São Francisco, 1617-1834; *Monção*, Nossa Senhora da Glória, e São Bento, 1748-1834; *Monchique*, Nossa Senhora do Desterro (concelho de Vila Nova de Gaia), 1632-1834; *Santarém*, Nossa Senhora de Jesus do Sítio, 1617-1834; *Santarém*, Santa Catarina da Ribeira, 1422-1834; *São João da Pesqueira*, São Francisco, 1581-1834; *Sesulfe*, Nossa Senhora das Flores (concelho de Macedo de Ca-

valeiros), 1686-1834; *Silves*, São Francisco, 1621-1834; *Viana do Alentejo*, São Francisco, 1580-1834; *Vimieiro*, São Francisco (concelho de Arraiolos), 1554-1834. FEMININOS – *Braga*, Nossa Senhora dos Remédios, ou da Piedade, ou da Madre de Deus, 1594-1898; *Gouveia*, Nossa Senhora do Loreto, 1443-1834; *Monção*, Jesus, ou São Francisco, 1576, extinto por união com o convento de Terceiras Concepcionistas de Nossa Senhora da Conceição de Braga em 1784; *Sá*, Madre de Deus (concelho de Aveiro), 1644-1885; *Valença*, Bom Jesus, 1499, extinto por união com o convento de Nossa Senhora dos Remédios, de Braga, em 1784. PROVÍNCIA DE SÃO JOÃO EVANGELISTA DOS AÇORES – Inicialmente pertencentes à Província de Portugal, os conventos formaram a nova custódia em 1638, e província, erigida em 1639. *Angra do Heroísmo*, Nossa Senhora da Guia, 1452; *Horta*, Nossa Senhora do Rosário; 1552-1834; *Ponta Delgada*, Nossa Senhora da Conceição, 1525-1832; *Vila Franca do Campo*, Nossa Senhora do Rosário, c. 1501-1832; *Vila da Praia*, Nossa Senhora da Conceição, 1489-1834. CUSTÓDIA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DE SÃO MIGUEL E SANTA MARIA, DOS AÇORES – Da Província de São João Evangelista dos Açores separaram-se as seguintes casas, que fundaram esta custódia independente em 1717: MASCULINOS – *Angra do Heroísmo*, São Roque, ou Santo António, 1643-1832; *Fanais*, Nossa Senhora da Ajuda, 1681-1834; *Horta*, Santo António, 1699-1832; *Lages*, Nossa Senhora da Conceição, 1629-1832; *Lagoa*, Nossa Senhora da Conceição, ou Santo António, 1641-1832; *Pico*, São Pedro de Alcântara, c. 1750-1832; *Ribeira Grande*, Nossa Senhora de Guadalupe, 1607-1832; *Santa Cruz da Graciosa*, Nossa Senhora dos Anjos da Porciúncula, 1609-1832; *Santa Maria*, Nossa Senhora das Vitórias, ou São Francisco, 1608-1832; *Velas*, Nossa Senhora da Conceição, 1620-1832; *Vila de Nordeste*, São Sebastião, 1642-1832; *Vila de Santa Cruz das Flores*, São Boaventura, 1642-1832; *Vila do Topo*, São Diogo, 1650-1832. SEGUNDA ORDEM – *Angra do Heroísmo*, Nossa Senhora da Esperança, 1557; *Horta*, São João Baptista, 1538; *Ponta Delgada*, Nossa Senhora da Esperança, 1540-1894; *Praia*, Nossa Senhora da Luz, 1512, 1583; *Ribeira Grande*, Jesus, 1543; *Vila de Água de Pau*, Nossa Senhora da Conceição, de Ponta Delgada, 1522-1541, extinto por transferência para Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada; *Vila Franca do Campo*, Santo André, c. 1567. Da jurisdição do Ordinário: *Angra*, São Gonçalo, c. 1530; *Angra*, São Sebastião, 1666; *Horta*, Nossa Senhora da Glória, 1616; *Ponta Delgada*, São João Evangelista, c. 1602; *Ponta Delgada*, Santo André, c. 1563; *Praia*, Jesus, c. 1535; *Velas*, Nossa Senhora da Conceição, c. 1694. ORDEM DA CONCEIÇÃO DE MARIA – Erigida em 1511. *Arrifana de Sousa*, Nossa Senhora da Conceição, 1716; *Braga*, Nossa Senhora da Conceição, 1625; *Braga*, Nossa Senhora da Penha de França, recolhimento, 1652, 1727-1874; *Carnide*, Nossa Senhora da Conceição (concelho de Lisboa), 1699-1890, arruinado pelo terramoto, a partir de 1766 as freiras ficaram instaladas no Colégio de Nossa Senhora da Nazaré, que fora dos Jesuítas, e passou a ser designado por Nossa Senhora da Conceição de Ar-

roios; *Chaves*, Nossa Senhora dos Anjos, 1685-1883; *Loulé*, Nossa Senhora da Conceição, 1688-1834, as freiras foram recolher-se ao Mosteiro de Nossa Senhora da Piedade de Tavira; *Pontével*, Porta Coeli e São Dâmaso, recolhimento, 1632. CUSTÓDIA DE SÃO TIAGO MENOR, DA ILHA DA MADEIRA – Os conventos da Madeira pertenciam à província claustral de Portugal, e depois de 1584 à província observante de Portugal, até ser erigida a custódia em 1683. Data de 1702 a bula de execução. MASCULINOS – *Calheta*, São Sebastião, 1670-1834; *Câmara de Lobos*, São Bernardino, 1459-1834; *Funchal*, São Francisco, 1440-1834; *Ribeira Brava*, São Francisco, ou Nossa Senhora da Porciúncula, c. 1750-1834; *Santa Cruz*, Santa Cruz, ou Nossa Senhora da Piedade, 1670-1834. FEMININOS – *Funchal*, Santa Clara, ou Nossa Senhora da Conceição, a. 1495-1891; Nossa Senhora da Encarnação, 1660-1808, ano em que foram transferidas para o convento de Santa Clara; Nossa Senhora das Mercês, 1667.

BIBLIOGRAFIA E FONTES: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Coimbra: Imprensa Académica, 1910, vol. 2, p. 128-130; vol. 3, p. 358-359. CONCEIÇÃO, Apolinário da – *Claustro Franciscano*. Lisboa, 1740. ESPERANÇA, Manuel da – *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de São Francisco na Província de Portugal*. Lisboa, 1656-1720. FELGUEIRAS, Guilherme – *Monografia de Matosinhos*. Matosinhos: Câmara Municipal, 1958. JESUS MARIA JOSÉ, Frei Pedro de – *Crônica da Província da Conceição*. Lisboa, 1760. LOPES, Fernando Félix – Franciscanos. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. 1969, vol. 8. IDEM – *Fontes históricas e bibliografia franciscana portuguesa*. Lisboa, 1997. MARIA SANTÍSSIMA, Manuel de – *História do Real Convento e Seminário de Varatojo*. Lisboa, 1799-1800. MARQUES, José – A Igreja no mundo do infante D. Henrique. *Revista da Faculdade de Letras*. Porto, 12 (1995) 183-230. IDEM – Os franciscanos no Norte de Portugal nos finais da Idade Média. *Boletim do Arquivo Distrital do Porto*. Porto, 1 (1982) 149-189. MONFORTE, Manuel de – *Crônica da Província da Piedade*. Lisboa, 1751. MONTALVERNE, Agostinho de – *Chronica da Província de São João Evangelista das Ilhas dos Açores*. SANTIAGO, Francisco de – *Crônica da Província da Soledade*. Lisboa, 1762.

ORDEM DOS PREGADORES – MASCULINOS – *Abrantes*, Nossa Senhora da Consolação, 1472-1834; *Alcáçovas*, Nossa Senhora da Esperança (concelho de Viana do Alentejo), 1541; *Almada*, São Paulo, 1569-1834; *Almeirim*, Nossa Senhora da Serra, 1500-1834; *Amarante*, São Gonçalo, 1540-1834; *Ancede*, Santo André (concelho de Baião), 1569-1834; *Aveiro*, Nossa Senhora da Misericórdia, 1423-1834; *Azeiã*, Nossa Senhora da Piedade (concelho de Setúbal), 1435-1834; *Batalha*, Nossa Senhora da Vitória, 1388-1834; *Benfica*, São Domingos (concelho de Lisboa), 1399-1834; *Coimbra*, São Domingos, [1227-1280]-1834; *Coimbra*, São Tomás, colégio, 1539-1834; *Elvas*, Nossa Senhora dos Mártires, 1266-1834; *Évora*, São Domingos, ou Transfiguração, 1286-1834; *Guimarães*, Nossa Senhora das Neves, 1270-1834; *Lisboa*, Corpo Santo, 1659, não foi extinto: actualmente nas instalações do convento de Nossa Senhora da Rosa, tem a missão de prestar assistência aos católicos de língua inglesa; *Lisboa*, São Domingos, 1242-1836; *Lisboa*, Santa Joana, 1699-1904; *Mancelos*, São Martinho (concelho de Amarante), 1572-1834; *Montejunto*, Nossa Senhora das Neves (concelho de Azambuja), 1218, transferido para São Domingos de Santarém em 1721-1834; *Montemor-o-Novo*, Santo António, 1559-1834; *Pedrogão Grande*, Nossa Senhora da Luz, 1476-1834; *Porto*, Nosso Senhor dos Fiéis de Deus, 1238-1834; *Santarém*, Nossa Senhora da Oliveira, ou São Domingos, 1218-1834; *Setúbal*, São Sebastião, 1562-

-1834; *Torre*, São Salvador (concelho de Viana do Castelo, 1546, em 1564 foi unido a Santa Cruz de Viana do Castelo; *Viana do Castelo*, Santa Cruz, 1561-1834; *Vila Real*, São Domingos, 1424-1834. FEMININOS – *Abrantes*, Nossa Senhora da Graça, 1384; *Aveiro*, Jesus, 1461-1874; *Azeitão*, Jesus Bom Pastor (concelho de Setúbal), século xv, anexado a São Sebastião de Setúbal em 1572; *Braga*, Nossa Senhora do Rosário, ou da Tamanca, recolhimento, 1724-1894; *Elvas*, Nossa Senhora da Consolação, 1528; *Évora*, Nossa Senhora do Paraíso, 1516-1897; *Évora*, Santa Catarina de Sena, 1547-1886; *Guimarães*, Santa Rosa de Lima, 1680-1892; *Leiria*, Santa Ana, 1498; *Lisboa*, Anunciada, 1539-1755; *Lisboa*, Nossa Senhora do Bom Sucesso, de Belém (irlandesas), 1639-a. 1913; *Lisboa*, Nossa Senhora da Rosa, ou do Rosário, 1519-1755, por ocasião do terramoto, as freiras foram transferidas para Santa Joana, mas voltaram mais tarde; *Lisboa*, Princesa Santa Joana, 1699-1904; *Lisboa*, Santíssimo Sacramento, 1612-1889; *Lisboa*, São Salvador, 1392-1884; *Montemor-o-Novo*, Nossa Senhora da Saudação, 1506-1876; *Moura*, Nossa Senhora da Assunção, 1562-1875; *Santarém*, São Domingos das Donas, a. 1246-1895; *Setúbal*, São João Baptista, 1529-a. 1880; *Vila Nova de Gaia*, Corpus Christi das Donas, 1345-1894; *Viseu*, Nossa Senhora da Oliva, 1640-1839.

BIBLIOGRAFIA: *Arquivo Histórico Dominicano*. CAEIRO, Francisco da Gama – Os primórdios dos frades pregadores em Portugal: enquadramento histórico-cultural. *Arquivo Histórico Dominicano Português*. Porto. 3: 1 (1984). CASTRO, Júlia – *O Mosteiro de São Domingos das Donas de Vila Nova de Gaia (1345-1514)*. Porto, 1993. COELHO, Maria Helena da Cruz; MATOS, João José da Cunha – O convento velho de São Domingos de Coimbra: contributo para a sua história. *Arquivo Histórico Dominicano Português*. Porto. 3: 2 (1986). *DICIONÁRIO da História de Lisboa*. Dir. Francisco Santana e Eduardo Sucena. Lisboa, 1994. LOPES, António da Costa – *Pequena história dum grande seminário (1724-1924)*. Braga, 1950. *CENÁCULO*. 21: 1: 6, p. 8-15. MARQUES, José – A Igreja no mundo do infante D. Henrique. *Revista da Faculdade de Letras*. Porto. 12 (1995) 183-230. IDEM – *Para a história dos primórdios do Mosteiro de São Domingos de Vila Real*. In ENCONTRO SOBRE HISTÓRIA DOMINICANA, 1 – *Actas*. Porto: AHDP, 1979, p. 29-30. PORTUGUÊS, Ernesto – *Seminário de Nossa Senhora da Conceição: Braga: Aspectos histórico-pedagógicos*. Braga: Oficina de São José, 1998. ROSÁRIO, António – *Dominicanos em Portugal: repertório do século XVI*. Porto: AHDP, 1991. SILVA, Maria João Violante Branco Marques da; VILAR, Herminia Vasconcelos – *A Quinta de Ouca no património do Mosteiro de Jesus de Aveiro no final do século XV*. In CONGRESSO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMININO EN ESPAÑA, PORTUGAL E AMÉRICA: 1492-1992, 1, León – *Actas*. León: Secret. Public. de Universidad, 1993, vol. 2, p. 687-700. SANTA CATARINA, Lucas de, fr. – *História de São Domingos*. SOUSA, Luís de, fr. – *História de São Domingos*. Lisboa, 1767.

ORDEM DOS EREMITAS DE SANTO AGOSTINHO – A casa-mãe foi o Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, razão por que a ordem é chamada dos Gracianos. MASCULINOS – *Arronches*, Nossa Senhora da Luz, 1570-1834; *Braga*, Nossa Senhora do Pópulo, 1595-1834; *Castelo Branco*, Nossa Senhora da Graça, 1526-1834; *Cete*, São Pedro (concelho de Paredes), de fundação da OSB, anexado ao Colégio de Coimbra em 1551-1834; *Coimbra*, Nossa Senhora da Graça, colégio, 1543-1834; *Évora*, Nossa Senhora da Graça, 1512-1834; *Lamego*, Nossa Senhora da Piedade, 1630-1834; *Leiria*, Santo Agostinho, 1576-1834; *Lisboa*, Nossa Senhora da Graça, São Gens, ou Santo Agostinho, 1147-1834; *Lisboa*, Santo Agostinho, Santo Antão-o-Velho, ou Coleginho, 1222-a. 1540, em 1594 é aqui fundado o primeiro colégio da Companhia de Jesus, e mais tarde vendi-

do novamente aos Gracianos. Em 1830 volta aos Jesuítas, até à extinção em 1834; *Lisboa*, Nossa Senhora da Penha de França, 1603-1834; *Loulé*, Nossa Senhora da Graça, 1574-1834; *Montemor-o-Velho*, Nossa Senhora dos Anjos, 1494-1834; *Penafirme*, Nossa Senhora da Assunção (concelho de Torres Vedras), 1226-1834; *Porto*, São João Novo, ou Santo Agostinho, 1592-1833; *Santarém*, Santo Agostinho, 1376-1834; *Tavira*, Nossa Senhora da Graça, 1544-1834; *Torres Vedras*, Nossa Senhora da Graça, ou Santo Agostinho, 1267-1834; *Vila Viçosa*, Santo Agostinho, 1270-1834. FEMININOS – *Coimbra*, Santa Ana, 1610-1885; *Évora*, Santa Mónica, ou Menino Jesus, 1380-1887; *Lisboa*, Santa Mónica, 1586-1870; *Vila Viçosa*, Santa Cruz, 1529-1883.

BIBLIOGRAFIA: *V. MOSTEIRO. ORDEM DOS CÔNEGOS REGRANTES DE SANTO AGOSTINHO.*

ORDEM DOS EREMITAS DESCALÇOS DE SANTO AGOSTINHO – Estabeleceu-se em Portugal em 1663. A sede foi o Convento de Nossa Senhora do Monte Olivete, no lugar do Grilo, da freguesia de São Bartolomeu do Beato de Lisboa, e por isso os frades são chamados Grilos. MASCULINOS – *Coimbra*, Jesus, Maria, 1731; *Coimbra*, Santa Rita, colégio, 1731-1834; *Estremoz*, Nossa Senhora da Consolação, 1671-1834; *Évora*, Nossa Senhora das Mercês, 1669-1834; *Grândola*, Nossa Senhora dos Anjos, Colégio, 1727-1834; *Lisboa*, Nossa Senhora da Boa-Hora, 1674-1834; *Maia*, Nossa Senhora do Bom Despacho, 1745-1834; *Moncaraz*, Nossa Senhora da Orada, 1679-1834; *Montemor-o-Novo*, Nossa Senhora da Conceição, 1671-1834; *Mora*, São Nicolau Tolentino, 1716-1834; *Portalegre*, Santa Maria do Castelo, 1683-1834; *Porto de Mós*, O Bom Jesus, 1676-1834; *Santarém*, Nossa Senhora da Piedade, 1675-1834; *Setúbal*, Nossa Senhora da Boa-Hora, colégio, 1695-1834; *Sobreda*, Nossa Senhora da Assunção (concelho de Almada), 1677-1834; *Xabregas*, Nossa Senhora da Conceição do Monte Olivete, ao Grilo (concelho de Lisboa), 1666-1829. FEMININOS – *Xabregas*, Nossa Senhora da Conceição (concelho de Lisboa), 1663-a. 1890.

BIBLIOGRAFIA: *V. MOSTEIRO. ORDEM DOS CÔNEGOS REGRANTES DE SANTO AGOSTINHO.*

ORDEM DOS IRMÃOS DE NOSSA SENHORA DO MONTE DO CARMO – Instituída em Portugal em 1423, foi sua sede o convento de Lisboa. MASCULINOS – *Alverca*, São Romão (concelho de Vila Franca de Xira), 1600-1834; *Beja*, São Miguel Arcanjo da Tapada, 1526-1834; *Camarate*, Nossa Senhora do Socorro (concelho de Loures), 1602-1834; *Coimbra*, Nossa Senhora da Conceição, colégio, 1540-1834; *Colares*, Santa Ana (concelho de Sintra), 1450-1834; *Évora*, Nossa Senhora da Luz, 1531-1834; *Lagoa*, Nossa Senhora do Socorro, 1550-1834; *Lisboa*, Nossa Senhora do Vencimento do Monte do Carmo, 1389-1834; *Moura*, Nossa Senhora do Carmo, 1250-1834; *Setúbal*, Nossa Senhora do Carmo, 1598-1834; *Torres Novas*, São Gregório Magno, 1558-1834; *Vidigueira*, Nossa Senhora das Relíquias, 1495-1834; *Vila Nova de Gaia*, Nosso Senhor de Além, 1733-1834. FEMININOS – A bula de 1452 *Cum nulla*, de Nicolau V, de alteração da regra, permitiu a criação de casas femininas. *Beja*, Nossa Senhora da Esperança, 1541-1897; *Gui-*



Exterior do convento das bernardas de Almoiteiro, séculos XIII-XIV.

marães, São José, 1697; Lagos, Nossa Senhora da Imaculada Conceição, 1558-1835; Tentúgal, Nossa Senhora da Natividade (concelho de Montemor-o-Velho), 1559-1834. Em Mértola existiu também uma casa, que, ou por falta de meios ou de licença régia, se extinguiu, e foram devolvidos aos donos, em 1559, as casas e quintal em que se instalara. Também em Trancoso foi autorizada a edificação de um convento, que foi abandonado em 1565.

BIBLIOGRAFIA: *DICIONÁRIO da História de Lisboa*. Dir. Francisco Santana e Eduardo Sucena. Lisboa, 1994. VASCONCELOS, António de – *Os colégios universitários de Coimbra*. Coimbra: Coimbra Editora, 1938. WERMERS, Manuel Maria – *A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1963.

ORDEM DOS IRMÃOS DESCALÇOS DE NOSSA SENHORA DO MONTE DO CARMO – A instituição da província data de 1612, separada definitivamente da província espanhola em 1773. A sede era o Convento de Nossa Senhora dos Remédios, e a província é conhecida por Província de São Filipe, invocação dada ao primeiro convento, fundado no tempo de Filipe I. Os frades são também chamados marianos, em homenagem do superior Frei Ambrósio Mariano. MASCULINOS – *Alter do Chão*, Divino Espírito Santo, 1595-1834; *Aveiro*, Nossa Senhora do Carmo, 1613-1834; *Braga*, Nossa Senhora do Carmo, ou do Pópulo, 1653-1834; *Buçaco*, Santa Cruz do Deserto (concelho de Mealhada), 1630-1834; *Carnide*, São João da Cruz (concelho de Lisboa), 1681-1834; *Cascais*, Nossa Senhora da Piedade, 1594-1834; *Coimbra*, São José dos Marianos, 1603-1834; *Évora*, Nossa

Senhora dos Remédios, 1606-1834; *Faro*, Nossa Senhora do Carmo, 1766-1834; *Figueiró dos Vinhos*, Nossa Senhora do Carmo, 1600-1834; *Lisboa*, Corpus Cristi, 1648-1834; *Lisboa*, Nossa Senhora dos Remédios, ou São Filipe, ou dos Marianos, 1581-1834; *Olhalvo*, Nossa Senhora da Encarnação (concelho de Alenquer), 1648-1834; *Porto*, Nossa Senhora do Carmo, 1619-1833; *Santarém*, Santa Teresa de Jesus, 1648-1834; *Setúbal*, Santa Teresa de Jesus, 1661-1834; *Tavira*, Nossa Senhora do Carmo, 1737-1834; *Viana do Castelo*, Nossa Senhora do Carmo, 1647-1834; *Vila do Conde*, Nossa Senhora do Carmo, 1755-1834. FEMININOS – *Aveiro*, São João Evangelista, 1658-1862; *Braga*, Santa Teresa de Jesus, 1742-1902; *Carnide*, Santa Teresa de Jesus (concelho de Lisboa), 1642-1910; *Coimbra*, Santa Teresa de Jesus, 1739-1897; *Évora*, São José, 1681-1886; *Lisboa*, Santo Alberto (Albertas), 1585-1890; *Lisboa*, Nossa Senhora da Conceição dos Cardais de Jesus, 1681-1877; *Lisboa*, Santíssimo Coração de Jesus (Basilica da Estrela), 1781-1885; *Lisboa*, Santíssimo Coração de Jesus, dos Olivais, ?-1889; *Porto*, São José e Maria, 1702-1833; *Viana do Castelo*, Desterro de Jesus, Maria e José, 1780-1900.

BIBLIOGRAFIA: CORAÇÃO DE JESUS, David do – *A reforma teresiana em Portugal*. Lisboa: OCD, 1962. FERREIRA, J. A. – *Fastos Episcopais de Braga*. Famalicão, 1932. 3 vol. FREITAS, B. J. de Sena – *Memórias de Braga*. Braga, 1890. 2 vol. SANTA ANA, Belchior de – *Crônica de Carmelitas Descalços de Portugal*. Lisboa, 1657, vol. 1.

MARIA JOSÉ MEXIA BIGOTTE CHORÃO

CONVERSOS. V. CLERO REGULAR.

COREIA. O bispo de Pequim D. Frei Alexandre de Gouveia (1782-1813) escreveu em 1798 uma carta ao bispo de Calandro, em que falava da entrada e progresso do cristianismo na Coreia, entre 1784 e 1797. Indica o ano de 1784 como a data da introdução do cristianismo na Coreia e o nome de Pedro Li Seung-Hun como o primeiro cristão coreano. Esta versão foi muito bem aceite pelos historiadores católicos coreanos que a consideraram desde logo fidedigna. Mas, na realidade, o primeiro contacto dos Coreanos com o cristianismo deu-se no fim do século XVI. Segundo as três cartas que o jesuíta português Gaspar Vilela escreveu na Índia, o padre espanhol Cosme de Torres mandou-o do Japão para a Coreia, entre o fim de 1566 e o início de 1567. Apesar desta viagem não se ter realizado, terá sido, contudo, a primeira tentativa de evangelização da Coreia pelos Portugueses. De 1585 a 1586 começaram a entrar na Coreia os livros de catecismo do padre Miguel Ruggeri, *Cheon-Ju-Seong-Gyo-Sil-Lok*, publicados em Cantão, China, em 1584. Com a guerra entre a Coreia e o Japão, 1592-1598, deram-se os primeiros contactos entre os prisioneiros coreanos e os missionários portugueses no Japão. Segundo Luís Fróis, já antes de Outubro de 1592 os generais japoneses teriam começado a enviar para o Japão prisioneiros coreanos, principalmente para Arima, Omura e Amacusa. Em Dezembro de 1592 estes prisioneiros teriam começado a converter-se ao cristianismo no Japão, entre eles o Irmão Vicente Kaun. Este foi o primeiro jesuíta coreano, sendo recebido na Companhia de Jesus como irmão em 1619. De 1592 a 1593 o rei de Bungo do Japão, Constantino Otomo Yoshimune, baptiza na Coreia 200 crianças. A 27 de Dezembro de 1593 entra na Coreia, pela primeira vez, um missionário europeu, o padre jesuíta espanhol Gregório de Céspedes. O padre português Afonso de Lucena, falando sobre o trabalho feito em ano anterior a 1594, refere o esforço incessante dos missionários na tentativa de catequizar muitos coreanos de serviço de guerra que acompanhavam os soldados japoneses, em licença, ao Japão. O padre Pedro Gómez mandou um *dojuku* (servidor e companheiro ainda não oficialmente admitido na Companhia de Jesus) coreano para Omura e, segundo relata Lucena, este catequizou com a ajuda de um irmão jesuíta alguns seus compatriotas, dos quais se fizeram 200 cristãos. Em Nagasaki, só no ano de 1593, foram baptizados 300 escravos da Coreia, homens e mulheres. No ano de 1594 também se baptizaram mais de dois mil coreanos, segundo relata o padre Luis de Guzman. A partir deste ano os missionários no Japão mudaram o método de catequizar e baptizar os coreanos. Escolheram alguns moços hábeis que sabiam ler e escrever os caracteres chineses e fizeram-nos traduzir para coreano. No ano de 1598 baptizaram mil coreanos escravos em Ximo. Em 1599, terminada a guerra, os prisioneiros coreanos começaram a regressar à sua pátria, entre eles muitos cristãos. Em 1603, realizou-se uma campanha de instrução catequista em coreano, com a qual os beneficiados, uns 300, receberam o baptismo. O padre Fernão Guerreiro fala já de muitos coreanos devotos à fé cristã a partir de 1606. Em 1608 o padre Cláudio Aquaviva,

geral da Companhia de Jesus, respondeu a uma carta do padre Francisco Pasio, provincial do Japão, permitindo aos Coreanos serem recebidos na companhia, do mesmo modo que os Chineses e Japoneses, depois de serem bem instruídos e aprovados no catecismo. Em 1610 os coreanos de Nagasaki inauguraram a primeira igreja coreana, dedicada a São Lourenço. O padre italiano Francesco Carletti comprou cinco escravos coreanos em Nagasaki e baptizou-os. No regresso para a Itália, deixou quatro em Goa, libertos, e trouxe um chamado António para Lisboa, levando-o depois até Florença em 1606. Este foi o primeiro coreano a pisar o solo europeu. A Coreia tem, em 1613, o primeiro mártir no Japão, Joaquim Fachiquan, que foi convertido pelo padre franciscano Afonso de la Madre de Dios em Edo, em 1609. Foi degolado na corte de Edo em 16 de Agosto de 1613, por ter dado casa e comida ao padre franciscano espanhol Luis Sotelo. Em 1614 o letrado coreano Li Su-Kwang fala, pela primeira vez na Coreia, do cristianismo, dando uma explicação dos livros de Mateo Ricci no seu livro, *Ji-Bong-Yu-Seol*. Conhece-se também a existência de contactos, na China, entre os embaixadores coreanos e os missionários portugueses. Em 1630 chega a artilharia portuguesa chefiada por Gonçalo Teixeira a Tengchow (agora Penglai) na península de Xantung, onde estava a tropa chinesa sob o comando vigoroso do mandarim cristão Sun Yuan-Hua. O missionário português João Rodrigues Tçuzu, intérprete de Hideyoshi e Ieyasu em melhores tempos e agora missionário na China, estava a servir de intérprete para ambas as partes nesta cidade. Cheong Tu-Won, embaixador coreano aos Ming, passou por Tengchow e durante a sua estada conheceu Rodrigues. Este terá enviado várias prendas ao rei da Coreia, entre elas livros de cristianismo e de ciências ocidentais escritos em chinês, um dos mapas-mundi de Ricci e alguns artigos científicos. Rodrigues, mais tarde, recebeu da Coreia não só o devido reconhecimento das prendas mas também uma oferta muito boa de várias coisas. O intérprete Li Yeong-Jun, que na altura foi mandado aprender com Rodrigues astronomia e o calendário ocidental, continuou a ter contacto com este jesuíta através de cartas recíprocas. A invasão da Coreia pelos Tártaros acabou em 1636 e no ano seguinte o governo coreano começou a mandar embaixadas aos Manchus, senhores da China desde 1644 (dinastia Ch'ing). Durante 147 anos, de 1637 a 1783, ano em que entrou Pedro Li em Pequim, foram enviadas 167 embaixadas coreanas com vários títulos e razões. Os letrados coreanos visitaram as quatro igrejas – igrejas do Sul (1601), do Leste (1650), do Norte (1700) e do Oeste (1723) – e comunicaram em chinês, por escrito, com os missionários. Em 1720, por exemplo, o embaixador coreano Li I-Myeong encontrou-se com o padre português José Soares, assessor do Tribunal Astronómico, em Pequim. O cristianismo ia, deste modo, criando fortes raízes na Coreia.

BYUNG GOO KANG

BIBLIOGRAFIA: ADUARTE, Diego – *Tomo primero de la historia de la provincia del sancto rosario de Filipinas, Japon y China, de la sagrada orden de predicadores*. Zaragoza, 1693. *CARTAS que os padres e irmãos da*

Companhia de Jesus escreverão dos reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, desde anno de 1549 ate o de 1580. Évora, 1598, vol. 1. DALLET, Ch. – *Histoire de l'église de Corée.* Paris, 1874. 2 vol. FRÓIS, Luís – *Historia de Japam.* Ed. anotada por José Wicki. Lisboa, 1983, vol. 4. GOUVEA, Alexandre – *Relação da entrada, e progresso do christianismo na península da Coreia desde o anno de 1784 ate o de 1797.* Manuscrito da Academia das Ciências de Lisboa, Série Azul, Códice 567, 1798. GUZMAN, Luis de – *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañia de Iesvs, para predicar el sancto euangelio en los reynos de Iapon.* Alcalá, 1601, vol. 2. *JESUITAS na Ásia.* Manuscrito da Biblioteca do Palácio da Ajuda, Códice 50-XII-20. KANG, Byung Goo – A introdução do cristianismo na Coreia e os Portugueses. *Estudos Orientais: III: O Ocidente no Oriente através dos Descobrimentos portugueses.* Lisboa: Instituto Oriental, 3 (1992) 79-99. LI, Su-Kwang – *Ji-Bong-Yu-Seol.* Seul, 1614. MEDINA, Juan G. Ruiz de – *Orígenes de la iglesia catolica Coreana desde 1566 hasta 1784 segun documentos inéditos de la época.* Roma: Institutum Historicum SI, 1986. TEIXEIRA, Manuel – *Macau e a sua diocese: XVI: A missão da Coreia.* Macau, 1979.

CORPO DE DEUS, Festa do. V. FESTAS.

CRIDADITAS DOS POBRES, Congregação das. Começou em Coimbra em 1924 por iniciativa de Maria Carolina Bressane Leite Perry de Sousa Gomes, apoiada pelo padre Luís Lopes de Melo, pároco da Sé Velha. Maria Carolina nasceu em Braga em 1892, indo ainda criança para Coimbra onde seu pai, o Dr. Francisco José de Sousa Gomes, era lente de Química da universidade. De família numerosa e profundamente cristã, cresceu num ambiente de preocupações sociais, a par do contacto com a miséria física e moral da «alta» coimbrã onde vivia. É importante ressaltar o papel do padre Melo na formação e orientação vocacional de Maria Carolina e o lugar que ocuparam nessa formação as Conferências Vicentinas*, tratando dos pobres em suas próprias casas. Em 1924 sai de casa para assumir a direcção do Asilo da Infância Desvalida (hoje Asilo Dr. Elísio de Moura), dando início a uma vida mais consagrada, ao mesmo tempo que continuava a assistir aos pobres da freguesia. Em 1927 junta-se a ela Maria Clementina Pinto Basto Couceiro da Costa, natural de Aveiro. Ambas, porém, consideravam o asilo como lugar de passagem; uma instituição religiosa vocacionada para esse trabalho deveria assumir a direcção. Isso aconteceu em 1929, quando o entregaram à Obra das Senhoras de Santarém (v. SERVAS DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA). Após um retiro com as Irmãs de São José de Cluny*, optam por seguir o próprio caminho. Estava formada a primeira comunidade das Criaditas dos Pobres, cujo número logo aumentou. Em 1932 foram aprovadas por D. Manuel Luís Coelho da Silva, bispo de Coimbra, as primeiras constituições; eram reconhecidas como associação de fiéis; em 1951 D. Ernesto Sena de Oliveira eleva a associação a pia união e, em 1966, as Criaditas passam a congregação religiosa de direito diocesano. Em 1977 inicia-se uma revisão às constituições, aprovadas pelo bispo diocesano em 1981. Maria Carolina foi superiora-geral até à morte, em 1969, sucedendo-lhe Maria Clementina, eleita logo depois; renunciou por razões de saúde em 1973. A expansão aconteceu; em 1940 chegam a Aveiro; 1945 – Oliveira do Hospital; 1956 – Miragaia (diocese do Porto); 1965 – Portalegre; 1974 – Amadora (Lisboa); 1983 – Rabo de Peixe, na ilha de São Miguel. «Pobres ao serviço dos Pobres», as Criaditas têm como carisma a cristianização das famílias, so-

bretudo as mais carenciadas. «Pobres como eles e utilizando recursos de pobres, realizamos a nossa acção nas suas próprias casas.» Outro traço característico da congregação é a intensa vida de oração e o amor pela liturgia, notando-se aí a influência da ordem beneditina (v. BENEDITINOS) de quem Maria Carolina fora oblata. Em 1995 eram 46 religiosas a trabalhar em 10 comunidades.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: *CRIDADITAS dos Pobres: origens e espírito.* Coimbra, 1986. Texto policopiado. TRINDADE, Manuel de Almeida – *Maria Carolina Sousa Gomes e as Criaditas dos Pobres.* Aveiro: Livraria Santa Joana, 1987. IDEM – *O padre Dr. Luís Lopes de Melo: no centenário do seu nascimento.* Fátima: Lux, 1985.

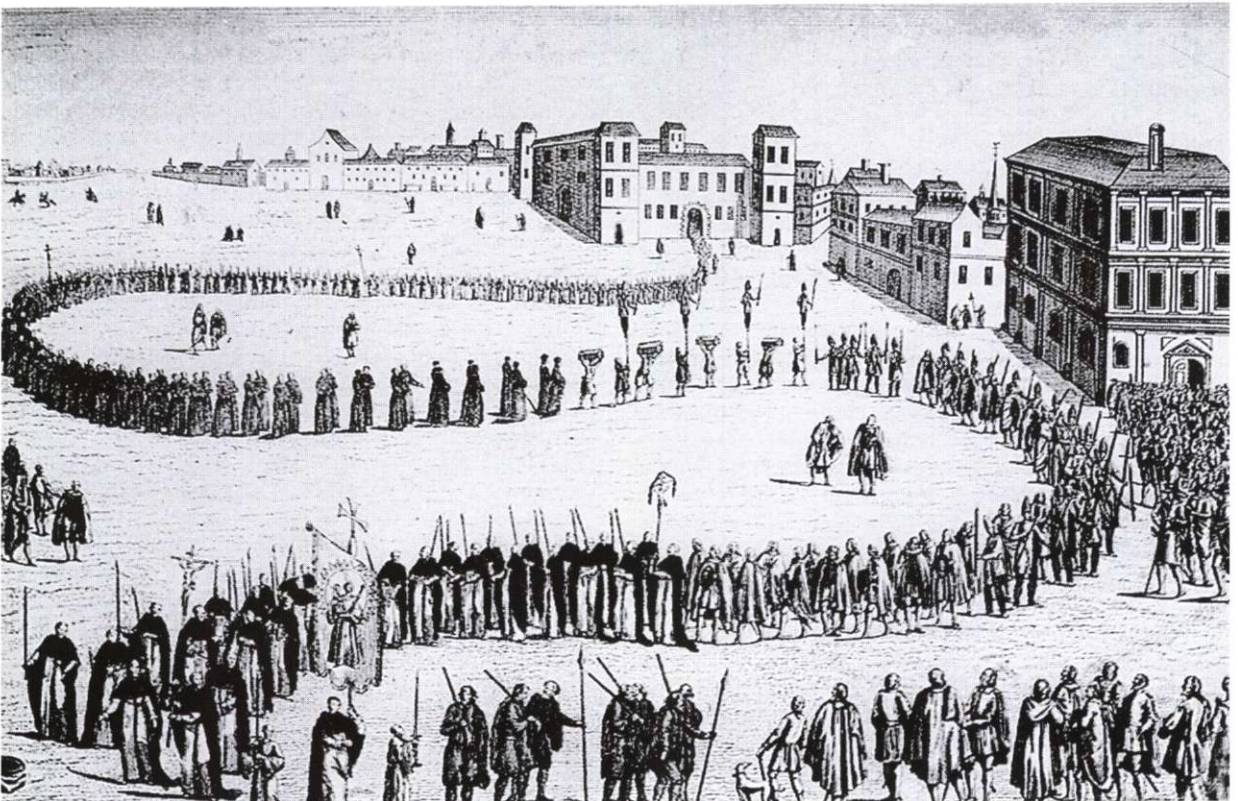
CRISTÃOS-NOVOS. A 4 de Dezembro de 1496, D. Manuel publicava o édito de expulsão das duas minorias religiosas existentes no reino (v. JUDEUS) e impunha-lhes a saída até Outubro de 1497 ou o baptismo. No entanto, só uma minoria entre os judeus conseguiria sair, segundo a tradição. A maioria seria baptizada: uns receberiam o baptismo voluntariamente, outros, a maior parte, recebê-lo-iam forçados. De facto, D. Manuel tomava todas as medidas a fim de impedir aos judeus a saída do reino. Primeiro, limitou-lhes o embarque em navios e em portos. Depois confiscou-lhes os filhos menores, baptizou-os e deu-os a famílias cristãs. Seguiram-se-lhes os adolescentes e jovens e, por fim, os adultos. Estes baptismos forçados ocorreram em todo o reino e não só em Lisboa, embora nesta cidade pudessem estar concentradas as famílias que, na altura, se preparavam para partir. Iniciados no Domingo de Ramos de 1497, devem ter terminado em Setembro do mesmo ano, por altura da entrada de D. Isabel, filha dos Reis Católicos, em Portugal, causando um grande impacto nas consciências de humanistas como Damião de Góis ou o bispo Jerónimo Osório e na da população judaica, provocando-lhes violentos traumas psicológicos a ponto de alguns, depois de matarem a família, se suicidarem. Aos judeus baptizados após 30 de Maio foi-lhes dada a designação de cristãos-novos. De facto, aquela data balizaria a diferença entre aqueles que aceitaram voluntariamente o baptismo, incluindo nestes as crianças e os jovens, e aqueles a quem o baptismo fora autoritariamente imposto. Aos primeiros, o rei concedia os privilégios que D. João II outorgara aos judeus que se convertessem, em 1492, assim como lhes permitia herdar, segundo a ordenação de D. Afonso V, destinada aos judeus que abjurassem o judaísmo*. Os demais estavam sujeitos às leis gerais do reino. No entanto, cedo a diferença teórica era esquecida e a designação de cristão-novo era aplicada à generalidade dos judeus baptizados e dos seus descendentes, com a excepção daqueles que o rei nobilitara, através de uma carta de limpeza de nascimento, ou dos cortesãos. 1. *A integração:* A primeira exteriorização da nova sociedade cristã encontrava-se patente na uniformidade da onomástica, de onde desapareceram os nomes e apelidos judaicos para apenas existir o nome e o apelido cristãos, apesar de a primeira geração conhecer o apelido judaico como alcunha. Em algumas comunidades, como a de Beja, este perduraria até finais do século XVI na memória colectiva das famílias. Nesta

nova onomástica dos judeus baptizados entravam os apelidos de origem patronímica, como Rodrigues, Fernandes, Lopes, ou os de origem toponímica, como Távora, Nogueira, Pereira, Oliveira, Mascarenhas, que foram buscar à própria nobreza, não existindo uma onomástica cristã-nova como, por erro, se costuma afirmar. A maioria dos neófitos regressou, baptizada, às suas casas e bens que a lei permitia que lhes fossem devolvidos. Mas agora a antiga judiaria, tornada Rua Nova ou Vila Nova, possuía moradores cristãos-velhos. Aliás, a convivência entre uns e outros seria promovida pelo monarca, quer permitindo que os recém-baptizados habitassem outras zonas do concelho, quer favorecendo os casamentos mistos, de modo a que os cristãos-velhos tivessem uma atitude vigilante sobre os neófitos, apesar de D. Manuel ter prometido não inquirir sobre os comportamentos destes durante vinte anos, que seriam prorrogados por mais quinze. A integração oficial previa a proibição de casamentos entre cristãos-novos, de venda de bens, de mudança de residência ou de saída da família para o estrangeiro. As deslocções, por mar ou terra, em negócios exigiam que a mulher e os filhos permanecessem em Portugal, sob pena de confisco dos bens para a Coroa. No entanto, pontualmente, D. Manuel foi abrindo algumas excepções, até que, em 1506, após o levantamento contra os cristãos-novos de Lisboa, autorizou a partida a quantos a desejassem, desde que fossem para regiões cristãs, assim como revogou a ordenação restritiva da liberdade de mobilidade no interior do reino e de proibição de venda de bens. Não havendo diferenciação religiosa, abria-se agora aos antigos judeus a universidade, a administração municipal e central, a vida eclesiástica secular e regular, a entrada nas pequena e média nobrezas e na cavalaria das ordens militares, o direito de cidadania e de vizinhança, assim como o casamento com as mulheres da anterior religião maioritária. Mantinham o prestígio e poder económico tal como o exercício da medicina. Participavam na vida municipal. No entanto, a desejada integração não se efectivou, a não ser a título excepcional. O baptismo forçado não foi acompanhado por uma catequese eficaz, na primeira geração, pelo que a manutenção das tradições judaicas foi uma constante na maioria destas famílias (v. HETERODOXIA). Também o contacto com os judeus de sinal, ex-correligionários que fugiram para o Norte de África sem terem sido baptizados no reino, era uma atracção para o judaísmo. A tolerância manifestada para com os recém-baptizados, durante o reinado de D. Manuel, conduziria a uma duplicidade religiosa que alguns assumiam e outros disfarçavam, cumprindo os preceitos cristãos exteriormente mas vivendo como judeus no interior dos lares. Os cristãos-velhos continuavam e continuariam, durante os séculos seguintes, a designá-los por cristãos-novos e judeus, ou, a partir dos finais do século XVI, por «gente sem nação», vendo neles cristãos heréticos ou falsos cristãos. Os casamentos mistos eram raros, sendo a regra o casamento entre famílias cristãs-novas, muitas vezes limitadas a um círculo restrito de parentesco. A endogamia e o hermetismo permaneceram. A abertura à comunidade cristã-velha far-

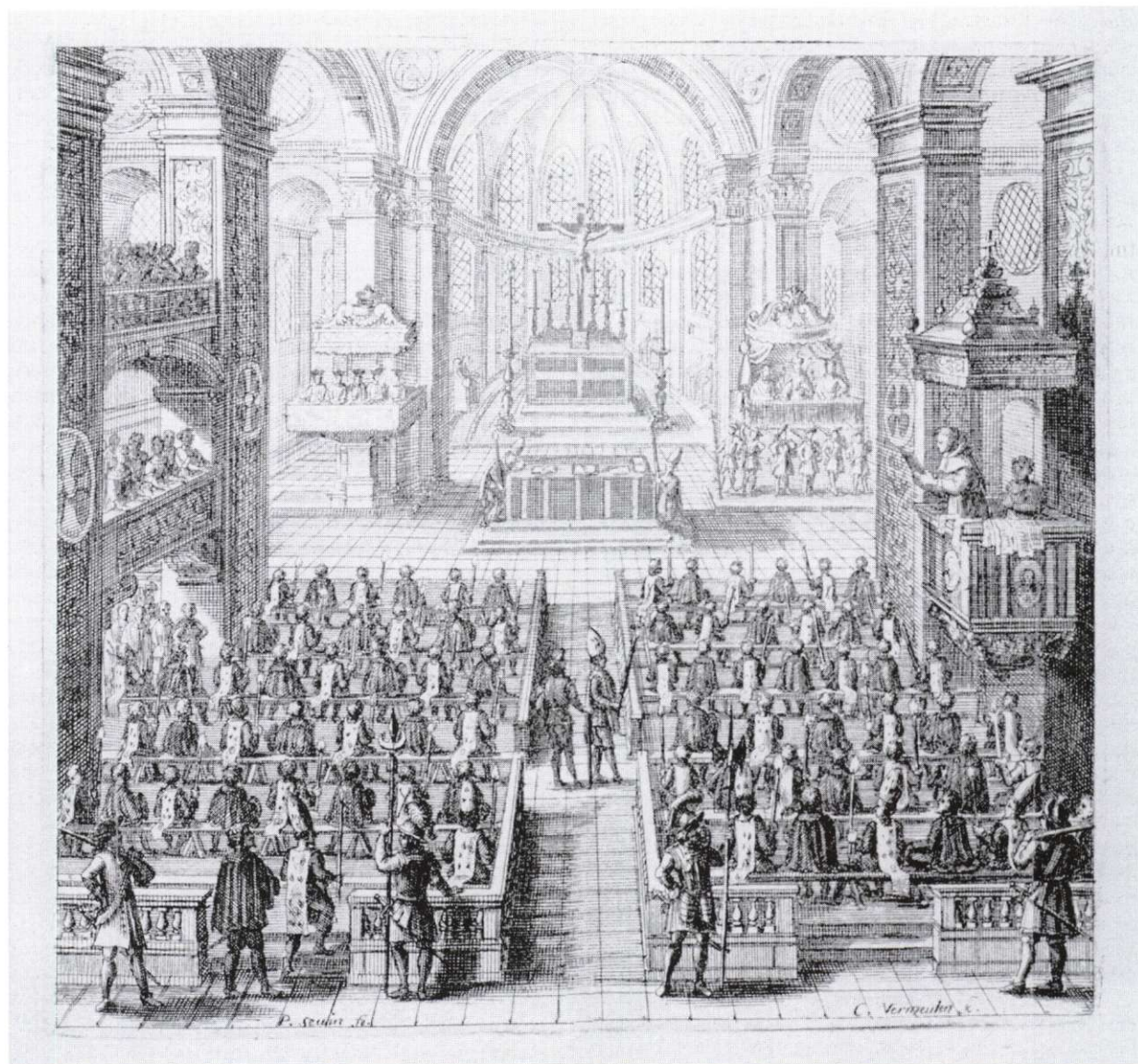
-se-ia pela sua utilização nos trabalhos domésticos, ou seja, por uma situação de domínio tão odiada por esta. Se muitos permaneceram inicialmente no reino, a entrada da Inquisição*, em 1536, levaria à emigração individual e familiar, clandestina ou não, para outras regiões da Europa cristã, onde se fixavam, abjurando ou não de imediato ao cristianismo, ou de passagem para lugares onde pudessem assumir-se como judeus, regressando à vida na judiaria e ao distintivo por que os seus correligionários eram conhecidos, quer no mundo mediterrânico cristão quer no muçulmano. Outros aproveitariam a expansão portuguesa para se fixarem na Índia*, nas ilhas atlânticas ou no Brasil*, longe dos olhares dos cristãos-velhos e do Santo Ofício. A integração pretendida por D. Manuel não foi conseguida, mantendo-se o cristão-novo como o «outro» dentro da sociedade portuguesa, quer por rejeição da maioria cristã-velha, quer por afirmação própria da minoria, em relação a um passado, uma tradição, um povo e uma história que passavam forçosamente por uma religião, o judaísmo. Daí que uma nova forma de integração religiosa e social viesse a substituir a integração tolerante da-quele soberano. Defendida já, por certos sectores da Igreja, durante o seu reinado, a catequização pelo medo e pela força seria institucionalizada no tempo de D. João III e dos seus sucessores, com a entrada e actuação do Tribunal do Santo Ofício. Este imprimiria na sua actuação o ferrete do medo, da opressão psicológica e da tortura, originando a instalação no seio da sociedade global e, nomeadamente, entre os cristãos-novos da desconfiança endémica perante a denúncia de práticas definidas como heréticas. 2. *A economia*: Tal como durante o período anterior ao baptismo, os cristãos-novos caracterizavam-se por uma actividade económica que se centrava na produção artesanal, no pequeno e grande comércio. Aliás seria esta uma das razões da diáspora familiar, quer no Atlântico, ilhas e Brasil, quer nas possessões espanholas da América, quer no Oriente, quer nas diversas zonas da Europa do Norte e mediterrânica. De facto, os cristãos-novos encontravam-se ligados à produção e trato do açúcar na Madeira, São Tomé e Brasil, que levavam para a Flandres, a França e as cidades italianas donde traziam tecidos, obras de arte e livros; ao comércio negreiro de escravos das costas de Angola para o Brasil e deste para o Rio da Prata; ao povoamento, ocupação da terra e exploração dos engenhos, à plantação de algodão e do tabaco, à criação de gado e ao desbravamento do sertão brasileiro; ao comércio das especiarias e sedas do Oriente, tendo-se fixado em Goa e em Malaca ou indo à China e ao Japão. Seria este comércio triangular ou à escala mundial que os faria apoiar a Espanha, na União Ibérica, ou a Holanda contra esta, ou D. João IV contra Filipe III. Se alguns deles possuíam fortuna que lhes permitia chegarem a banqueiros dos reis de Portugal ou da Espanha, como os Mendes-Nassi, Duarte Silva ou os Roiz, ou dos vice-reis da Índia, ou lançarem-se na exploração da costa atlântica do Brasil, numa parceria cristã-nova, como aquela que Fernão de Loronha encabeçava, a maior parte, porém, era constituída por mercadores de panos de capacidade económica média que, para além do co-

mércio terrestre no reino e em Espanha, investiam também nos arrendamentos de impostos municipais, régios ou da nobreza. Alguns dedicavam-se ao trato marítimo, nas costas portuguesa e europeia, sendo exportadores de produtos agrícolas e de peixe seco e salgado, nomeadamente atum e sardinha, como sucedia com alguns mercadores do Porto, Viana e Algarve. Constituíam sociedades familiares cujos membros se espalhavam pelas regiões diversas onde tinham interesses económicos, estando delas arredados os cristãos-velhos, não se coibindo, em caso de serem suspeitos à Inquisição por culpas ou conversão ao judaísmo no exterior, de regressarem a Portugal sob vários pseudónimos ou até como judeus de sinal. Mas a grande maioria da população cristã-nova dedicava-se aos ofícios e ao pequeno comércio de tenda aberta ou ambulante, desenvolvendo actividades como sapateiros, ferreiros, ourives, prateiros, alfaiates, confeitários, trapeiros, tecelões, carneiros, etc. A agricultura e a criação de gado atraía-os menos, embora alguns deles se tivessem transformado em agricultores e até em criadores de porcos, num desejo de se identificarem com os cristãos-velhos. Tal como outrora quando judeus, a minoria cristã-nova era constituída por ricos, médios e pobres, sendo estes dois grupos os de maior número. Para a economia do agregado familiar cristão-novo contribuía a mulher, que na ausência do marido se encarregava da direcção económica da casa, tomando conta da oficina ou da tenda, ou desenvolvendo uma actividade complementar à daquele. 3. *A sociedade*: Podemos dizer que os cristãos-novos consti-

tuíam um grupo diferenciado em relação à maioria cristã-velha. O facto de a maioria das famílias de ascendência judaica privilegiarem uma estrutura familiar endógena e hermética aos casamentos com cristãos-velhos definia-os quase como uma casta dentro da sociedade portuguesa. Esta afirmação era acompanhada por uma outra distinção: apesar das perseguições e da Inquisição, a família caracterizava-se por um grande número de filhos que atingia a idade adulta. Estes eram educados para funções diversas, consoante o estatuto socioeconómico do agregado familiar. Os mais ricos endereçavam uns filhos para a universidade, cursar Direito ou Medicina, um ou outra para a vida religiosa secular ou regular, ou para o comércio. Investiam igualmente na aquisição de bens imóveis urbanos e/ou rurais. Era nestas famílias mais abastadas que a necessidade de afirmar a pertença à sociedade cristã mais se fazia sentir, arriscando inclusive um casamento com a maioria cristã-velha. Algumas aspiravam até a um hábito das ordens religiosas militares e ao acesso à nobilitação, tentando a todo o custo obter o estatuto de limpeza de sangue. Participavam na vida social e pública do concelho onde residiam, como as famílias cristãs-novas de Santarém apanhadas pela visita inquisitorial, no início do século XVII, ou as famílias dos lentes de Coimbra envolvidos na acusação de judaísmo, como António Homem, na mesma época. Nas famílias da classe média, a promoção social fazia-se através da universidade e do comércio, menos da vida eclesiástica. A sua integração manifestava-se na pertença às confrarias* e até às Misericórdias*. Du-



Auto-de-fé na Praça do Comércio (Lisboa, Museu da Cidade).



Auto-de-fé no interior de uma igreja de Goa, em Relation de l'Inquisition de Goa, de Charles Dellon, edição de 1688.

rante o século XVI e, com algumas restrições, durante o século XVII, os cristãos-novos alcançaram diversas estruturas de prestígio e poder social que se apresentavam intoleráveis aos cristãos-velhos, fazendo crescer a agressividade do seu antijudaísmo. Por isso, estes procuravam colocar os cristãos-novos, de novo, no gueto do apartamento. Para além da infâmia que caía sobre a família do preso ou do condenado pela Inquisição, a exclusão dos seus descendentes de certos cargos públicos ou do exercício de certas profissões, como a de médico e a de boticário, foi objecto de ordenação legal no regimento de 1552, talvez como resultado das exigências dos procuradores dos concelhos nas Cortes de D. João III, contra o exercício da medicina pelos cristãos-novos. Com a dominação espanhola o cerco tornou-se mais feroz, quer contra os médicos, quer contra o uso de adornos e jóias que exteriorizassem luxo ou prestígio social, sobretudo se familiares de penitentes. Depois, com o

estatuto de limpeza de sangue, tornaram-se inabilitados para a nobilitação, para as Misericórdias, para as ordens religiosas militares. Apesar das ordenações, a necessidade que os monarcas tinham dos dinheiros dos cristãos-novos abria-lhes as portas que as leis lhes fechavam. O século XVII conheceria, sempre sem efeito legal, a discussão à volta da expulsão dos cristãos-novos do reino, ao mesmo tempo que surgiam vozes a seu favor e contra a actuação da Inquisição, como a do padre António Vieira ou a de D. Luís de Meneses. A diferenciação social entre cristão-novo e cristão-velho terminaria com o marquês de Pombal. 4. *A cultura*: O papel dos cristãos-novos na cultura portuguesa encontra-se ainda por estudar. Tal como os seus antepassados judeus foram médicos exímios que estudavam em Coimbra ou Salamanca, doutoraram-se aqui ou em Lovaina. Alguns nomes são por demais conhecidos: Garcia da Orta, autor dos *Colóquios dos simples e das drogas da In-*

dia, João Rodrigues de Castelo Branco, vulgarmente conhecido por Amato Lusitano, Elias Montalto, também de Castelo Branco, que se tornou conhecido como médico na corte de França, Abraão Zacuto ou Zacuto Lusitano. Outros, embora médicos, celebrizaram-se como poetas e humanistas. Tal sucedeu com Diogo Pires ou Pirro de Évora, que morreu em Dubrovnik. Pedro Nunes foi matemático e cosmógrafo, sendo indicado como o inventor do nónio, para além de ter sido professor de D. Sebastião. Aires Vaz era médico de D. João III e astrólogo. As suas interpretações astrológicas obrigaram-no a exilar-se em Roma, para fugir à Inquisição. Também nesta cidade se refugiou o filho de Mestre Diogo Vizinho, o *Coxo*, Francisco Mendes Vizinho, astrólogo. Outros foram professores em Coimbra, como mestre Jorge da Costa, o doutor Manuel da Costa ou o teólogo e professor de Cânones António Homem, ou o matemático e cónego André de Avelar. Cristão-novo era também Samuel Usque, cujo nome cristão desconhecemos, e António José de Almeida, o *Judeu*. 5. *O criptojudáismo*: Os cristãos-novos foram perseguidos sob a acusação de judaizarem no interior das suas casas ou de comunicarem a tradição judaica, dentro da família ou na comunidade. Na transmissão dessa tradição, as mulheres tiveram um papel fundamental, tanto mais quanto os homens se encontravam ausentes em viagem. De facto foram elas, talvez porque essa função lhes cabia, que transmitiram o cumprimento do ritual preparativo do *sabbath*, da preparação do pão ázimo da Páscoa judaica, etc. Mas o criptojudáismo manifestava-se pela prática dos jejuns, como os *thanis* de segunda e quinta-feiras, ou o *yom quipur* ou o da rainha Ester que, apesar da ignorância do dia certo dos mesmos, se mantinham tendo como referência o calendário agrícola; pela recitação de certas orações como a *Shelma Israel* ou os Salmos sem Glória no final; pela crença na vinda do Messias ou tão-somente pela afirmação de ascendência judaica. O criptojudáismo consubstanciou a manifestação de alteridade dos descendentes dos antigos judeus, na sua ligação a um passado, uma história e um povo comuns, permanecendo como tal em certas comunidades que sobreviveram, até hoje, em Trás-os-Montes ou em Belmonte.

MARIA JOSÉ FERRO TAVARES

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, José Lúcio de – *História dos cristãos-novos portugueses*. 2.^a ed. Lisboa: Clássica Editora, 1975. BAÇAL, Abade de – *Os judeus no distrito de Bragança*. Bragança, 1974. Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança. COELHO, António Borges – *Inquisição de Évora: dos primórdios a 1668*. Lisboa: Caminho, 1987. HERCULANO, Alexandre – *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Bertrand, 1975. 3 vol. *INQUISIÇÃO*. Lisboa: Universitária Editora, 1989. 3 vol. TAVARES, Maria José Ferro – *Para o estudo dos cristãos-novos de Trás-os-Montes, no século XVI: a 1.^a geração de cristãos-novos*. *Revista Cultura História e Filosofia*. Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa. 4 (1985). IDEM – *Judaísmo e Inquisição: estudos*. Lisboa: Presença, 1987. IDEM – *Cristãos-novos: «um barco com dois lemes»* (diáspora judaica no século XVI). In *Estudos e ensaios: homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*. Lisboa, 1988, p. 239-250. IDEM – *Los Judíos en Portugal*. Madrid: Mapfre, 1992.

CRISTO, Ordem de. V. ORDENS MILITARES.

CRUZADA. Entendemos por cruzada a ideologia de guerra santa contra os infiéis, em particular os maometanos, que ao longo da história assumiu diversas

formas; não coincide necessariamente com a categoria jurídica de cruzada definida na Baixa Idade Média pela hierocracia papal, que era a de guerra decretada ou pelo menos abençoada pela Sé Romana, mesmo que não tivesse os infiéis por objecto, como a seu tempo veremos. 1. *Formação e evolução da ideia de cruzada*: Foi lenta e gradual a passagem do pacifismo do Evangelho e da concepção do reino de Deus como «não sendo deste mundo» às ideias de guerra santa (*bellum sacrum*) e de monarquia universal do Papa, subjacentes à teoria jurídica da cruzada, tal como cristaliza nos *Comentários às Decretais* de Inocêncio IV (1243-1254). Comportou a oficialização do cristianismo como religião de Estado por Teodósio (382); o aparecimento da ideia de «guerra santa» sob Heráclio (610-641) e seu desenvolvimento sob os imperadores iconoclastas de Bizâncio em luta com o Islão nascente (séculos VIII-IX); e a formação no Ocidente bárbaro da teoria política conhecida por «augustinismo político», que reduzia o Estado a mero auxiliar da Igreja, consumada com a reforma gregoriana (1073-1085). 1.1. *A religião oficial*: Oficialmente reconhecido no Império Romano desde a paz de Constantino (312), o cristianismo passara a gozar da protecção oficial, sendo, por exemplo, os bispos doravante equiparados a altos funcionários imperiais e os heréticos excluídos das isenções concedidas ao clero. O poder temporal passou a intervir activamente a favor da ortodoxia da fé, dirimindo-se por exemplo a questão ariana por um concílio ecuménico reunido pelo imperador em Niceia (325). O proteccionismo estatal à religião cristã veio a culminar com a proscrição do paganismo por Teodósio (391). A Igreja passava a desfrutar do patrocínio do Império, mas este podia doravante contar com a sua autoridade moral e com a sua malha de dioceses e paróquias como estrutura de enquadramento das populações. Com a dissolução do Império Romano do Ocidente chega-se finalmente à noção de que a Christianitas, o conjunto dos Estados cristãos, é efectiva herdeira da Romanitas, o mundo romano de antanho; é a esse título que na Idade Média a Cristandade ocidental se sente no direito de reconquistar o Próximo Oriente e o Norte de África, «tiranicamente possuídos pelos Mouros». 1.2. *A guerra santa*: A ideia de que o imperador, protector da Igreja, podia usar do seu poder coercitivo para reduzir à obediência os hereges no interior do Império continha já em germe a possibilidade da «guerra santa». A defesa do Império do Oriente contra as investidas dos bárbaros toma gradualmente esse carácter; mas é sobretudo sob Heráclio (610-641) que ele se manifesta, quando o Império Persa, governado ainda pelos Sassânidas mazdeístas invade o romano e furta de Jerusalém o seu *palladium*, a Vera Cruz. A campanha contra os Persas constitui uma espécie de cruzada *ante litteram*; a recuperação da veneranda relíquia é celebrada por todas as igrejas cristãs na festa da Exaltação de Santa Cruz a 14 de Setembro; e uma das mais célebres crónicas das Cruzadas, a *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, de Guilherme de Tiro (1142), abre exactamente com a narração das campanhas de Heráclio, de onde o nome de *Livre de Heracles* por que é conhecida a sua ver-

são em francês medieval. Ainda sob Heráclio, a derrota bizantina na Batalha de Yarmuk (637) abriu aos sarracenos as portas da Síria e do Egito. A resistência aos muçulmanos iniciada pelos herdeiros de Heráclio (641-717) foi obra sobretudo dos imperadores iconoclastas da dinastia isáurica (717-820), que além de uma notável política social destinada a assegurar a fidelidade do campesinato das marcas orientais do Império empreenderam uma militarização intensiva das suas estruturas, que lhes permitiu, com êxito, organizar a defesa. Assumindo-se como uma espécie de novo povo eleito de Deus, os Bizantinos põem de lado as suas pretensões ao império universal e as tentativas de reconstituir o Império Romano de antanho, encarando a resistência essencialmente como uma guerra santa defensiva, destinada a assegurar a sobrevivência da Igreja. Data dessa época a tendência para contrapor essa guerra, aprovada por Deus, às lutas fratricidas entre cristãos, sempre condenáveis; na expressão do imperador Constantino IV (659-668), «própria e nobre é a guerra que não faz correr sangue de cristãos». No Ocidente a Reconquista* peninsular foi nos seus primórdios muito mais pragmática que ideológica; mas já a *Chanson de Roland* dá como escopo às campanhas de Carlos Magno contra os sarracenos *essaucier sainte crétienté*, «exaltar a santa cristandade»; e em 1064, sob influência de Cluny, a participação de cavaleiros de além-Pirenéus na reconquista de Barbastro, em Aragão, reveste um cariz de guerra santa, aprovada pela Santa Sé. Roma estimulava entretanto expedições como as dos Pisanos contra a Sardenha sarracena (1017) e contra Mahadiya, na Tunísia (1087), e a reconquista da Sicília pelos Normandos (1063), entregando aos combatentes o «estandarte de São Pedro» (*vexillum Sancti Petri*). No Ocidente a ideia de guerra santa encontrava terreno mais favorável que no Oriente bizantino, visto coadunar-se perfeitamente com a «ideologia do gládio», o belicismo da aristocracia guerreira germânica dominante desde as grandes invasões, parcialmente cristianizado através do ideal de cavalaria. No ideário das ordens militares os perigos da guerra e a disponibilidade para sofrer a morte em combate são assumidos como uma forma de ascese, casando assim o ideal guerreiro à tradição monástica; disso é espelho, entre vários outros textos, o *Elogio da Nova Milícia*, em que São Bernardo de Claraval saúda o aparecimento dos Templários. Neste particular, a Igreja latina foi mais longe que a grega, que recusou, por exemplo, canonizar os soldados do imperador Nicéforo Focas (963-969) mortos em luta com os Árabes: já o papa Leão IV (847-855), num texto que passou ao *Decreto* de Graciano e assim ficou fazendo doutrina, prometera a vida eterna aos mortos em combate pela fê; João VIII (872-882) reiterou-o e a partir do século XI começou-se a equipará-los aos mártires. 1.3. *O augustinismo político*: O Ocidente latino foi mais longe que o Oriente bizantino em alguns pontos: em admitir como justa e legítima a guerra ofensiva, de conquista, contra os infiéis e em transpor a guerra santa da responsabilidade do poder civil para a do eclesiástico. Essa transposição liga-se a uma diferente concepção da articulação entre os dois poderes,

que na Idade Média ocidental foi profundamente marcada pela influência da doutrina conhecida por «augustinismo político», embora na realidade se baseie numa interpretação assaz simplista do pensamento do Doutor de Hipona. O pessimismo deste levava-o a desenvolver a ideia de São Paulo de que a natureza humana, corrompida pelo pecado original, é de per si, sem a assistência da graça divina, incapaz de produzir obras de justiça, pelo que não pode aspirar à justificação perante Deus mas tão somente ao seu perdão, possível graças à mediação de Cristo. Desta perspectiva o papel do Estado, que mediante a sua legislação, tribunais, etc., pretende assegurar uma justiça meramente humana, tende a apagar-se perante o da Igreja, que através dos sacramentos dispensa o perdão de Deus. Por outro lado Agostinho expusera no seu livro *De civitate Dei* a oposição entre as duas cidades, a de Deus e a terrena: «dois amores construíram duas cidades: o amor de si próprio e até ao desprezo de Deus a cidade terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si próprio a cidade celeste» (xiv, 28); «a natureza vencida pelo pecado concebe os cidadãos da cidade terrestre; a graça, libertando do pecado, concebe os cidadãos da cidade celeste» (xv, 2). Para Agostinho as duas cidades eram, contudo, entidades místicas, invisíveis, porque misturadas neste século até à discriminação final: assim, a Igreja visível «deve recordar que entre os seus inimigos se escondem os seus futuros cidadãos» e que «enquanto a cidade de Deus prossegue a sua peregrinação na terra terá no seu seio homens que lhe estão unidos pela comunhão dos sacramentos mas que não serão associados ao destino eterno dos santos» (I, 35). O pensamento posterior tendeu a esquecer estes aspectos e a identificar a cidade de Deus à Igreja institucional e visível, e a cidade dos homens ao Estado. Este estaria, assim, condenado a desaparecer, ou pelo menos a reduzir-se a mero auxiliar da Igreja, para exercer o poder coercitivo de que esta não dispunha. É a posição que assume no século IX Jonas de Orleães e que está implícita na ressurreição do Império do Ocidente por iniciativa do papado, em 800, na pessoa de Carlos Magno, e de novo em 962, na de Otão; expõe-na de novo no século XII Otão de Freising (1114?-1158), neto de Henrique IV e tio de Frederico Barbarroxa. Outros pensadores vão ainda mais longe defendendo o total apagamento do Estado perante a Igreja. É neste contexto que surge uma célebre falsificação, a *Doação de Constantino*, forjada na segunda metade do século VIII e mais tarde incorporada na colecção das *Falsas Decretais* e no *Decreto* de Graciano, apenas posta em dúvida por Lourenço Valla em 1440; segundo ela, Constantino, ao converter-se, teria decidido retirar-se para Constantinopla deixando ao papa São Silvestre a soberania sobre Roma, a Itália e todo o Ocidente. Esta posição veio a prevalecer na prática com a reforma gregoriana (c. 1075) e o desfecho a favor do papado da Querela das Investiduras. A doutrina dos «dois sóis» e das «duas espadas», o Papa e o imperador — que Dante, um gibelino, retomará mais tarde na *Divina Comédia* (Purgatório, xvi) e desenvolverá no *De Monarchia* —, sucedeu assim gradualmente a da plenitude potestatis, a plenitude do poder pontifício,



Guerreiros em repouso. Pormenor da arca tumular de Cristo no túmulo (oficina de João Afonso, c. 1440).

que se traduz na troca do título de «vigário de São Pedro», que até aí usavam os papas e que apenas conotava poder sacerdotal, pelo de «vigário de Cristo», já usado por Inocêncio III (1198-1216) e definitivamente adoptado por Inocêncio IV (1243-1254), que ao invés conotava a universalidade do poder de Cristo «sacerdote, profeta e rei». Esta teoria recebeu confirmação canónica pela bula *Unam Sanctam* do papa Bonifácio VIII (1302), que no ano seguinte pôs como condição para o reconhecimento da eleição de Alberto I a aceitação da doutrina de que o Império era um feudo do papado. Instaurava-se assim teoricamente uma hierocracia, não sem afinidades com a teocracia islâmica. Desta perspectiva a responsabilidade da guerra aos inimigos da *Respublica Christiana* – a comunidade dos estados cristãos encabeçada pelo Papa – passava logicamente do Estado para a Igreja. Por outro lado, o conceito de guerra santa aproxima-se do de *jihad*, já que, encarando-se o poder civil como emanção do eclesiástico resultavam ilegítimas as soberanias infiéis, que não podiam alegar delegação da Igreja, e justa toda a guerra que se lhes movesse para as remover e sujeitar à Cristandade o orbe. Estas ideias têm o seu melhor teórico na pessoa de Henrique de Susa (1200-1270), cardeal-bispo de Óstia, por isso conhecido por *Ostiensis*. Reflectem-se entre nós sobretudo na obra de D. Frei

Álvaro Pais (1275-1349), bispo de Silves. Na realidade, já quando Bonifácio VIII em 1302 promulgou a bula *Unam Sanctam*, a teoria da monarquia universal do Papa estava minada por dentro com o desenvolvimento da escolástica. São Tomás de Aquino (1225-1274), partindo da definição aristotélica de homem como «animal social», desligara da noção de pecado original a de poder político, considerando este conatural ao homem e resultante da desigualdade natural de aptidões entre os indivíduos, que em qualquer caso levaria à escolha dos mais aptos para promover o bem comum (*Summa Theologica*, I.^a, q.^o 96, art. 4 & 5). A noção de contrato implícita nesta concepção do poder foi desenvolvida num sentido pactista e democrático por João Duns Scoto (1265-1308), que claramente formulou a doutrina do *pactum subjectionis*, retomada por Nicolau de Cusa (1401-1464) e no século XVI pela neo-escolástica de Salamanca e Coimbra, doutrina que forneceu o fundamento jurídico à eleição de D. João I nas Cortes de Coimbra (1385) e em 1640 à Restauração. Segundo os escolásticos, não derivando o poder político de delegação do eclesiástico, resultava legítima a soberania dos infiéis e injusto mover-lhes guerra por mera causa de sua infidelidade; a guerra aos infiéis justificava-se contudo em numerosos casos: quando houvessem sido fiéis e repudiado a fé; quando hou-

vessem atacado fiéis ou ocupado territórios seus; quando fizessem obstrução à fé ou à sua pregação pacífica; etc. (vide *Summa Theologica*, 2.^a 2.^{ae}, q.^o 10, art. 8; cf. q.^o 40, art. 1). É sobretudo com argumentos deste tipo, de índole predominantemente jusnaturalista, que topamos no século XVI nas discussões internas sobre a liceidade das conquistas, indício de que se não prestava já demasiado crédito às normas de direito positivo pontifício que, à falta de melhor, a diplomacia portuguesa continuava a brandir na Europa. 1.4. *A teoria da cruzada*: Embora a ideia de guerra santa fosse já antiga, a cruzada propriamente dita – pregada, organizada e indulgenciada pelo Papa, com o Levante, mais especificamente Jerusalém, como objectivo e, pelo menos em parte, financiada dos réditos eclesiásticos – data apenas do século XI. Em 1074 Gregório VII planeava uma expedição em socorro do Império Bizantino, invadido pelos Turcos Seldjúcidas. A expedição, que não chegou a concretizar-se, serviria ao mesmo tempo para conquistar o coração dos Bizantinos e assim preparar a reconciliação das igrejas grega e latina desavindas desde o cisma de 1054; mas não visava ainda Jerusalém. A cruzada anunciada por Urbano II no concílio de Clermont (1096) tinha ainda por escopo a *liberatio-nem orientaliū ecclesiarum*, mas já contava Jerusalém entre os seus objectivos, o que permitiu – e aí está a sua originalidade principal – planeá-la como uma peregrinação armada. Daí o designarem-se durante muito tempo os combatentes preferentemente por *peregrini*, e a expedição por *iter hierosolymitanum*, «viagem de Jerusalém»; só mais tarde prevaleceu a expressão *passage d'outre-mer*, por vezes latinizada em *passagium*, em português *passagem*, termo por que na sua *Crónica de D. Duarte* Rui de Pina designa ainda a expedição de 1437 a Tânger, e por fim *cruzada*. O desenvolvimento da teoria da cruzada, que vinha conferir um fundamento ideológico, jurídico e moral ao belicismo agressivo do Ocidente medievo, parece ter contribuído para radicalizar na Cristandade o ódio ao muçulmano. Por 1076 ainda Gregório VII, escrevendo a Anzir «rei da Mauritânia Sitifense», ou seja da Tunísia, ousava afirmar: «Deus todo-poderoso que quer salvar todos os homens e que ninguém pereça, nada há que mais em nós aprove do que o homem abaixo do Seu amor ame o homem, e o que a si não quer que seja feito ao outro não faça; esta caridade, portanto, mais entre nós que aos demais povos devemos nós e vós, que ainda que de diverso modo, em um só Deus cremos e confessamos, a quem cada dia louvamos e veneramos como criador dos séculos e governador deste mundo; pois, como diz o apóstolo, Ele é a paz que de dois faz um só.» Nos séculos imediatos já nas suas bulas de cruzada os papas exortam os príncipes cristãos e «instantemente lhes rogam com paternal affecto pela aspersão do sangue do gloriosíssimo Redentor, que para remissão dos seus pecados se cingam poderosa e virilmente, para extermínio dos erros e dos próprios infiéis...». Admitia-se, de facto, muitas vezes o extermínio físico dos sarracenos, com o subterfúgio de que havia entre eles número suficiente de cristãos para, querendo, se poderem informar da Verdade, resultando assim indesculpável a sua

contumácia. A maior parte das críticas que se faziam à cruzada visavam a forma como era conduzida, as exacções a que dava lugar ou a sua utilidade prática, raramente a sua legitimidade moral; mesmo os que se opunham à ideia de exterminar os infiéis aceitavam como necessária a supressão do poder político muçulmano, já que no seio da teocracia islâmica, onde o Alcorão é lei, a apostasia é punida com a morte, o que torna impossível qualquer intento de evangelização pacífica. 1.5. *Diferentes modalidades da ideologia de cruzada*: Logo desde a primeira cruzada que se esboçou uma cisão entre «cruzada política» e «cruzada mística» que, mais tarde, havia de pesar gravemente sobre os destinos das passagens de ultramar: enquanto que os nobres, mais circunspectos e ao mesmo tempo mais desejosos de talharem para si feudos e domínios no Levante, se atinham em geral ao objectivo estratégico primacial da expedição, a luta com os Turcos na Anatólia, as massas populares, impacientes, cedo forçaram a marcha sobre Jerusalém. Com o decorrer do tempo a cisão acentuou-se, sobretudo desde que o papado descobriu na cruzada uma excelente arma a manejar contra os seus adversários de qualquer espécie, não resistindo à tentação de a pregar contra os hereges albigenses (1207-1208), contra o imperador alemão, tradicional concorrente à chefia da Cristandade e à hegemonia na Itália (1239), contra os bizantinos cismáticos que de começo pretendia auxiliar (*passim* v.g. em 1252) e até contra o reino de Aragão (1285) em castigo de se ter apoderado da Sicília após a revolta antiangevinha de Palermo em 1282, chamada das Vésperas Sicilianas. A «cruzada política» torna-se assim «guelfa» ou papista, isto é, mero instrumento da política de um papado que, sobretudo em Itália, se assume como potência temporal e identifica o Reino de Deus no mundo com a Respublica Christiana que pretende encabeçar. No século XIV o desprestígio do papado, acentuado pelo Grande Cisma do Ocidente*, associado ao individualismo crescente dos estados nacionais em formação adiantada e às dificuldades resultantes da Peste Negra, da crise demográfica e da recessão económica, tornam a cruzada internacional e papista impossível. Os projectos de reconquista da Terra Santa tomam cada vez mais o aspecto de utopias e as únicas expedições que se concretizam destinam-se a defender a Cristandade ocidental ameaçada pelo avanço dos Otomanos; em 1310 uma expedição marítima logra reconquistar Rodas, chave do mar Egeu, que é entregue aos Hospitalários (v. ORDENS MILITARES); mas as expedições terrestres enviadas aos Balcãs sofrem pesados reveses em Nicópolis (1396) e depois em Varna (1444), o que desencoraja novas tentativas. O cruzadismo subsiste sobretudo como ideologia de classe, parte integrante dos ideais da aristocracia guerreira, desejosa de ilustrar a sua linhagem por feitos militares contra os infiéis e os inimigos da Igreja em geral; daí, por exemplo, a afluência de nobres europeus às praças portuguesas de Marrocos em busca de aventuras. São sobretudo as potências secundárias, como a Borgonha, a Escócia e Portugal, desejosas de se afirmar perante vizinhos poderosos como a França, a Inglaterra e Castela, quem giza ainda projectos de cruza-

da. Entretanto, a «cruzada mística», popular, anarquizante, messiânica e escatológica, que antevia na queda de Jerusalém o princípio do fim dos tempos, tornara-se «gibelina», adversária do poder dos papas olhado como uma pactuação com o mundo e uma corrupção da Igreja; sobretudo com a cruzada de Frederico II, c. 1229, tendia a organizar-se em torno do imperador, apoiado pelos «espirituais» que viam na supremacia imperial a única forma de reespiritualizar a Igreja e reconduzi-la ao seu verdadeiro múnus. A ideologia gibelina desposara desde o século XIII as teorias messiânicas do abade beneditino calabrés Joaquim de Flora (c. 1135-1202), que dividia a história em três períodos, presidido cada um por uma das Pessoas da Santíssima Trindade, correspondendo o Antigo Testamento ao reino do Padre, o Novo – o tempo da Igreja corrupta e prostituída ao século – ao do Filho, e o que estava para vir, espécie de *sabbath* eterno, era de contemplação e de repouso dominada por uma igreja de monges perfeitos e justos, ao do Espírito Santo. Estas ideias foram em geral adoptadas com entusiasmo pelos Franciscanos*, ordem criada em 1209 em reacção contra o enriquecimento da Igreja, que viam na intervenção imperial a única maneira de a arrancar às tarefas temporais em que se deixara envolver. Os imperadores (sobre tudo os da casa de Hohenstaufen ou da Suábia, descendentes dos dois Fredericos em torno de quem cristalizara o messianismo imperial), dispensaram-lhes, como seria de esperar, a sua protecção, promovendo ao mesmo tempo o culto do Espírito Santo, que marginalizava a Igreja institucional. Após a morte de Corandino, neto e último descendente legítimo por varonia de Frederico II (1268), Pedro III de Aragão, casado com Constança, filha de Manfredo, rei da Sicília (1258-1266), bastardo de Frederico II, proclamou-se herdeiro dos Hohenstaufen, assumindo a chefia dos gibelinos e apoderando-se da Sicília. Foi sua filha Santa Isabel quem introduziu em Portugal o culto do Espírito Santo, de inspiração joaquimita, que se perpetuou até aos nossos dias nos territórios outrora dependentes da Ordem de Cristo, criada por seu marido D. Dinis. Os joaquimitas esperavam do imperador messiânico a instauração do reino do Espírito Santo, que comportaria a destruição tanto do Islão como da Igreja corrupta e a recuperação de Jerusalém, associando assim a cruzada à escatologia, numa grande utopia em que se fundiam todas as grandes aspirações da Cristandade medieval: reforma da Igreja, supressão do islamismo* e império universal. 2. *A ideia de cruzada em Portugal*: A Reconquista peninsular, para cujo início se toma tradicionalmente a Batalha de Cangas ou Covadonga em 718, precede de quase quatro séculos a cruzada, pelo que não pode logicamente derivar dela. A teoria jurídica e a ideologia da cruzada são no seu corpo como que um enxerto. Os reis peninsulares – em particular os de Leão – consideravam-se sucessores dos Visigodos; e esse título afigurava-se-lhe suficiente para os firmar no direito a retomar os territórios que os sarracenos lhes furtaram. Fiel à tradição conciliar da igreja visigótica, a igreja da Península não parece ter experimentado, até à intrusão dos cavaleiros francos e dos monges de Cluny (v. CLU-

NIACENSES) e à imposição do rito galo-romano no sínodo de 1080, desejo ou necessidade de ver aprovada pelo papado romano a actividade bélica dos seus fiéis contra a mourama. Como seria de esperar na situação política reinante, raros foram os peninsulares que se empenharam nas cruzadas de Oriente; mas alguns teóricos preconizaram um plano alternativo, que fundiria materialmente a Reconquista e a cruzada numa vasta estratégia antimuçulmana: deveria começar-se por reconquistar a Península, passando em seguida ao Norte de África, até atingir a Terra Santa. A ideia foi preconizada no século XII pelo célebre Diogo Gelmírez, primeiro arcebispo de Compostela, apresentada depois ao Concílio de Lião (1274) e propugnada no de Viena (1311) por Jaime II de Aragão; renasceu em finais do século XV, no ambiente de esperança messiânica que se desenvolveu em torno da Guerra de Granada (1481-1492); e queda aparentemente subjacente à estratégia manuelina de campanhas simultâneas em Marrocos, no mar Vermelho e até na costa argelina (expedição a Mers el-Kibir, em 1502), para não falar dos projectados ataques à Terra Santa pelo Mediterrâneo que não chegaram a concretizar-se. 2.1. *Aspectos jurídicos*: No plano jurídico a fusão entre Reconquista e cruzada começou a esboçar-se em 1100, com duas bulas de Pascoal II que, para não enfraquecer a frente ocidental, proibiam os cristãos peninsulares de partirem para a Terra Santa, prometendo em contrapartida aos que aqui lutassem as mesmas graças de que gozavam os cruzados da Palestina. A assimilação acentuou-se no ambiente de pavor causado pela invasão almóada, vindo o papa Celestino III a autorizar em 1195 o prior de Santa Cruz de Coimbra a impor a cruz aos que se oferecessem para combater os infiéis. O mesmo pontífice concedia, dois anos volvidos, a D. Sancho I uma bula de cruzada – a primeira de que há notícia na história portuguesa – para combater Afonso IX de Leão (1188-1230), que se aliara ao invasor almóada contra os demais reis cristãos. Foi para a tomada de Alcácer do Sal em 1217 que em Portugal se pregou pela primeira vez a cruzada para fazer conquistas aos mouros; os privilégios espirituais e materiais concedidos aos combatentes foram confirmados pela bula *Intellecta ex vestris litteris* de Honório III (12 de Janeiro de 1218). Para projectos de expansão ultramarina – que disso não passaram por então – pregou-se pela primeira vez a cruzada em 1341, quando D. Afonso IV, eufórico com a vitória do Salado, impetrou do papa Bento XII a bula *Gaudemus et exultamus* (30 de Abril de 1341) abençoando os seus desejos de atacar Marrocos ou Granada. Sempre sem efeitos práticos a bula foi sucessivamente renovada, a favor do *Bravo* e do *Formoso* em 1345, 1355, 1375 e 1377. Entretanto, o mero corso em águas contíguas ao estreito de Gibraltar recebera, pela bula *Apostolice Sedis* (23 de Maio de 1320), concedida por João XXII a D. Dinis, honras de cruzada. Diga-se a talhe de fouce que isso não impediu que nas vésperas da expedição a Ceuta andassem navios portugueses a transportar, sob juramento de segurança, peregrinos muçulmanos para Meca, quando uma esquadra aragonesa os interceptou nas Baleares... A partir da tomada de Ceuta em

1415 a concessão de bulas de cruzada aos reis portugueses torna-se uma rotina. Os reis pedem-nas regularmente, pois a concessão permite-lhes taxar os bens eclesiásticos e assim financiar as expedições, enquanto que as indulgências outorgadas por Roma contribuem para o moral das tropas. As bulas de cruzada destinam-se apenas às campanhas no Norte de África; para as expedições ao Oriente não se conhecem exemplos explícitos, ainda que o inimigo fosse também aí muçulmano e que durante todo o reinado de D. Manuel se pensasse seriamente em atacar o Império Mameluco pelo mar Roxo, destruir Meca e recuperar Jerusalém. A razão mais plausível é que D. Manuel não quisesse sujeitar às ingerências do papado, muito mais interessado em conter os Turcos nos Balcãs que em retomar aos Árabes a Terra Santa, a sua estratégia oriental, tanto mais que graças às bulas concedidas para prosseguir as campanhas em Marrocos a taxação dos bens eclesiásticos estava assegurada. Embora juridicamente equiparada à cruzada à Terra Santa, a Reconquista peninsular conservava um cariz vincadamente nacional que a distingue daquela: a iniciativa das campanhas sempre partiu dos reis, que impetravam do Papa as bulas de cruzada, e não da Sé Romana; cada Estado fazia a sua própria política, e embora a colaboração de estrangeiros fosse frequente, estava-se muito longe do internacionalismo das cruzadas do Levante, coordenadas por legados papais. A teoria da monarquia universal do Papa, pouco discutida em princípio, teve aqui na prática uma aplicação limitada, já que os reis peninsulares, recusando tacitamente a *Doação de Constantino*, sempre preferiram delimitar por acordos bilaterais os domínios a conquistar aos infiéis: é o caso dos tratados de Tudellen (1151), Cazola (1179), Almizara (1244), Monteagudo (1291), Alcalá de Henares (1308) e Ágreda-Tarazona (1328), entre Aragão e Castela, e dos de Alcáçovas-Toledo (1479-1480), Tordesilhas (1494) e Sintra (1509) entre Castela e Portugal; o de Tordesilhas exclui mesmo explicitamente todo o futuro recurso ao papado. Sem embargo, nem Portugal nem Castela deixaram de, quando necessário, recorrer à teoria da monarquia universal do Papa para legitimar a posse dos seus domínios ultramarinos, que sempre procuraram confirmar por doação papal: é o caso, nomeadamente, das bulas *Romanus Pontifex* obtida de Nicolau V por D. Afonso V (8 de Janeiro de 1455) e *Inter cetera* de Calisto III (13 de Março de 1456); e do lado castelhano o das bulas de Alexandre VI *Inter cetera* (provavelmente de 28 de Junho de 1493), *Eximie devotionis sinceritas* (provavelmente de 3 de Julho de 1493) e *Dudum siquidem* (25 de Setembro de 1493). O título de doação pontificia foi, subsequentemente, bastas vezes invocado pelos reis de Portugal e Espanha nas suas disputas diplomáticas com os demais reis da Cristandade: assim nas instruções de D. João III a João da Silveira, seu embaixador em França (1530), no Tratado de Cateau-Cambrésis entre Henrique II de França e Filipe II de Espanha (1559), nas alegações de Pereira Dantas em Inglaterra (1562), etc. Por 1552 João de Barros (*Ásia*, I, VI, 1) invocava ainda a teoria da ilegitimidade das soberanias infiéis para justificar o título de «Senhor da

Conquista...» que D. Manuel assumira, argumento que é retomado no século seguinte por Frei Serafim de Freitas no seu *De Iusto Imperio Lusitanorum Asiatico*, impresso em 1625. O fraco êxito logrado por tais argumentos resulta, além do mais, do seu arcaísmo evidente. 2.2. *Aspectos ideológicos*: Comparada com as Cruzadas do Oriente a Reconquista apresenta-se como menos ideológica, mais pragmática e menos radical. O mouro, vizinho e bem conhecido, era para ela sem dúvida um inimigo a abater, mas não um ser demoníaco a exterminar. O seu ideal é, digamos assim, o de inverter as relações de supremacia vigentes no *dar al-islam*: fazer dos cristãos senhores e dos mouros e judeus tributários protegidos. Daí as frequentes discrepâncias entre soberanos peninsulares e cruzados do Norte vindos a ajudá-los, cujos serviços acabaram bastas vezes por ser dispensados, já que a sua política de extermínio dos muçulmanos, ameaçando arruinar o país, os tornava indesejáveis. Assim sucedeu sob Fernando Magno (1038-1065), assim voltou a suceder na tomada de Lisboa (1147), na de Silves (1189) e na de Alcácer do Sal (1217). Foi também no contexto da invasão almóada que a ideologia da Reconquista se radicalizou e se aproximou da da cruzada: foi então que, para estimular a resistência dos cristãos, alguns círculos eclesiásticos decidiram lançar mão da temática cruzadística como instrumento de propaganda. Datam de então dois textos, a *Crónica da fundação do Mosteiro de S. Vicente de Fora* e a *História da tomada de Santarém*, que, distorcendo a verdade histórica, atribuem ao recém-falecido D. Afonso Henriques o radicalismo anti-muçulmano dos cavaleiros nórdicos que tantos problemas lhe havia na realidade causado. No relato da tomada de Santarém posto na boca do próprio *Conquistador*, é o rei quem exorta os seus homens nestes termos: «observai isto com a máxima atenção: não perdoeis nem a idade nem o sexo, morra a criança ao peito da mãe e o velho por idoso que seja; morra a donzela e a velha já decrepita; tornai mais fortes vossas mãos; visto que o Senhor está connosco, cada um de vós poderá matar um cento deles». Na *Crónica de S. Vicente*, o facto de alguns mouros terem sido poupados mediante submissão ao tributo é apresentado como uma excepção devida à clemência do rei. A despeito dos progressos da ideologia de cruzada na Península a partir de finais do século XII, a diferença de mentalidade entre nórdicos e hispanos neste particular era ainda sensível em meados do século XV: na *Crónica da tomada de Ceuta* (cap. XXXIV) Gomes Eanes de Zurara caçoa ainda da falta de tacto da rainha de Granada, que, inquieta com os preparativos bélicos que em Portugal se faziam para ir atacar Ceuta, temendo que fossem contra seu reino, decidiu enviar a D. Filipa de Lencastre de presente um enxoval completo para sua filha casadoira, esquecendo que D. Filipa «era natural d'Inglaterra, cuja nação antre as do mundo naturalmente desamam todo'los infiees». O radicalismo enraizou-se, mesmo assim, melhor em Castela que em Portugal e Aragão: na Andaluzia, rapidamente reconquistada após a vitórias das Navas de Tolosa contra os Almóadas (1212), os mouros foram de imediato banidos das cidades e confinados às

áreas rurais, acabando por ser inteiramente expulsos do território após a revolta dos mudéjares em 1264; em Portugal, como é sabido, só vieram a ser expulsos em 1497, por exigência da noiva castelhana de D. Manuel. Esta progressiva radicalização das posições nem impediu o comércio, que sempre se manteve activo com o Norte de África, nem outras formas de intercâmbio. Os Almóadas utilizaram nas suas hostes não só renegados como uma milícia de mercenários cristãos, formada sobretudo de aragoneses e catalães, mas em que participaram também alguns portugueses; os Merínidas – a dinastia que lhes sucedeu em Marrocos – mantiveram-na até 1420. Dessa milícia fez parte nomeadamente o infante D. Pedro de Portugal, irmão de D. Afonso II, que, privado por este dos bens que lhe doara seu pai, deixou o reino para se pôr ao serviço dos Almóadas; foi ele quem em 1220 recolheu as relíquias dos Santos Mártires de Marrocos, aí martirizados a 16 de Janeiro desse ano. Quicá sob influência inglesa, carreada por D. Filipa, a ideologia cruzadística progrediu nitidamente com a dinastia de Avis, que, de origem bastarda e guindada ao poder por uma revolta popular, viu na cruzada, ainda que na sua modalidade nacional, uma forma de se prestigiar no consenso da Cristandade: data dessa época a introdução de um dos temas favoritos da literatura da cruzada, o milagre, que patetizava a aprovação divina à empresa. Zurara tem o cuidado de informar (*Crónica de Ceuta*, cap. xxxv) que antes da partida para Ceuta da expedição um frade dominico do Porto viu em sonhos a Virgem Maria entregar a D. João I uma espada reluzente; ainda um século mais tarde, aquando das suas expedições a Ormuz e ao mar Roxo, Afonso de Albuquerque não deixa de pôr el-rei ao corrente de três ou quatro prodígios pressagios que se lhe produziram: aparecimento em Ormuz de cadáveres de mouros à deriva, mortos à frechada quicá pelos anjos, já que os Portugueses vinham armados de escopeta; salvação milagrosa dos obreiros encarregados na costa da Arábia de destruir uma mesquita, cujo tecto desabara ao cortarem-lhe os pilares; aparecimento de uma cruz de fogo no céu na direcção da Etiópia e de um raio que cruzou o mar Vermelho, da Etiópia para a Arábia, como que a mostrar que com o auxílio do Preste João se destruiria Meca. O fenómeno é mesmo retrospectivamente projectado sobre o passado, contribuindo para acreditar aos poucos a ideia, que Barros levará à perfeição, de que a essência da história portuguesa é desde o seu berço a cruzada: é um ano após a conquista de Ceuta que no *De Ministerio Armorum* ou *Livro de arautos* ocorre a primeira menção conhecida do milagre de Ourique; a história reaparece em 1419 na *Crónica de sete reis de Portugal*, devida provavelmente ao cronista officioso da nova dinastia, Fernão Lopes. A política de neutralidade das questões ibéricas e europeias reveste um cariz ideológico, apresentando-se como uma recusa em colaborar em guerras fratricidas entre cristãos por apenas combater os infiéis. Essa ideia, expressa por exemplo por D. Duarte num apontamento do seu *Livro de conselhos*, ecoa depois na *Miscelânea* de Garcia de Resende, em João de Barros, n' *Os Lusíadas* (vii, 2-14), etc. Entretanto, outros temas da lite-

ratura cruzadística faziam a sua aparição: um deles é o do martírio que ressoa ainda em Gil Vicente (*Auto da barca do Inferno*) e em João de Barros (*Ásia*, I, 1, 1 e II, II, 8); outro é o do carácter expiatório da guerra aos infiéis, encarada como uma penitência – o que permite que D. João I participe na «santa romaria» a Ceuta para se lavar da mácula de ter derramado em Aljubarrota sangue de cristãos (*Crónica de Ceuta*, cap. xxvi); e que, um século volvido, o duque de Bragança D. Jaime assumia o comando da expedição a Azamor para expiar o assassinio de sua mulher que surpreendera no quarto com um pagem. O ideário da cruzada imperial e messiânica, de inspiração joaquimita, gozou em Portugal do favor oficial na época de D. Manuel; fora a morte prematura de cinco candidatos ao trono, mais bem colocados na ordem da sucessão, que o guindara ao trono e essa circunstância conferiu-lhe a crença de que o escolhera Deus para a missão providencial de abater definitivamente o Islão. A significação do seu nome – Emanuel, «Deus connosco» – parecia um bom agouro; e a facilidade com que à primeira tentativa os seus homens atingiram a Índia um sinal do céu. Desde a queda do último reduto franco na Terra Santa, São João de Acre, em 1291, com efeito, que se espalhou a convicção de que a única maneira de vencer o bloco islamita era promover a aliança entre a Cristandade ocidental e as forças do Preste João das Índias, para que a viagem do Gama abria, enfim, o caminho. Em Afonso de Albuquerque achou D. Manuel um executor entusiasta dessa política, que suscitou vigorosa oposição dos círculos mais pragmáticos e menos eivados de messianismo joaquimita. A morte de Albuquerque e finalmente a do próprio *Venturoso* remeteram para as calendas gregas os projectos de intervenção no mar Roxo, destruição da Casa de Meca e recuperação de Jerusalém. Sob o seu sucessor o mesmo ideário imperial e messiânico reaparece nas *Trovas* do Bandarra; mas então vale ao autor os cárceres da Inquisição... Apesar de arredadas desde a morte de D. Manuel (1521) as veleidades de reconquista de Jerusalém, a ideia de guerra santa não desapareceu, contudo: tal como sucedera entre a conquista do Algarve (1250) e a de Ceuta (1415), transferiu-se para o corso e para a guerra marítima contra os muçulmanos. A circunstância de Portugal ter desenvolvido a sua expansão ultramarina em torno do bloco islamita, de Marrocos ao mar Roxo, ao Malabar e à Insulíndia recém-islamizada, deparando no Índico com os *mouros da Meca* e logo com os *mouros da terra* como rivais comerciais, permitiu a sobrevivência serôdia da ideia de cruzada, a despeito de ser em Portugal tardia, adventícia e quicá mais cultivada pelo poder que enraizada na tradição das massas. Castela, forçada a expandir-se num mundo inteiramente novo, não pôde inserir do mesmo modo a sua aventura ultramarina na tradição cruzadística herdada do Médio Evo; aí está uma das razões por que o debate em torno da liceidade da expansão foi aí bem mais aceso e tão frutuosa e inovadora a reflexão jurídica e moral decorrente da «querela dos justos títulos da conquista». De qualquer modo a ideologia de cruzada veio a ter um canto de cisne no terceiro quartel de Quinhentos, época de intenso confronto entre cristãos e muçul-

manos tanto no Mediterrâneo (desembarque de uma esquadra turca em Minorca, 1558, cerco de Malta pelos Turcos, 1565, conquista otomana de Chipre, 1570, Batalha de Lepanto, 1571) como no Índico (conquista portuguesa de Damão, 1559, de Mangalor, 1568, de Honor e Barcelor, 1569, cercos muçulmanos a Malaca, 1568, 1573, 1574 e 1575, Chaul e Goa, 1570, e Chalé, 1571, revolta de Ternate, 1570). É no contexto desse momento anti-islamita que Camões escreve *Os Lusíadas* e D. Sebastião empreende duas expedições a Marrocos (1574 e 1578). O desenvolvimento dos estados nacionais e do maquiavelismo político, juntos à divisão da Cristandade ocidental com a Reforma, haviam tornado praticamente impossível a cruzada internacional, orquestrada pelo Papa; o desastre de Alcácer Quibir pôs fim às ilusões de cruzada nacional. Duas décadas volvidas a entrada em cena dos Holandeses veio substituir os calvinistas aos mouros como rivais políticos e comerciais e a ideia de cruzada perdeu a razão de ser. Não é certamente por acaso que Cervantes, que combatera em Lepanto e assistira ao desmoronar do poderio naval otomano, consegue já em 1605 ridicularizar na figura caricatural de D. Quixote o ideal anacrônico da cruzada, que Camões um quarto de século atrás assumia ainda plenamente.

LUÍS FILIPE THOMAZ

BIBLIOGRAFIA: AHRWEILER, Hélène – *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*. Paris: PUF, 1975. ALPHANDÉRY, Paul – *La chrétienté et l'idée de Croisade*. In *L'Évolution de l'Humanité*. Paris: Albin Michel, 1959, 2 vol. ARQUILLIÈRE, H. X. – *L'augustinisme politique: essai sur la for-*

mation des théories politiques au Moyen Age. 2ª ed. Paris: J. Vrin, 1972. COHN, Norman – *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1981. ERDMANN, Carl – *A ideia de cruzada em Portugal*. Coimbra, 1949. FOLZ, Robert – *L'idée d'empire en Occident du 1º au XIVº siècle*. Paris: Aubier, 1953. GILSON, Etienne – *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. Lovaina: Paris, 1952. HOUSLEY, Norman – *The Later Crusades, 1274-1580: from Lyons to Alcazar*. Oxford University Press, 1992. KEDAR, Benjamin Z. – *Crusade and Mission: european approaches toward the Muslims*. Princeton University Press, 1984. LEPELLEY, Claude – *L'Empire Romain et le Christianisme*. Paris: Flammarion, 1969. Questions d'Histoire. LUBAC, Henri de – *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris, 1978. 2 vol. MILHOU, Alain – *Colón y su mentalidad mesiánica en al ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa-Museo de Colón, 1983. PIGANIOL, André – *L'Empire Chrétien*. 2ª ed. Paris: PUF, 1972. QUILLET, Jeannine – *Les clefs du pouvoir au Moyen Age*. Paris: Flammarion, 1972. Questions d'Histoire. ROUSSET, Paul – *Histoire d'une idéologie: la Croisade*. Lausana: L'Age d'Homme, 1983. THOMAZ, Luís Filipe F. R. – *L'idée impériale manuéline*. In *LA DÉCOUVERTE, le Portugal et l'Europe*. Paris: FCG; Centre Cultural Português, 1990. VILLEY, Michel – *La Croisade: essai sur la formation d'une théorie juridique*. Paris: J. Vrin, 1942. WEST, Delno C.; ZIMDARS-SWARTS, Sandra – *Joachim of Fiore: a study in spiritual perception and history*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1983.

CRUZADA EUCARÍSTICA. V. EUCARISTIA.

CRUZADA NUNO ÁLVARES (1918-1938). A resistência político-religiosa das elites nacionais ao jacobinismo radical, laicista e maçônico, evidenciada nos sete primeiros anos da I República, adquiriu novas qualidades desde 1918, devendo inserir-se aí a original proposta da Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira, para onde convergiram, politicamente, republicanos e monárquicos, e, espiritualmente, católicos e agnósticos, sob a mesma matriz de um nacionalismo conservador (V. IGREJA E ESTADO. ÉPOCA CONTEMPOR-



Reunião de membros da Cruzada Nun'Álvares.

RÂNEA). Ao longo de duas décadas, marcadas por uma grande aceleração da dinâmica concreta portuguesa, os seus tempos políticos e modos cívicos sofreram inevitáveis ajustamentos às várias circunstâncias. Basicamente, podem distinguir-se duas fases na sua vida orgânica (1918-1926 e 1926-1938), onde, por duas vezes (em 1926, na conjuntura da revolução de 28 de Maio, e em 1936, na conjuntura da Guerra Civil de Espanha), sectores da Cruzada tentaram impor um revolucionarismo milicial: aproximou-se então mais de uma multitudinária liga nacionalista do que do seu característico elitismo de liga patriótica. Surgida em pleno sidonismo, a organização invocou e difundiu a exemplaridade ético-religiosa e político-militar de Nuno Álvares, colocando-o num lugar de mediação simbólica dentro do redentorismo patriótico – daí a insistência no ressurgimento nacional –, conseguindo, pelo menos entre 1918 e 1925, fazer a convergência de notabilidades que dispunham de uma moral cívico-política de fundo messiânico, apesar dos seus diferentes registos: por um lado, surgia a tradição divina católica que inculcava o sentido de santo, expresso no culto e festa religiosa ao Beato Nuno de Santa Maria (6 de Novembro); por outro, estava a tradição laica republicana que promovia o sentido de herói, político e militar, na linha da hagiografia* sociolátrica positivista ao Grande Homem, expresso no culto e festa profana ao condestável (14 de Agosto). Na Cruzada operou-se até 1925 a síntese dessas duas expressões de messianismo, destacando-se na sua divulgação, quanto à primeira, o militante católico Álvaro Alfredo Zuzarte de Mendonça e, quanto ao segundo, o militante republicano António José de Almeida. No Manifesto da Cruzada de 1921 pode surpreender-se essa dupla dimensão guerreiro-religiosa: «Por Nuno Álvares, símbolo da Raça! Pela raça que a sua memória de cavaleiro e santo tutela ainda, para conduzir a novos destinos que a esperam»; subscreveram-no, entre outros, as duas notabilidades atrás referidas e Anselmo Braancamp Freire, Pedro José da Cunha, Tomás de Mello Breyner, José Pequito Rebelo, Eduardo Fernandes de Oliveira, António Egas Moniz, Henrique Trindade Coelho, José Jacinto Nunes, Celestino de Almeida, Hermano de Medeiros, almirante Vicente Almeida de Eça, general Manuel Gomes da Costa, coronel Alfredo Freire de Andrade, cônegos Carlos Martins do Rego e José Dias de Andrade. A manifestação institucional dessa convergência dava-se anualmente na Festa da Pátria, a 14 de Agosto, declarado feriado oficial da República em 1920, mas não confirmado em 1929, continuando no entanto até 1938 a assistir-se nesse dia a celebrações cívicas com o apoio do Estado. Entre elas, avultam as comemorações do V Centenário da Morte de Nuno Álvares em 1931. A Cruzada, que teve no capitão e advogado João Afonso de Miranda o seu fundador, assegurou, com a excepção de Bernardino Machado, que a sua presidência honorária fosse assumida pelos sucessivos presidentes da República, desde Sidónio Pais, e que o director-geral de Acção Eclesiástica fosse sempre nomeado pelo Patriarcado de Lisboa, sobressaindo nesse cargo os cônegos Carlos Martins do Rego (fundador dos Pajens do Santo Condestável

em 1921), Bernardo Cabrita (fundador dos Pajens de Nuno Álvares em 1929) e José Damasceno Fiadeiro. No campo dos movimentos cívicos contemporâneos, a Cruzada adquiriu uma significativa importância, interessando o seu estudo quer à história política quer à história religiosa, mas padeceu da projecção dominante do mito do Estado nos costumes políticos, retirando-lhe a sua área prioritária de acção: o robustecimento moral da sociedade civil (família, trabalho, solidariedade social, responsabilidade pública, tolerância, patriotismo), isto é, mais Nação do que Estado.

ERNESTO CASTRO LEAL

BIBLIOGRAFIA: LEAL, Ernesto Castro – *António Ferro: espaço político e imaginário social (1918-1932)*. Lisboa: Cosmos, 1994, p. 80-89, 125-135. IDEM – *Nação e nacionalismos: a Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as origens do Estado Novo (1918-1938)*. Lisboa: Cosmos, 1999. MEDINA, João – O sebastianismo: exame crítico dum mito português. In MEDINA, João, dir. – *História de Portugal*. Alfragide: Ediclube [1993], vol. 6, p. 251-386.

CRÚZIOS. V. CÔNEGOS REGULARES DE SANTA CRUZ.

CÚRIA DIOCESANA. 1. *Concepção:* O cânon 469 do Código de Direito Canónico define a cúria diocesana como conjunto das «instituições e pessoas que prestam serviço ao bispo diocesano no governo de toda a diocese, principalmente na direcção da acção pastoral, na administração da diocese e no exercício do poder judicial». Os cânones dedicados à cúria no seu conjunto são vários: a cúria em si (cânones 469-474), os vigários-gerais e episcopais (cânones 475-481), o chanceler, notários e arquivos (cânones 482-491), o conselho para os assuntos económicos (cânones 492-494). À semelhança da cúria romana que está ao serviço do bispo de Roma, assim a cúria diocesana é um meio eficaz de auxílio ao bispo. Não pode ser concebida numa dimensão burocrático-administrativa, mas em sentido mais amplo, isto é, pastoral. Ela tem um triplice carácter: eclesial, ministerial e vigário. O decreto conciliar *Christus Dominus* (n.º 27) recomenda que a cúria diocesana devia ser um instrumento apto nas mãos do bispo não só para administrar a diocese, mas também para fomentar as obras de apostolado. Os sacerdotes e leigos que nela trabalham prestam um precioso auxílio ao ministério pastoral do bispo, agindo dentro dos limites das suas competências. Os bispos portugueses, em mensagem dirigida ao povo de Deus, em 13 de Maio de 1983, referem-se à cúria diocesana e aos outros órgãos que ajudam o bispo no desempenho do seu múnus pastoral, realçando o esforço que tem sido feito para renovar as estruturas e acentuar a dimensão pastoral dos aspectos administrativos (n.º 47). Uma cúria bem articulada, dotada de pessoal competente, conhecedora dos anseios pastorais do bispo, é um óptimo instrumento para o governo da diocese. Poderíamos aplicar à cúria diocesana as palavras de Paulo VI na sua alocução à cúria romana, em 21 de Setembro de 1963: «A cúria romana não é um corpo anónimo, insensível aos grandes problemas espirituais [...]; é um órgão vivo fiel e dócil ao chefe da Igreja; um órgão que compreende as graves responsabilidades das suas funções [...]» 2. *Instituições e pessoas:* As instituições e/ou organismos que estão

englobados na cúria são vários: conselho episcopal (formado pelos vigários-gerais e episcopais), tribunal, conselho para os assuntos económicos, secretariados, comissões, outros conselhos. O conselho para os assuntos económicos, presidido pelo bispo ou seu delegado, composto por alguns fiéis peritos em matéria económica e notáveis na fé e na comunhão da Igreja, tem por função aconselhar o bispo em todos os assuntos que impliquem decisões de natureza económico-financeira (cf. cânon 492). Em cada cúria deverá constituir-se um arquivo onde se conservem os documentos e escrituras relativos aos assuntos diocesanos espirituais e temporais (cf. cânones 486-488). Pessoas: vigário-geral, moderador da cúria, vigário episcopal, vigário judicial, chanceler, notários, ecónomo diocesano, presidentes (ou directores) de secretariados, etc. O vigário-geral, munido de poder ordinário e executivo, exerce um papel de destaque na administração, auxiliando o bispo no governo. O ecónomo, seguindo as orientações do bispo e de outros organismos, tem por missão administrar os bens da diocese (cf. cânon 494). O chanceler tem por múnus principal velar por que sejam redigidos os documentos da cúria e por que os mesmos se guardem no arquivo diocesano (cf. cânon 482). Compete unicamente ao bispo criar e suprimir as instituições, nomear e exonerar as pessoas dos ofícios que ocupam. Estas, para o melhor cumprimento do seu trabalho pastoral, devem preencher alguns requisitos (cf. cânones 470-471), sendo pessoas de confiança, bem preparadas, de equilibrado espírito eclesial.

3. *Direcção da acção pastoral*: Se o bispo é o pastor da diocese, a cúria não pode ignorar essa qualidade. As pessoas para ela designadas – clérigos, religiosos e leigos – não são «funcionários» como nas instituições civis. Devem desempenhar o seu múnus em espírito de missão, sempre atentos ao andamento da diocese e à sua pastoral. Não nos vamos deter no elenco das várias instituições e organismos que estão encarregados dos sectores da pastoral. Eles variam de diocese para diocese, consoante as suas realidades; podem ser consultados no *Anuário Católico de Portugal*.

4. *Administração da diocese*: A administração da diocese (entendida no sentido amplo do termo e não só na área económica) depende da cúria e, mais concretamente, das pessoas que recebem tal encargo do bispo: vigário-geral, vigário episcopal, secretário-geral, ecónomo. O código actual introduz a nova figura do moderador da cúria: um sacerdote, nomeado pelo bispo, que coordene todas as actividades e os diversos serviços, prestando contas ao prelado (cf. cânon 473, § 2). O moderador pode coincidir com o ofício de vigário-geral. Os vigários-gerais e episcopais exercem o poder executivo e administrativo, conforme as prerrogativas que o bispo lhes conceder. O mesmo se diga em relação a outros titulares de cargos na diocese. O primeiro responsável da administração é sempre o bispo, o qual como pastor deve velar por que a administração reverte para bem do povo de Deus.

5. *Exercício do poder judicial*: Sobre o exercício do poder judicial deve-se observar quanto está prescrito no livro VII do Código de Direito Canónico, intitulado *Dos processos*. Cada diocese possui o seu tribunal a fim de administrar a justiça,

defender os direitos dos fiéis, punir os delitos, julgar todas as causas que digam respeito à Igreja. O bispo diocesano, primeiro responsável pela justiça no seu território, age pessoalmente ou, em regra, através de um sacerdote, dotado de qualidades e requisitos, denominado vigário judicial.

MANUEL SATURINO GOMES

BIBLIOGRAFIA: CARTAXO, M. – Órgãos de participação na Igreja particular. In *CODEX Iuris Canonici de 1983: 10 anos de aplicação na Igreja e em Portugal*. Lisboa: CEDC, 1995, p. 81-98. IDEM – *Cúrias diocesanas: normas universais e da Conferência Episcopal Portuguesa*. Lisboa: APC, [s.d.]. Cadernos; 4. *ANUÁRIO Católico de Portugal 1995-1998*. Lisboa: Sec. Geral do Episcopado; Rei dos Livros, 1996. Consultar a estrutura das cúrias diocesanas. URSO, P. – *La curia diocesana*. In A. LONGHITANO, dir. – *Chiesa particolare*. Bologna: EDB, 1985, p. 71-117.

CURSILHOS DE CRISTANDADE. Movimento de origem espanhola, nascido no ambiente do pós-guerra civil, foi oficialmente iniciado em Palma de Maiorca, em Janeiro de 1949, por um grupo de padres e jovens leigos, dirigentes da Acção Católica, com o apoio do bispo local (D. Juan Hervás), tendo por objectivo levar os fiéis da diocese ao que consideravam ser a «vivência do fundamental cristão». Partindo da constatação de que, em ambiente de cristandade, havia muitos baptizados a quem faltava uma verdadeira iniciação na fé cristã, os Cursosilhos nasceram da preocupação de «levar aqueles que estão no limiar dessa mesma fé à conversão e à adesão global a Cristo, ainda antes, mas sem o dispensar, de um conhecimento mais aprofundado e sistemático da Sua pessoa e da Sua mensagem» (CURSILHOS, p. 34). Com um carisma especial e desenvolvendo um método próprio, com o objectivo de «vertebrar a cristandade» (cf. LINHAS, p. 4), propagaram-se por vários países a partir de 1953, de modo particular na Europa e na América Latina, tendo sido introduzidos em Portugal a partir de uma equipa da cidade de Vitória, em 1960. Quando se sentia já necessidade de renovação da Igreja, num momento em que a problemática da descristianização ganhava peso e a consciência acerca da feminização da prática religiosa se afirmava, nomeadamente como resultado do desenvolvimento da sociologia religiosa* – de que vários textos publicados no *Boletim de Informação Pastoral* são expressão («A religião cristã, religião “feminina”?», «Em vias de descristianização as religiões mais praticantes de Portugal?») –, também em Portugal os Cursosilhos procuraram oferecer uma resposta religiosa diferenciada da da Acção Católica Portuguesa*, que respondesse à insatisfação verificada. Inicialmente destinados apenas a homens, os Cursosilhos queriam testemunhar a possibilidade de se viver fraternalmente a doutrina do Corpo Místico de Cristo e anunciar um «cristianismo jubiloso e viril», centrado teologicamente na doutrina da Graça. O nome de Cursosilhos ou Cursos de Cristandade, como também por vezes são designados em Portugal, vem da metodologia de trabalho utilizada e que se desenvolve em três fases: pré-cursilho, fase preparatória, que se refere à selecção dos ambientes e à escolha e preparação das pessoas a atingir; o cursilho propriamente dito, realizado durante três dias, durante os quais se procura a vivência e se proclama a mensagem evangélica, numa linha kerigmática; e o pós-

-cursilho, fase em que se procura apoiar a persistência no ideal de vida cristã, através de um grupo cristão de amizade e das «ultreias», reuniões regulares de cursistas. Os cursilhos, dados por equipas de padres e leigos, desdobram-se numa explanação teológica do «conteúdo essencial da mensagem» cristã, de acordo com um método essencialmente «*testemunhal ou vivencial*», num «*estilo jubiloso da proclamação da Esperança*» — as três notas de identidade do movimento (cf. CURSILHOS, p. 37). O primeiro curso realizou-se em Fátima, de 30 de Novembro a 3 de Dezembro de 1960, com a participação de apenas 14 leigos. No entanto, o movimento depressa se espalhou pelas várias dioceses do país, sendo que o primeiro *Anuário Católico de Portugal* publicado depois desta data (1968) indicava a sua presença em 16 das 17 dioceses da metrópole então existentes e em várias outras do ultramar (cf. p. 565). A renovação conciliar e a própria dinâmica de trabalho desenvolvida levou à realização de cursilhos também e especificamente para senhoras. Ao longo dos anos realizaram-se já mais de 2000 cursilhos, distribuídos por todas as dioceses do país, tendo neles participado mais de 70 000 pessoas (cf. CURSILHOS, p. 3). Mas, «quem passa por um Cursilho de Cristandade não fica por esse facto integrado juridicamente numa associação» (LINHAS, p. 6), já que os Cursilhos se definem como um movimento de Igreja que integra padres, religiosos e leigos de ambos os sexos, na linha da pastoral profético-kerigmática, e não propriamente como uma associação de leigos ou cristãos. O seu trabalho pastoral inscreve-se, no entanto, no processo de valorização e diversificação do apostolado dos leigos, de que são expressão os novos movimentos eclesiais* dos anos 50-60. Depois da década de 80, nomeadamente por ocasião do 20.º aniversário do Movimento dos Cursilhos de Cristandade nas diversas dioceses do país, verificou-se um esforço de renovação e redefinição das suas bases de trabalho, num tra-

balho concertado também à escala europeia. De base fundamental e de estrutura diocesana, o Movimento dos Cursilhos de Cristandade depende directamente do prelado local e organiza-se em secretariados diocesanos que formam, no seu conjunto, a assembleia plenária, órgão máximo do movimento. Para coordenar e promover a ajuda mútua no plano supradiocesano, existe um secretariado nacional, órgão executivo, composto de uma comissão permanente eleita (presidente, vogais e director espiritual, este nomeado pela Conferência Episcopal Portuguesa*) e de representantes de três secretariados diocesanos, correspondendo aos núcleos regionais em que o país se organiza. Espalhados por todo o mundo, existem mais de 600 secretariados diocesanos e 30 secretariados nacionais, que se reúnem em agrupamentos geográficos ou linguísticos (Europa, América Latina e de língua inglesa) e ainda um Organismo Mundial dos Cursilhos de Cristandade (OMCC). Para além de várias outras publicações e boletins diocesanos, existe também um boletim nacional editado pelo secretariado nacional do Movimento dos Cursilhos de Cristandade: *O Peregrino*, de 1964 a 1972; e, desde 1992, *A Caminho*.

PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES

BIBLIOGRAFIA: *A CAMINHO: Boletim do Secretariado Nacional do MCC*. Lisboa: SNMCC. (1992-). COIMBRA. Secretariado Diocesano do Movimento dos Cursilhos de Cristandade — *Cursos de cristandade em renovação*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1983. *ENCONTRO: Boletim especial [do] 20.º aniversário dos cursilhos de cristandade na diocese de Aveiro: 1963/1983*. Aveiro: CCDA, 1983. CURSILHOS DE CRISTANDADE — *Ideias fundamentais*. Trad. de Abel Figueiral. 2.ª ed. [Lisboa]: Sec. Nac. MCCP, 1994. CURSILHOS de Cristandade. In SECRETARIADO NACIONAL DO APOSTOLADO DOS LEIGOS — *Perfil dos movimentos e obras do apostolado dos leigos*. Lisboa: Sec. Nac. do Apostolado dos Leigos, [s.d.], p. 33-40. LINHAS básicas do Movimento dos Cursilhos de Cristandade: *Documento elaborado pelo Grupo Europeu de Trabalho*. [Lisboa]: Sec. Nac. M. C. C., 1993. *O PEREGRINO*. Lisboa: SNMCC (1964-1972). PORTO. Secretariado Diocesano do Movimento dos Cursilhos de Cristandade — *20 anos do Movimento dos Cursilhos de Cristandade da diocese do Porto*. Porto: Sec. Dioc. M. C. C., [D.L. 1981]. SILVA, Florentino de Andrade, bispo — *Cursos de cristandade e apostolado laical*. Porto: [s.n.], 1964. SILVA, Francisco Maria da, bispo — *Apostolado dos leigos e cursilhos de cristandade*. Braga, 1965.

D

DANÇA. V. RELIGIOSIDADE POPULAR.

DEÃO. V. DIGNIDADES ECLESIÁSTICAS.

DEHONIANOS. A Congregação dos Sacerdotes do Coração de Jesus é comumente designada pelo nome de Dehonianos por ter sido fundada pelo padre Leão João Dehon (14.3.1843-12.8.1925), natural de La Capelle (França). Tendo sentido desde muito novo o desejo de consagrar a vida a Deus, cursou, a fim de seguir o sacerdócio contra a vontade paterna, os estudos teológicos em Roma, depois de já ter concluído em Paris a formação em Direito. Após sua ordenação sacerdotal, em 1668, continua em Roma para completar os estudos, onde veio a especializar-se em Direito Canónico, chegando a desempenhar as funções de estenógrafo do Concílio Vaticano I. Em 1871, o bispo de Soissons destina o padre Dehon para trabalhar na paróquia de São Quintino da sua diocese natal de Soissons. Aí realiza uma vasta actividade pastoral e intelectual, em que se destaca o seu apostolado social junto do operariado e do patronato, trabalhando em favor da sua promoção e formação espiritual e pugnando por uma maior equanimidade na distribuição da riqueza em vista da melhoria das condições de vida da classe trabalhadora. Empenhou-se activamente na divulgação doutrinal e pragmática do conteúdo das encíclicas sociais da Igreja, particularmente da *Rerum Novarum* de Leão XIII. O sucesso e fama que obteve em termos pastorais e intelectuais (como autor de várias obras sociais) não apagou o seu sonho de consagrar-se a Deus como religioso, na demanda de uma vida interior intensa que desejava ardentemente. De tal modo desejou a vida religiosa que até chegou a recusar uma proposta da Santa Sé para ser elevado à dignidade episcopal. Devoto da espiritualidade do Coração de Jesus, cria, em Junho de 1878, o Instituto dos Oblatos do Coração de Jesus, o qual, depois de atravessar diversas provações, se torna uma congregação de direito pontifício em 1888 sob o título de Sacerdotes do Coração de Jesus. O seu carisma consiste no amor e reparação ao Coração de Jesus e na dedicação ao anúncio da mensagem de Cristo com um incansável zelo apostólico para «levar os homens a Deus e Deus aos homens» (VINDE, p. 124). Assim, seguindo o exemplo do padre Dehon, os religiosos dehonianos deverão

ser profetas do amor e servidores da reconciliação. A congregação não possui obras específicas, mas dedica-se a todo o apostolado, procurando transmitir o amor de Deus, simbolizado pelo coração de Jesus, «como única fonte de salvação para a pessoa humana» (*Ibidem*). Os Dehonianos trabalham em vários países da Europa, América, África e Ásia, agrupando, a nível internacional cerca de 2500 membros. Foi em Dezembro de 1946 que este instituto entrou em Portugal. A sua chegada ao país deveu-se a um pedido dirigido à Santa Sé pelo bispo da Beira (Moçambique) no sentido de conseguir alguns missionários religiosos para a sua grande diocese. A Secretaria de Estado do Vaticano comunicou esse apelo à Cúria Geral dos Sacerdotes do Coração de Jesus que, por sua vez, incumbiu a província italiana de satisfazer este pedido. Para melhor garantir a continuidade da obra missionária e em conformidade com os termos do Acordo Missionário*, o envio dos primeiros sacerdotes da província italiana para Moçambique* levantou a questão da abertura de uma casa de formação na metrópole. Por sugestão do cardeal D. Teodósio Clemente de Gouveia, natural da Madeira, foi essa ilha escolhida para berço da primeira casa de formação em Portugal. Assim sendo, com o fim de abrir uma escola apostólica no Funchal, desembarcaram na Madeira, em Janeiro de 1947, os primeiros dois sacerdotes da congregação, o padre Ângelo Colombo e o padre Gastão Canova. Circunstâncias, consideradas por estes pioneiros como providenciais, abriram-lhes todos os caminhos, desde o bom acolhimento e apoio da população local até ao favorecimento especial do prelado da diocese, D. António Manuel Pereira Ribeiro. Em Outubro do mesmo ano puderam os padres dar início à obra, recebendo o primeiro grupo de alunos. A casa, inicialmente alugada, tornou-se bem cedo insuficiente, obrigando à assinatura de um contrato de compra, que permitisse ampliá-la. Em 1958 inaugurou-se o edifício completo sob a designação de Colégio Missionário, funcionando como seminário menor e centro de dinamização vocacional e apostólico-missionário. Seguidamente, visando a expansão da congregação, projecta-se a fundação de outras obras no continente. Em 1952, chegam a Coimbra os primeiros dois dehonianos, o padre Mário Malagoli e o padre Ângelo Caminati, os quais começaram por dar colaboração à

diocese e a preparar a criação de um seminário médio. Em 1959, inauguram o instituto missionário em Montes Claros, na cidade de Coimbra, para esse fim. A 15 de Outubro de 1953 foi fundada a Casa do Sagrado Coração de Jesus em Aveiro, a qual funcionou inicialmente como escola apostólica e, depois, em 1958, passou a ser o noviciado dos Sacerdotes do Coração de Jesus em Portugal. Diversas outras obras se seguiram a estas, entre as quais se destacam o Colégio Infante no Funchal (1957), o Seminário (Menor) Missionário Padre Dehon no Porto (1959), o Seminário (Maior) de Nossa Senhora de Fátima (1969), em Lisboa, e o ABC (1974), (uma obra social com vista a acolher e a formar crianças órfãs ou carentes de um ambiente familiar condigno). O rápido crescimento dos Dehonianos em Portugal possibilitou a erecção, apenas 20 anos depois da sua chegada a Portugal, da Província Portuguesa dos Sacerdotes do Coração de Jesus, a qual, além de ter, desde o início, alguns missionários portugueses a trabalhar em Moçambique, abriu um outro campo de missão em Madagáscar no ano de 1981, atendendo ao pedido do bispo de Manajary para assumir a evangelização do distrito missionário de Ifanadiana, onde trabalham actualmente mais de uma dúzia de missionários lusitanos, realizando a missão que o fundador qualificava como uma «forma privilegiada de serviço apostólico» a que os Sacerdotes do Coração de Jesus se deveriam entregar (Cst. 31.33). Aos Dehonianos têm sido solicitados pela Igreja portuguesa vários serviços apostólicos desde o ministério paroquial (nas dioceses de Lisboa*, Funchal*, Porto*, Aveiro*, Angra do Heroísmo* e Algarve*) à formação da juventude, os quais têm atendido com significativo sucesso, sendo a sua acção muito acarinhada pelo povo. Possuindo uma pastoral vocacional bem organizada, a província encontra-se em franca expansão, tendo aberto recentemente novas casas nos Açores e no Algarve, e congregando mais de 140 membros. Têm também desenvolvido um intenso movimento de espiritualidade para leigos através de uma Associação Reparadora que engloba diversos movimentos, entre os quais se destacam os Jovens Valentes, Casais Valentes, Jovens Leigos Dehonianos, Grupos Missionários e o movimento de espiritualidade ECCE. Apesar de não terem uma publicação periódica a nível nacional, têm diversas publicações que estão a cargo de diferentes casas e movimentos: *O Reino do Coração de Jesus* (trimestral), *a Folha dos Valentes* (mensal), *Cooperadores Missionários Dehonianos* (trimestral), *Voz Missionária* (trimestral), *Vínculo de Gratidão* (trimestral) e *ECCE* (mensal).

JOSÉ EDUARDO FRANCO

DEMOCRACIA CRISTÁ. V. PARTIDOS POLÍTICOS CONFESSIONAIS; CATOLICISMO SOCIAL.

DEMOGRAFIA ECLESIASTICA. 1. Idade Média: Ao longo dos séculos, as condições de recrutamento ou de ingresso vocacional dentro da Igreja e das suas carreiras eclesiásticas caracterizaram-se pela diversidade e pela conjuntura. É de esperar, por exemplo, maiores vocações clericais em regiões afectadas por sobretaxas de masculinidade, propiciadoras de um celibato mais permanente, ou definidas por tipologias familiares predominantemente nucleares e/ou marcadas pela valorização da primogenitura masculina no processo de transmissão linhagística do património. O predomínio de modelos familiares agnáticos pode levar à maior predisposição das sociedades para o recrutamento religioso dentro do sector feminino. O grupo social do clero é um organismo muito flutuante em termos de componentes, fortemente sujeito a uma diferenciação interna hierárquica muito plural, abrangendo desde os simples ordenados em ordens de *prima tonsura*, a maioria, aos graus mais elevados do presbiterado e do colégio episcopal dominante, vértice minoritário mas unificador do grupo clerical. Entre aqueles abundavam os jovens escolares, os postulantes e mesmo os noviços conventuais. O clero, sobretudo o secular, era um grupo sujeito a uma extrema mobilidade, excepção feita aos Beneditinos* ou aos Cistercienses*, bem como aos Cônegos Regulares de Santo Agostinho*. Já os Mendicantes, posto que respeitando a ligação à casa da profissão, se revelavam itinerantes. Dentro desta orgânica eclesial, bem como dentro dos quadros políticos e institucionais de uma cristandade medieval, se inserem as numerosas transferências de clérigos de dioceses francas, inglesas, occitânicas, aragonesas e castelhano-leonesas para Portugal, ou de clérigos portugueses para outras dioceses peninsulares, seja no contexto da Reconquista*, seja no tempo do centralismo do pontificado de João XXII. Esta mobilidade, que caracterizava também as ordens religioso-militares, ajuda a explicar a imensa frequência com que clérigos estrangeiros, sobretudo hispanos, recebiam ordenações ministeriais de bispos portugueses, o mesmo se verificando em relação a portugueses que se ordenavam no estrangeiro. A par deste movimento, registado nos subsistentes livros ou cadernos de matrículas de ordens sacras, destacar-se-á, sobretudo nos séculos XIV e XV, o movimento da reserva expectativa de benefícios e prebendas em dioceses e mosteiros portugueses em favor de clérigos estrangeiros. 1. *Clero secular:* Os clérigos com ordens menores ou sacerdotais enfileiravam nas estruturas diocesanas, ocupando coneias da estrutura capitular e do serviço coral ou integrando o organograma funcional das mitras e das câmaras episcopais, ocupando arcediagados, servindo como supranumerários ou detendo vigariarias e capelanias privativas, estabelecendo-se em igrejas colegiais ou atendo-se simplesmente ao serviço paroquial, abundando os raçoeiros e porcionários, os meio-prebendados, os tercenários e os quartanários, entre alguns outros oficiais, de que uma boa parte apresentava estudos de bacharelato ou mesmo de graus superiores. Não esqueceremos es-

BIBLIOGRAFIA: DEHONIANOS DA ITÁLIA – *Dehon e os Dehonianos hoje: por uma civilização do amor*. Bologna: Gráfica Dehoniana, 1990. MANZONI, Giuseppe – *Leon Dehon e il suo messaggio*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1989. OLIVEIRA, José Fernandes de – *Por causa de um certo reino: história de Leão João Dehon e de sua incrível paz inquieta*. São Paulo: Paulinas, 1978. PROVÍNCIA PORTUGUESA DOS SCJ – *100 anos ao serviço da Igreja: 1878-1978: Sacerdotes do Coração de Jesus*. Lisboa: Casa Provincial, 1978. RIBEIRO, Fernando – *Padre Leão Dehon*. Porto: Seminário Missionário Padre Dehon, 1993. SACERDOTES DO CORAÇÃO DE JESUS – *Dehonianos: 50 anos: o Coração de Cristo no coração do mundo*. Lisboa: Casa Provincial, 1997. *Vinde e vede: Formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Paulinas, 1995.

soutro paraclero constituído por numerosos ermitas e servitas, quer isolados, quer integrados em estruturas de serviço dos santuários e dos templos de peregrinação sazonal, quer rurais, quer urbanos. Segundo Oliveira Marques, em 1320 o clero secular português distribuir-se-ia por cerca de 2424 templos, concentrando-se maioritariamente no Norte, nas dioceses de Braga* (38,6 %), Porto (11,8 %) e na parte portuguesa de Tui (7,4 %). As dioceses do Centro tinham uma rede paroquial mais rarefeita posto que com territórios mais extensos que as do país setentrional. Enunciam-se os casos de Coimbra (9 %), Guarda (8,7 %), Viseu (6,6 %), Lisboa (5,6 %), Lamego (5 %) e a parte portuguesa de Cidade Rodrigo (2,4 %). O Sul era o espaço que menos índices paroquiais apresentava, ficando-se Évora por 3,8 %, Silves por 0,4 %, e os territórios sob o domínio do bispo de Badajoz com 0,16 %. Predominava, pois, o Entre Douro e Minho com quase 60 % das paróquias do território. Existiriam, na época, umas 165 colegiadas, maioritariamente disseminadas junto dos centros urbanos e no país meridional, muitas com quatro a seis clérigos, mas outras, as maiores, com números rondando as quatro dezenas. No todo, calcula-se um mínimo de 1200 clérigos colegiais por 1320. Nas grandes cidades, as colegiadas eram numerosas, como Lisboa, com 19 corporações, Santarém com 15 ou Coimbra com sete. Leiria possuía cinco, Torres Vedras quatro, Alenquer quatro, Évora três, Abrantes duas. A Peste Negra de 1348 rarefez a geografia humana clerical do país, obrigando a uma recomposição. No todo, e segundo Oliveira Marques, o clero integrado nas estruturas capitulares com os prelados, na Baixa Idade Média, rondaria as 500 pessoas, integrando bispos *in partibus*. Já o clero paroquial e colegial, nas vésperas de 1348, atingiria os 4200 indivíduos. Ao longo de Quatrocentos, o clero secular cresceu paulatinamente, calculando-se, para cerca de 1450, que fosse 12 % superior ao dos índices de 1320. A retoma é evidente, aumentando, por exemplo, o número das igrejas-colegiadas. As da arquidiocese de Braga passam de 11 para 21, as de Lamego de oito sobem para 14, aumentando também o seu número nos bispados de Coimbra* e de Lisboa*, onde se sedeavam sobretudo nas prósperas vilas dos territórios ruralizados, segundo cálculos precisos que aguardam estudo. No todo, o clero secular, em 1475, rondaria os 5000 indivíduos, a que se somariam uns 2000 regulares, mantendo-se, segundo Oliveira Marques (1987, 220-226), numa percentagem de cerca de 1 % da população global. As mesas capitulares variaram de diocese para diocese e consoante as conjunturas reformistas determinadas por Roma ou pelo prelado local. O cabido* do Porto, em 1236, contava 24 cônegos e seis porcionários. No século xv, o cabido de Braga era constituído por 40 cônegos, reduzido conjuntamente a 30 elementos, mas recuperando para aquele número após 1470, sem olvidar que o serviço diocesano capitular contava com um bem maior número de clérigos substitutos e auxiliares (MARQUES – *A arquidiocese* – p. 321-378; 1989: 11-30). A diocese de Coimbra começou por contar 30 cônegos. Com D. Martim Gonçalves (1183-1191), estabeleceu-se o *numerus clau-*

sus de 40 prebendados. Mas em 1411 Coimbra veria o seu número de canónicas reduzido para 30, descendo, em 1453, para 27 e estabelecendo-se, mais tarde, em 25. Estas reduções tiveram contrapartida no aumento de supranumerários e de numerosos outros clérigos auxiliares, entre os quais se destacavam os bacharéis da sé. Noutros pontos, como no priorado crúzio de Leiria, concordou-se na redução do número de clérigos, em 1409-1414, de 40 para 25 (GOMES – Organização, p. 298-304). Nas restantes dioceses, com relevo para a de Lisboa, a situação não era muito diversa. No século xv, Portugal contava dois arcebispados metropolitanos (Braga e Lisboa, este criado em 1393). Viviam também no país diversos bispos *in partibus* (cinco em meados da centúria), a que se somavam os bispos titulares das neodioceses norte-africanas de Ceuta, Tânger, Safim e Fez. Todos estes prelados desempenhavam um papel auxiliar da maior importância nas pastorais diocesanas, vicariando prelados ausentes em visitas *ad limina* ou noutras funções de representação fora do país, mantendo activos os ritmos de ordenação de novos clérigos ou administrando regularmente os sacramentos reservados aos bispos, como o Crisma ou a dedicação de altares e de novas igrejas. Os bispos eram nomeados para as dioceses normalmente a título vitalício, mas as transferências de umas mitras para outras eram frequentes. Na arquidiocese de Braga, com 24 bispos de 1070 a 1500, a média rondou os 15 anos por prelatura. Seguiam-se-lhes os bispados de Lamego* e de Viseu* ambos com 12,6 anos em média por episcopado. Muito próximo destes números estavam as mitras do Porto (12,1 anos), de Évora (11,9 anos), da Guarda (11,8 anos), de Coimbra (11,6 anos) e de Lisboa (11,3 anos). No bispado do Algarve*, a média por episcopado baixava para os 8,8 anos. Os cadernos de matrículas, para o século xv, revelam que, maioritariamente, os ordenandos eram originários das freguesias da diocese onde recebiam as ordens sacras. Mas uma parte muito significativa era oriunda dos bispados vizinhos. Em Braga, entre 1430 e 1468, 14,8 % dos ordenandos eram da diocese do Porto*, 7,5 % da de Lamego, 7,3 % da de Coimbra e 5,8 % de Viseu. Os diocesanos de Lisboa, Évora, Guarda e Silves acorriam bastante menos a Braga para ascenderem nas ordens ministeriais (MARQUES – *A arquidiocese*, p. 967). Na diocese de Coimbra, entre 1400 e 1472, num total de 1341 ordenações registadas, 76,5 % foram-no a diocesanos mondeguiños, vindo depois os candidatos oriundos de Lisboa (5,74 %), Viseu (3,5 %), Porto (3,21 %), Guarda (3,2 %), Braga (2,98 %), Lamego (2,23 %) e Évora (1,41 %). Clérigos oriundos de dioceses castelhana-leonesas, galegas e andaluzas foram mais raros (2,5 %) (GOMES – Diocesanos, p. 572). Os estudos realizados para Braga e Coimbra permitem concluir também que cerca de dois terços das ordenações respeitavam a ordens ditas menores, sendo o restante terço reservado às maiores e, dentro destas, apenas uns 10 % ao presbiterado. Para Braga, verificou-se que os presbíteros saem maioritariamente das paróquias rurais, enquanto todo um exército de minoristas se declara natural de paróquias urbanas (v. Quadros I e II). 2. *Clero regular*: Atesta-se desde ce-

QUADRO I
ORDENAÇÕES SACRAS NA SÉ DE COIMBRA ENTRE 1400 E 1472
(*apud* Gomes, 1990, p. 572)

Diocese de origem	Ordens menores		Ordens maiores			Total	%
	1.ª tonsura	Outras	Subdiaconado	Diaconado	Presbiteros		
Badajoz	-	1	-	-	-	1	0,07
Braga	5	9	5	6	16	40	2,98
Burgos	-	-	-	-	1	1	0,07
Coimbra	52	769	83	60	63	1027	76,58
Compostela	-	2	-	-	-	2	0,14
Évora	5	2	7	3	2	19	1,41
Guarda	2	21	5	8	7	43	3,20
Lamego	6	12	4	2	6	30	2,23
León	1	-	-	-	-	1	0,07
Lisboa	5	25	15	18	14	77	5,74
Orense	-	1	-	-	-	1	0,07
Placência	-	1	-	-	-	1	0,07
Porto	2	13	2	6	8	31	2,31
Salamanca	-	1	-	-	-	1	0,07
Silves	-	1	1	-	1	3	0,22
Tui	-	2	1	-	5	8	0,59
Viseu	5	19	6	11	6	47	3,50
Zamora	-	2	-	-	1	3	0,22
(Castela)	-	1	-	-	-	1	0,07
(Sem indicação) ..	-	3	-	1	-	4	0,29
Totais	83	885	129	115	129	1341	99,99
%	6,18	65,99	9,61	8,57	9,61	99,96	-

do a existência de comunidades cenóbicas em território português. Segundo Alegria Marques (Evolução, p. 109) existiam 24 unidades monásticas entre os rios Minho e Mondego no século x, somando-se 16 novas unidades no século xi. Muitas delas não sobreviveriam, mantendo-se aquelas que se souberam integrar nos modelos beneditinos, abandonando as regras peninsulares e moçárabes*. Em pleno século xii, os Beneditinos* aparecem instalados em 15 (ou 16, se contarmos São Jorge de Coimbra) mosteiros masculinos e oito femininos. No final de Duzentos, constituíam 51 mosteiros (36 masculinos e 15 femininos). Os Cônegos Regrantes de Santo Agostinho* contavam, pela mesma época, 36 casas masculinas e umas oito ou nove casas femininas. Foram oito os mosteiros cistercienses* do Portugal undecentista (Tomarões só em 1217 se afiliaria em Alcobaça). Por 1320, o seu número atingiria 23 unidades (15 masculinas e oito femininas). Mas seriam os Mendicantes aqueles que mais capacidade de crescimento revelariam na Baixa Idade Média, estabilizando ou diminuindo drasticamente o número de casas das ordens mais tradicionais. Os Franciscanos* instalaram-se em Bragança, Alenquer, Lisboa, Guimarães, Coimbra, Leiria, Porto, Covilhã, Guarda, Santarém, Évora, Estremoz, Portalegre, Beja e Tavi-

ra. Os Dominicanos* ergueram casas em Santarém, Coimbra, Porto, Lisboa, Elvas, Guimarães e Évora. Os Cônegos de Santo Antão* contavam cinco casas, o mesmo acontecendo com os Eremitas de Santo Agostinho ou Gracianos (v. EREMITISMO). Os Trinitários* possuíam casas em Santarém e em Lisboa. Os Carmelitas* Calçados encontravam-se em Moura. Em 1320-1321 (MARQUES – Portugal, p. 222-223), dos 161 mosteiros existentes, 129 eram de homens (80,2 %) e 32 de mulheres (19,8 %). Mesmo que lhes juntemos mais duas unidades correspondentes aos cenóbios premonstratenses* de Ermida de Paiva e de Vandoma, ou alguns outros menos conhecidos, em pouco se alterará a proporção de três quartos de mosteiros masculinos para um quarto de casas femininas no país de inícios do século xiv. No todo, calcula-se que o número total de clérigos regulares no Portugal da primeira metade do século xiv rondaria as 4000 pessoas. Freires das ordens de Avis, Cristo, Hospital e Santiago (v. ORDENS MILITARES), alcançariam as 300 almas. Números que somados aos do clero secular dariam uns 8500 a 10 000 clérigos. Após 1320 e até cerca de 1450, o clero regular veria os seus mosteiros aumentarem para 223 (177 de homens e 46 de mulheres), traduzindo um crescimento de 38,5 %, mas mantendo a proporção de três quartos de conventos masculinos para um quarto de femininos (*Ibidem*, p. 224). Os Franciscanos fundariam mais 11 mosteiros no continente e três nas ilhas dos Açores e Madeira. Quase a par destes, os Dominicanos abririam 11 novos conventos entre 1345 e 1498. Por seu turno, os Carmelitas Calçados instituem casas em Lisboa, em Colares e na Vidigueira. Como ordens novas, desenvolvem-se em Portugal, desde finais de Trezentos, os Jerónimos* (quatro casas), os Lóios* (duas casas) e os Eremitas da Serra de Ossa (15 cenóbios) (ALMEIDA – *História*, vol. 1). Beneditinos, Cistercienses e Cônegos Regrantes revelam uma má adaptação aos novos tempos. No Norte de Portugal, entre 1400 e 1450 extinguir-se-iam 17 núcleos beneditinos e sete de cônegos regrantes. Mosteiros como São Pedro de Rates passam de 15 monges, em 1314, para um em 1429. Noutros, como em São João Baptista de Arnóia, os professores

QUADRO II
ORDENAÇÕES SACRAS DA DIOCESE DE BRAGA (1430-1468)
(*apud* J. Marques, 1988, p. 967)

Dioceses	Menores		Subdiaconado		Diaconado		Presbiterado		Totais
	Seculares	Religiosos	Seculares	Religiosos	Seculares	Religiosos	Seculares	Religiosos	
Braga ...	1914	54	517	74	490	65	472	72	3658
Coimbra	61	10	74	31	100	28	107	29	440
Évora....	16	-	4	1	4	1	6	2	34
Guarda ..	12	2	14	2	20	2	20	4	76
Lamego	116	9	87	22	76	28	90	19	447
Lisboa ..	22	1	6	4	6	5	9	10	63
Porto	205	33	157	67	143	70	146	61	882
Silves ...	2	-	1	-	1	1	2	-	7
Viseu	83	1	80	1	90	2	88	5	349

atingiam os oito residentes em 1380 e um em 1429; em São Miguel de Refojos de Basto viviam 10 clérigos em 1382. Nos mosteiros de Santa Maria de Adaúfe em 1452, São Pedro de Lomar em 1431, Santa Maria de Cerzedelo em 1471, São Salvador de Lufrei em 1455, São Salvador do Souto em 1454, São Cristóvão de Rio Mau em 1441 e São Salvador do Banho em 1441, apenas residia, em cada, um único clérigo. Os conventos mendicantes revelavam-se mais povoados. Os seguidores de São Domingos, por exemplo, deveriam cumprir a regra que impunha comunidades mínimas de 12 frades. Conhece-se a existência de sete frades em Guimarães (1426) e 13 em Vila Real (1443-1463). Em Nossa Senhora da Misericórdia de Aveiro residiam, em 1482, pelo menos 23 frades. Já em Santa Maria da Vitória se atesta um *numerus clausus* de 30 frades, 20 professores e 10 entre noviços e conversos (1426). Mais prolíficos eram os Franciscanos. Em Guimarães, a comunidade atingia os 27 professores em 1445-1470, enquanto que em Leiria, em 1474, os Observantes atingiam os 35 elementos (GOMES – O Convento, p. 416), o que se pode considerar exemplos de grandes conventos. Os frades carmelitas de Lisboa rondariam os 16 ou 17 em 1445-1470, época em que a prestigiada comunidade de cônegos de São Vicente de Fora teria 10 a 15 homens. (MARQUES – Portugal, p. 224-225). Analisados individualmente, no entanto, os mosteiros apresentam-se como organismos com altos e baixos nos seus efectivos residentes, tornando difícil conhecer estruturalmente a sua demografia interna. Santa Maria de Alcobaça viu estabelecido o seu limite de recrutamento, em 1484-1487, a 50 monges professores, 10 noviços e 10 conversos. Mas, por 1500, em tempos de crise, atingiria apenas uns 33 monges, desejando o rei duplicá-los (GONÇALVES – O Mosteiro, p. 241). A população dominicana da Batalha, entre 1390 e 1519, mostrou-se maior nas décadas de 1420-1429 (15,19 %) e 1510-1520 (19,78 %), registando-se uma acentuada crise por escassez de presenças de frades na década de 1480-1489 (3,8 %). Também os momentos iniciais do mosteiro parecem caracterizar-se por uma comunidade conventual pequena (2,82 % em 1400-1409 e 2,47 % em 1410-1419) que só depois se institucionaliza, crescendo nela os quadros especializados e abrindo-se a um maior recrutamento de frades. Este, aliás, efectuava-se na Batalha, em cerca de um terço dos frades, na proximidade geográfica do mosteiro, recrutando-se os restantes dois terços em áreas superiores a 50 quilómetros de distância. De Leiria saíam 10,67 % dos frades. De centros urbanos do Sul viriam 43,68 % (GOMES – O Mosteiro, p. 276-280). Para Alcobaça, Iria Gonçalves detectou uma predominância de recrutamento na Estremadura, em percentagens sempre acima dos 30 %, atingindo na primeira metade do século XIV os 46,5 %. Do Entre Douro e Minho, Alcobaça* recrutou um considerável contingente de monges até ao princípio do século XV. Em Quatrocentos, cerca de 29 % dos seus monges eram oriundos de praticamente todo o Portugal, ainda que fosse da região mais próxima ao mosteiro, particularmente do triângulo constituído pelas cidades de Leiria, Santarém e Lisboa, com um lugar significativo para os povoados

do couto alcobacense, que Alcobaça retirava três quartos dos seus homens. Os estrangeiros representavam um número muito baixo, à volta dos 2,6 % (GONÇALVES – O Mosteiro, p. 241-245). Índices não muito diferentes são apresentados para os frades hieronimitas, cujo recrutamento geográfico foi estudado para os séculos XV e XVI (SANTOS – *Os Jerónimos*).

3. *Demografia eclesiástica feminina*: No século XII tornaram-se longínquos os tempos de um monaquismo de regra frutuosiana em que se reconheciam virtudes na existência de casas dúplices, e mesmo estas, recorde-se, bem mais marcadas pela dimensão de um recrutamento familiar, mais ou menos extenso, do que pela predominância de células femininas determinantes. Foram poucos, entre nós, os mosteiros beneditinos femininos de fundação medieval. Entre 1150 e 1200 registar-se-ão oito casas (São Jorge de Recião, São Pedro de Arouca, Vila Cova de Sandim, Ferreira de Aves, São Martinho de Espiunca (c. Arouca), Semide, Tarouquela e Santa Marinha), número que se manteria até ao século XV. Um papel algo diferenciador parece ter sido desempenhado pelos cônegos regantes, cujos conventos tinham agregados núcleos femininos de importância. São reconhecidamente de fundação medieval os mosteiros de cônegas de São João das Donas e de Santa Ana de Além da Ponte, de São Miguel junto a São Vicente de Fora e, até cerca de 1228-1229, o de São Félix de Chelas, bem como as clausuras femininas de Grijó, de Vila Boa do Bispo, de Landim, de Vila Cova e do Banho, no Entre Douro e Minho. Seria no meio de dificuldades que os Cistercienses decidiram aceitar a inclusão de núcleos femininos dentro da sua ordem. Em Portugal, aliás, as primeiras casas cistercienses de mulheres são marcadas por uma certa desvalorização. Seria preciso a imposição e a persistente atenção da realeza portuguesa, aliás, para que outras casas femininas emergissem, sobretudo no último quartel do século XIII, como aconteceria em Celas (Coimbra), em Almoester (Santarém), em São Bento de Cástris (Évora) e em Odivelas (Loures). Santa Maria de Cós afirmar-se-ia no meio de uma enorme marginalização por parte da abadia de Alcobaça, esperando os tempos modernos para alcançar o pleno reconhecimento. Outras houve que se extinguíram pouco depois da instituição, como sucedeu com a comunidade de Alenquer, talvez transferida para Celas de Coimbra, ou a de São Salvador de Bouças (Porto). Em 1492 seria fundado em Lisboa o Convento de São Bento de Xabregas, que marca um período de reanimação da ordem. Entre os mendicantes, após 1250, as casas religiosas da segunda ordem, que parecem nascer de grupos de encladas ou beguinhas, cedo se tornam alvo do protagonismo proteccionista da realeza (integrando-se rainhas e infantas nos seus séquitos de terceiras de clausura) ou da alta nobreza cortesã. Os fenómenos eremíticos femininos não parecem ter tido especial significado em Portugal. A sociedade parece ter limitado esse fenómeno espiritualista ao mundo masculino, reservando às mulheres uma atenção mais integradora, proliferando junto das cidades comunidades de encladas ou tugúrios de emparedadas. Foram as ordens mendicantes que mais promoveram a integração em

círculos paraeclesiais de comunidades femininas constituídas quer por mulheres de origens sociais de baixa condição, quer por mulheres originárias dos grupos privilegiados, abrindo as suas portas à familiaridade dos terceiros (irmãs e irmãos leigos recrutados predominantemente nos círculos das oligarquias populares medievais). À acção dos mendicantes se deve atribuir o aparecimento das mercearias, a promoção do recrutamento para as confrarias de base popular de elementos femininos familiares (tidas por meias-confradas) e o desenvolvimento de novos modelos de espiritualidade feminina de tipo individual ou comunitário. Conhecemos as casas de clarissas* fundadas em Lamego, em 1258, depois transferida para Santarém (1260), em Coimbra (1283-1317), em Vila do Conde (1318) e, antes de 1333, em Santa Clara de Amarante. Por seu turno surgem dominicanas em Chelas (Lisboa – 1228-1229) e Santarém (1240). Só no século XIV se fundariam novas clausuras desta ordem em Vila Nova de Gaia (*Corpus Christi* – 1345) e em Lisboa (São Salvador – 1392). As populações monásticas femininas apresentam-se-nos, de facto, como comunidades muito atomizadas. Para Santa Maria de Celas, de Coimbra, propõe-se uma média de monjas residentes, em meados de Duzentos, próxima das três dezenas (MORUJÃO – *Um mosteiro*, p. 33, 35). Para Cós, os documentos atestam nove monjas em 1307 e 13 em 1337 (BNL. Cód. 1494, 263v.º; ANTT. Cós, M.º 1, n.º 19). Em Santa Clara de Coimbra, em 1317, ter-se-ão instalado entre quatro e 11 freiras, sabendo-se que uma boa parte delas era oriunda do convento de Zamora. Sabe-se que São Domingos das Donas de Santarém teria cerca de 20 monjas em 1240-1260. Entre 1368 e 1448, seria de oito o número máximo de monjas presentes no capítulo de São Domingos das Donas de Vila Nova de Gaia (CASTRO – *O Mosteiro*, p. 31-32). São Salvador de Lisboa contava 21 professoras em 1392. No primeiro capítulo das monjas dominicanas de Aveiro (1456-1461) participariam nove recolectas. Esta comunidade aumentaria consideravelmente nos anos seguintes. Em 1494, cinco religiosas dominicanas, oriundas deste convento, constituiriam o núcleo fundacional de Santa Ana de Leiria. Quatro anos depois estipular-se-ia que o *numerus clausus* deste convento não poderia ultrapassar as 30 sorores. No Convento da Conceição de Beja residiam 45 freiras observantes franciscanas em 1489, o que causava fortes problemas de sustento da comunidade, largamente excedentária. Desta comunidade saíam para Santa Clara do Funchal, em 1496, cinco monjas observantes. No Convento de Jesus de Setúbal, de clarissas coletinas, fixavam-se, em 1496, sete professoras (oriundas de Gandía, em Valência) e sete noviças. Noutros mosteiros de fundação recuada, como os de cónegas de Santo Agostinho, as comunidades residentes em pleno século XV eram mais reduzidas. Em 1431, por exemplo, São João das Donas, em Coimbra, regista apenas nove cónegas presentes em capítulo (IANTT. Santa Cruz Coimbra, L. 45, n.º 59). Mas em finais do século XV o recrutamento feminino monástico atravessará uma fase de bom crescimento, ampliando-se os coros ou multiplicando-se, sem grande preocupação de determinação de um *nume-*

rus clausus, os ingressos de monjas, de noviças e de conversas, de recolhidas e de pupilas. Não será estranho a este fenómeno uma política de prestígio dos cenóbios de acolhimento de noviças e de terceiras através da entrada neles de membros da realeza e das alta e média nobrezas (Jesus de Aveiro, Madre de Deus, em Lisboa). Esse foi também o tempo da aplicação de políticas de reforma espiritual (observâncias, capuchas e coletinas), da facilidade em obter novas fundações por parte de individualidades interessadas em estratégias de realização socioespiritual e assistencial de impacto público. Mas cedo se sentiriam dificuldades de manutenção e sustento das elevadas populações conventuais femininas, abrindo-se caminho à prática da imposição obrigatória do dote de profissão (normalmente retirado do património familiar da noviça), à dependência das mercês e graças reais (cada vez mais sustentadas pelos proventos do nascente império), à fixação de um *numerus clausus* de professoras por casa. Entrado o limiar de Quinhentos, abrir-se-ia uma nova época na história do recrutamento monástico feminino. Para muitos mosteiros começou então uma fase verdadeiramente áurea.

SAUL ANTÓNIO GOMES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. preparada por Damião Peres. Porto: Portucalense, 1967, vol. 1, 4. BRAGA, Paulo D.; BRAGA, Isabel M. D. – Protecção régia ao Convento de Santa Ana de Leiria (séculos XV-XVI). *Leiria-Fátima: Órgão Oficial da Diocese*. 8 (1995) 379-387. BRANCO, Maria João – *Aveiro medieval*. Aveiro, 1991. CASTRO, Júlia C. de – *O Mosteiro de S. Domingos de Donas de Vila Nova de Gaia (1345-1513)*. Porto: FLUP, 1993. GOMES, Saul – Organização paroquial e jurisdição eclesiástica no priorado de Leiria nos séculos XII a XV. *Lusitana Sacra*. 4 (1992) 163-310. IDEM – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no século XV*. Coimbra: FLUC, 1990. IDEM – Diocesanos bracarense de Quatrocentos nas matrículas de ordens sacras da Sé de Coimbra. In CONGRESSO INTERNACIONAL IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga: UCP, 1990, p. 557-587. IDEM – O Convento de S. Francisco de Leiria na Idade Média. *Itinerarium*. 40 (1994) 399-502. GONÇALVES, Iria – O Mosteiro de Alcobaça e o recrutamento geográfico dos seus monges. In CONGRESSO IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO – *Actas*. Braga: UCP, 1991, p. 233-256. MARQUES, A. H. de Oliveira – Portugal na crise dos séculos XIV e XV. In *Nova História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1986. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: INCM, 1988. MARQUES, Maria Alegria – Evolução do monaquismo feminino até ao século XIII. In *A Mulher na sociedade portuguesa*. Coimbra: FLUC, 1986, vol. 2, p. 89-114. MORUJÃO, Maria do Rosário – *Um mosteiro cisterciense feminino: Santa Maria de Celas (séculos XIII a XV)*. Porto: FLUP, 1991. SANTOS, Cândido dos – *Os Jerónimos em Portugal: Das origens aos fins do século XVIII*. Porto: INIC, 1980. SOUSA, João de – *O Convento de Santa Clara do Funchal*. Funchal, 1991. SOUSA, Fr. Luís de – *História de S. Domingos*. Ed. de M. Lopes de Almada. Porto: Lello & Irmão, 1977. VASCONCELOS, António de – *Dona Isabel de Aragão (a Rainha Santa)*. Coimbra: Arquivo da Universidade, 1993. 2 vol.

II. Do século XVI aos inícios do século XX: Na apresentação de dados e informações que permitam esclarecer a questão do peso relativo dos eclesiásticos no conjunto da população portuguesa, cingir-nos-emos apenas ao espaço continental. Respeitaremos a divisão tradicional em clero secular* e clero regular* (nos seus dois ramos, masculino e feminino), deixando de lado determinados grupos (ordens terceiras, membros da comunidade universitária, simples tonsurados vivendo como leigos...) que «para certos efeitos se consideravam também parte do clero» (MATTOSSO – *Clero*). 1. *Clero regular*: Definida assim a finalidade e delimitado o âmbito desta exposição, poderemos afirmar que um primeiro panorama geral da implantação do clero regular foi captado, a partir de

diversas fontes, por José Marques (*cf.* A Igreja). O «cenário monástico-conventual português» assim obtido resulta de uma observação das comunidades masculinas e femininas, de modo a apurar, para um período que corresponderia a uma situação de crise religiosa só ultrapassada após o Concílio de Trento*, «quantas sobreviveram ao século xv, quantas foram extintas e quantas foram criadas». O *terminus ad quem* desta observação é o ano de 1506; o processo dinâmico de fundações e extinções continua posteriormente, o que não impede que nos fixemos brevemente nas linhas fundamentais do quadro traçado. Dos 203 mosteiros* e conventos* mencionados (e cartografados) um é de fundação posterior, e de outros 29, pertencentes às ordens antigas (Benedictinos*, Cistercienses* e Agostinhos*), refere-se que terão sido extintos antes daquele limite final, o que faz baixar o seu número para 173 (destes, há três que se situam no Norte de África – Ceuta e Tânger – e outros tantos na Madeira). A sua distribuição pelas várias famílias religiosas, nos seus ramos masculino e feminino, consta do Quadro I. Assinalemos ainda as coordenadas geográficas desta implantação: os Benedictinos instalaram-se essencialmente nas dioceses de Braga*, Porto* e Coimbra*, mas sobretudo a norte do Douro; os Cistercienses têm nesta área apenas quatro mosteiros, preferindo claramente a que se situa entre Douro e Tejo; os Agostinhos (incluindo os Cruzios e os Eremitas de Santo Agostinho) irradiaram de Coimbra, para o Norte até Paderne e para o Sul até Lisboa, marcando os primeiros forte presença na arquidiocese de Braga e na diocese do Porto, fixando-se os segundos na zona centro-sul do reino. De assinalar ainda a preferência urbana das comunidades mendicantes conventuais franciscanas e dominicanas (atenuada, no caso dos observantes franciscanos, cujos inícios são marcados por uma tendência acentuadamente eremítica), contrastando com a predominância da dispersão rural das ordens antigas, detentoras de coutos que lhes haviam sido outorgados durante o século xii. A densidade de im-



Frontispício do Livro das grandezas de Lisboa, de Frei Nicolau de Oliveira, de 1620 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

QUADRO I
MOSTEIRO E CONVENTOS EXISTENTES EM 1506

Ordem	Masculinos	Femininos
Benedictinos	25	7
Cistercienses	14	7
Crúzios	21	–
Eremitas de Santo Agostinho	8	–
Dominicanos (conventuais)	7	–
Dominicanos (da observância)	7	–
Dominicanas	–	7
Franciscanos (conventuais)	14	–
Franciscanos (observantes)	26	–
Clarissas	–	11
Jerónimos	6	–
Lóios	7	–
TOTAL	135	32

FONTE: MARQUES, José. A Igreja no mundo do infante D. Henrique.

plantação destas instituições regulares é desigual, muito acentuada numa faixa litoral a norte do Douro e com focos de concentração à volta de Coimbra, Santarém e Lisboa. Este primeiro panorama fornecerá assim as linhas gerais que sirvam de enquadramento para referências posteriores. Uma delas, também de carácter geral, é-nos fornecida pelo *Mappa de Portugal antigo e moderno* elaborado pelo padre João Baptista de Castro, com informações que antecedem e abrangem todo o período que nos interessa, até aos meados do século xviii. A síntese dessas informações pode observar-se no Quadro II: dele foram excluídas as casas para as quais o autor não menciona a data de fundação (entre as quais 17 residências de jesuítas* e sete conventos franciscanos*, assim como cinco mosteiros femininos) e as que vêm designadas como sendo hospícios ou hospitais (que são, ao todo, 41, para alguns dos quais – todos dos Hospitais de São João de Deus* – também não nos fornece a data de fundação); considerá-los, porém, como parte deste conjunto, os colégios. A subdivisão em períodos permite-nos observar o ritmo fundacional de conventos e mosteiros (designações que o autor, de modo invariável, aplica às comunidades religiosas masculinas e femininas, respectivamente, e que aqui assumimos num sentido amplo, englobando a generalidade das casas religio-

QUADRO II
CONVENTOS DE RELIGIOSOS E MOSTEIROS DE RELIGIOSAS EXISTENTES EM MEADOS DO SÉCULO XVIII
E PERÍODOS DA RESPECTIVA FUNDAÇÃO

Ordem ou congregação	>1500		1500-1549		1550-1599		1600-1649		1650-1699		1700-1745		Parciais		TOTAL
	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	
Agostinhos Calçados	6	1	4	1	6	1	2	1	–	–	–	–	18	4	22
Agostinhos Descalços	–	–	–	–	–	–	–	–	10	1	1	–	11	1	12
Arrábidos	–	–	1	–	12	–	5	–	3	–	1	–	22	–	22
Benedictinos	17	3	–	2	5	7	–	1	–	–	–	–	22	13	35
Brígidas	–	–	–	–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	2	2
Capuchos franceses	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	1	–	1
Capuchos italianos	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	1	–	1
Capuchos-Prov. da Conceição	4	–	–	–	3	–	4	–	1	–	3	–	15	–	15
Capuchos-Prov. de Santo António	2	–	1	–	5	–	4	–	2	–	1	–	15	–	15
Carmelitas Calçados	4	–	2	1	2	2	2	–	2	–	–	1	12	4	16
Carmelitas Descalços	–	–	–	–	2	1	10	1	3	3	1	2	16	7	23
Cartuxos	–	–	–	–	2	–	–	–	–	–	–	–	2	–	2
Cistercienses	14	6	–	2	2	–	1	–	–	2	–	–	17	10	27
Clarissas	–	–	–	1	–	4	–	3	–	3	–	1	–	12	12
Clérigos Agonizantes	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	4	–	4	–	4
Conceição de Maria	–	–	–	–	–	–	–	2	–	4	–	1	–	7	7
Cónegos Regrantes-Santo Agostinho	17	1	1	–	1	–	1	–	–	–	–	–	20*	1	21
Congregação Covas de Monfurado	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	1	–	1
Congregação da Missão	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	1	–	1
Congregação de Oliveira	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	1	–	1
Cong. S. Jesus da Boa Morte	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	1	–	1
Dominicanos	13	5	5	8	7	1	–	3	2	1	–	–	27	18	45
Franciscanos	14	9	6	9	1	5	3	1	1	1	2	–	27	25	52
Franciscanos-Prov. dos Algarves	11	5	13	6	4	4	4	2	–	–	–	–	32	17	49
Franciscanos-Prov. da Piedade	–	–	11	–	2	–	6	–	1	–	–	–	20	–	20
Franciscanos-Prov. da Soledade	2	–	3	–	5	–	5	–	3	–	1	–	19	–	19
Hospitaleiros de São João de Deus	–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	–	–	2	–	2
Jerónimos	6	–	2	–	1	1	–	–	–	–	–	–	9	1	10
Jesuítas	–	–	1	–	11	–	4	–	4	–	3	–	23	–	23
Lóios	5	–	1	–	2	–	1	–	–	–	–	–	9	–	9
Marianos Concepcionistas	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	1	–	1
Missionários Apostólicos	1	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	2	–	2
Oratorianos	–	–	–	–	–	–	–	–	6	–	1	–	7	–	7
Paulistas	13	–	–	–	1	–	2	–	–	–	2	–	18	–	18
Teatinos	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	1	–	1
Terceiros Regulares de Jesus	3	1	1	–	7	2	4	1	2	–	–	–	17	4	21
Trinitários	4	–	1	–	2	–	–	–	2	1	–	1	9	2	11
Total	136	31	53	30	83	28	61	15	46	18	24	6	403	128	531

* Apenas 14 se encontram habitados.

FONTE: CASTRO, João Bautista de, *Mapa de Portugal antigo e moderno*, vol. 2.

sas): dos existentes nos meados do século XVIII, só 31,5 % seriam de fundação anterior a 1500 (33,7 % dos masculinos e 24,2 % dos femininos); os restantes terão sido fundados a um ritmo que, sendo já significativo na primeira metade do século XVI (83 fundações), atinge o seu máximo no período seguinte (111 entre 1550 e 1599), para iniciar depois um movimento uniformemente descendente até ao limite cronológico considerado (o *Mappa de Portugal* foi impresso – em segunda edição – em 1763, embora as últimas fundações nele referidas sejam de 1745). Factores deste surto fundacional são, por um lado, a introdução de novas ordens ou observâncias, mas sobretudo o renovado impulso que percorre as ordens antigas. Das primeiras importa salientar a implantação rápida dos Jesuítas, a partir de 1542, com 11 novas fundações na segunda metade da centúria de Quinhentos; e, na segunda metade do século seguinte, o contributo de Agostinhos Descalços* e Oratorianos*, também eles proliferando com celeridade, precedidos, no período anterior, pelos Carmelitas Descalços* (que entre 1600 e 1649 fundam 10 novas casas do seu ramo masculino). É necessário, contudo, pôr em destaque que são algumas das ordens antigas as maiores responsáveis pelas novas fundações: Agostinhos Calçados, Dominicanos* e, sobretudo, as diversas observâncias e províncias franciscanas, em ambos os ramos, incluindo as Clarissas*. A visão global que os dados do *Mappa de Portugal* nos proporcionam pode ser confrontada com o *Padrão* de 1765, elaborado por Manuel José Perinlongue, por mandado do marquês de Pombal (cf. FERRO – *A população*, p. 93-105). Ambas as contagens, no que respeita ao número de conventos, se aproximam, sendo os números do *Padrão* um pouco inferiores: 371 para os conventos masculinos, incluindo os colégios de Coimbra (também contabilizados no *Mappa de Portugal*), valor compreensível se tivermos em conta a supressão dos Jesuítas, em 1759; e 121 mosteiros de freiras. Na distribuição regional desta contagem (que tem como unidade mínima a comarca), observam-se assimetrias e pólos de concentração que é conveniente assinalar: a distribuição por províncias consta do Quadro III. É visível a preponderância da Estremadura, tendo como pólo fundamental Lisboa, só por si, com o termo, responsável por 42,7 % do número de conventos masculinos e de 71 % dos mosteiros femininos da província. Mais

acentuada, no que diz respeito aos religiosos, é ainda a dominância de Coimbra, no contexto da Beira (47,1 %), por força da atracção da universidade que à sua volta vê formar-se, após a sua instalação definitiva na cidade do Mondego, uma coroa de colégios cuja finalidade é, na sua esmagadora maioria, a de proporcionar aos membros de diversas ordens religiosas uma graduação universitária ou a de facilitar a sua dedicação em tempo inteiro à respectiva carreira docente. Fenómeno semelhante se passa com Évora, embora aí seja menos visível a influência da universidade. O contraste é vincado com a rarefacção que se nota em Trás-os-Montes e no Algarve. O *Padrão* veicula ainda informações acerca de um aspecto crucial para a compreensão do fenómeno da implantação da vida religiosa no país, como é o de saber qual o número de religiosos e religiosas que efectivamente ocupavam estas casas. Os números que avança pecam, na opinião do autor que os publica, por claro excesso. Podem servir, contudo, como ponto de partida para um exercício de comparação retrospectiva com outros dados, no sentido de tentar apurar qual seria efectivamente a população na vida religiosa. A média global de religiosos é de 86 por cada convento; a das religiosas, de 96. Estes resultados serão um pouco inferiores se o cálculo for feito a partir dos valores médios por comarca, ficando então em 80 e 87, respectivamente. Esta observação mais pormenorizada permite observar oscilações muito amplas que vão, para os religiosos, de 25 (média da comarca de Lagos) a 158 (Guimarães), com um coeficiente de variação que, apesar de não ser exorbitante, é elevado (35 %); com médias superiores a 100 religiosos por convento aparecem-nos as comarcas de Viana (146), Porto (144) e Torres Vedras (107), para além da de Guimarães, já referida. Para as religiosas as médias oscilam entre 47 (também em Lagos) e 190 (no Porto), com um coeficiente de variação de 39 % e com um maior número de comarcas, para além desta última, que apresentam médias por mosteiro superiores a 100: Lamego (153), Beja (150), Tomar (149), Braga (148), Viseu (115), Coimbra (108) e Guimarães (105). Se estamos perante valores propositadamente exagerados – com a finalidade de justificar medidas restritivas quanto à aceitação de novos pretendentes à vida conventual – não se descortina um claro padrão segundo o qual essa operação tenha sido feita, tanto mais que o nú-

QUADRO III
DISTRIBUIÇÃO DOS CONVENTOS E MOSTEIROS POR PROVÍNCIAS
(1765)

Província	Masculinos	%	Femininos	%	Total	%
Minho	56	15,1	24	19,8	80	16,3
Trás-os-Montes	9	2,4	6	5,0	15	3,0
Beira	68	18,3	20	16,5	88	17,9
Estremadura	150	40,4	55	45,5	205	41,6
Alentejo	74	20,0	14	11,5	88	17,8
Algarve	14	3,8	2	1,7	16	3,2
TOTAL	371	100,0	121	100,0	492	100,0

FONTE: FERRO, João Pedro, *A população portuguesa no final do Antigo Regime*.

M A P P A D E P O R T U G A L A N T I G O , E M O D E R N O

PELO PADRE
J O A ã B A U T I S T A
D E C A S T R O ,

Beneficiado na Santa Basílica Patriarcal de
Lisboa.

T O M O P R I M E I R O .

P A R T E I . E I I .

*Nesta segunda edição revisito, e augmentado pelo seu mes-
mo Author: e contém huma exacta descripção Geo-
graphica do Reino de Portugal com o que toca à sua
Historia Secular, e Política.*



L I S B O A ,

Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno.

M. DCC. LXII.

Com as licenças necessarias, e Privilegio Real.

Frontispício do Mappa de Portugal antigo e moderno de João Bautista de Castro, 2.^a ed., 1762 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

mero de casas é mesmo ligeiramente inferior ao da outra fonte coeva. Mas terá o autor do *Padrão*, também aqui, errado na recolha das suas informações, tal como lhe aconteceu, para a contagem da população em geral, relativamente ao número de fogos e almas (cf. *Ibidem*, p. 32 e 94). Pondo de lado, de momento, a comparação com valores apurados para datas posteriores – por motivos que se prendem com os efeitos que provocaram as medidas legislativas tendentes a coarctar a admissão à vida religiosa, promulgadas nesta segunda metade do século XVIII – façamos o cotejo com algumas informações anteriores. No seu *Livro das grandezas de Lisboa*, Frei Nicolau de Oliveira dá-nos conta do número de pessoas em religião que, pela altura em que foi publicado (1620), viviam nos «muy grandes mosteiros, assi de Religiosos (que são em numero vinte) como de Religiosas (que são em numero dezoito, com dous de Comendadeiras, e o de Odivellas)» (fl. 66v do fac-símile). São valores arredondados, provavelmente revelando ordens de grandeza aproximada, ou então a capacidade máxima estabelecida para as casas mencionadas (como expressamente refere acerca de algumas delas), mas podem servir de indicador. Um valor médio de 57 religiosas por convento masculino (Frei Nicolau de Oliveira, ao contrário do que indica, menciona 23) obtém-se com números que vão de

oito a 130, numa progressão sem grandes hiatos, e numa distribuição regular cujo valor modal se situaria nos 50. A média, para as religiosas, terá de prescindir de dois casos em que não se destriçam das serviçais: é, sem elas, de 55, com quantitativos que se distribuem de 20 a 140. Mas se o Mosteiro de Nossa Senhora da Rosa, com 130 religiosas e criadas, cai ainda dentro de valores esperados, já é claramente errático o que se atribui a Odivelas, «onde ha quasi seiscentas molheres entre freiras e servidoras» (fl. 71 do fac-símile). A extrema variedade, no que ao número de ocupantes dos conventos diz respeito, não permite que se extrapole a partir do quantitativo destes para os efectivos globais de religiosos. Para o Porto, informações recolhidas nas visitas *ad limina* (cf. AZEVEDO – A cidade, p. 201-202) permitem-nos comparar o número de religiosos em cada convento, em três momentos diferentes (dois deles, muito próximos – 1623 e 1629 – o outro já quase na década final do século – 1688). Os nove conventos masculinos apresentam uma média de 28, em 1623, com uma amplitude de variação que vai de 6 a 60; em 1629, a média é ligeiramente superior (30, por via de pequenos aumentos em algumas comunidades, sem que nenhuma diminuísse) mantendo-se quase estacionária em 1688 (29). Registara-se, neste intervalo, apenas uma nova fundação (a dos Oratorianos, em 1679). O panorama é muito diferente para os quatro mosteiros femininos: oscilando a sua ocupação entre mais de 40 e mais de 90 (entre freiras e conversas) em 1629, todos eles apresentam valores mais elevados em 1688, e em três deles regista-se a admissão de educandas; com estas, a sua população vai de 75 a 128 (média de 106); sem elas a média baixa para 101 (contra cerca de 70 em 1629). Assim se justificaria a preocupação do bispo ao referir que essas casas se encontravam empobrecidas também «pela contínua admissão de religiosas supranumerárias para com os dotes vencer as despesas que afinal sempre aumentam» (cf. *Ibidem*, p. 203). Estas duas observações, referentes a meios urbanos (que, mesmo assim, parecem não confirmar a imagem de plethora veiculada pelo *Padrão* de 1765) contrastam singularmente com a que nos provém de uma «relação secreta e particular» enviada pelo reformador dos Beneditinos, Frei Álvaro de Salazar, ao cardeal Alberto (ZARAGOZA PASCUAL – Reforma). Por ela temos notícia que, nas 17 casas visitadas, nos anos de 1588 e 1589, o número de ocupantes (contando monges, noviços e donatos) oscilava entre dois (ermida dos Apóstolos, em Santarém) e 32 (Colégio Universitário de Coimbra), com uma média que rondava os 11 indivíduos por convento, perfazendo o total de 188 (mais alguns «monges leigos de cogulla e sem coroa» do Mosteiro de São Bento, de Lisboa – onde residiam outras 25 pessoas, entre monges professos de coro, noviços e donatos – cujo número não vem indicado). O panorama (no que diz respeito ao número de monges e à observância) era muito menos lisonjeiro nas visitas de 1564 (o colégio de Coimbra, por exemplo, tinha apenas «ocho religiosos todos moços e de muy vaxa suerte») e de 1528, esta referente aos mosteiros de Entre Douro e Lima, incluindo Beneditinos e Cónegos Regrantes (cf. *Ibidem*; SOARES – Os

mosteiros, p. 110). Se passarmos para os Cistercienses* (cuja situação, em 1532-1533 é descrita com cores sombrias pelo secretário do visitador Dom Edme de Saulieu (cf. SANTOS – *Os Jerónimos*, p. 225-226), vemos que em 1573, no capítulo reunido em Alcobaça, o cardeal D. Henrique estipula o número de monges que, de acordo com as rendas disponíveis, deveriam habitar alguns dos conventos: foi atribuído um máximo de 34 monges ao de São João de Tarouca; Sarzedas teria 30 e Bouro 20; Maçairadão e Odivelas ficariam com 10 e o colégio de Coimbra com 14 estudantes. A dotação por cada monge situava-se entre 42 500 réis (no Convento de Bouro) a 22 500 réis (no de São Pedro das Águias) (cf. ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 136). Estes dados têm a vantagem de nos alertar para o facto de que, embora possa haver alguma flexibilidade nas admissões às casas religiosas, elas serão sempre condicionadas pelos rendimentos de que dispõem para a sustentação dos membros das suas comunidades: um crescimento indefinido – mesmo que eventualmente possibilitado pela disponibilidade de espaço – encontra nesta circunstância uma forte limitação. O vasto e rico Convento de Santa Cruz determinou D. Manuel que não tivesse mais de 72 cônegos, embora ele acolhesse, por vezes, 120 e 130 (*Ibidem*, p. 139). O Convento de São Domingos do Porto acolheu sucessivamente, nos cerca de 80 anos que vão de 1472 a 1555, 94 frades (nos relatórios das visitas *ad limina* de 1623, 1629 e 1688, invariavelmente, ele aparece com 26 religiosos). As informações esparsas que até aqui foram apresentadas são susceptíveis de delinear uma imagem – que se desejaria muito mais precisa – cujo traço principal é a extrema variedade de situações, entre uma e outra das famílias religiosas e mesmo no seio destas, no que diz respeito ao dimensionamento humano das diversas casas que as integravam. É certo que o ritmo fundacional, ponto de partida destas observações, é um indicador do dinamismo e da expansão das ordens e congregações religiosas: albergando comunidades mais ou menos numerosas, os conventos marcam sempre uma presença visível nos aglomerados populacionais onde se implantam. O movimento inverso é menos detectável, uma vez que o espaço físico permanece inalterado mesmo quando interiormente se desertifica. Faltam-nos dados sobre a dinâmica das admissões ou dos abandonos. Dos que Cândido dos Santos nos fornece para três das casas de São Jerónimo (cf. SANTOS – *Os Jerónimos*, mapa extratexto entre as páginas 38-39 e 40-41), o que se refere ao Convento do Espinheiro apresenta a série mais longa, na qual são perceptíveis fases muito nítidas: o século XVI abre ainda em alta (28 profissões no decénio de 1501-1510) para descrever a seguir uma rápida curva descendente que toca o ponto mínimo na fase de 1551-1560 (sete profissões); o movimento ascendente que aí se inicia, culminando em 1601-1610 com 13 profissões, quebra depois subitamente (cinco profissões em 1621-1630); mas logo na década seguinte se registam 12 e a subida continua sustentada, embora com flutuações, até 1721-1730 (15 profissões, quantitativo que já fora atingido dois decénios antes); depois é a quebra, gradual mas profunda, até

1761-1770 (quatro profissões). Não se pode saber se a subida do decénio seguinte (oito profissões) inicia ou não nova recuperação. O Mosteiro de Belém apresenta algum paralelismo com este (sobretudo no movimento ascendente que se verifica entre 1570 e 1610) embora a outro nível (mínimo de 12 e máximo de 31 profissões, valores colhidos da representação gráfica). Um exemplo colhido numa instituição feminina – o Convento da Conceição, em Beja – dá-nos conta de um ritmo que provavelmente poderíamos considerar paradigmático: um forte crescimento desde finais do século XV, culminando em meados do XVII (14 profissões em 1473, 98 em 1550, 250 em 1650); uma inexorável regressão, depois, apenas atenuada num curto período central do século XVIII (137 profissões em 1690, 95 em 1744, entre 117 e 136 nos anos que vão de 1756 a 1767, 31 em 1834 como resultado de uma gradual e contínua descida iniciada naquela última data) (SARAMAGO – *Convento*, p. 89). Não é possível especular a partir de dados tão escassos. Fica contudo a impressão de que não se pode considerar o meado do século XVIII – e referimo-nos aqui, mais uma vez ao *Padrão* de 1765 – como o ponto alto de uma evolução dos quantitativos de religiosos existentes nos conventos, quando já o ritmo fundacional esmorecera. O anticongreganismo que, nessa altura, ganha raízes, embora tomando como argumento central o número excessivo de frades, causador de relaxação e desregramento (ou talvez por isso mesmo), tenderia a considerar aceitáveis valores que claramente parecem pecar por excesso. Na realidade, já antes do meado do século se haviam escrito críticas contundentes contra a proliferação dos regulares: D. Luís da Cunha considera o número excessivo de religiosos como uma das sangrias que impede um desejável crescimento populacional e Alexandre de Gusmão declara ser prejudicial à Igreja e ao Estado a multiplicidade dos conventos. Posteriormente, outros autores polemizaram sobre a utilidade ou nocividade da vida religiosa. E porque não eram muitas vezes os motivos de natureza espiritual que determinavam o ingresso nos conventos, mas sim considerações de ordem utilitária originadas pelo sistema de transmissão do património familiar, as consequências observavam-se a nível da relaxação da observância religiosa e do desregramento dos costumes. A aceitação de religiosos e, sobretudo, de religiosas, para além das possibilidades da sua sustentação material agravava a situação. O panorama foi já traçado com suficiente vivacidade (cf. CORREIA – *Liberalismo*, P. II, cap. II). As consequências ultrapassaram a expressão literária e deram origem a medidas legislativas, tendentes a restringir a admissão de novos membros, as quais, começando já com o Pombal, têm a sua expressão mais visível na criação da Junta do Exame do Estado Actual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares, em 1789. Do inquérito a que, previamente a essa criação, se procedeu por ordem governamental, parece «poder concluir-se que a maioria das casas não tinha vida comum, justificando-se muitos dos inquiridos com a falta de religiosos e carência de meios de subsistência» (cf. CORREIA – *Liberalismo*, p. 102). É o decreto instituidor da Junta que expressamente afirma que o referido inquérito

fora motivado porque à «real presença» tinha chegado notícia de que «muitos dos mosteiros, e conventos, de que se compõem as diferentes congregações e províncias das ordens monásticas [...] não se acham dotados com rendas suficientes para a subsistência dos religiosos ou religiosas que nelles residem» (cf. *COLLEÇÃO*, p. 3). Por isso, uma das incumbências fundamentais que lhe foi cometida foi a de examinar todo e qualquer «breve, rescripto, ou graça da Santa Sede Apostolica, ou de seus delegados, ou dos gerais», que dissessem respeito às ordens regulares, antes de se lhes dar execução, assim como a de ponderar os pedidos de admissão de noviços, proibida pela soberana, a requerimento («com mui solidas razões») da mesma Junta (*Ibidem*, decreto de 29 de Novembro de 1791, p. 6-7). Já em 1756 um breve pontifício impetrado por D. José e dirigido ao patriarca de Lisboa dava poderes a este último, «precedendo o conselho, e assenso do mesmo rei Dom José», para «unir e incorporar quaesquer mosteiros de freiras» da cidade e do reino, «que se achão gravados com dívidas, ou não tem rendas annuaes sufficientes para manterem o número de freiras determinado nas suas fundações, ou não sendo as freiras delles recommendaveis pela observancia da antiga disciplina regular, a outros mosteiros que forem mais commodos, e providos de sufficientes rendas annuaes». A faculdade de «prescrever numero certo das [freiras] que de novo se hão de receber» e de «mandar às priorezas [...] e a outras quaisquer pessoas a quem de presente pertence, ou ao diante pertencer a recepção e admissão das noviças, que [...] não admitão noviças algumas fora e além do numero que por vós lhes for prescrito e fora daquellas que os mesmos mosteiros podem commoda e facilmente sustentar com as rendas annuas que recebião antes de feita a união» complementava a competência morigeradora do poder régio exercida através do patriarca (*Ibidem*, p. 27). O quadro com que nos deparamos nos anos que antecedem e pelos quais se prolonga a revolução liberal (antes da lei da extinção de 1834) terá de ser compreendido como o resultado de um processo onde ao natural jogo de interesses e motivações que conduziam ao ingresso na vida religiosa se deve acrescentar o efeito destas determinações restritivas. Em 1822, o número global de 402

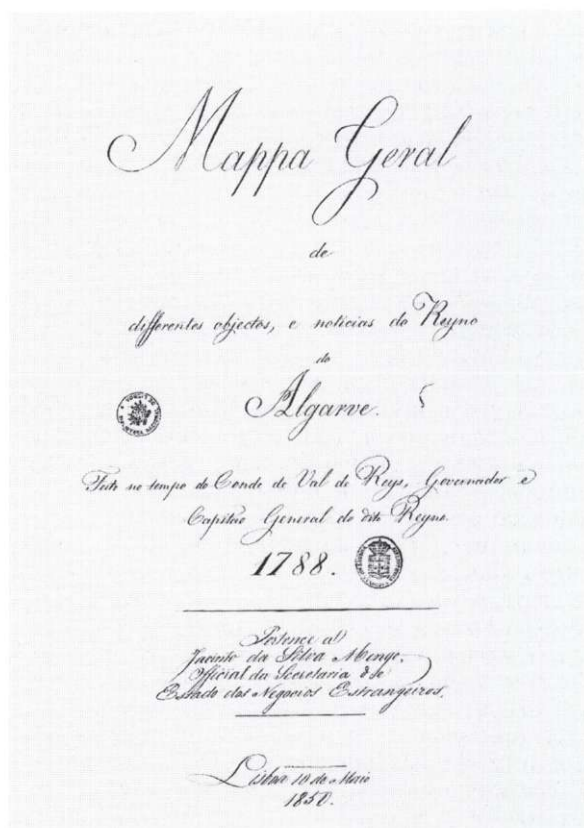
casas de religiosos e 133 de religiosas, num total de 535, inclui conventos, colégios e hospícios. Um diferente critério de contagem (excluindo os hospícios) dá-nos, em 1828, 382 para as casas religiosas masculinas, permanecendo quase invariável o das femininas – 130 (SOUSA – O rendimento, p. 1). Balbi apresenta números diferentes: 418 e 108, atribuídos a Ebeling; 392 e 106, do *Mappa cronologico do reino de Portugal*, de 1815; 383 e 105 do *Mappa do reino de Portugal*, 417 e 107, segundo uma descrição pormenorizada que lhe fora fornecida «par une des personnes les plus instruites du Portugal». Estas oscilações (no que respeita aos conventos masculinos) poderão ser atribuíveis a diferentes critérios de contagem; e, para além dos cálculos através dos quais estima um máximo de 6292 religiosos e 4430 religiosas, apresenta os quadros com o número total de conventos e de religiosos, resultantes do inquérito ordenados pelas Cortes, cujos valores constam do Quadro IV (BALBI – *Essai*, vol. 2, p. 9-15). A supressão das ordens religiosas masculinas (pelo decreto de 30 de Maio de 1834) veio modificar drasticamente este panorama: segundo um mapa oficial de 1840, ela atingiu 356 conventos de religiosos e ainda 12 de religiosas (SILVA – *Desamortização*, p. 43, que cita Jasmins Pereira para o número de religiosos em 1822 – 5652, entre religiosos professos e irmãos leigos, praticamente coincidente com o de Balbi). Terá sido esta, com certeza, a medida mais visível de um processo de «desestruturação da Igreja de Antigo Regime» (NETO – *O Estado*, p. 44 ss.) levado a cabo pelo liberalismo triunfante e do qual fizeram parte também a extinção dos conventos abandonados (1833), e a proibição de admissão a ordens sacras e a noviciados monásticos, mandando «que todos os individuos que se achassem nos noviciados [...] voltassem à classe da sociedade a que pertenciam» (COELHO – *Manual*, p. 278). A tendência para a «governamentalização da instituição eclesiástica» desenvolveu-se num clima de clara conflitualidade, resultante da polarização das opções políticas causadoras de divisões sociais e religiosas insanáveis (NETO – *O Estado*, p. 53). É pela persistência desta bipolarização que se compreende a tentativa de reimplantação das ordens religiosas e, ao mesmo tempo, a oposição de que foi alvo. O processo ga-

QUADRO IV
NÚMERO DE CASAS E DE RELIGIOSOS EM 1821

Designação	N.º de casas	Religiosos/as
Ordens militares, monges, cônegos regnantes e seculares	29	1160
Mendicantes	167	2350
Mendicantes dotados	155	2070
Missionários	9	180
RELIGIOSOS – TOTAL	360	5760
Conventos de religiosas	126	2725
Conv. de comendadeiras e recolhimentos	12	162
Irmãos leigos	–	151
Noviças	–	55
RELIGIOSAS – TOTAL	138	3093

nhou vulto a partir de 1860 (com o regresso de algumas ordens antigas, nomeadamente jesuítas e franciscanos, e a introdução de congregações novas, algumas recentemente fundadas) coincidindo com «as primeiras tentativas feitas no sentido do restabelecimento do ensino eclesiástico e do desenvolvimento das suas actividades ao nível da assistência pública» (*Ibidem*, p. 309). «Uma lei de 1901 (Hintze Ribeiro), respondendo em teoria às críticas da opinião pública anticlerical mas, na realidade, satisfazendo os desejos dos partidários da existência das ordens, legalizara na prática o regresso de frades e freiras, desde que se dedicassem a actividades educacionais e caritativas» (MARQUES – Nova, p. 484). O quadro existente nas vésperas da implantação da República dá-nos conta da existência de 154 casas religiosas no continente, na sua grande maioria dedicadas ao ensino ou de natureza assistencial, com uma maior densidade de implantação no Porto e distritos do Norte (55,8 % do total); Lisboa contava com 38,3 % e os restantes distritos do Sul com 5,8 % (*Ibidem*, p. 485).

2. *Clero secular*: A circunstância de as informações de que dispomos sobre os clérigos seculares se encontrarem geralmente inseridas em contagens populacionais permite uma observação mais pormenorizada e o confronto com os efectivos da população em geral. Para a primeira metade do século XVI, analisaram-se as contagens referentes a Trás-os-Montes (FREIRE – Povoação de Trás-os-Montes), à Estremadura (FREIRE – Povoação da Estremadura), a Entre Tejo e Guadiana (DIAS – *Gentes*), todas do numeramento de 1527-1532, assim como as das comarcas de Leiria e Santarém, de 1537 (OLIVEIRA – A população). Trata-se de espaços geográfica e populacionalmente distintos, o que, sem autorizar generalizações, permite observar semelhanças e contrastes. Assumimos, nesta análise, que a designação de clérigos se referia (como diversas vezes é explicitamente declarado) a «clérigos de missa», inferindo daí que a relação clérigos/número de fogos seria um indicador do enquadramento eclesiástico – e, em certa medida, pastoral – das populações, mesmo tendo em conta que, em alguns espaços, este último estaria assegurado por comunidades de regulares. Um primeiro confronto pode fazer-se a nível dos quantitativos globais: 898 clérigos para 42 371 fogos (1/47,2) – valores onde não se incluem as terras do duque de Bragança, para as quais é apenas dado o número global de fogos sem qualquer outra especificação – em Entre Tejo e Guadiana; 614 para 35 587 (1/58) em Trás-os-Montes; 640 para 48 370 (1/75,6) na Estremadura (sem Lisboa, para a qual a síntese que aparece no início do numeramento desta comarca não menciona o número de clérigos); no início do século seguinte, a estimativa de Frei Nicolau de Oliveira atribui às quarenta freguesias da cidade 300 clérigos, numa população que soma 28 929 vizinhos, correspondendo a 119 812 pessoas – um clérigo para 96,4 vizinhos ou um para 399 pessoas); relações de 1/42,5 e 1/49, nas comarcas de Santarém e Leiria (8582 fogos e 202 clérigos, na primeira; 7637 fogos e 156 clérigos, na segunda). As diferenças que se notam entre estes diversos espaços (numa proporção que varia – deixando de lado o ca-



Frontispício do Mappa Geral de diferentes objectos e noticias do Reyno, 1788 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

so de Lisboa – entre um clérigo por 302 habitantes e um por 181, se adoptarmos como índice de conversão o valor 4) poderão parcialmente dever-se a omissões de registo na fonte utilizada (acerca de Montemor-o-Velho, vila incluída na Estremadura, assinala que «neste termo atrás disserão os sobreditos almarife e tabeliam que averia outros tantos clérigos como na villa e mais», mas não refere qualquer clérigo para o corpo da vila, que tem 496 fogos, sendo os do termo 1843; em Trás-os-Montes, as omissões relativas a Chaves – com 3389 fogos – e Bem Viver – com 808 fogos – podem ser colmatadas pelo cômputo global que excede em 101 unidades o número de clérigos expressamente declarado); a mesma impressão é colhida por António de Oliveira (A população, p. 241) que afirma que «o clero recenseado, inferior à realidade, representa apenas 2 % de todos os moradores», menos ainda do que a nobreza (3,83 %). E assinala «uma outra especificidade», que se traduzia na preferência do clero (juntamente com a nobreza) pela área urbana. «O clero, com efeito, pouco residia nas paróquias rurais. Na comarca de Leiria, os eclesiásticos recenseados nas “vilas” traduzem 4,68 % dos fogos urbanos, e os que moravam nos termos representam apenas 0,66 % do conjunto rural. Por outros termos, 78,85 % dos clérigos recenseados na comarca leiriense morava nas sedes das vilas, nomeadamente em Leiria (24,36 %), Óbidos (12,82 %) e Porto de Mós (9,26 %). Na vila de Santarém, por sua vez, residiam 70,09 % dos clérigos do

seu concelho» (*Ibidem*, p. 242), proporção inversa ao do número de fogos (2300 na vila e Ribeira – 44,2 % – e 2900 no termo – 55,8 %). Esta mesma verificação se pode fazer para os espaços em que o numeramento separa as contagens relativas às sedes das unidades administrativas (cidades e vilas) e aos respectivos termos: assim, a distribuição dos fogos é, para Entre Tejo e Guadiana, de 66,3 % (sedes) para 33,7 % (termos), ao passo que a proporção de clérigos residentes nas sedes sobe para 95,4 % (deixando apenas 4,6 % para o restante espaço); por sua vez, na Estremadura, a desproporção é ainda maior, uma vez que o número de fogos dos termos representa 67,2 % do total: as sedes ficam com apenas 32,8 % dos moradores, mas nelas residem 95,2 % dos clérigos. Sem que possamos dirimir aqui o problema da fronteira entre o rural e o urbano (bastantes destas vilas têm um reduzido número de fogos), é inegável esta concentração do clero secular nas sedes administrativas. E dentro de um contexto geral de estreita correlação entre a dimensão humana dos agregados e o número de clérigos neles residentes (os coeficientes calculados para Trás-os-Montes e para Entre Tejo e Guadiana são, respectivamente de 0,96 e de 0,85) podemos observar, ao confrontar para cada um deles os quantitativos populacionais e clericais, desproporções notáveis (exceptuámos, naturalmente, os agregados onde não há clérigos, por impossibilidade de cálculo). Os coeficientes de variação referentes à relação número de fogos/número de clérigos são: para Trás-os-Montes, 51,1 %; para a Estremadura, 94,8 %; e para Entre Tejo e Guadiana, 127,4 %. Alguns exemplos poderão ilustrar o carácter abstracto destes números. Não será de estranhar que cidades com cabido e com igrejas colegiadas apresentem concentrações extraordinárias de clérigos: assim acontece em Évora (com 116 «conigos e creligos de missa» num total de 2813 fogos no corpo da cidade) e com Coimbra (com 120 «conegos da Sé e clérigos beneficiados» para uma população de 1329 vizinhos distribuídos entre a almedina e o arrabalde). Mas podemos juntar-lhes um outro conjunto de localidades, cujos valores são mais facilmente perceptíveis se ordenados em quadro (Quadro V). Em contrapartida, vamos encontrar uma ou outra sede administrativa de alguma importância onde, aparentemente, não reside nenhum clérigo secular (Torres Vedras, com 257 fogos na vila e 1686 no termo; Torres Novas, com 351 fogos na vila, havendo apenas um clérigo no termo que tem 1097 vizinhos; Sardoal, com 500 fogos e nenhum clérigo...) e, sobretudo, grupos de povoações menores ou de «casais apartados» em torno das localidades-sede, que agregadamente perfazem conjuntos numerosos de fogos, onde não residem clérigos: o termo de Santarém conta com 3387 vizinhos; o de Coimbra com 3241; o de Vila da Feira, onde existem, para além de outras pequenas localidades, 36 aldeias com a «sua freguesia», tem 2624; o de Tomar, 1516; o de Abrantes (sem Punhete e Sardoal), 1061; o de Alenquer, 911. No Sul, os termos de Évora, Beja e Montemor-o-Novo contam respectivamente com 788, 722 e 705 fogos. Em escala menor, este panorama repete-se para outros agregados, reforçando assim a impressão de assimetria que atrás assina-

lamos. Um outro momento para o qual é possível congregar um conjunto razoável de informações é o lapso cronológico que abrange o último quartel do século XVIII e o primeiro do século XIX. Fernando de Sousa sintetizou, para o espaço a norte do Douro, os dados fornecidos pelo *Mappa do estado actual da provincia de Trás os Montes*, de Columbano Pinto Ribeiro de Castro (publicados depois integralmente por José Maria Amado Mendes) e os de Custódio Jo-

QUADRO V
SEDES ADMINISTRATIVAS DE MAIOR CONCENTRAÇÃO ECLESIASTICA
(ESTREMADURA E ENTRE TEJO E GUADIANA – 1527-1532)

Localidade	Fogos	Clérigos	Relação fogos por 1 clérigo
Aldeia Galega (Estremadura)	65	11	5,91
Óbidos	160	23	6,96
Ourém	120	16*	7,50
Sintra	198	25	7,92
Porto de Mós	140	12	11,67
Veios	296	24	12,33
Abiul	77	6	12,83
Alenquer	337	26	12,96
Lourinhã	130	10	13,00
Coruche	211	16	13,19
Mação	146	11	13,27
Leiria	584	40	14,60
Cantanhede	103	7	14,71
Penela	162	11	14,73
Alcácer do Sal	546	34	16,06
Almada	178	11	16,18
Abrantes	775	45	17,22
Mértola	213	12	17,75
Pombal	160	9	17,78
Tomar	737	40**	18,43
Vimeiro	117	6	19,50
Viana do Alentejo	371	19	19,53
Santiago do Cacém	218	11	19,82
Soure	190	9	21,11
Serpa	727	32	22,72
Crato	391	16	24,44
Palmela	259	10	25,90
Beja (c/ arrabalde)	1205	46	26,20
Tentúgal	315	12	26,25
Arruda	264	10	26,40
Santarém	1988	61	32,59
Montemor-o-Novo	889	26	34,19
Setúbal	1220	35	34,86
Campo Maior	632	16	39,50
Castelo de Vide	885	22	40,23
Portalegre	1224	29	42,21

* 12 cónegos e 4 clérigos.

** E ainda 38 freiras.

sé Villas Boas, para o Minho (publicados por Ant6nio Cruz). Observa, ao contr6rio do que parece acontecer no s6culo XVI nos espa7os analisados, uma «not6vel regularidade da taxa de enquadramento da popula76o por parte do clero secular. Enquadramento uniforme, cobrindo todo o territ6rio de um modo sistem6tico e vigoroso, desde o leste trasmontano ao litoral minhoto, efectivado por um clero secular rural a acompanhar o tipo de povoamento disperso de Portugal setentrional» (Sousa – O clero a norte, p. 10-11). Com efeito, a um valor m6dio de 99 habitantes por sacerdote («100 no Minho e 97 em Tr6s-os-Montes»), calculado na base dos totais (6337 sacerdotes para 636 557 almas, no Minho; e 2595 sacerdotes para 251 521 almas, em Tr6s-os-Montes) corresponde uma m6dia ponderada muito semelhante (ponderou-se a rela76o almas/sacerdotes de cada comarca pelo respectivo n6mero de freguesias e obtiveram-se os valores m6dios de 99,88 para o Minho e 100,54 para Tr6s-os-Montes). O mais significativo 6 que a dispers6o 6 volta destes valores 6 diminuta (coeficientes de varia76o de, respectivamente, 18,82 % e 17,91 %) o que vem confirmar a ideia de distribui76o regular do clero, avan7ada por Fernando de Sousa. Ela 6 ainda corroborada pela observa76o do mesmo autor, que faz notar que «nalgumas das 13 cidades e vilas com mais de 2000 habitantes, existentes a norte do Douro» (Barcelos, Braga, Guimar6es, Miranda, Ponte de Lima, Porto), embora a percentagem de sacerdotes seja superior 6 que se verifica para o conjunto de todos os agregados, esse facto n6o justificaria que se caracterizasse o clero secular a norte do Douro como «urbano». Na verdade, os 8932 eclesi6sticos perfazem 1 % da popula76o total; nas localidades referidas, oscilam de 1,8 % a 2,4 %. Contudo, «esses 13 aglomerados, que repre-

sentam 11,2 % do total da popula76o, contam apenas com 13,9 % do clero secular da regi6o em causa» (*Ibidem*, p. 11). Assinalemos ainda que, «na sua maioria esmagadora, o clero secular do Minho e Tr6s-os-Montes, 6 semelhante do que se passava, tanto quanto sabemos, nas outras prov6ncias do Reino, 6 de recrutamento regional, mais concretamente, de proveni6ncia local» (*Ibidem*, p. 13); clero que, t6mb6m maioritariamente, com excep76o das «voca76es urbanas de cidades como Porto e Braga», era proveniente de «fam6lias rurais que trabalhavam a terra», de uma «pequena e m6dia burguesia rural» (*Ibidem*, p. 12-16). Para o extremo sul do pa6s, o «Mappa de todas as diferentes dignidades e ocupa76es e of6cios que ha em cada uma das terras do Reyno do Algarve» (inclu6do no *Mappa geral de diferentes objectos e noticias do reyno do Algarve*, de 1788) refere o n6mero de eclesi6sticos, que distingue dos frades, contabilizados 6 parte (*cf.* CAVACO – *A din6mica*, vol. 2, p. 151-152). A s6ntese dos valores que se apuraram est6 patente no Quadro VI. 6 evidente, atrav6s da sua observa76o, o flagrante contraste com a situa76o a norte do Douro, traduzido numa muito menor taxa de enquadramento eclesi6stico das popula76es (1/392 habitantes, se tivermos em conta os totais). Contraste que se mant6m, apesar de menos vivo, na diocese de Beja*, na qual, para cerca de 100 000 habitantes, h6, em 1776, 340 sacerdotes (1/294) e, em 1796, 380 para cerca de 110 000 (1/289), ainda assim com uma distribui76o geogr6fica irregular entre o Norte e o Sul da diocese: o Sul, com 3/5 da superf6cie tem apenas 1/3 de todo o efectivo clerical; 2/3 dos cl6rigos est6o no Norte – 2/5 da superf6cie – «e 1/6 do efectivo total [de cl6rigos] est6 na cidade de Beja» (MARCAD6 – *Frei Manuel*; p. 154-155). Na comarca da Feira vamos encontrar

QUADRO VI
ALGARVE, 1788: ECLESIASTICOS, POPULA76O ACTIVA E POPULA76O GLOBAL

Povoac6es	Popula76o total	Popula76o activa*	Eclesi6sticos	% da pop. total	% da pop. activa	Popul./eclesi6sticos
Alcoutim	5671	1268	10	0,18	0,79	567,10
Castro Marim	3317	882	7	0,21	0,79	473,86
V. R. de S. Ant6nio	1918	565	3	0,16	0,53	639,33
Tavira	12219	2931	29	0,24	0,99	421,34
Faro	19690	4625	85	0,43	1,84	231,65
Loul6	13038	2646	27	0,21	1,02	482,89
Albufeira	4193	790	6	0,14	0,76	698,83
Lagoa	4674	948	11	0,24	1,16	424,91
Silves	10205	2219	21	0,21	0,95	485,95
Portim6o	3335	703	11	0,33	1,56	303,18
Monchique	4725	827	8	0,17	0,97	590,63
Lagos	8330	1104	18	0,22	1,63	462,78
Vila do Bispo	515	101	1	0,19	0,99	515,00
Aljezur	1375	190	1	0,07	0,53	1375,00
Sagres	172	10	0	–	–	–
TOTAL	93205	19809	238	0,26	1,20	391,62

* Valores obtidos deduzindo ao total das profiss6es e cargos indicados o n6mero de mendigos.

Fonte: Mappa geral de diferentes objectos, e noticias do Reyno do Algarve in CAVACO, *A din6mica portu6ria e aduaneira* [...].

QUADRO VII
COMARCA DA FEIRA: POPULAÇÃO TOTAL, POPULAÇÃO ACTIVA E ECLESIASTICOS SEculares (1801)

Vilas e coutos	Almas	Pop. activa	Ecl. seculares	% Ecl. sec./Pop. total	% Ecl. sec./Pop. activa	Almas/ /Ec. sec.
Feira	25927	4260	97	0,37	2,28	267
Cambra	8330	1384	34	0,41	2,46	245
Castanheira	894	209	13	1,45	6,22	69
Cortegaça	708	203	8	1,13	3,94	89
Cucujães	1961	414	1	0,05	0,24	1961
Crestuma	855	136	2	0,23	1,47	428
Pereira	2266	385	9	0,40	2,34	252
Sandim	979	197	4	0,41	2,03	245
Oliveira	16487	2583	79	0,48	3,06	209
Ovar	9541	1919	28	0,29	1,46	341
TOTAL	67948	11690	275	0,40	2,35	247
Média				0,52	2,55	410
Desvio padrão				0,43	1,62	555
Coef. variação				82,14%	63,72%	135,20%

FONTE: AMORIM, Inês, Descrição da comarca da Feira: 1801.

uma situação intermédia (um eclesiástico secular para 275 habitantes), mas com algumas discrepâncias assinaláveis face a um núcleo central próximo daquele valor médio (Ovar, Cucujães – onde se assinala a presença de 13 regulares – e Crestuma, no sentido da rarefacção; Castanheira e Cortegaça, onde há maiores concentrações, embora tratando-se de aglomerados relativamente pequenos – Quadro VII). Mas é constante a presença de eclesiásticos seculares – sempre com assimetrias – nas freguesias em que se subdividem aquelas vilas e coutos (cf. AMORIM – Descrição, p. 266 ss.) Uma observação mais pormenorizada é-nos facultada para a recém-criada diocese de Aveiro* pelo inquérito ordenado pelo seu primeiro bispo, em 1775 (cf. GASPAS – A diocese). Nas suas 72 freguesias há 314 presbíteros, sete diáconos, oito subdiáconos e 68 clérigos de ordens menores. A presença de sacerdotes verifica-se em todas as freguesias, revelando uma certa regularidade de enquadramento eclesiástico, embora com disparidades notórias que fazem oscilar muito a relação entre sacerdotes e população: o valor máximo é de um por 15 fogos, o mínimo de um por 424, com outros valores que se aproximam deste. Em termos globais (contando apenas com 69 freguesias, por falta do número de fogos em três delas), obtém-se a cifra de um sacerdote por 83,7 fogos (sensivelmente 1/335 habitantes), confirmando o coeficiente de variação (83,6 %) a já referida impressão de desequilíbrio. Mas a referência às diversas situações dos clérigos – em diversos momentos da sua possível progressão para o presbiterado, sendo os minoristas ainda uma proporção considerável (20,5 % dos de ordens maiores) – chama a atenção para os diferentes papéis por eles desempenhados no seio das comunidades em que se inserem: a hierarquização das funções releva da complexa organização eclesiástica (onde existem

categorias próprias, como a de benefício curado e benefício simples, mas à qual se poderiam adaptar as mais gerais de proprietário e serventuário – estes, nalguns casos, designados como ecónomos, mas onde seria possível incluir vigários e curas) e a ela apenas se alude com a finalidade de chamar a atenção para a heterogeneidade da condição destes clérigos em termos jurídicos e económicos (cf. SOUSA – O clero a norte, p. 18 ss., onde assinala que, neste espaço, dos 8932 sacerdotes só 1892 – 21,2 % – são párocos, 713 em Trás-os-Montes e 1179 no Minho; SOUSA – O clero da diocese, p. 253-254; SOUSA – Subsídios, quadro n.º 10, onde contabiliza, para a comarca de Vila Real, em 40 freguesias com 7211 fogos, 23 784 pessoas de sacramento e 2269 menores de confissão, 278 sacerdotes, 116 ordinandos e 55 pretendentes). As assimetrias detectadas, entre e dentro destes diferentes espaços, não autorizam uma extrapolação generalizada de modo a calcular valores globais para a totalidade do país, quer de eclesiásticos seculares quer da sua relação com a população. Balbi (*Essai*, vol. 2, p. 10), contudo, fê-lo (exactamente a partir dos resultados obtidos para o Minho por Custódio José de Vilas Boas que, sabemos, terão fornecido uma estimativa por excesso): e avançou com um total de 18 000 eclesiásticos seculares (para uma população que calcula, também, em 3 milhões e 173 000 indivíduos – o que dá uma relação de 1/388). Pode aceitar-se a verosimilhança destes valores enquadrando-os num provável processo de diminuição dos efectivos do clero secular, como o que é assinalado por Fernando de Sousa para a cidade do Porto, entre 1794 e 1822 (SOUSA – O clero da diocese, p. 256-257). Processo que se terá agravado com a instauração do liberalismo, colocando o clero paroquial na dependência do Estado «que lhe impunha as regras e definia as normas da sua própria re-

novação social» (NETO – O Estado, p. 117), ao mesmo tempo que lhe cerceava a sua mais importante fonte de rendimentos. Em 1839-1840 haveria no continente 3769 párocos e 294 coadjutores, perfazendo 4063 sacerdotes directamente incumbidos do ministério paroquial; em 1864-1865 são 3803 párocos e 305 coadjutores (num total de 4108); em 1885, com excepção das dioceses de Beja, Braga*, Évora* e Guarda*, somam 4393 sacerdotes (o que, se o critério de contagem tiver permanecido idêntico aponta para uma certa recuperação dos efectivos do clero secular). Cremos que, para além destes párocos e coadjutores haveria outros clérigos, nomeadamente sacerdotes: assim acontecia na diocese de Coimbra*, no início de 1889, em cujos 25 arciprestados havia 669 clérigos – 315 párocos e 354 não párocos, incluindo nestes os «lentes da Universidade, mas não os alunos que não são do bispado». Uma nota marginal a estes dados contém um erro de cálculo, ao afirmar que eles correspondiam a um clérigo por 6499 almas, quando na realidade a relação era de 1/911. Mas o seu interesse reside na reflexão que a seguir faz de que, se se deduzissem os «adoentados» (eram 212) e «os que não se empregam na cura de almas», se veria a grande falta de clero e a necessidade de promover novas ordenações: de facto, estas tinham vindo tendencialmente a decrescer entre 1860 e 1888 (a média anual para todo o período foi de 13,4, mas fora de 15,1 na primeira metade e baixara para 11,7 na segunda). Mesmo assim, encarava-se a situação da diocese de Coimbra como mais favorável do que a de «muitos Bispados do paiz», nas quais os sacerdotes se viam na necessidade de «binarem as missas». O ritmo das ordenações, em muitas delas, era francamente inferior ao de Coimbra (cf. RAMOS – O bispo, p. 187, nota 6); e entre 1875 e 1885 haviam falecido, em todo o país, 2192 sacerdotes, tendo-se ordenado apenas 1088, menos de metade dos falecidos. Contudo, entre 1892-1893 e 1899-1900, os 19 estabelecimentos de ensino eclesiástico (que incluíam a Faculdade de Teologia*, o Colégio das Missões, 14 seminários de ciências eclesiásticas – incluindo os de Angra e do Funchal – e três seminários preparatórios) viram crescer quase ininterruptamente os seus educandos (de um mínimo de 1979, naquele primeiro ano, a um máximo de 2738, em 1898-1899, ou seja, mais 38,3 %), aumentando ainda mais o ritmo de aprovações nos exames (44,2 %, de 584 a 842, com um máximo de 846, em 1898-1899). Mesmo assim, em Junho de 1911, concedendo embora que a convulsão republicana tivera já alguns efeitos, a relação média entre número de sacerdotes e o de habitantes baixara substancialmente, cifrandose em 1/1002,3 (Quadro VIII); e haviam-se agravado os contrastes entre diferentes espaços do continente, já observados em períodos anteriores.

FERNANDO TAVEIRA DA FONSECA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa: Livraria Civilização, 1968, 1970. 2 vol. AMORIM, Inês – Descrição da comarca da Feira (1801) feita pelo desembargador corregedor Columbano Pinto Ribeiro de Castro: introdução e estudo crítico de [...]. *Revista da Faculdade de Letras: História*. Porto. 2: 11 (1994) 229-285. AZEVEDO, Carlos – A cidade do Porto nos relatórios das visitas «ad limina» do arquivo do Vaticano. *Revista de História*. 2 (1979) 175-204. BALBI, A. – *Essai statistique sur le royaume de Portugal*. Paris: Rey et

QUADRO VIII
NÚMERO DE SACERDOTES E RELAÇÃO COM A POPULAÇÃO
TOTAL NOS DISTRITOS DO CONTINENTE
(Junho de 1911)

Distritos	Nº de sacerdotes	1 sacerdote por x habitantes
Aveiro	337	996,8
Beja	88	2187,4
Braga	898	425,6
Bragança	294	653,1
Castelo Branco	262	920,5
Coimbra	322	1115,7
Évora	121	1225,6
Faro	120	2273,8
Guarda	297	914,5
Leiria	187	1404,4
Lisboa	416	2048,9
Portalegre	136	1040,3
Porto	553	1229,9
Santarém	176	1850,9
Viana	457	497,2
Vila Real	290	846,7
Viseu	581	716,7
TOTAL	5535	1002,2

* Extraído de: MARQUES, A. H. de Oliveira, coord., *Nova história de Portugal*, vol. 11, p. 480.

Gravier, 1822, vol. 2. CASTRO, João Baptista de – *Mapa de Portugal antigo e moderno*. Lisboa: Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, vol. 2. CAVACO, Hugo Reinaldo Salvador – *A dinâmica portuária e aduaneira do Levante algarvio na 2.ª metade do século XVIII*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUL em 1996. Texto policopiado. COELHO, José Francisco Trindade – *Manual político do cidadão português*. 2.ª ed. Porto: Empresa Litteraria e Typographica, 1908. *Collecção dos decretos e ordens de S. Magestade e dos breves pontíficos pertencentes à Junta do Exame do Estado Actual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares*. Lisboa: Na Régia Officina Typographica, 1794. CORREIA, José Eduardo Horta – *Liberalismo e catolicismo: o problema congreganista*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1974. CRUZ, António – *Geografia e economia da província do Minho nos fins do século XVIII: Plano de descrição e subsídios de Custódio José Gomes Vilas-Boas, recolhidos e anotados por [...]*. Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1970. DIAS, João José Alves – *Gentes e espaços: em torno da população portuguesa na primeira metade do século XVI*. 3 vol. Dissertação de doutoramento policopiada, 1992. FERRO, João Pedro – *A população portuguesa no final do Antigo Regime (1750-1815)*. Lisboa: Presença, 1995. FREIRE, Braamcamp – *Povoação de Trás-os-Montes no XVI século*. *Arquivo Histórico Português*. 7: 7, 241-290. IDEM – *Povoação da Estremadura no XVI século*. *Arquivo Histórico Português*. 6: 7, 241-284. GASPAS, João Gonçalves – *A diocese de Aveiro no século XVIII: um inquérito de 22 de Setembro de 1775*. *Correio do Vouga*. Aveiro. (1974). Separata. MAPPA estatístico do clero do bispado de Coimbra no 1.º de janeiro de 1889. *Instituições Christãs*. 7: 3 (1889). MARCADI, Jacques – *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, evêque de Beja, archevêque d'Évora (1770-1814)*. Paris: Centro Cultural Português, 1978. MARQUES, A. H. de Oliveira, coord. – *Nova história de Portugal: Da monarquia para a república*. Lisboa: Presença, 1991. MARQUES, José – *A Igreja no mundo do infante D. Henrique*. *Revista da Faculdade de Letras*. 2: 12 (1995) 183-230. MATTOSO, José – *Clero*. In *Dicionário de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1961-1971. 4 vol. MENDES, José Maria Amado – *Trás-os-Montes nos fins do século XVIII segundo um manuscrito de 1796*. Coimbra: INIC, 1981. NETO, Vitor Manuel Parreira – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUC em 1996. Texto policopiado. OLIVEIRA, António de – *A população das comarcas de Leiria e Santarém em 1537*. *Revista Portuguesa de História*. 15 (1975) 235-299. OLIVEIRA, Nicolau de, fr. – *Livro das grandezas de Lisboa*. Lisboa: Vega, 1991. Com fac-símile da edição original de 1620. RAMOS, A. Jesus – *O bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995. ROSÁRIO, António do – *Frades do convento de S. Domingos do Porto ao dealbar da Época Moderna*.

Revista de História, 2 (1979) 91-103. SANTOS, Cândido dos – *Os Jerónimos em Portugal: das origens ao século XVII*. Porto: INIC, 1980. SARAMAGO, Alfredo – *Convento de soror Mariana Alcoforado: Real Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição*. Sintra: Colares Editora, [s. d.]. SERRÃO, Joel [et al.] – População activa e população na vida religiosa em Trás-os-Montes nos finais do século XVIII. *Análise Social*, 12: 47 (1976) 748-762. SILVA, António Martins da – *Desamortização e venda dos bens nacionais em Portugal na primeira metade do século XIX*. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUC em 1989. Texto policopiado. SOARES, Franquelim Neiva – Os mosteiros da comarca de Entre Douro e Lima em 1528. *Bracara Augusta*, 41: 91-92 (1988-1989) 101-138. SOUSA, Fernando de – O rendimento das ordens religiosas nos finais do Antigo Regime. *Revista de História Económica e Social*, 7 (1981) 1-27. IDEM – O clero a norte do Douro em finais de Setecentos. Porto, 1979. Texto policopiado. IDEM – Subsídios para a história social do arcebispo de Braga: A comarca de Vila Real nos fins do século XVIII. *Bracara Augusta*, 30: 82 (1976) 399-586. IDEM – O clero da diocese do Porto ao tempo das Cortes Constituintes. *Revista de História*, 2 (1979) 245-263. ZARAGOZA PASQUAL, Ernesto – Reforma dos beneditinos portugueses (1588-1589). *Theologica*, 17 (1982) 143-218. IDEM – Reforma de los beneditinos portugueses (1564-1565). *Bracara Augusta*, 30: 79-80 (1981) 275-290.

DESAMORTIZAÇÃO. I. Leis medievais: Os reis portugueses foram, de entre os monarcas europeus, aqueles que mais precocemente e de forma mais continuada se preocuparam com os prejuízos que a exagerada concentração de propriedades nas mãos da Igreja podia causar ao seu poder e às suas finanças. Com efeito, segundo o direito canónico, os bens adquiridos pelas instituições eclesiásticas não podiam ser vendidos nem por qualquer outra forma alienados; em consequência, tudo o que entrava na posse de mosteiros, conventos e igrejas não mais voltava a escapar-lhes, perdendo-se os respectivos impostos e serviços para os concelhos e para o rei, devido aos privilégios de que gozavam estas instituições e os seus foreiros. Assim, logo em 1211 foram formuladas queixas a este respeito nas Cortes de Coimbra, surgindo a primeira lei de desamortização, que proibia a compra de bens por parte das ordens religiosas, a não ser para a realização de aniversários por alma do monarca e de seu pai (HERCULANO – *Portugaliae*, vol. 1, 169; SILVA; RODRIGUES – *Livro*, p. 13-14; ALBUQUERQUE; NUNES – *Ordenações*, p. 47). Dentro do mesmo espírito de combate à perda dos direitos e rendimentos régios, D. Afonso II ainda estipulou, noutro diploma, que as herdades foreiras ao rei cedidas à Igreja por legado ou doação não deixassem de pagar o referido foro nem fossem dotadas de sinais e cruzeiros por que se pudesse duvidar do seu verdadeiro senhor (*Ibidem*, p. 48). No reinado seguinte, a proibição contida na lei de 1211 parece ter sido estendida a doações, legados, e ainda às compras feitas por clérigos seculares, pois a bula *Si illustris* do papa Gregório IX acusa D. Sancho II de ter incorrido na ira divina por esse facto (HERCULANO – *Portugaliae*, p. 182). Foi contudo D. Dinis quem elaborou o corpo mais completo e coerente de medidas desamortizadoras, fazendo-o acompanhar de interpretações «oficiais» sempre que aquelas suscitavam dúvidas. Em 1286, renovou a antiga interdição de comprar que impedia tanto sobre as ordens como sobre os clérigos, acrescentando que os bens comprados por eles desde o início do seu reinado deveriam ser vendidos no prazo de um ano, sob pena de confisco (SILVA – *Livro*, p. 162-163; ALBUQUERQUE; NUNES – *Ordenações*, p. 173; *ORDENAÇÕES*, liv. II, tit. XIII, p. 174-175); aqueles que, depois da data desta primeira ordenação, insissem em adquirir

bens por esse meio perdê-los-iam para o monarca (ALBUQUERQUE; NUNES – *Ordenações*, p. 173). Mas, como alguns membros do clero regular passaram a servir-se de terceiros para enganosamente continuarem a efectuar tais compras, em 1292 D. Dinis proibiu igualmente os tabeliães de lavrarem escrituras de venda a frades e freiras, obrigando aqueles a fazerem jurar aos vendedores que não tinham conhecimento de que o acto fosse efectuado em benefício de terceiros. Contudo, em aparente contradição com a anterior, esta lei continuou a permitir expressamente aos clérigos seculares adquirir propriedades para si (SILVA; RODRIGUES – *Livro*, p. 128-129; *ORDENAÇÕES*, liv. II, tit. III, p. 45-46), mercê que, ao que tudo indica, veio a ser posteriormente revogada, pois em 1305, aquando do reforço destas medidas controladoras, aqueles estão de novo interditados de comprar (SILVA; RODRIGUES – *Livro*, p. 205; ALBUQUERQUE; NUNES – *Ordenações*, p. 204-205). Entretanto, em 1291, no seguimento de queixumes expressos pela nobreza do país sobre o seu progressivo empobrecimento devido ao facto de as heranças dos seus membros que ingressavam nos mosteiros e conventos reverterem para estes, o soberano já havia igualmente proibido que as ordens religiosas herdassem os bens dos seus professores, podendo apenas beneficiar do produto da venda do terço do património deles a título de bem de alma (SILVA; RODRIGUES – *Livro*, p. 72-74; ALBUQUERQUE; NUNES – *Ordenações*, p. 179-180; *ORDENAÇÕES*, liv. II, tit. XV, p. 176-179); perante as inúmeras dúvidas surgidas sobre este diploma, dezoito anos mais tarde o soberano tornou mais precisas as suas intenções, explicando que monjas e monges podiam possuir e explorar os bens herdados durante as suas vidas, devendo a casa de religião que os albergava vendê-los no prazo de um ano após as suas mortes, sob pena de reverterem para as respectivas famílias sem qualquer compensação (SILVA; RODRIGUES – *Livro*, p. 74-76; ALBUQUERQUE; NUNES – *Ordenações*, p. 182; *ORDENAÇÕES*, liv. II, tit. XV, p. 180-183). Foi ainda D. Dinis quem, em 1311, renovou uma anterior lei de seu pai proibindo as compras de propriedades nos reguengos aos membros do clero e da nobreza, dando o prazo de um ano aos que daí em diante ganhassem tais bens por meios legítimos (casamento, herança, etc.) para que os vendessem a pessoas sujeitas à jurisdição real (SILVA; RODRIGUES – *Livro*, p. 87-89, 381-382; ALBUQUERQUE; NUNES – *Ordenações*, p. 204-205; *ORDENAÇÕES*, liv. II, tit. XIII, p. 170-174); mas reservou-se a possibilidade de conceder dispensas, em qual caso os clérigos abrangidos ficariam submetidos à sua jurisdição (SILVA; RODRIGUES – *Livro*, p. 380; *ORDENAÇÕES*, liv. III, tit. XV, p. 49, 50). Os monarcas seguintes – nomeadamente D. Pedro e D. Fernando – limitaram-se a ordenar o cumprimento destas medidas ou a determinar melhor o seu alcance, sem lhes acrescentarem outras novas (*ORDENAÇÕES*, liv. II, tit. V, p. 77; liv. IV, tit. XXXVIII, p. 177-179). É preciso esperar por D. João I para serem promulgadas mais leis desamortizadoras, desta vez em relação às únicas formas de aquisição de bens pelos eclesiásticos que ainda não tinham sofrido limitações: as doações e legados a eles feitos por leigos em troca de orações por suas almas. Com efeito, em

1427, o soberano, além de mandar cumprir as ordenações anteriores, nomeadamente as que proibiam os clérigos de comprar e legar propriedades sem licença e de possuir bens nos reguengos, determina que, para aniversários ou capelas, estes e os leigos «possam deixar a alguu Leigo, per que possa mandar cantar em tal guisa, que os bees fiquem sempre profanos, e da Jurdiçom d'El Rey, e obrigados aos encarregos, e tributos nossos, e do Concelho, assy como eram ante que leixados fossem» (*ORDENAÇOENS*, liv. II, tit. VII, p. 150). Não se, pense, porém, que apesar deste imenso esforço legislativo, os soberanos portugueses se mostraram inflexíveis no cumprimento dos preceitos normativos, pois todos eles – incluindo D. Dinis, o mais prolixo em leis – usaram com largueza da sua capacidade de abrir exceções e efectuar mercês. Assim, temos exemplos de autorizações concedidas pelos monarcas a mosteiros para adquirirem bens e herdarem-nos dos seus professos, e ainda a clérigos seculares para comprarem propriedades até um certo valor para complementarem as suas magras prebendas ou para as vincularem a capelas por suas almas; até encontramos doações régias a clérigos de bens situados em reguengos (GONÇALVES – *O património*, p. 28; COELHO – O arcebispo, p. 405-406; VENTURA – *Igreja*, p. 133-142, 149-151, 156-162, 341-342; RODRIGUES – *Torres*, p. 372-374). E muitas aquisições não autorizadas foram legalizadas em 1422, quando o infante D. Pedro decidiu deixar livremente à Igreja a posse das propriedades de que esta havia pacificamente gozado até à morte de D. João I, ainda que em detrimento das ordenações (VENTURA – *Igreja*, p. 130). Contudo, datam igualmente dos reinados de D. João I, D. Duarte e da regência de D. Pedro numerosas impugnações seguidas de restituição de bens fraudulentamente adquiridos por clérigos e ordens (*Ibidem*, p. 123-132, 146-149). Estas leis surtiram, pois, algum efeito, tendo conseguido diminuir, mas de modo algum estancar completamente, o afluxo de bens às casas religiosas e às igrejas seculares a partir de finais do século XIII.

ANA MARIA S. A. RODRIGUES

BIBLIOGRAFIA: ALBUQUERQUE, Martim de; NUNES, Eduardo Borges, ed. – *Ordenações del-rei D. Duarte*. Lisboa, 1988. BARROS, Henrique da Gama – *História da administração pública em Portugal nos séculos XIII a XV*. 2.^a ed. Lisboa, 1945, vol. 2. COELHO, Maria Helena da Cruz – O arcebispo D. Gonçalo Pereira, um querer, um agir. In CONGRESSO INTERNACIONAL IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga, 1990, vol. 2/1, p. 389-462. GONÇALVES, Iria – *O património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*. Lisboa, 1989. HERCULANO, Alexandre, ed. – *Portugaliae Monumenta Historica: Leges et Consuetudines*. Lisboa, 1868. MARQUES, A. H. de Oliveira – Desamortização. In *Dicionário de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1975, vol. I, p. 287-288. *ORDENAÇOENS do Senhor Rey D. Afonso V*. Lisboa, 1984, liv. II, III e IV. RODRIGUES, Ana Maria S. A. – *Torres Vedras: a vila e o termo nos finais da Idade Média*. Lisboa, 1995. SILVA, Nuno Espinosa Gomes da; RODRIGUES, Maria Teresa Campos, ed. – *Livro das leis e posturas*. Lisboa, 1971. VENTURA, Margarida Garcês – *Igreja e poder no séc. XV: dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*. Lisboa, 1997.

II. Século XIX: 1. Definição: A desamortização pode ser definida como o processo pelo qual o Estado, por meio de hasta pública, transfere para a posse de particulares bens que lhe pertenciam ou que eram propriedade de outras entidades. Ela integra-se num amplo fenómeno de supressão das formas de propriedade características do Antigo Regime, do qual resulta a consagração da propriedade privada. Por isto e pelas suas repercussões sobre a estrutura social e a econo-

mia, ela constitui um aspecto importante da construção da sociedade liberal. 2. *Etapas:* É possível delimitar três etapas no processo de desamortização em Portugal. Durante a primeira, que decorre entre 1798 e 1833, englobando, portanto, épocas politicamente distintas, venderam-se essencialmente bens da Coroa. Os dados numéricos relativos ao período de 1810-1820 (cf. SILVEIRA – *Revolução*, p. 94; TEN-GARRINHA – *Venda*, p. 609-611), mostram que, por um lado, nestes anos a desamortização abrangeu as várias regiões do país e que, por outro, teve uma intensidade menor do que depois de 1834. Desconhecem-se os efeitos reais das principais medidas tomadas no triénio vintista: o decreto de 5 de Maio de 1821, que transforma os bens da Coroa em bens nacionais e permite a sua venda, bem como a dos bens das ordens militares*, por morte dos respectivos donatários, e o decreto de 26 de Outubro de 1822, que autoriza a alienação do património dos conventos* extintos no âmbito da reforma do clero regular*. Com a contra-revolução regressa-se à antiga designação de bens da Coroa, cuja venda prossegue de acordo com vária legislação publicada inclusive no próprio reinado de D. Miguel. Este é um traço que distingue a desamortização portuguesa da espanhola: se ali o processo é interrompido aquando do regresso ao absolutismo, entre nós tal não se verifica, ainda que a venda dos bens da Coroa esteja em contradição com a lógica de funcionamento do antigo sistema político. A vitória dos liberais na guerra civil de 1832-1834 vai dar um novo impulso ao processo desamortizador e iniciar a sua segunda fase, a venda de bens e foros nacionais. Precedendo a realização das primeiras hastas públicas, verifica-se um movimento de nacionalizações, entre 1833 e 1835, abrangendo os bens das duas casas possuídas pela família real (Casa das Rainhas e do Infantado), uma parte do património da Igreja (Igreja Patriarcal de Lisboa, Sé de Lisboa, corporações de religiosos regulares e ordens militares) e os bens da Universidade de Coimbra*. De todas estas medidas a mais importante foi a que atingiu as ordens religiosas masculinas, em consequência da qual foram encerradas as 382 casas existentes. Ao conjunto daquilo que foi nacionalizado vieram juntar-se ainda os antigos bens da Coroa nos termos da portaria de 4 de Setembro de 1835. Entretanto, as vendas haviam começado no início de 1834. Desde logo o Estado pretendeu alienar os foros que possuía e alguns foram, de facto, vendidos de permeio com os restantes bens. Contudo, as confusões geradas em torno da abolição do regime senhorial, que vieram a ser definitivamente resolvidas pela lei de 22 de Junho de 1846, fizeram com que só depois deste ano aquela alienação se iniciasse verdadeiramente. A venda dos foros constitui um processo administrativamente autónomo e distinto, pela sua natureza, da venda dos bens nacionais: no primeiro caso, o que o Estado vendia era o direito de receber um foro, oferecendo em alternativa a possibilidade da sua remissão; na segunda hipótese, transferia bens em propriedade plena. O estudo da venda dos foros é fundamental para o conhecimento das modalidades de extinção do regime senhorial e da evolução da enfiteuse. Apesar de tudo, ela tem sido igno-



Joaquim António de Aguiar, *estátua no Largo da Portagem, Coimbra.*

rada pelos historiadores, não tendo até agora motivado qualquer investigação, em contraste com a venda dos bens nacionais. Esta é desencadeada pelos decretos de 24 de Janeiro e 7 de Abril de 1834, a que uma numerosa legislação dá seguimento. Pela importância que teve, vale a pena referir a carta de lei de 15 de Abril de 1835, longamente discutida no Parlamento, que determinou a alienação de todos os bens de raiz nacionais, e a lei de 16 de Março de 1836, que autorizou a venda das lezírias do Tejo e Sado, uma enorme propriedade situada na zona das melhores terras do reino. A venda dos bens nacionais decorreu basicamente durante a primeira metade do século passado, tendo atingido a sua maior intensidade logo nos primeiros tempos, entre 1835 e 1843. Dos elementos até agora recolhidos, referentes a estes anos e ao continente, conclui-se que o Estado transferiu para a posse dos particulares, essencialmente, explorações agrícolas, tendo os prédios urbanos um peso muito menor. As ordens religiosas e militares, a Coroa e a Casa do Infante eram os antigos proprietários mais importantes. De um ponto de vista geográfico, as vendas, em valor, concentraram-se fortemente nos distritos de Lisboa e Santa-

rém, seguidos de Évora e Portalegre. Finalmente, cerca de metade da receita obtida pelo Estado até 1843 consistia em títulos de dívida pública. A última fase da desamortização teve início na década de 1860 e abrangeu uma massa considerável de foros e bens em propriedade plena das corporações de mão-morta: conventos femininos, mitras, cabidos*, colegiadas* e seminários* (lei de 4 de Abril de 1861); distritos, municípios, paróquias, Misericórdias*, hospitais, irmandades, confrarias*, recolhimentos e estabelecimentos de piedade ou beneficência (22 de Junho de 1866) e, finalmente, passais, bens dos estabelecimentos de instrução pública e baldios municipais e paroquiais, com excepção, neste último caso, dos terrenos necessários ao logradouro comum dos povos, municípios e paróquias (28 de Agosto de 1869). Ao contrário do que havia feito, por exemplo, a respeito dos conventos masculinos, o Estado não se apropriou do património das entidades antes referidas. De facto, o que vai acontecer a partir de agora é a troca dos respectivos bens por títulos de dívida pública de rendimento igual ou superior, nos termos da lei, ao dos bens alienados. Os dados numéricos relativos ao período de 1861-1891 sublinham a importância desta fase da desamortização. No que respeita aos antigos proprietários, considerando o valor total de bens desamortizados, destaca-se muito claramente um primeiro grupo constituído pelas Misericórdias, igrejas e conventos (femininos) que, só por si, concentram 64,2 % do montante de arrematação obtido. É interessante, ainda, destacar a posição das câmaras municipais e juntas de paróquia a que, em conjunto, corresponderiam 11,9 % daquele valor. Quanto à distribuição regional do valor total de arrematação, parece ser de sublinhar a dispersão das regiões de maior incidência pelo Sul (Lisboa e Évora) e pelo Norte (Porto e Braga). 3. *Explicação*: O estudo da desamortização põe em evidência o papel do Estado na transição do Antigo Regime para a sociedade liberal. De facto, as dificuldades das finanças públicas constituíram um importante estímulo para todo o processo. Deste ponto de vista, a desamortização constituiu uma forma de amortizar a dívida e de manter o crédito do Estado. Ela resultou também da pressão dos vários grupos sociais, aristocracia e classes médias, como os debates parlamentares de 1834-1835 mostram. A desamortização está ainda associada a objectivos de desenvolvimento económico, em especial agrícola, o que só era possível, pensava-se, mediante a difusão da propriedade privada. Por último, a etapa de venda dos bens nacionais tem motivações políticas claras: o combate contra o regime absoluto, através da destruição de um dos seus grandes suportes, o clero regular, e a consolidação do novo regime, por meio da criação de uma massa de novos proprietários. O cumprimento destes dois objectivos, de desenvolvimento agrícola e de carácter político, implicava, na óptica da época, a divisão da terra. 4. *Consequências*: Esta parte refere-se em exclusivo à etapa de venda dos bens nacionais, a única sobre a qual existem estudos que permitem fazer afirmações fundamentadas. Esta fase teve uma inegável importância política. No entanto, embora os indicadores disponíveis sejam de fraca qualidade,

eles apontam no sentido de que a propriedade colocada à venda representava uma pequena fracção dos prédios rústicos e urbanos existentes em Portugal continental. Não se esqueça que esta etapa da desamortização só envolveu bens em propriedade plena. Ora, uma parte substancial do que o Estado expropriou era constituída por foros. As repercussões da venda dos bens nacionais, por consequência, terão sido menores do que se poderia esperar. A estrutura da propriedade rústica nas várias regiões do país não foi substancialmente alterada por este processo. No Sul, no distrito de Évora, registou-se uma tentativa de dividir a terra, rapidamente frustrada, pois as herdades que haviam sido fragmentadas foram rapidamente reconstituídas pelos compradores. Não se registou um significativo alargamento da camada de proprietários, pois entre 1835 e 1843, o número de compradores é muito pequeno (1876). Estes pertenciam a vários grupos sociais: a família real e a nobreza titular, o clero e, residualmente, as próprias classes populares. No entanto, a maioria dos arrematantes eram membros das classes médias e foram estes os responsáveis pela maior parte das aquisições efectuadas. A nobreza titular do Antigo Regime, seriamente atingida pela revolução liberal, teve uma intervenção muito limitada neste processo: a maioria dos titulares que adquiriram bens pertencia ao reduzido número dos que haviam aderido ao liberalismo* e que tinham assento na Câmara dos Pares depois da guerra civil de 1832-1834. Alguns titulares, no entanto, surgem ao lado dos negociantes entre os grandes compradores de bens nacionais. Refira-se a terminar que ministros e deputados souberam tirar partido desta oportunidade.

LUÍS NUNO ESPINHA DA SILVEIRA

BIBLIOGRAFIA: CASTRO, Armando de – Bens nacionais. In *Dicionário de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Lisboa: Iniciativas Editoriais, [s. d.], vol. 1, p. 332-334. LEITE, J. Costa – A português contrast: agrar-Tibetian system and common lands in two freguesias. *Economia*, 1 (1983) 1-50. NETO, Maria Margarida Sobral – A população de Mira e a desamortização dos baldios na segunda metade do século XIX. *Revista Portuguesa de História*, 19 (1981) 15-58. PEREIRA, Fernando Jasmins – Algumas questões em redor da venda de bens nacionais. *História e Crítica*, 10 (1983) 49-56. IDEM – Destruição dos patrimónios eclesiais: o caso das ordens religiosas. In *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Dir. A. A. Banha de Andrade. Lisboa: Resistência, 1983. RODRIGUES, Diamantino Quadrado – *Instituições locais e desamortização na sociedade liberal da segunda metade do século XIX: a partir do caso do concelho de Figueira de Castelo Rodrigo*. Lisboa, 1999. Texto policopiado. SILVA, António Martins da – A venda dos bens nacionais em Portugal: objectivos e resultados. *Estudos de História Social*, 36-37 (1986) 133-139. IDEM – A desamortização. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Vol. 5: *O Liberalismo (1807-1890)*. Coord. Luís Reis Torgal; João Lourenço Roque. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 339-353. IDEM – *Nacionalização e privatização em Portugal: a desamortização oitocentista*. Coimbra: Minerva, 1997. SILVEIRA, Luís Espinha da – A venda dos bens nacionais (1834-1843): uma primeira abordagem: O século XIX em Portugal. *Análise Social*, 61-62 (1980) 87-110. IDEM – *Revolução liberal e propriedade: a venda dos bens nacionais no distrito de Évora (1834-1852)*. Dissertação de doutoramento apresentada em Lisboa em 1988. Texto policopiado. IDEM – Venda de bens nacionais, estrutura da propriedade e estrutura social na região de Évora na primeira metade do século XIX. *Análise Social*, 112-113 (1991) 585-612. IDEM – La desamortización en Portugal. *Ayer*, 9 (1993) 29-60. TENGARRINHA, José – Venda dos bens da Coroa em 1810-1820: os reflexos de uma crise nacional. *Análise Social*, 122 (1993) 607-619.

DESCOBRIMENTOS. É costume apontar-se o desejo de difundir a fé como um móbil prévio das conquistas e navegações dos Portugueses, mas a verdade é que a grande explosão missionária da Era Moderna é, ao fim e ao cabo, muito mais uma consequência dos Descobrimentos do que sua causa. Isso não significa

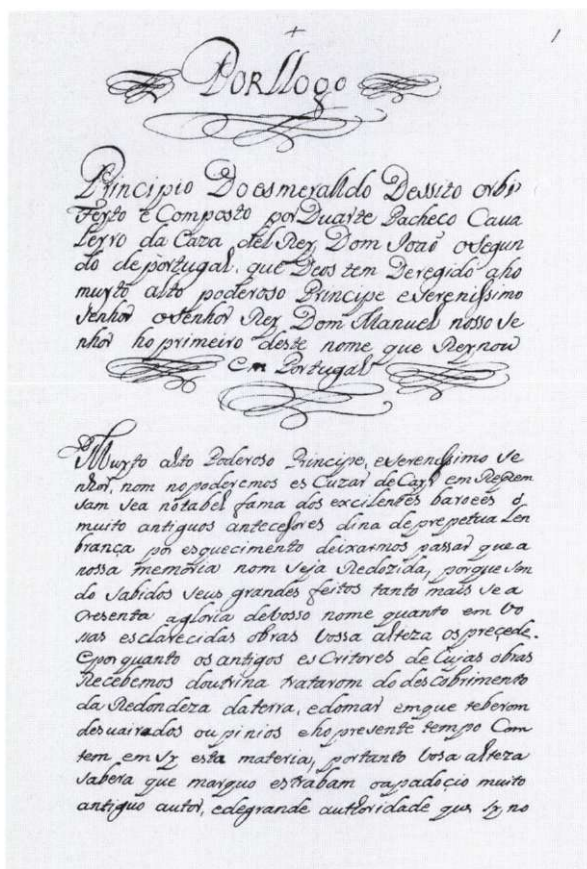
que as intenções de «acrescentar a Cristandade» constantemente alardeadas pelos príncipes de Avis desde a conquista de Ceuta em 1415 sejam mero acto de propaganda ou simples estratégia para obter da sé romana bulas e privilégios a precatar as suas posições políticas. Tanto quanto o podemos julgar, o desejo era sincero; só que viam ainda, à maneira medieval, a Cristandade como entidade política, uma espécie de comunidade de estados encabeçada pelo Papa e dotada de um território definido, que, como qualquer outro, se podia dilatar pela guerra (v. CRUZADAS). As condições políticas que então prevaleciam tornavam, para mais, quase necessário que assim fosse. A Cristandade achava-se desde o século VII praticamente encurralada pelo Islão, uma comunidade religiosa que se apossara do poder político e onde o Alcorão era lei; ora este pune com a morte a apostasia, pelo que seria baldada toda a tentativa de recrutar cristãos no seu seio e previamente votado ao fracasso qualquer intento de evangelização pacífica. Para além dos interesses meramente comerciais – que aliás só se tornaram ponderosos por 1442-1443, vinte anos após as primeiras tentativas de ultrapassar o Bojador – o móbil dos Descobrimentos Marítimos parece ter sido muito menos um intento missionário que uma manobra estratégica inspirada pela ideia de cruzada. D. Henrique estava assaz empenhado na cruzada e colaborou activamente com seu cunhado Filipe, o Bom, duque da Borgonha, na organização das suas expedições mediterrânicas e na colheita de informações no Próximo Oriente; e para além desses projectos levantinos estava, desde a tomada de Ceuta em 1415, empenhado em prosseguir a conquista integral de Marrocos* – ideia que jamais pôde concretizar mas que parece tê-lo acompanhado até à morte. As primeiras expedições que tentaram deavassar o Atlântico Meridional parecem ter constituído ainda mera manobra acessória da conquista de Marrocos, numa tentativa de o envolver pelo sul. Apostava-se, para isso, na aliança com o semítico Preste João das Índias, à época já identificado com o negus ou imperador cristão da Etiópia, cujos domínios – como o demonstra a saciedade a cartografia medieval – eram imensamente exagerados, supondo-se atingirem o Atlântico na zona do Senegal, o que fazia dele um aliado desejável quer para o ataque ao Egipto e à Terra Santa quer para a conquista dos reinos de Fez e de Marrocos. A figura mitificada do Preste João não estava de início ligada à Etiópia*, antes se gerou a partir de um vago conhecimento da existência de núcleos de cristãos no interior da Ásia, fruto da actividade missionária da Igreja do Império Persa, de rito caldeu, com o siríaco por língua litúrgica, conhecida por «nestorianas». De facto, em parte instigada pelas suas autoridades civis, ansiosas por a verem independente da hierarquia religiosa do Império Romano, recusara logo nos concílios que celebrou no século V anatematizar Nestório, condenado pelo concílio ecuménico de Éfeso (431 d. C.). A sua expansão para a Ásia Central (v. TIBETE E ÁSIA CENTRAL) teve lugar na Alta Idade Média: se já havia um bispo em Merv, no actual Turquemenistão, em 424, a penetração de missionários na Mongólia e na China* data do pontificado de Jesuyab II de Gadal, 33.º Katbólícos (patriarca) do Oriente (628-645). Algumas

tribos turco-mongóis, como os Kerait, os Naiman e os Ongüt, tornaram-se assim cristãos. Pelo contrário, os Khitai – que no século x fundaram na Manchúria a dinastia Liao, que dominou a Mongólia e a China Setentrional de 907 a 1124, sobrevivendo no Turquestão até 1201 ou 1211, de quem provém o nome de Cataio — eram oficialmente budistas. No entanto, devido a certos traços comuns (monaquismo, canto das horas canónicas, uso de sinos e de incenso nas cerimónias, etc.), a confusão entre cristãos e budistas é frequente. Para a ideia de que o Cataio era cristão devem ter contribuído outros factos, como o de Chingiz-Khân ou Gengiscão ter começado por ser vassallo do Ung Khân dos Kerait, que era cristão; o de seu segundo filho, Chaghatai, se ter, segundo Marco Polo (cap. LI), convertido ao cristianismo, enquanto que o terceiro, Ögödäi, tinha por chanceler um cristão uigur; o de seu bisneto Abaqa, *ilkhân* da Pérsia (1265-1282), ter desposado Maria Paleóloga, filha do imperador bizantino Miguel VIII, e cunhado moeda com uma cruz no reverso e a legenda «Em nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo, um só Deus», prática que seu filho Arghun, *ilkhân* de 1284 a 1291, em parte continuou; etc. É à vaga ideia de um Cataio cristão que remonta a lenda do Preste João, soberano temporal revestido do sacerdócio – de onde o seu título de «preste» (do latim *presbyter*, por sua vez derivado do grego). Esse carácter é-lhe atribuído logo pelo primeiro texto que o menciona, o *Chronicon sive rerum ab orbe condito ad sua usque tempora gestarum libri octo*, de Otão, bispo de Freising, na Baviera, tio de Frederico Barba-Roxa, que narra (liv. VII, cap. XXXIII) como em 1145 o bispo Hugo de Gabala, na Síria, noticiou à corte papal em Viterbo que «não há muitos anos um certo João, que habita no Extremo Oriente para lá da Pérsia e da Arménia, rei e sacerdote, cristão com sua gente, mas nestoriano», derrotou «os reis irmãos dos Medos e dos Persas, chamados Samiardos» e se preparava para em seguida marchar sobre Jerusalém, o que não pôde fazer por não ter conseguido atravessar o Tigre. De facto, o sultão seljúcida Sanjar e seu irmão Maḥmūd haviam sido batidos em Setembro de 1141 junto a Samarcanda pelo chefe dos Qarâ-Khitâi («Khitai negros», nome por que as fontes muçulmanas designam o ramo dos Khitai que no século XII se estabeleceu no Turquestão), que, como vimos, eram budistas e não cristãos. De qualquer forma, a figura do Preste João tornou-se imensamente popular na Europa Ocidental quando por volta de 1165 começou a circular a pretensa carta que o Preste teria escrito ao imperador bizantino Manuel Comneno (r. 1143-1180), pintando de cores paradisíacas o seu reino recheado de maravilhas. Dessa carta, que satisfazia plenamente o gosto da Idade Média pelo maravilhoso, recensou Zarncke em finais do século passado 93 versões manuscritas; além da versão latina, que parece ser a original (de que existe uma cópia no Códice Alcobaçense n.º 380 da BNL), há-as em numerosas línguas da Europa e até em hebraico; aparece ainda, em versão abreviada, no *Libro del Infante Don Pedro de Portugal*, de Gómez de Santisteban, de que se conhecem 123 edições diferentes em castelhano e em português entre 1515 e 1918. Foi após a invasão

mongol de 1241, que atingiu a Silésia e a Hungria, que o Ocidente latino, empenhado nas Cruzadas, decidiu entrar em contacto com o Império Mongol e aliar-se com ele contra os muçulmanos. O primeiro enviado foi um franciscano português, Frei Lourenço de Portugal, que foi mais tarde feito bispo de Ceuta, mas de cuja viagem quase nada se sabe. Os viajantes que se lhe seguiram (Frei João de Piano del Carpine, em 1246-1247, Frei Guilherme de Rubruck, em 1253-1255, Frei João de Montecorvino, em 1291-1292, Marco Polo, em 1270-1295, o Beato Odorico de Pordenone, c. 1290-1322) identificam o Preste João com um ou outro dos chefes mongóis cristãos com que contactaram ou de que tiveram notícia, não sem notarem por vezes que no seu reino não existe nem um décimo das maravilhas que se dizia (Guilherme de Rubruck – *Itinerário*, XVII, 2). A identificação com Toghril, *ung khân* dos Kerait, suserano e sogro de Gengiscão, é a mais corrente; adopta-a implicitamente Joinville (*Histoire de Saint Louis*, cap. XCIII-XCV) e explicitamente Bar-Hebraeus, que na sua *Historia Dynastiarum* escreve: «nesse tempo (isto é, cerca de 1202 d. C.) imperou sobre as tribos dos turcos orientais Ung Chan, que foi chamado o Rei João, da tribo que se chama Kerit»; segue-a igualmente Marco Polo no seu cap. LXIII: «paioient rente et treuage à un grant sire qu'il nommoient en leur langage *Une can*, qui vaut à dire en françois “Preste Jehan”; et ce fu le Prestre Jehan de qui touz li monde parole de sa grant seigneurie». Alguns autores modernos pretendem que a figura do Preste João se tivesse originado, pelo menos em parte, a partir da do negus abexim; mas, além de faltarem as provas documentais, sucede que o Império Etíope, isolado do resto do mundo cristão pelo Islão e refugiado nas montanhas do Centro do país, atravessava nessa época uma fase de grande apagamento político, o que explica que se não conheça nenhuma referência aos reinos cristãos da Núbia e da Etiópia nas literaturas ocidentais da Idade Média antes da *Chronica Slavorum* de Arnolfo de Lubeque, redigida entre 1209 e 1211. O negus era, contudo, um bom candidato à reencarnação do Preste, quando a intensificação dos contactos do Ocidente com a Ásia Central mostrou que não havia aí nenhuma figura cujo perfil se adequasse à lenda. A Etiópia adquirira, com efeito, um prestígio mítico entre os cristãos do Oriente, quando no século VI o seu imperador Kaleb ou 'Ella-'Açbeḥa – venerado como santo pela Igreja grega e pela romana, sob o nome de Ellesbaas ou Helesteu – interveio no Sul da Arábia para vingar o massacre da comunidade cristã de Nagran pelos judeus. Daí talvez a profecia, corrente entre os cristãos orientais, de que o Islão seria ao cabo esmagado por dois imperadores, vindo um da Etiópia, outro do Extremo Ocidente; consignada nas apócrifas *Revelações do apóstolo Pedro a seu discípulo Clemente*, circulava em versão árabe no Egipto, de onde passou ao Ocidente latino através de um exemplar achado pelos cruzados em 1218 na tomada de Damietta e logo vertido em latim. Passou também à própria Abissínia, e a imperatriz Helena reprodu-la na carta que por volta de 1512 mandou a D. Manuel. Por seu lado os muçulmanos recebiam particularmente a Etiópia

cristã, devido a um *hadith*, atribuído ao próprio Profeta, que afirmava que os abexins tinham nove décimos da valentia da humanidade, e o resto do mundo um décimo; e, sobretudo, devido a um outro, atribuído a um dos companheiros do Profeta, que vaticinava que um dia haviam de destruir a Caaba. No Egito era ainda crença corrente que tinham o poder de reter as águas do Nilo e matar assim à seca o país. Devem ter sido as campanhas lançadas contra os muçulmanos dos seus confins pelos imperadores da dinastia Salomónida, «restaurada» em 1270 por Yekuno Amlak, que acreditaram a ideia de que estaria iminente a realização das profecias. Seja como for, o projecto de aliança contra o bloco islamita entre a cristandade ocidental (que em 1291 perdera o seu derradeiro bastião na Terra Santa, São João de Acre, e procurava, por conseguinte, reformular a sua estratégia) e a Etiópia tomou corpo nos primeiros anos do século XIV: aventada em 1307 por Hethum, o *Arménio*, na sua obra *La Flor des Estoires des parties de l'Orient*, repete-se em 1309 no *Liber Secretorum Fidelium Crucis* de Marino Sanudo, o *Antigo*, para se desenvolver no *De modo Sarracenos extirpandi* do dominicano inglês Guilherme Adam (1319) e se generalizar praticamente em seguida. Conta-se, por vezes, também com os reinos cristãos que subsistiam ainda na Núbia, mas é sempre a Etiópia que representa o papel central. Foi ligeiramente mais tarde que se começou a identificar o negus abexim à figura mítica do Preste João, até aí localizada na Ásia Central. A translação deve-se provavelmente à embaixada etíope que em 1310 visitou a corte papal de Avinhão. Não chegou até nós a relação original dessa embaixada, mas apenas um resumo, preservado no *Supplementum Chronicorum Orbis* do agostinho Filipe de Bérghamo ou Foresti, impresso em 1483; nesse, embora se atribua a paternidade da cristandade etíope ao apóstolo São Mateus e não a São Tomé, o negus abexim é apresentado sob traços que coincidem com os do Preste João da lenda (rei e sacerdote, cercado de 27 arcebispos, 74 reis vassalos, etc.) e explicitamente identificado com ele. Tal identificação é já tranquilamente aceite por Jordão de Séverac, missionário dominicano nomeado em 1328 bispo de Coulão pelo papa João XXII, que nos seus *Mirabilia Descripta*, redigidos entre 1329 e 1338, afirma que se extraem carbúnculos dos ossos dos dragões mortos, os quais «portant ad imperatorem Æthiopum quem vos vocatis Prestre Johan». A identificação repete-se na relação da embaixada de Frei João de Margnolli, a última que os papas enviaram ao Grão Cã (1339-1352), no *Libro del Conosçimiento de todos los reynos*, redigido por um franciscano espanhol entre 1350 e 1360, e generaliza-se, praticamente, em seguida; apenas permanecem fiéis ao Preste João asiático obras de cunho vincadamente mítico, como o *Livro das viagens* de Sir John Mandeville ou o das do infante D. Pedro. Graças à vinda de legações abexins e à penetração esporádica de latinos na Etiópia, o conhecimento desta precisa-se gradualmente; são especialmente ricas as informações do *Libro del Conosçimiento* e as do mapa-múndi de Fra Mauro. Um texto latino inidentificado, parcialmente vertido em português por Valentim Fernandes na sua introdução

ao *Livro de Marco Paulo*, chega, correctamente, a pôr em questão a identificação do Preste João da lenda com o negus abexim, pois que este «traz seu começo del rey Salomon e da raynha dos regnos de Sabba e da Ethiopia (...)». E este he aquelle rey que nos outros teemos por Preste Joaham e nom no he. Ca ho Preste Joham he la em a terra de Cathayo. E este he christão nestorino e de Sam Thome. E este outro he christão jacobita [i.e., monofisita], nom Indiano mas Ethiopiano, nom Preste Joham, mas seu titulo he Rey de Ethiopia». Embora o mito do rei poderosíssimo se comece a desagregar com a publicação, em 1541, da *Verdadeira informação das terras do Preste João*, do padre Francisco Álvares, a identificação do Preste João ao negus mantém-se na linguagem corrente; e a cartografia portuguesa continua até finais do século XVII a designar a Etiópia por «Terra do Preste João». No século XV D. Henrique não foi o único nem o primeiro a pensar contactar o negus abexim e aliar-se a ele contra o Islão: tentara-o em 1400 seu tio Henrique IV de Inglaterra (irmão de D. Filipa de Lencastre), e tanto o duque de Berry como Afonso V de Aragão (r. 1416-1458), irmão de D. Leonor esposa del-rei D. Duarte, chegaram a trocar embaixadas com o negus Isaac (r. 1414-1429); Afonso V de Aragão tentou persuadi-lo a desviar o Nilo, para render o Egito pela sede – ideia que seria retomada na época de D. Manuel e entusiasmaria Afonso de Albuquerque. A aliança com a Etiópia foi uma pedra angular da política de D. João II, que tentou atingi-la mandando subir o Senegal, o Níger e o Zaire, e a partir da Mina, para além de lhe enviar mensagens por Lucas Marcos, um monge etíope de visita a Portugal. Essa política foi prosseguida por D. Manuel, empenhado a fundo num projecto de cruzada que compreenderia o ataque ao Egito pelo mar Roxo, a recuperação de Jerusalém e a destruição de Meca. O encetamento de relações com a Etiópia fazia certamente já parte das instruções dadas a Vasco da Gama, como se deduz de vários passos do roteiro da sua primeira viagem. Na célebre expressão do degredado que em Calecute foi o primeiro a descer a terra, a expedição tinha por fito a busca de «cristãos e especiarias»; se estas representam o objectivo comercial da empresa (não totalmente independente da cruzada, visto D. Manuel contar com os seus lucros para a financiar), aqueles representam o objectivo estratégico, o aliado a procurar (o que, ao contrário do que se tem escrito, não envolve ainda qualquer ideia missionária, visto supor-se a Índia povoada de cristãos). A demanda do Preste João reaparece como objectivo nas instruções dadas em 1505 a D. Francisco de Almeida; devido, contudo, à resistência passiva do vice-rei, que representava uma facção cortesã favorável ao comércio mas avessa à cruzada e à conquista, os projectos de aliança militar com a Etiópia (e com o império hindu de Vijayanagar ou Bisnaga) só começaram a concretizar-se sob o governo de Afonso de Albuquerque (1509-1515). Abandonados de novo por seu sucessor, Lopo Soares de Albergaria (1515-1518), foram retomados por Diogo Lopes de Sequeira (1518-1521), que logrou, enfim, despachar para a Etiópia uma embaixada; mas foram definitivamente abandonados à morte de



Esmeraldo de Situ Orbis, de Duarte Pacheco Pereira, 1505-1507 (cópia do século XVII). Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora.

D. Manuel (Dezembro de 1521). Só em finais do século, Filipe II, que como rei que era também de Aragão tinha sólidos interesses no Mediterrâneo e procurava conter aí o avanço dos Otomanos, voltou a interessar-se por esses planos, e aí está uma das razões por que se empenhou tanto no envio de Jesuítas* para a Etiópia. D. Manuel pensava também seriamente em aliar-se aos cristãos do Malabar, que supunha deterem poder político e militar, contra os muçulmanos do Próximo Oriente. Esta ideia, resultado de um erro crasso, fruto talvez do optimismo messiânico de alguns dos conselheiros do *Venturoso*, como Duarte Galvão, era, de certo modo, mais original. De facto, embora se conhecesse na Europa a existência de cristandades no sul da Índia* e alguns planos estratégicos, como o do *De modo Sarracenos extirpandi* do dominicano inglês Guilherme Adam (1319), previssem já o bloqueio comercial ao mar Roxo, com a colocação de uma armada no Índico, o estabelecimento de uma base naval em Socotorá e a criação de estaleiros no Malabar ou nas Maldivas, jamais se formara um projecto de aliança com os cristãos da Índia, mas tão-somente com os da Ásia Central e da Etiópia. Embora só na *Topografia cristã* de Cosme Indicopleustes (c. 545) apareça uma referência clara à comunidade cristã do Quêrala ou Malabar, já então dependente da hierarquia eclesiástica do Império Persa, acham-se desde muito mais cedo

alusões à existência de cristãos algures «nas Índias» (nome que tradicionalmente designa todos os países ribeirinhos do oceano Índico e mares adjacentes, do Egipto para leste): a *História eclesiástica* de Eusébio de Cesareia refere que Panteno, director da escola teológica de Alexandria de 180 a 200, encontrou «na terra dos índios», onde se dirigira para pregar, uma comunidade de características aparentemente judeo-cristãs (formada quiçá de judeus convertidos ao cristianismo refugiados nas margens do Índico após a destruição do Templo em 70 d. C.). Não é impossível que essa comunidade seja o primeiro antepassado da actual cristandade malabar, possivelmente associada, nas suas origens, à comunidade judaica que subsistiu até aos nossos dias em Cochim. A tradição local (recolhida nos séculos XIII e XIV por viajantes como Marco Polo e João de Marignolli e depois pelos nossos escritores quinhentistas, como Duarte Barbosa, João de Barros, Gaspar Correia, Damião de Góis e sobretudo Diogo do Couto) – embora não coincidente com a dos apócrifos *Actos de Tomé*, redigidos em siriano no século III, que situam o apostolado do Dídimo no Noroeste da Índia – atribui a São Tomé a evangelização da região, com fundação de sete igrejas, diversos milagres e uma morte fabulosa em Meliapor. Não é, contudo, impossível que tenha havido uma migração de tradições e que as referentes a São Tomé tenham, por exemplo, sido trazidas do Norte da Índia por cristãos que, fugindo a uma perseguição a que a tradição oral alude, se tenham refugiado no Sul, fundindo-se aí com uma comunidade judeo-cristã preexistente. De qualquer maneira, a cristandade malabar, embora não pareça fruto da intensa missão desenvolvida a partir do século V pela Igreja do Império Persa, mas ter sido absorvida por ela *a posteriori*, acabou por ficar sujeita à hierarquia eclesiástica da Mesopotâmia, centralizada desde o século IV sob a autoridade do «Kathólikos do Oriente», vulgarmente conhecido por «Patriarca de Babilónia», inicialmente residente em Selêucia-Ctésiphon, capital do Império Persa, depois, sob os Abáscidas, em Bagdade; ora, a Igreja caldaica atribua também a São Tomé a sua origem, e as cronologias dos seus patriarcas (como por exemplo a compilada por Gregório Abul-Faraj, dito Bar-Hebraeus, 1226-1286, no seu *Chronicon Ecclesiasticum*, parte II) contam frequentemente o apóstolo como cabeça da lista. Seja como for, os cristãos do Malabar nunca passaram de uma minoria (30 000 famílias ao todo em 1504, segundo a estimativa dos bispos então enviados da Mesopotâmia); a despeito de terem recebido dos reis locais privilégios especiais, sobretudo no que toca ao comércio da pimenta, jamais dispuseram de poder político. D. Manuel estava nesse particular mal informado; e Vasco da Gama, aparentemente iludido pelo piloto mouro que lhe forneceu o rei de Melinde e por Gaspar da Índia (um judeu enviado a espiar os Portugueses que preferiu pôr-se ao seu serviço), regressou convencido ainda de que era cristão a esmagadora maioria dos reis do Oriente. O engano só se desfez com Pedro Álvares Cabral, que trouxe para Portugal um sacerdote malabar, o padre José de Cranganor, que revelou finalmente à corte portuguesa a verdadeira geografia religiosa das Índias. O pro-

jecto de aliança com os supostos reis cristãos da Índia — como o samorim de Calecute a quem D. Manuel por Pedro Álvares Cabral mandara uma extensa carta com exortações à cruzada — teve assim vida ainda mais curta que o de coligação com a Etiópia. D. Manuel acalentou, contudo, até à morte o sonho de um império cristão universal, para que se julgava predestinado. Em 1508, ao enviar Diogo Lopes de Sequeira a descobrir Malaca* e a Ásia do Sueste, continuava a recomendar-lhe: «em todas as terras em que chegardes preguntarees por cristãos, ou se há i novas deles, e assi por todas as cousas do trato; e achando cristãos os agasalharees e farees toda honra e boom trauto, e esforçarees na fee, dando-lhe esperança que mui cedo Nosso Senhor ordenará de serem postos em liberdade e o servirem com inteiro conhecimento e obras de verdadeiros e fiees cristãos e com mais beens espirituas e temporaes, dizendo-lhes de nossos descobrimentos e nosso grande cuidado deles, com zelo e tenção de maior enalçamento e acrescentamento de nossa santa fee católica...». Resulta, portanto, evidente que a crença na existência de comunidades cristãs disseminadas pela Ásia e África* actuou como poderoso estímulo para o devassamento dos mares nunca dantes navegados. Embora a crença nas potencialidades estratégicas dessas cristandades fosse em boa parte ilusória, veio a permitir que os conhecimentos entretanto adquiridos fossem aproveitados para outros fins, incluindo tanto o comércio como a evangelização pacífica, que só gradualmente foi tomando corpo, como veremos no artigo dedicado às missões*.

LUÍS FILIPE THOMAZ

BIBLIOGRAFIA: BECKINGHAM, Charles F.; HAMILTON, Bernard — *Preste John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*. London: Variorum Reprints, 1966. CUOQ, Joseph — *L'Islam en Ethiopie, des origines au XVI^e siècle*. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1981. DORESSE, Jean — *L'Empire du Prêtre Jean*. Paris: Plon, 1957. 2 vol. MAURICIO, Domingos — A carta do Preste João das Índias e seu reflexo nos descobrimentos do infante D. Henrique. *Broetéria*, 71 (1970). IDEM — Ainda a carta do Preste João das Índias. *Broetéria*, 72 (1971). MOTA, A. Teixeira da — A viagem de Bartolomeu Dias e as concepções geopolíticas de D. João II. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, (1958). THOMAZ, Luís Filipe F. R. — *De Ceuta a Timor*. Carnaxide: Difel, 1994. IDEM — L'idée impériale manuéline. In *Colloque «La Découverte, le Portugal et l'Europe» — Actes*. Ed. Jean Aubin. Paris: FCG/CCP, 1990. IDEM — A lenda de São Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa. *Lusitania Sacra*. Lisboa: UCP/Centro de Estudos de História Religiosa, 3 (1991). Também publicado na série Separatas do Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, n.º 233, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1992. IDEM — A Carta que mandaram os Padres da Índia, da China e da Magna China, um relato siriano da chegada dos Portugueses ao Malabar e seu primeiro contacto com a hierarquia cristã local. *Revista da Universidade de Coimbra*, 36 (1991). Também publicado na série Separatas do Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, n.º 224, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1992.

DIACONADO. O diaconado é o primeiro grau do sacramento da Ordem, próprio da hierarquia da Igreja Católica, antes do presbitério e episcopado. O grau existiu em Portugal desde que a Igreja se começou a organizar no território, mas desapareceu na Idade Média como estado permanente, restando apenas como breve etapa de passagem dos que seriam ordenados presbíteros, o que se mantém até aos nossos dias. Nos meados do século xx (Congresso de Assis, 1956, e Congresso do Apostolado dos Leigos, em Roma no ano de 1957) começou a ser pedida a restauração do diaconado como grau, com identidade

própria e modo permanente para alguns. Com o Concílio Vaticano II, o diaconado é restabelecido como vocação específica, como parte integrante da estrutura hierárquica da Igreja, ao serviço do povo de Deus. Deve ajudar o bispo e o presbitério nas celebrações litúrgicas (lendo, por ex. o Evangelho na Eucaristia e nos restantes sacramentos, podendo presidir aos sacramentos do Baptismo e Matrimónio, dar a benção do Santíssimo, presidir a celebrações exequiais sem missa), empenhar-se no anúncio da Palavra de Deus (sendo responsável pela catequese desde a infância aos adultos, pronunciando a homilia e promovendo acções de pastoral familiar) e colaborar na acção social e comunitária (administração dos bens da Igreja, de centros sociais, na animação de actividades de convívio). O facto de o diácono estar mais próximo do laicado, pela vida matrimonial e pela integração no mundo do trabalho e nos problemas concretos, permite-lhe especial disposição para tarefas de ordem social. Em Portugal, a instituição foi formalmente pedida à Santa Sé em 17 de Março de 1978. As normas para admissão e formação dos candidatos foram submetidas à aprovação em 25 de Janeiro de 1979. Passado um ano anunciava-se a instituição do diaconado permanente em Portugal, em nota do Conselho Permanente do Episcopado, de 15 de Janeiro de 1980. Cada bispo, consultado o conselho presbiteral, poderia introduzi-lo na sua diocese. Os primeiros diáconos portugueses foram ordenados em 1984, na diocese de Lisboa e Setúbal. Em 1998 existem 95, em 12 dioceses (Angra 1; Aveiro 17; Beja 4; Braga 8; Bragança 4; Évora 10; Funchal 2; Lisboa 20; Portalegre 7; Porto 17; Setúbal 4; Vila Real 1). Destes, só 5 são celibatários. Os números portugueses estão muito longe dos 12 000 dos Estados Unidos, 2000 da Alemanha ou 1000 em França. Revelam a mentalidade clericalista e a pouca previsão de futuro do ministério ordenado na Igreja portuguesa. A restauração do diaconado permanente é um desafio renovador à vivência da animação das comunidades eclesiais e à inserção na comunidade da dimensão do serviço generoso. A acuidade da existência de diáconos motivada pela escassez dos padres não diminui a verdadeira projecção do diaconado, independentemente das circunstâncias do restabelecimento. A presença da Igreja Católica na sociedade, na família, na escola e na profissão é valorizada. Corrigir critérios de admissão, atender cuidadosamente à formação, promover o bom acolhimento no presbitério e nas comunidades, velar pela preparação de toda a família do diácono na nova condição de um dos seus membros são lições da breve história do diaconado em Portugal. Para seleccionar os candidatos e cuidar da sua formação há em cada diocese um delegado episcopal, nomeado pelo bispo diocesano. O diaconado permanente está sobre a alçada da Comissão Episcopal do Clero, Seminário e Vocações, que promove o seu restabelecimento em Portugal, sob a presidência de D. Augusto César Ferreira da Silva. A acção do padre bracarense Manuel Ferreira de Araújo, secretário da comissão e autor do livro *O ministério do diácono permanente* (Porto, 1990) foi marcante.

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO

BIBLIOGRAFIA: ARAÚJO, Manuel Ferreira de – *O ministério do diaconado permanente*. Porto: Comissão Episcopal do Clero, Seminários e Vocações, 1990. BRUNETTI, Aury Azelio – *Diaconado permanente: visão histórica e situação actual*. São Paulo: Paulinas, 1986. DIACONADO permanente, dom a descobrir. In JORNADAS NACIONAIS DO DIACONADO PERMANENTE, 1 – *Actas*. [S.L.]: Comissão Episcopal do Clero, Seminários e Vocações, 1999. DIACONADO permanente em Portugal: dossier. *Lumen*. 59: 2 (1998) 30-37.

DIGNIDADES ECLESIÁSTICAS. Em sentido amplo, dignidades eclesiásticas são todas as pessoas que têm ofícios ligados ao exercício do culto e ao governo da Igreja. Daí poder falar-se de dignidade sacerdotal, episcopal, cardinalícia e papal. Num sentido mais restrito, contudo, que é aquele que vamos considerar aqui, *qui perpetuam habet administrationem rerum ecclesiasticarum cum jurisdictionem is vere et proprie dicitur habere dignitatem ecclesiasticam* (TORQUEBAU – Chapitre, p. 547). Ao longo dos tempos, o título de dignidade pertenceu assim, naturalmente, aos arcebispos e arcepresbiteros, que exerciam jurisdição perpétua e ordinária sobre os seus respectivos territórios. Contudo, veio também a ser atribuído, por costume ou pelas cartas de fundação, a outros clérigos que dela estavam destituídos mas desempenhavam importantes funções de tipo espiritual e/ou temporal no seio dos cabidos das catedrais e colegiadas. 1. *As dignidades e suas funções*: Os títulos e funções das diferentes dignidades, assim como a sua ordem hierárquica, variaram no decurso do tempo e de igreja para igreja, como testemunham os respectivos estatutos. Uma das dignidades mais antigas nas catedrais era a de *arcediogo* (*archidiaconus, primicerius diaconorum*); sendo, de início, uma só personagem, o primeiro – e, em geral, o mais velho – entre os diáconos, veio a desdobrar-se por volta do século VIII em *archidiaconus magnus*, afecto à sé, e diversos arcebispos rurais, dotados de circunscrições próprias, os arcebispos. Nesse âmbito, como auxiliares do bispo, incumbia-lhes a preparação e exame dos candidatos a ordens sacras, a visita das igrejas e a correcção dos desmandos encontrados. Todavia, os abusos cometidos no exercício dessas funções conduziram os bispos a limitar-lhes os poderes, nomeando vigários-gerais para os quais se podia apelar da justiça dos arcebispos. O Concílio* de Trento confirmou essas restrições e devolveu aos prelados algumas competências anteriormente delegadas naqueles dignitários. Aos arcebispos cabia escolher, conjuntamente com os bispos, os arcepresbiteros, seus subordinados. Estes, cujo nome vem de *achipresbyter* (o primeiro entre os presbíteros, originariamente também um dos esteios do prelado nas suas funções pontificiais), exerciam poderes delegados em circunscrições mais reduzidas, os arcepresbiteros rurais; pertencia-lhes visitar as igrejas, reunir o clero em palestras mensais (os calendários) e cobrar os direitos eclesiásticos. Com o apagamento – ou mesmo, em alguns lugares, desaparecimento – dos arcebispos, os arcepresbiteros acabaram por substituí-los como auxiliares dos prelados no governo das dioceses. Quanto às outras dignidades, a sua origem é mais tardia. No século VIII, a Regra de São Crodegango tinha atribuído ao arcebispo magno a chefia do cabido*; mas como as suas funções o mantinham com frequência

afastado da catedral, esse papel veio a ser preenchido por outros clérigos, intitulados de abades, priores ou deões. Em Portugal, o título de prior (*primus presbiterorum, primicerius, primicerio, prepositus*) foi sobretudo utilizado para os presidentes das igrejas colegiadas; estas puderam, mais raramente, ser encabeçadas por um abade, quando resultavam de mosteiros reduzidos a igrejas seculares. Quanto ao título de deão (*decanus*, cuja origem se pensa estar na regra beneditina (v. BENEDITINOS), designando a chefia de um grupo de dez monges), era preferencialmente atribuído à primeira figura dos capítulos catedrais. Este dignitário presidia ao cabido em nome do bispo nas ausências deste, e em alguns momentos e lugares chegou a governar a diocese por incapacidade do prelado ou vacância da sé; tal, contudo, nunca se generalizou, tendo sido mais frequente a governação colectiva através de vigários. O deão estava ainda presente e tinha papel activo em todos os negócios importantes para a canónica, e representava-a no exterior. Em segunda posição vinha o chantre (*princeps cantorum, caput chori, cabiscol, precentor, cantor*), principal responsável pela magnificência do culto. Estava incumbido de dirigir os ofícios litúrgicos e ordenava as procissões. Também lhe competia seleccionar os meninos do coro e instruí-los no canto – assim como aos mais velhos, se necessário –, para que o serviço divino fosse convenientemente assegurado. Com frequência, era secundado, quando não substituído, por um subchantre. Contudo, a complexificação das tarefas ligadas à criação e transmissão dos saberes musicais levou a que muitas catedrais se dotassem de capelas próprias com os seus mestres, cantores e organistas, que se juntavam aos cônegos, coreiros e meninos para abrilhantar o serviço coral. A terceira posição na hierarquia capitular era disputada pelo tesoureiro e pelo mestre-escola. O primeiro, como o nome indica, estava encarregado de velar pelo tesouro, ou seja, pelas alfaías litúrgicas e pelas relíquias, disponibilizando-as para as cerimónias mas recolhendo-as depois e mantendo-as bem guardadas e inventariadas. Tinha sob as suas ordens um corpo de porteiros, sacristãos e sineiros, encarregues da abertura e encerramento das portas, da limpeza e decoração das igrejas, do fornecimento de hóstias, luminária e incenso, do corregimento e toque dos sinos, etc. Todavia, em certas igrejas, o tesoureiro não era uma dignidade e podia nem sequer ser um clérigo. Quanto ao mestre-escola (*magister scholae, preceptor, scholasticus, didascalus, caput scholaris*) era o responsável pela escola catedralícia, tornada obrigatória nas sés pelo III Concílio de Latrão (1179) e estendida às colegiadas, em 1215, pelo IV Concílio. Além de ministrar, por si ou por interposta pessoa, o ensino das letras, do cômputo e do canto (quando este não era realizado pelo chantre), competia-lhe também a correcção dos livros litúrgicos e, por vezes, a redacção e conservação das escrituras. Todavia, era mais frequente estas últimas funções estarem a cargo do chanceler (*cancellarius, protonotarius, scriniarius*), que tinha sob sua responsabilidade a chancelaria episcopal, fazendo redigir os documentos por escribas ou notários, e conservando as respectivas cópias nos arqui-

vos. Em suma, as dignidades capitulares colaboravam com o prelado nos mais diversos aspectos do governo da diocese e substituíam-no em certas celebrações litúrgicas. Também lhes incumbia administrar os últimos sacramentos ao bispo moribundo e presidir às suas exéquias. Como membros da canónica, eram ainda parte activa em todos os negócios temporais e espirituais que diziam respeito a esta: oração em comum, cura das almas, ensino, assistência, administração dos bens, etc. Nas colegiadas, onde o seu número e variedade eram mais reduzidos — apenas as maiores, como a de Guimarães, tinham o elenco completo; as menores contentavam-se com um prior e, quando muito, um tesoureiro ou sacristão —, as suas funções eram idênticas, cabendo-lhes assegurar o esplendor do culto e a gestão dos bens patrimoniais; faltavam-lhes, contudo, as atribuições administrativas, que só desempenhavam quando eram escolhidos pelos bispos para seus vigários. 2. *Designação e provimento dos dignitários*: As dignidades eram, de início, exclusivamente da escolha do bispo (os arcebispos), do cabido (os deões), ou de ambos em conjunto (os restantes); a partir de finais do século XIII, começa a sentir-se uma crescente intervenção papal, ao mesmo tempo que surgem, igualmente, as pressões régias. Assim, tornam-se dignitários, não apenas os mais sábios e experientes entre os cônegos de cada cabido mas também «forasteiros», parentes e capelães de bispos recém-chegados, físicos do rei, protegidos do papa. O que não quer dizer que não se encontrem vestígios de uma espécie de *cursus honorum*: para se atingir o deado era condição preferencial ter-se sido antes chantre ou arcebispo, e há ainda exemplos de circulação de sentido variável entre outras dignidades. No nível imediatamente superior, os bispos eram frequentemente eleitos pelos cônegos entre os dignitários do seu próprio cabido ou dos das dioceses próximas, mas este modo de recrutamento foi também alterado pelas intervenções da Santa Sé e da Coroa, passando a conceder-se com mais frequência o episcopado aos familiares dos papas e cardeais, e aos clérigos do rei. Quando eram os cônegos a eleger um dignitário, deviam enviar uma notificação ao prelado e solicitar a confirmação deste, antes de poderem dar-lhe posse da prebenda. Do mesmo modo, uma apresentação feita pelo bispo só levava à posse do cadeiral no coro depois da aceitação do nomeado pelo cabido. As nomeações papais, em contrapartida, deviam ser seguidas de posse sem mais delongas, mas há notícia de conflitos que se arrastaram durante anos, por oposição dos cônegos a escolhas feitas à sua revelia. 3. *A situação actual*: O Código de Direito Canónico promulgado em 1983 permite ao prelado constituir, para o auxiliar, um vigário-geral e um ou mais vigários episcopais, autorizados a executar todos os actos administrativos da competência do bispo; eles retomam, portanto, as funções dos antigos arcebispos. Como sucessor do arcebispo, existe o vigário forâneo ou da vara, cujo papel é promover e coordenar a actividade pastoral. Para o aconselhar no governo da diocese o bispo pode ainda constituir um conselho presbiteral ou recorrer ao cabido catedralício nos lugares onde ele existe. Este último, contudo, já não tem dignidades mas



Cônego António Gonçalves Pires, da arquidiocese de Braga, com respectivas vestes canónicas. In Acção Católica. 1 (1935) 9.

simples oficiais; o texto normativo prevê expressamente a existência de um «presidente» e de um penitenciário, permitindo a constituição de outros ofícios de acordo com as tradições locais.

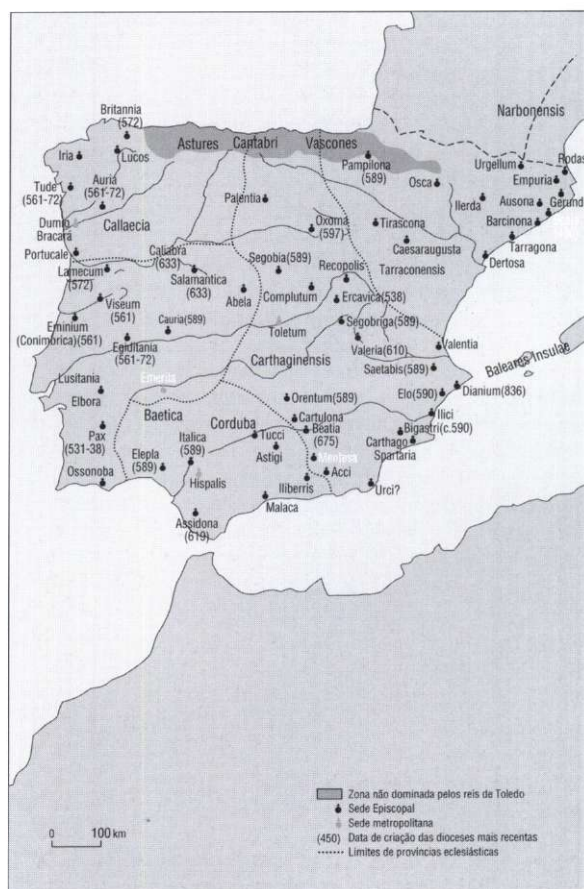
ANA MARIA S. A. RODRIGUES

BIBLIOGRAFIA: ALVAREZ, P. — Dignidades eclesiásticas. In *DICCIONARIO de História Eclesiástica de España*. Madrid, 1972, p. 758-759. *CÓDIGO de direito canónico*. Ed. anotada a cargo de P. Lombardia e J. I. Arrieta. COSTA, Avelino de Jesus da — *O bispo D. Pedro e a restauração da diocese de Braga*. Coimbra, 1959. 2 vol. IDEM — *Arcebispo*. In *DICCIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1975, vol. 1, p. 176-177. IDEM — *Arcebispo*. In *DICCIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1975, vol. 1, p. 178. IDEM — *Chantre*. In *DICCIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1975, vol. 1, p. 51. IDEM — *Deão*. In *DICCIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1975, vol. 2, p. 269-270. FERREIRA, José de Azevedo — *Alphonse X: Prymeira Partida: edition et etude*. Braga, 1980. HEFELE — *Archidiaconus*. In *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique*. Paris, 1869, vol. 1, p. 503-505. IDEM — *Archiprêtre*. In *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique*. Paris, 1869, vol. 1, p. 505-507. LECLERCQ, H. — *Archidiaconus*. In *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris, 1924, 1.^a e 2.^a P., p. 2733-2736. MARQUES, J. — *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa, 1988. RODRIGUES, Ana Maria S. A. — *As colegiadas de Torres Vedras nos séculos XIV e XV*. In *Espaços, gente e sociedade no Oeste: Estudos sobre Torres Vedras Medieval*. Cascais: Património, 1996, p. 195-274. TORQUEBLAU, P. — *Chapitre de chanoines*. In *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris, 1942, vol. 3, p. 530-595.

DIOCESE. 1. *Etimologia e raízes:* o termo grego *dióchesis* significa administração, governo, direcção. Os latinos, por *dioecesis*, designam, inicialmente, a cidade ou parte de província que está sob jurisdição de um magistrado. Depois, ao tempo de Diocleciano, designam por *diocesis* as doze novas grandes divisões do Império, compreendendo cada uma dessas grandes divisões diversas províncias. Assim, a *diocesis* das Gálias, por exemplo, compreendia as províncias da Lusitânia (com capital em Mérida), da Galécia (com capital em Braga), da Bética (com capital em Sevilha), Cartaginense (com capital primeiro em Cartagena, depois – tempo das invasões «bárbaras» –, em Toledo) e Tarraconense (com capital em Tarragona). Do hodierno Portugal, pertencia na altura à Lusitânia o território situado entre o Douro e o Guadiana; o Norte era da Galécia; a parcela a nascente do Guadiana era da Bética.

2. *Na organização eclesiástica:* A Igreja Oriental segue o modelo de Diocleciano, dando o nome de «diocese» a grandes circunscrições territoriais, formadas por diversas províncias, confiadas a patriarcas ou exarcas. Tal significação aparece clara quer no Concílio de Constantinopla de 381 (c. 2), quer no de Calcedónia de 451 (c. 9). Além da figura do patriarca ou do exarca, aparece também no Oriente a figura do bispo: cabe-lhe o governo da *paroecia*, termo usado para se designarem as grandes cidades e respectivos termos. O progressivo aumento de fiéis nas cidades – mesmo nas mais pequenas – e o êxito da missão entre as populações rurais faz ainda aparecer a figura do *corepiscopus*, uma figura que não vinga por muito tempo: vários sínodos do século IV acabam por fazê-la desaparecer (Laodiceia, 343-381; Sardónica, 347), sob pretexto de ser desprestigiante para a autoridade episcopal. No Ocidente, a Igreja não adopta o sistema das grandes dioceses civis. Normalmente os limites dos bispados coincidem com os da administração civil das cidades, ainda que esta orientação (e não lei obrigatória!) conheça numerosas excepções (bispados com duas ou mais cidades, comunidades episcopais em colónias sem direito de cidadania...). Esta falta de rigor esclarece, aliás, muitas das disputas de competência entre bispos vizinhos, assim como realça a necessidade de delimitação de jurisdições. Também na terminologia não encontramos uniformidade: a Igreja local tanto pode designar-se *paroecia* ou *parochia* (termos privilegiados nos concílios I de Braga, 561, e III de Toledo, 589), como *ecclesia*, *territorium*, *finis episcopatus*, *diocesis*. Quanto aos *corepiscopus* ou bispos rurais existentes no Oriente, não se fala deles no Ocidente. As comunidades cristãs distantes da cidade episcopal deverão ter sido regidas por presbíteros ou diáconos. Quanto às articulações territoriais, situando-nos nos primórdios da cristandade e sempre nos limites da Igreja Ocidental, é de presumir que os bispos de pequenas localidades tenham mantido ligação com o bispo do centro urbano mais importante, assim como os bispos de igrejas derivadas o terão mantido com a igreja-mãe. Esse fenómeno, porém, não é réplica do que se vê no Oriente, cedo dotado de grandes circunscrições. É antes inteligível – salvo raras excepções: caso do bispo de Cartago que se apresenta como

verdadeiro chefe da Igreja africana – no quadro de uma preeminência moral, de fraternidade de Igrejas, uma fraternidade que se afirma no intercâmbio de correspondência (as *litterae formatae*) e se espelha nos primitivos concílios, manifestações externas de uma unidade preexistente e de uma vontade de solucionar problemas comuns. Tais concílios, que se espalham na segunda metade do século II, tornam-se frequentes no século posterior. E assumirão o carácter de gerais ou ecuménicos no século IV, quando a Igreja respira um clima de paz. Incipiente até ao IV século, a organização provincial irá desenvolver-se a partir daí, dando-lhe forte incremento o Concílio de Niceia, em 325. De facto, este concílio determina que a consagração de um bispo seja feita, quanto possível, pelos bispos da província, cabendo ao metropolitano (ou seja, ao bispo que preside à província) a confirmação da eleição. Os sínodos dos séculos IV e V determinarão as faculdades do metropolitano: convocar e presidir ao sínodo provincial que há-de reunir-se duas vezes por ano para deliberar sobre questões com pertinência supralocal; controlar a vida religiosa dentro da província e o exercício de funções por parte dos outros bispos, os quais lhe deverão pedir expressa licença em caso de ausência prolongada. A escolha do metropolitano não tem critério uniforme: nuns casos escolhe-se quem ocupa uma sede metropolitana (não raro coincidente com a capital da província



cia civil); noutros, é escolhido o bispo que pelos anos de consagração tem mais tempo de serviço. Com o passar dos anos, o primeiro critério haverá de sobrepor-se e praticamente anular o segundo.

3. *O nascimento de uma diocese*: A criação de novas dioceses é influenciada sobretudo pela existência de um elevado número de fiéis. Daí que regiões com numerosas cidades possuam elevado número de bispados (mesmo que com escassa extensão territorial), enquanto que regiões com poucas cidades (ainda que territorialmente extensas) possuam poucas dioceses. O primeiro padrão encontra-se sobretudo na África Setentrional e na Itália Central e Meridional; o segundo na Itália Setentrional, nas grandes extensões da Gália, da Hispânia e nas províncias do Danúbio e Balcãs. Após o desaparecimento dos apóstolos e seus imediatos seguidores, responsabilizam-se pelo nascimento de novas dioceses – no Oriente e/ou no Ocidente – os sínodos provinciais, os patriarcas, os exarcas, os metropolitas ou até os próprios bispos. Em muitos casos, faz-se sentir a influência do poder civil, quer tomando a iniciativa, quer impondo-se sobre, quer simplesmente ratificando as determinações eclesiásticas (para não falarmos de Constantino, recordemos o rei suevo Teodomiro, que no Concílio de Lugo, em 569, propõe a reorganização eclesiástica da província da Galécia...). Exceptuada a Itália, onde o pontífice romano faz valer a sua autoridade, no geral o Papa não intervém na criação de novas dioceses, vigiando apenas a observância das disposições sinodais. O que não significa menosprezo pelo próprio poder ou inibição de intervir em circunstâncias especiais. Neste último contexto se percebem a carta que Leão Magno endereça aos bispos de África*, ordenando-lhes que escolham para sedes de dioceses somente as cidades mais importantes e particularmente populosas (*Grat.*, dis. LXXX, c. 4); e as cartas do mesmo São Leão, escritas em 445 e 450, depondo o arcebispo de Arles, Hilário, e impondo com a sua autoridade uma nova distribuição das dioceses da província de Vienne... Numa palavra, o romano pontífice cinge-se, no geral, à aprovação implícita, não se coibindo de intervir explicitamente quando as circunstâncias a isso o instigam. Forte é também a intervenção papal nos territórios de evangelização mais tardia. Assim, agem como seus legados Santo Agostinho, na Grã-Bretanha; São Bonifácio e São Vilibrordo, na Alemanha... Colocado à frente da diocese – e retornando aí – o bispo tem obrigação de residência, podendo apenas ausentar-se por motivos graves e, regra geral, por não mais de três semanas. Ao bispo – no início da cristandade – é ainda interdita a transferência para outra diocese: as místicas núpcias que entre o bispo e a diocese se estabelecem só com a morte do primeiro se dissolvem. Esta última proibição mitigar-se-á no decurso do século v, reconhecendo-se motivos de excepção: repúdio de um novo bispo por parte da comunidade, impossibilidade de assumir funções devido a violências externas, necessidades pastorais...

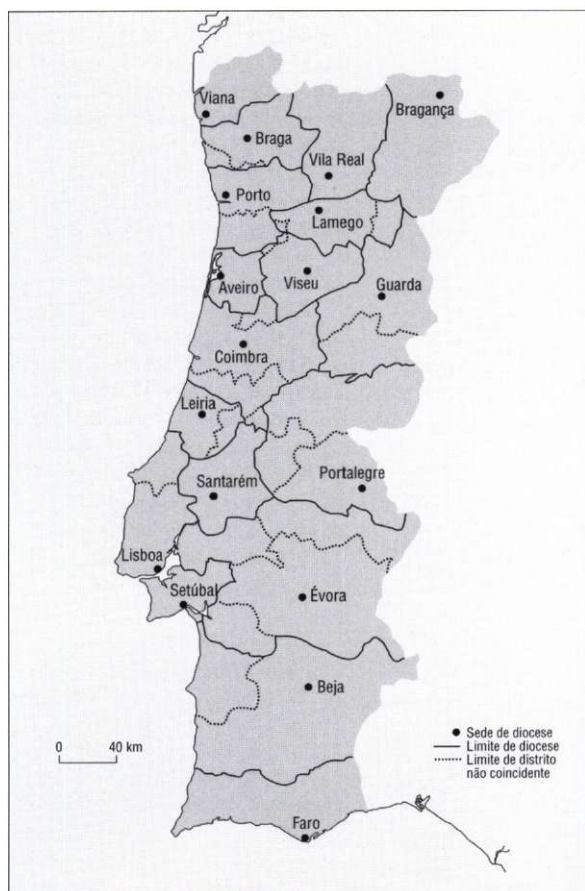
4. *Ao longo da Idade Média*: A partir do século xi, a disciplina eclesiástica, pelo menos no Ocidente, vai reforçando o poder dos papas no que diz respeito à erecção, divisão, modificação e supressão de dioceses. Esta nova mentalidade

aparece já clara numa carta de São Pedro Damiano, escrita em 1059 e reproduzida no Sínodo de Milão do mesmo ano. Nela se lê: todos os patriarcas, todas as sedes metropolitas, todos os bispados e quaisquer dignidades são constituídas pela Igreja romana (*Grta.*, dist. xxii, c. 1). Pouco depois, os *Dictatus Papae* de Gregório VII (1075) afirmam que só o Papa pode dividir uma diocese rica e unir dioceses pobres (anulando-se deste modo práticas inversas de metropolitas e abades poderosos). Em 1092, Urbano II, escrevendo ao abade de Reims, Renaud, afirma em jeito normativo: pertence exclusivamente à Sé Apostólica unir episcopados, separá-los, ou criá-los. Com a mesma mentalidade se apresenta Inocêncio III, nos anos 1198 e 1200 (*Decr.*, I, tit. vii, c. 1; tit. xxx, c. 4). E ainda João XXII, a quem se deve uma decretal, considerada pelos antigos canonistas como *norma et magistra* nesta matéria, pela qual efectua, ano 1317, uma divisão de diocese e a criação de cinco novas, procedendo assim – palavras do papa – *ex certa nostra scientia [...] et apostolicae plenitudine potestatis* (*Extravag. communes*, I, iii, tit. ii, c. 5). Este processo de centralização pontificia colhe também o modo normal de escolha de novos bispos. De facto, nos primórdios da cristandade, clero e povo participam na indigitação de um novo prelado, cabendo aos bispos limítrofes a confirmação e sagração. Cristianizado o Império, o imperador confirma ou influencia a escolha. Ao tempo do feudalismo, é forte a ingerência dos senhores feudais. Chegados à reforma gregoriana (Gregório VII) os leigos são excluídos da eleição, os capítulos catedrais participam activamente nela, mas é já o Papa quem confirma ou até em muitos casos nomeia. No pós-reforma gregoriana, o Papa assume definitivamente o papel de nomear, de eleger, cabendo a clero e povo a simples aclamação e aos soberanos pronunciamento favorável ou exercício do direito de veto. Para além da centralização pontificia, a Idade Média consolida o significado administrativo e territorial do termo «diocese»: circunscrição territorial confiada a um bispo. Este conceito vinga por séculos, a partir do xiii, a partir de Gregório IX (*Decret.*, I, tit. i, 34-35). No que concerne a Portugal e ao longo da medievallidade, os passos mais significativos em termos de dioceses são os seguintes: até finais do século xiv, entre dioceses restauradas (processo da Reconquista) e novas criações, contam-se nove dioceses: Braga*, Porto*, Coimbra* e Viseu*, todas sob a metropolítica Braga; Lisboa*, Évora*, Lamego* e Guarda*, sufragâneas de Compostela; Silves, ligada a Sevilha. A finais desse século xiv – tempo de D. João I – a Sé de Lisboa será elevada à dignidade de metropolita (bula *In eminentissime dignitatis*, 10 de Novembro de 1393, papa Bonifácio IX), contando por sufragâneas as sés de Évora, Lamego, Guarda e Silves.

5. *Na Idade Moderna*: A disciplina universal da Igreja não sofre significativas alterações. Registam-se, no entanto, três novidades, a primeira atinente ao quadro das dioceses no território nacional, a segunda respeitante às dioceses emergentes em territórios de missão, a terceira referente ao aparecimento da Propaganda Fide. No território nacional, o século xvi regista a elevação de Évora à dignidade de metropolita (em 1540), o apa-

recimento das dioceses de Leiria e de Miranda (em 1545), de Portalegre (em 1549), de Elvas (em 1570) e ainda a transferência da catedral algarvia de Silves para Faro (em 1577). A inícios do século XVIII, no reinado de D. João V, a sede lisboeta é elevada a patriarcado. A finais desse mesmo século surgem as dioceses de Beja*, Pinhel* e Penafiel* (em 1770), e a de Castelo Branco* (em 1771). O papa Clemente XIV, no ano de 1770, dividira a diocese de Miranda, criando a de Bragança. Tal divisão, porém, não perduraria por mais de uma década: Pio VI voltaria a uni-las, ficando a sé em Bragança e o prelado com o título de bispo de Bragança e Miranda*. Ao mencionado papa Clemente XIV deve-se ainda a criação, pelo breve *Militantis Ecclesiae gubernacula*, de 12.4.1774, da diocese de Aveiro*. Em terras ultramarinas surgem, no século XV e com existência efêmera, as dioceses de Ceuta, Tânger e Safim; no século XVI, as do Funchal*, Açores, Cabo Verde*, São Tomé e Goa*, Bahia e São Salvador do Congo, Malaca* e Cochim, Macau* e Funai (no Japão); no século XVII aparecem as dioceses de Meliapor e Cranganor. Criada a Propaganda Fide, vão sendo cobertos, paulatinamente, pela sua solicitude, os territórios de missão, valendo como reverso da medalha o progressivo esvaziamento dos padroados (português, espanhol...). 6. *O Código de 1917*: Não apresenta uma definição de diocese, sendo esta no entanto concebida na perspectiva da territorialidade. O primeiro cânone que nos interessa é o 215, onde se diz: no § 1, que só à suprema autoridade da Igreja compete erigir províncias eclesiásticas, dioceses, abadias e prelazias *nullius*, vicariatos e prefeituras apostólicas, e bem assim delimitá-las, dividi-las, uni-las e suprimi-las; no § 2, que em direito o nome de diocese compreende também a abadia e prelazia *nullius*, e o de bispo compreende o abade e prelado *nullius*, se da natureza do assunto ou do contexto não constar outra coisa. As abadias e prelazias *nullius* são uma parte do território da diocese com clero e povo próprio, tendo à frente um clérigo que, não sendo normalmente bispo, goza, contudo, de uma jurisdição quase episcopal. Na origem das primeiras (das abadias) estão os grandes mosteiros que foram estendendo a sua acção não só sobre os monges mas também sobre as igrejas a eles confiadas; na origem das segundas (das prelazias) estão os capitulos de cônegos, normalmente dotados de isenção canónica (ou seja, directamente dependentes da Santa Sé) e presididos pelo referido prelado *nullius*. Quanto aos vicariatos e prefeituras apostólicas, são partes das missões que têm à sua frente prelados que as governam em nome da Santa Sé. Os vicariatos apresentam uma estrutura estável e são normalmente presididos por alguém revestido do carácter episcopal; as prefeituras apresentam normalmente um carácter mais incipiente, e por via de regra não são bispos os que as presidem. Para esta temática das dioceses é ainda importante o cânone 248, que define as competências de algumas das congregações da Santa Sé. Assim, diz-se que compete à Sagrada Congregação Consistorial instituir as novas dioceses, dividi-las ou modificá-las, excepto nas regiões sob tutela da Sagrada Congregação da Propagação da Fé (c. 252).

Quando a criação ou modificação de dioceses exige contactos com o poder civil, então será chamada a intervir a Sagrada Congregação dos Negócios Extraordinários (c. 255). 7. *O novo Código de 1983*: Apresenta duas importantes novidades face ao anterior: sem excluir a territorialidade, fala preferencialmente em «povo de Deus»; em vez de partir da Igreja Universal para chegar à local, foca primeiro esta, analisando-a a partir de «dentro», e não do «alto». Os cânones mais pertinentes são os 368-374. Colhendo os ensinamentos da constituição *Gaudium et Spes*, um dos grandes documentos do Concílio* Vaticano II, o cânone 368 diz-nos o que se entende por Igreja particular e que relação mantém esta com a universal. As palavras são as seguintes: «As Igrejas particulares, nas quais e das quais existe a uma e única Igreja Católica, são primeiramente as dioceses, às quais, se outra coisa não constar, são equiparadas a prelatura territorial, a abadia territorial, o vicariato apostólico e a prefeitura apostólica e ainda a administração apostólica estavelmente erecta.» Como se vê, em vez de «abadia» e «prelatura *nullius*», o recente código prefere falar de «abadia» e «prelatura territorial». No cânone sucessivo, o 369 (que tem por base o decreto *Christus Dominus* no seu n.º 11), definem-se os elementos que constituem a Igreja particular: «A diocese é a porção do povo de Deus que é confiada ao Bispo para ser apascentada com a cooperação do presbitério [...].» Servem depois os cânones 370 e 371 § 1 para recordar o que se entende por prelatura territorial e abadia territorial e ainda o que se entende por vicariato apostólico. No § 2 do cânone 371 aparece a definição de administração apostólica (uma realidade já focada – ainda que noutros moldes – no Código de 1917, cânone 312): «A Administração apostólica é uma porção do povo de Deus, que, em virtude de razões especiais e muito graves, não está erecta em diocese, e cujo cuidado pastoral se confia a um Administrador Apostólico que a governa em nome do Sumo Pontífice.» Quais serão as razões especialmente graves?! Pelo que se pode ver no *Anuário pontifício* (que menciona três administrações apostólicas), há duas razões graves: mudança nos confins de um território e especiais situações políticas. Quanto à criação de novas dioceses, é clara a formulação do cânone 373: «Compete exclusivamente à suprema autoridade erigir Igrejas particulares [...].» Nesta tarefa o Papa é actualmente ajudado pela Congregação dos Bispos, ou pela Congregação para a Evangelização dos Povos (tratando-se de territórios de missão), ou ainda (sempre que o aconselhem peculiares circunstâncias) pela Secção II da Secretaria de Estado. 8. *Diferentes espécies de dioceses*: Aludimos já às arquidioceses e aos patriarcados, sob governo de um arcebispo e de um patriarca, respectivamente, os quais, no geral, são também metropolitas. Acrescentem-se agora as dioceses sufragâneas: são as que pertencem a uma província eclesiástica, dependendo os seus prelados do metropolitano. Existem também as dioceses isentas: são as que dependem directamente da Santa Sé. São dioceses residenciais aquelas que têm um titular no efectivo exercício da sua administração. São dioceses titulares aquelas que deixaram de existir mas que, como



Mapa actual das dioceses portuguesas. Às dezoito dioceses acima apresentadas acrescem as de Angra do Heroísmo e do Funchal, nos arquipélagos dos Açores e Madeira. Cf. Anuário Católico de Portugal, 1995-1998.

recordação da importância que tiveram, conservam ainda e apenas o nome. Categoria especial constituem as dioceses suburbicárias: trata-se de um conjunto de seis dioceses, situadas nas imediações de Roma, à frente das quais está um cardeal revestido do carácter episcopal. Estes cardeais têm obrigação de residência em Roma e de participar na administração da cúria romana. 9. *A actual situação portuguesa*: Portugal conta actualmente com um patriarcado, sediado em Lisboa, e com três sedes metropolitanas: Braga, Lisboa e Évora. Sob a metrópole de Braga estão as dioceses de Aveiro, Bragança-Miranda, Coimbra, Lamego, Porto (que absorveu a diocese de Penafiel, outrora existente), Viana do Castelo (a mais recente das dioceses portuguesas; dá-lhe vida o papa Paulo VI, a 3.11.1977, com a bula *Ad aptiorem populi Dei*), Vila Real (criada por Pio XI, a 20.4.1922, com a bula *Apostolica Nostrum sollicitudo*) e Viseu. Sob a metrópole de Lisboa encontram-se as dioceses de Angra do Heroísmo*, a do Funchal, a da Guarda (que absorveu a outrora existente diocese de Pinhel), a de Leiria-Fátima* (nome que em 13.5.1984 o papa João Paulo II lhe atribui, pela bula *Qua pietate*), a de Portalegre e Castelo Branco (fusão que se deu em 30.9.1881, pela bula *Gratissimum Christi*, do papa Leão XIII), a de Santa-

rém* (criação de Paulo VI, a 16.7.1975, pela bula *Apostolicae Sedis Consuetudinem*) e a de Setúbal* (criada também por Paulo VI, bula *Studentes Nos*, de 16.7.1975). Finalmente, sob a metrópole de Évora (que absorveu a diocese de Elvas, outrora existente), encontram-se as dioceses de Algarve e Beja. No total, as dioceses em Portugal continental e nos arquipélagos da Madeira e Açores são vinte, às quais (pelo menos por agora) se acrescenta a de Macau. Com equiparação a diocese Portugal tem ainda: o Ordinariato Castrense* (cujos estatutos foram aprovados pela Congregação dos Bispos em 3.12.1988 e militarmente pelo Decreto-Lei n.º 93/91 de 26 de Fevereiro); a Prelatura da Santa Cruz e Opus Dei (erigida em prelatura pessoal pelo papa João Paulo II, a 28.11.1982).

JOSÉ PAULO LEITE DE ABREU

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, A. Roque de – *Para ler a história da Igreja em Portugal*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1996. ANUÁRIO Católico de Portugal 1995-1998. Viseu: Editorial Rei dos Livros, 1996. CÓDIGO de Direito Canónico anotado. 2.ª ed. Braga: Theologica, 1997. DIOCESE. In SERRÃO, Joel – *Dicionário de história de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1989, vol. 2, p. 302-309. DIOCESE. In NAZ, R. – *Dictionnaire de droit canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1949, vol. 4, p. 1275-1267. GIGANTE, José António Martins – *Instituições de direito canónico: I. Das normas gerais e das pessoas*. 3.ª ed. Braga: Oficina de S. José, 1955. JEDIN, Hubert – *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Ed. Herder, 1980, vol. 2, p. 319-338. LEBRETON, J.; ZEILLER, Jacques – *Historia de la Iglesia: La iglesia en la penumbra*. Valencia: Edicep, 1976, p. 515-527. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Ed. revista e actualizada. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994.

DIPLOMÁTICA, História da. Étimo oriundo do grego através do latim *diploma, atis*, significando «coisa dupla», «dobrada em duas». A diplomática é uma ciência histórica cujo objectivo é, a partir de metodologias e questões específicas, proceder ao estudo científico do documento escrito na sua forma e conteúdo, definindo a sua autenticidade e valor probatório enquanto testemunho de dados e factos históricos. Neste sentido, a diplomática pressupõe um discurso científico plural. A diplomática nasce dentro das estruturas intelectuais da Igreja Católica seiscentista, devendo-se a D. Jean Mabillon, beneditino, o seu baptismo com a publicação dos *De Re Diplomatica Libri Sex* (1681). Em Espanha, em 1688, D. Joseph Perez publicaria as *Dissertationes ecclesiasticas de re Diplomatica*. De 1750 a 1756 foram publicados seis volumes intitulados *Nouveau Traité de Diplomatique*, da autoria dos beneditinos* D. Toustain e D. Tassin. Ao Estado absoluto moderno interessava o conhecimento das origens medievais das próprias nações, incentivando-se o estudo da documentação manuscrita ancestral junto de academias e universidades. Em Portugal, a diplomática aplica-se desde cedo de forma empírica. A selecção de documentos mereceu, nos alvares de Quinhentos, o aparecimento da chamada reforma da Leitura Nova, não só na corte, como também nos mosteiros de Alcobaça* (Livros Dourados) e de Santa Cruz de Coimbra (Livros Autênticos). São numerosos os índices de cópias de documentos elaborados nos cartórios eclesiais. Lembre-se aqui a publicação por Teixeira de Carvalho, em 1921, do *Index da Fazenda* do mosteiro de Celas de Coimbra, manuscrito de cerca de 1650. De citar, também, de Manuel Estevens, o

Index dos titulos do Cartorio do Mosteiro de S. Marcos de 1766 (Coimbra, 1950). Da acção efémera da Academia Real da História Portuguesa (1720), resultarão os volumes da *Colecção dos documentos, estatutos e mais memorias*, compendiando documentação eclesial. Importa referenciar também os *Rerum Lusitanicarum*, hoje depositados na Biblioteca da Ajuda, conjunto de 220 volumes, cinco de índices e um suplemento de transcrições de documentação eclesiástica. A obra de Mabillon era conhecida por alguns académicos como Pina e Proença, bibliotecário de D. João V, o conde da Ericeira († 1743) e Silva Leal († 1733). Entre as obras publicadas deve mencionar-se a *História Genealogica da Casa Real* (1735...), as *Provas de História Genealogica da Casa Real Portuguesa*, editadas por D. António Caetano de Sousa († 1759) (AZEVEDO – Linhas, p. 232-233). No último quartel do século institucionalizou-se, debaixo da influência de Frei Manuel do Cenáculo, o cargo de professor de Paleografia (1772) e, em 1775, da cadeira de Ortografia Diplomática, na qual foi provido José Pereira da Silva. Foi também aquele arcebispo que fez publicar, em 1773, a oitava parte da obra *Méthode de Diplomatique*, de Tassin e Toustain, juntando-lhe um *Indiculus artis diplomaticae*. Dentro deste contexto vemos a Academia Real das Ciências de Lisboa incentivar um processo de recolha documental junto dos arquivos portugueses, particularmente os religiosos, destacando-se os nomes de Frei Joaquim de Santo Agostinho, Santa Rosa de Viterbo e de João Pedro Ribeiro. Este último obteve a regência da cadeira de Diplomática, criada na Universidade de Coimbra* em 5 de Janeiro de 1796, passando para a Torre do Tombo em 1801. João Pedro Ribeiro († 1839) publicaria duas obras cimeiras, as *Observações historicas e criticas para servirem de memorias ao systema da Diplomatica Portugueza* (1798) e as *Dissertações Chronologicas e Criticas sobre a Historia e Jurisprudencia Ecclesiastica e Civil de Portugal*, em cinco volumes (1810 a 1836). Seu contemporâneo foi Frei Manuel da Conceição († 1796), autor de um glossário de diplomática. Em 1792, Frei José Pedro da Transfiguração editaria, no Porto, o *Breve Tratado sobre algumas regras mais necessarias de Hermeneutica e Diplomatica*, e em 1797 José Anastácio da Costa e Sá († 1825) publicaria os *Elementos de Diplomatica*. Um dos primeiros manuais de diplomática portugueses, intitulado *Elementos de Diplomatica Portugueza*, do padre João Filipe da Cruz, nunca chegaria a ser publicado, conservando-se hoje a versão manuscrita datada de 1805 (IANTT. Manuscritos da Livraria, n.º 2193-A). Em 1836 passou a reger o curso de Diplomática, no Real Arquivo, José Basto († 1866), sucedendo-lhe na regência sucessivamente os seus dois filhos João Basto († 1898) e José Basto († 1913) (AZEVEDO – Linhas, 1928, p. 43-67). Em termos de publicação de fontes, os *Portugaliae Monumenta Historica* (Lisboa, Academia das Ciências, 1856-1888), dirigidos por Alexandre Herculano, constituem um marco sem correspondência em todo o século XX. Publicaram-se os *Documentos medievais portugueses*: 3: *Documentos particulares*: 1101-1115, sob a direcção de Rui de

Azevedo (Lisboa, 1940), autor que organizou a edição diplomática e crítica, com extrema importância para a diplomática eclesial, dos *Documentos dos condes portugueses e de D. Afonso Henriques, A. D. 1095-1185* (Lisboa, 1958), continuados pela publicação dos *Documentos de D. Sancho I* (1174-1211) (Coimbra, 1979). Mais recentemente, a Universidade Nova de Lisboa, sob a direcção de A. H. de Oliveira Marques e outros colaboradores, publicaria as chancelarias de D. Pedro I (1 vol.), D. Afonso IV (3 vol.) e D. Duarte (3 vol.), bem como as *Cortes portuguesas de 1325 a 1383*. Sobresaiem nos estudos de diplomática eclesial autores como José Saraiva (cronologia medieval), Carl Erdmann (bulário do século XII), Pierre David (documentos falsos, *Livro das Calendas* e produção documental da Sé de Coimbra), Carlos Silva Tarouca (*Nuovi Studi sulle Antiche Lettere dei Papi*, Roma, 1932; *Epistolae et Instrumenta Saeculi XIII*, com Bruno Katterbach, Roma, 1930), Abiah Reuter (*Chancelarias medievais portuguesas*: 1: *Documentos da chancelaria de D. Afonso Henriques*, Coimbra, 1938), Rui de Azevedo (*Documentos falsos de Santa Cruz...*), Avelino de Jesus da Costa (chancelarias reais portuguesas e numerosos estudos sobre o tema dispersos por revistas, dicionários e enciclopédias), Isaías da Rosa Pereira (*Synodicon Hispanum*: 2: *Portugal*, Madrid, 1982), A. H. de Oliveira Marques (com uma síntese paradigmática sobre a diplomática em Portugal), António Domingues de Sousa Costa (súplicas pontificas, numerosas biografias de figuras da Igreja medieval), José Mattoso (que se debruçou sobre os cartórios beneditinos e, de modo especial, sobre a *sanctio* e as *arengas* na documentação alto-medieval) e, mais recentemente, G. Pradalié (com um estudo dedicado aos falsos da Sé de Coimbra), José Marques (com numerosas publicações sobre instituições eclesiais, chancelaria do arcebispado de Braga, itinerários arquiépiscopais e cartórios), Maria Helena Coelho (que edita o cartulário de D. Mor Martins, de Arouca, entre outros estudos), Maria José Azevedo Santos (historiando a escrita nos centros eclesiásticos dos séculos IX a XIII, a arenga nos diplomas medievais e a documentação de São Paulo de Almaziva), Maria Alegria Marques (que desenvolve estudos sobre as instituições cistercienses), Ribeiro Guerra (autor de *Os escribas dos documentos particulares do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaca, 1155-1200*, Lisboa, 1988), Bernardo Sá Nogueira (com estudos sobre notários medievais) e Maria Cristina Cunha (com estudos sobre a chancelaria arquiépiscopal de Braga e o tabelionato português). A diplomática eclesiástica interessarão também edições de cartulários e censuais como o monumental *Chartularium Universitatis Portugalensis* (11 vol.), Lisboa, 1966-1995, ou o *Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae*, Braga, 1965-1990. Importaria referenciar os censuais (de que se encontram publicados entre nós dois relativos à diocese do Porto e o pequeno *Censual para o arcediagado da terra da Vinha, 1321* (Braga, 1980) ou os livros de aniversários (sucessores dos *rotuli mortuorum*) como o *Liber Anniversariorum Ecclesie Cathedralis Colimbriensis* (*Livro das Kalendas*) (Coimbra,

1947-1948). A documentação pontificia relativa a Portugal encontra-se recenseada em importantes obras como as elaboradas por Joaquim Abranches, *Fontes do direito ecclesiastico portuguez: I: Summa do bullario portuguez* (Coimbra, 1895) e Levi Maria Jordão, *Bullarium Patronatus Portugaliae Regnum in ecclesiis Africae, Asiae Atque Oceaniae: I* (1171-1260) (Lisboa, 1868). Deverão ver-se, ainda, os bulários organizados por Demetrio Mansilla (documentos papais de 965 a 1227), Quintana Prieto (os de 1243-1254), Ildefonso Rodriguez de Lama (os de 1254 a 1264), bem como Avelino de Jesus da Costa com Maria Alegria Marques (*Bulário português: Inocência III (1198-1216)*) (Coimbra, 1989). Acrescentemos os *Registres Pontificaux* publicados sistematicamente para os pontificados do século XIII até ao século XIV. Importará sempre a consulta do *Quadro elementar das relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo*, em nove volumes (Paris, 1864), organizado pelo 2.º visconde de Santarém, bem como os 14 volumes do *Corpo diplomático portuguez...* (Lisboa, 1862-1910). Grande parte da legislação régia portuguesa moderna sobre a Igreja encontra-se nos 12 volumes da *Colleção chronologica da legislação portugueza*, dirigida por José de Andrade e Silva (Lisboa, 1856).

SAUL ANTÓNIO GOMES

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, Pedro de – Linhas gerais da história da diplomática em Portugal. *O Instituto*, 74 (1927) 226-242; 75 (1928) 43-67. AZEVEDO, Rui de – *Documentos falsos de Santa Cruz de Coimbra (séculos XII e XIII)*. Lisboa, 1932. COELHO, Maria Helena da Cruz – A diplomática em Portugal: Balanço e estado actual. *Revista Portuguesa de História*, 26 (1991) 125-155. COSTA, António de Sousa – *Monumenta Portugaliae Vaticana*. 1968-1970, vol. 1-4. COSTA, Avelino de Jesus da – Bula; Breve; Calendário cristão; Dias do mês; Dias da Semana; Diplomática. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa, 1960. IDEM – *Estudos de cronologia, diplomática, paleografia e histórico-linguísticos*. Porto, 1992. CUNHA, Cristina – Tabeliães bracarense no século XIII. In *IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – Actas*. 1990, p. 249-265. IDEM – La Chancellerie Archevêque de Braga (1071-1245): Quelques Aspects. In *DIE DIPLOMATIK DER BISCHOFSTURKUNDE* vol. 1250. Innsbruck, 1996, p. 503-509. IDEM – *A chancelaria arqui-episcopal de Braga*. Porto, 1999. DAVID, Pierre – *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XI^e siècle*. Lisboa: Liv. Portugal, 1947. ERDMANN, Carl – *Papstskunden in Portugal*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1927. MARQUES, A. H. de Oliveira – Diplomática. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1961-1971, vol. 2. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: INCM, 1988. IDEM – O regimento da chancelaria arqui-episcopal de Braga no século XV: tipologia documental e taxas. *Revista da Faculdade de Letras*. Porto, 2: 1 (1992) 87-106. PRADALIÉ, G. – Les Faux de la cathédrale et la crise à Coimbra au début du XI^e siècle. *Mélanges de la Casa Velazquez*. Paris, 10 (1974). SANTOS, Maria José Azevedo – *O cartulário de S. Paulo de Almaziva*. Coimbra, 1981. Edição crítica. IDEM – *Da visigótica à carolina: a escrita em Portugal de 882 a 1172 (aspectos técnicos e culturais)*. Lisboa, 1994. IDEM – O «ornamento literário» em documentos medievais: o preâmbulo ou arenga (773?-1123). *Biblos*. Coimbra, 68 (1992) 307-333.

DIREITO CANÓNICO. 1. *Noção:* É o ordenamento jurídico que regula a actividade específica da Igreja*, dos seus membros enquanto tal; é um conjunto de disposições de origem e natureza diversa que hoje, no essencial, estão codificadas no Código de Direito Canónico, promulgado em 25 de Janeiro de 1983, e no Código dos Cânones das Igrejas Orientais, promulgado em 18 de Outubro de 1990. As normas estabelecidas pelas autoridades da Igreja em matéria da sua competência cedo receberam a designação de *canones*, em contraposição a *nomoi*, as leis das auto-

ridades civis. Tem-se-lhe chamado também direito sagrado, direito religioso, direito pontifício (o Papa é o seu principal órgão produtor), direito comum (em contraposição ao particular, de índole territorial ou pessoal), direito eclesiástico (mas a partir do século XVI, por influência dos juristas protestantes, esta expressão designa o direito do Estado em matérias religiosas), *ius decretalium* (cartas decretais eram a forma das decisões pontificias mais importantes), e Paulo VI, em 17 de Setembro de 1973, chamou-lhe *ius caritatis*. Quanto à sua origem é constituído pelo direito divino natural (o que é dedutível da própria dignidade do homem) e positivo (o que deriva da Revelação), que a Igreja apenas propõe e declara, e pelo direito humano, sobretudo leis e decretos da autoridade suprema (Papa, concílios ecuménicos), mas também de outras autoridades (bispo, concílio particular, sínodo diocesano, capítulos gerais de institutos religiosos), concordatas, leis civis «canonizadas», isto é, que a Igreja faz suas (cânon 22). 2. *História das fontes:* O conhecimento da organização da Igreja (mutável, como facto histórico que também é) e das suas instituições, que sobretudo os textos legais e compilados proporcionam, é importante não só para apreender a sua vida interna, mas também para entender muitos dos principais acontecimentos da história social e política da Europa e fora desta. 2.1. *A Escritura como «fonte» de direito canónico:* Não se pode prescindir da Bíblia para entender normas e instituições da Igreja. Os ordenamentos de Israel, nomeadamente o Pentateuco, reclamam-se, na sua origem, da Aliança com Abraão, renovada com Moisés, repetidamente relembrada pelos profetas. Jesus institui a Igreja, envia a fazer discípulos, baptizar e catequizar, distingue funções (de entre os discípulos escolhe os Doze, tendo Pedro como cabeça), esclarece o valor moral da lei, restabelece a indissolubilidade do matrimónio. Os apóstolos continuam a liturgia da sinagoga com leituras e salmos, reúnem-se para a fracção do pão, impõem as mãos, ungem os enfermos, aplicam uma disciplina penitencial aos transgressores, resolvem problemas com autoridade, organizam as comunidades, escolhem colaboradores, decidem as relações com o judaísmo*, cultivam os contactos entre as Igrejas. O Evangelho é a lei fundamental da Igreja, embora não em sentido técnico-jurídico. As disposições emanadas de Jesus valem para sempre; sendo necessariamente insuficientes, todos os desenvolvimentos ulteriores deverão ser avaliados, adoptando como critério de discernimento a sua fidelidade ao Evangelho. 2.2. *As tradições apostólicas (séculos I-III):* Neste período a Igreja vai-se organizando em plano local e nas relações de comunhão: aos órgãos da idade apostólica sucederam outros, os bispos exercem agora as funções do governo pastoral. Não há ainda fontes formalmente jurídicas, mas encontram-se diversos elementos na *Didakê* (presença de bispos e diáconos, sacramentos), *Cartas de Santo Inácio* (hierarquia: bispos, presbíteros, diáconos), *Carta de São Clemente* (poderes do bispo de Roma, regra da sucessão apostólica), *Pastor de Hermas* (penitência), entre os *Apologistas*, São Justino informa sobre o baptismo e a eucaristia, a *História eclesiástica* de Eusébio narra factos deste

período. E se permanecem questões em aberto (episcopado monárquico, relações bispo-presbíteros nas Igrejas locais) vai-se delineando uma estrutura: posição do bispo na Igreja local, critério da sucessão apostólica, vínculos de comunhão intereclesial e posição de Roma. As recolhas jurídicas, cujos elementos mais antigos se reportam a este período, são de época posterior, na versão em que chegaram até nós. São as chamadas Coleções Pseudo-Apostólicas que, como o nome indica, se pretendem fazer remontar aos apóstolos: *Traditio Apostolica* (ritos e preces litúrgicas, normas sobre ordens e ministérios, catecumenato, reuniões da comunidade, jejum, oração); *Didaskalia* (deveres do bispo, presbíteros, diáconos, diaconisas, liturgia, penitência, matrimônio, assistência aos pobres); *Constitutiones Apostolicae* (oração, ordenações, adaptação de normas e fórmulas aos ambientes a que eram destinadas); *Canones Apostolici* (contêm diversas tradições locais e reelaboram decisões de concílios). Não é fácil identificar a pátria destas coleções, que foram sucessiva e constantemente readaptadas com grande liberdade e, simultaneamente, veneração, pela alegada origem apostólica. Com o cuidado indispensável para reconstruir o que é antigo em documentos posteriores, as Coleções Pseudo-Apostólicas são importantes para conhecer a situação das Igrejas orientais pré-nicenas, mostram-nos como se praticava a fidelidade à tradição e revelam-nos que o espírito jurídico do direito canônico não vem de Roma: o surgir de normas e cânones explica-se pelas necessidades concretas do desenvolvimento das igrejas locais.

2.3. *A Idade dos Padres (séculos IV-VI)*: Período em que, entre conflitos religiosos e civis, se precisam matérias teológicas, litúrgicas e canônicas para largos séculos. A situação é complexa e não se compadece com esquematismos nem preconceitos: foi concedida a liberdade à Igreja (313), mas antes não é só perseguição e depois não é só cristianismo como religião oficial; tanto no Oriente como no Ocidente há lutas de bispos pela liberdade pastoral, em confronto com os poderes civis, mas no Ocidente surge mais cedo a distinção entre ambas as esferas (Gelásio, carta de 494); a distinção entre organismos da Igreja e do Império ainda não é nítida. Autores de normas novas são os concílios, ecumênicos e particulares, o papa, os bispos para as suas cidades e o imperador (*nomocanones*). Coleções canônicas: a) *Oriente*: houve-as cronológicas (*Sintagma Canonum*, 380 e *Collectio Trullana*, 691) e sistemáticas (*Synagoge*, 550); nos vários patriarcados vai-se desenvolvendo um direito canônico autônomo; b) *Ocidente*: além da recepção de cânones orientais, celebram-se vários concílios (na Itália, África, Gália, Hispânia) que elaboram cânones novos ou reelaboram os anteriores: *Codex Canonum Ecclesiae Africanae*, *Collectio Avellana* (553), *Collectio Dionysiana*, *versio Hispana*, *versio Prisca (Italia)*.

2.4. *A época dos reinos bárbaros (séculos VII-XI)*: Dá-se o redimensionamento geográfico da Igreja (invasões árabes), Carlos Magno reconstrói a unidade europeia, a Igreja assimila povos germânicos e eslavos, o feudalismo provoca uma crise grave. No direito canônico amadurecerá uma nova mentalidade sistemática e científica.

No âmbito das fontes, as antigas coleções canônicas são retomadas e actualizadas; as várias igrejas da Europa encontram-se em isolamento recíproco; na Hispânia e na Inglaterra-Irlanda, até à reforma gregoriana, desenvolve-se uma disciplina autónoma; o Papa acentua a sua influência: legados, missão dos povos bárbaros, luta das investiduras, reforma.

2.4.1. *Coleções mais antigas: Epitome hispana*, que adopta a forma sistemática; *Collectio Dionysio-Hadriana*, actualizada em Roma e enviada, em 774, a Carlos Magno pelo papa Adriano, para orientar a reforma da Igreja franca; *Dacheriana* (800). Desta época são ainda característicos os *Capitularia*, leis com valor canônico e civil, e os *Libri Poenitentiales*, de origem insular, manuais práticos para clero pouco preparado, resumo do direito penal e processual, atribuídos a pastores ilustres, mas sem valor oficial que, com a *peregrinatio monachum*, tiveram grande difusão no Centro da Europa.

2.4.2. *Renascença franca e «falsas decretais»*: em meados do século IX a Igreja franca viveu uma grave situação, vítima da cobiça da aristocracia feudal que instrumentalizava a Igreja e depunha bispos para os substituir por clérigos dóceis. Sentindo a necessidade de alterar a situação e havendo um clero tão decadente, pensaram alguns em apresentar a indispensável reforma como já programada anteriormente: para isso alteraram textos, forjaram apócrifos, misturaram textos genuínos e falsos. É o fenómeno das «falsas decretais», que obtiveram grande acolhimento na Europa e revelam unidade de origem, estilo e materiais usados; época de compilação: 847-852. Os autores deviam ser pessoas de grande cultura e hoje pensa-se que a pátria foi a Gália Central, o eixo Le Mans-Reims. Surgiram assim a *Hispana* de Autun, *Capitula Angilramni* (acentua isenções dos clérigos), *Capitularia Benedicti Levitae* (contra abusos dos leigos) e, sobretudo, as *Decretales Pseudo-Isidoriane*, coleção em três partes, que mistura documentos autênticos com cartas atribuídas a papas dos primeiros séculos (aí aparece a famosa *Donatio Constantini*).

2.4.3. *Coleções da reforma gregoriana*: nos séculos X-XI dão-se reformas (p. ex. Cluny, a afirmar o poder supremo do Papa e a cultivar o renascer da vida espiritual) e a difusão de ordens monásticas e cónegos regulares. Preparando a reforma gregoriana aparece o *Decretum* de Burcardo, bispo de Worms (1000-1025). Coleções romanas da reforma são a *Coleção dos 74 títulos*, a do cardeal Deusdedit e ainda o *Dictatus Papae*: apoiam a luta contra a ingerência civil e a simonia e a abolição das investiduras laicas. Vencida a batalha das investiduras, nota-se menos rigor na triologia de Ivo de Chartres (1091-1116): *Decretum*, *Tripartita* e *Panormia*.

2.5. *A síntese medieval (séculos XII-XIV)*: «*Corpus Iuris Canonici*»: É a idade clássica do direito canônico, momento de apogeu da Cristandade medieval mas também de tensões políticas (guelfos, movimento comunal); é a época das Cruzadas*, da pressão do Islão, da Inquisição*, das ordens mendicantes, do florescer das universidades, da escolástica, do gótico, da literatura, da música, do comércio. A síntese canônica corporiza-se em coletâneas a cujo conjunto se chamou mais tarde *Corpus Iuris Canonici*.

2.5.1. «*Decretum*»: O Decreto de

Graciano é o ponto de chegada de onze séculos e o ponto de partida para a renovação da ciência canônica. Seu autor é João Graciano, monge camaldulense, professor em Bolonha na primeira metade do século XII. Intitulou a sua obra *Concordia discordantium canonum* (1140). Dividida em três partes (101 distinções, 36 causas, 5 distinções), recolhe textos da Escritura, cânones de concílios, decretais de papas, textos patrísticos, fragmentos de legislação imperial e procura conciliá-los (*dicta Gratiani*). Colectânea nascida para uso escolar e prático, não tem autoridade legal (não é autêntica), mas tem grande valor doutrinal e histórico. 2.5.2. *Decretais*: Eram cartas e constituições dos papas com alcance geral para toda a Igreja ou para uma parte dela, uma diocese ou província eclesiástica. Com a obra de Gregório IX (1234) o nome indica uma colectânea oficial. A partir do *Magister Gratianus* renovou-se o estudo dos cânones. Houve vários papas canonistas, cujas decretais tiveram alcance maior, universal, elevando-se acima do caso particular para que se pedia solução. Ao *Decreto* de Graciano foram-se juntando outras colecções e cinco delas, *Quinque Compilationes Antiquae*, tiveram maior fortuna, usadas que foram por São Raimundo de Penhaforte. À primeira (1191) Bernardo de Pavia, seu autor, chamou-lhe *Breviarium Extravagantium* e é importante pela ordem de distribuição da matéria que, a partir daí, se fixou em livros, títulos e capítulos. Os livros eram cinco e a glosa denominou-os *iudex*, *iudicium*, *clerus*, *connubia*, *crimen*. Decretais de Gregório IX: eleito aos 80 anos, Gregório IX encarregou o seu capelão, Raimundo de Penhaforte, de elaborar uma nova compilação. A partir, sobretudo, do material posterior a Graciano, omitindo o supérfluo, mantendo a *dispositio*, corrigindo decretais ou pedindo algumas novas ao papa, terminou em quatro anos o seu trabalho, que o papa promulgou em 5 de Novembro de 1234 (bula *Rex Pacificus*). A obra não tem título: chamaram-lhe *Liber Extra* ou *Decretais de Gregório IX*. A colectânea é autêntica (as decretais têm valor de lei por estarem aqui inseridas), universal (as leis vigoram para todos), una (as leis «nasceram» no mesmo dia), exclusiva (revoga as leis contrárias). 2.5.3. «*Liber sextus*»: Bonifácio VIII mandou publicar em 1298 nova compilação para actualizar e completar a obra de Gregório IX. Chamou-lhe *Livro VI*, porque se acrescentava aos cinco anteriores de Gregório IX, mas é composto também por cinco livros, títulos e capítulos, a que se juntam 88 *Regulae Iuris*. 2.5.4. «*Clementinae*»: Clemente V fez reunir as suas decretais e as decisões do Concílio de Vienne nesta nova colecção, aparecida (1317) já depois da sua morte. 2.5.5. «*Extravagantes*»: os papas posteriores continuaram a emitir decretais, que não foram recolhidas em colecções autênticas, mas justapostas cronologicamente. São as *Extravagantes Johannis XXII* e as *Extravagantes communes*. 2.5.6. *Decretistas e decretalistas*: os mestres universitários expunham com método exegético e escolástico o *Decreto* de Graciano: foram eles os primeiros intérpretes. As lições deram origem a comentários: *Distinctiones*, *Quaestiones*, *Casus*, *Notabilia*, *Breviaria*, *Excerpta* e sobretudo às *Glossae* e às *Summae*. Esses comen-

tadores do *Decretum* chamaram-se decretistas, entre eles Huguccio de Pisa, Rufino (em Paris), Rolando Bandinelli (Alexandre III), Lotário (Inocêncio III), João Teutónico, autor da *Glossa ordinaria*. A ciência do direito canónico progride no método, com o recurso à dialéctica, no confronto com o direito romano do *Digestum* há pouco descoberto (*ius commune*) e surge o *utrumque ius*. Desde as *Decretales* os comentadores chamam-se decretalistas: Sinibaldo de Fieschi (Inocêncio IV), Guido de Baysio, Guilherme Durando (autor do *Speculum iudiciale*), Henrique de Susa, autor da *Summa aurea* (1253) e João André († 1348), o último dos grandes decretalistas. Os melhores canonistas floresceram no século XIII. Posteriormente devem ainda citar-se João de Torquemada e Nicolau de Tudeschis. A designação *Corpus Iuris Canonici*, que engloba as compilações atrás referidas, cuja unidade é dada pela doutrina e pela tradição, foi atribuída a este conjunto pela *editio romana* de 1580. (Em 1583 Dionísio Godofredo chamou *Corpus Iuris Civilis* à edição, que promoveu, das compilações de Justiniano, século VI.) Posteriormente apareceram várias edições críticas: dos irmãos Pithou, Boehmer, Richter e Friedberg, actualmente vulgarizada. 2.6. *Crise e Reforma (séculos XIV-XVI)*: Os papas continuaram a fazer decretais de que, desde 1198, ficava cópia nos *Registos* da chancelaria; há também concordatas* com os príncipes, a diplomacia assume novas formas e surgem as nunciaturas permanentes (v. EMBAIXADORES DE PORTUGAL JUNTO DA SANTA SÉ; NUNCIATURA DE LISBOA). A actividade legislativa continua com os concílios* (ecuménicos, particulares) e sínodos*; fruto dos sínodos diocesanos são as numerosas constituições sinodais (v. CONSTITUIÇÕES DIOCESANAS). Trento (1545-1563, em três períodos e 25 sessões) foi um concílio com três objectivos: definir a doutrina católica perante os reformadores, promover a reforma geral da Igreja e fazer a paz entre os príncipes cristãos. A palavra de ordem foi *salus animarum suprema lex esto* e as grandes linhas concretizaram-se no campo da fé (clarificação dogmática, retorno à Escritura, catecismo simples, educação cristã, missões), da liturgia (eucaristia, culto dos santos, reforma dos ritos, eliminando os que tinham menos de 200 anos; a reforma dos textos litúrgicos foi confiada ao Papa), da disciplina (nomeação e residência dos bispos, religiosos, clero, seminários, benefícios). 2.7. *De Trento ao Código de 1917 (séculos XVII-XX)*: Este período distingue-se pelo progresso doutrinal da ciência canónica e não pela produção de novas colecções. Entre estas podem referir-se edições de actas de concílios (preparadas por Mansi, Harduin, *Collectio Lacensis*), actas dos papas, os diversos *Bullaria* particulares, *Magnum Bullarium Romanum*, *Acta Sanctae Sedis* (1865-1908), *Acta Apostolicae Sedis* (desde 1909) e actas da cúria romana. Pelo que se refere à ciência canónica, remete-se para as 82 páginas de autores e obras nos *Prolegomena* de Van Hove. O que se ia tornando cada vez mais claro era a necessidade de elaboração de um código: já no século XVIII se falava nisso, mas por ocasião do Vaticano I tal necessidade formulou-se como premente. 2.8 *Código de Direito Canónico de 1917*: Eleito Pio X logo em 1904 instituiu uma

comissão que, conduzida por Pedro Gasparri, em doze anos preparou o que veio a ser o primeiro Código de Direito Canônico na história da Igreja. Foi publicado no Pentecostes de 1917 e entrou em vigor no Pentecostes de 1918. Dividido em cinco livros (2414 cânones), foi acolhido com grande favor e foi uma obra de indubitável valor científico e jurídico. Tinha vários defeitos a começar pela sistematização adoptada (em pessoas, coisas e acções, que remontava às *Institutiones* de Gaius, mas nenhum código civil adoptara), com lacunas e incertezas, incongruências nas fórmulas exortatórias e na terminologia, cânones minuciosos em matéria secundária, demasiado técnico e pouco pastoral, reflectindo uma estrutura centralizada e uma excessiva uniformidade. Veio provocar a curto prazo a celebração de concílios particulares e sínodos diocesanos, a reforma dos estudos e o aparecimento ou o revigorar de revistas da especialidade. Devia ser revisto, segundo o cardeal Gasparri, a 10 anos da sua publicação, mas quem tomou a iniciativa da revisão foi apenas João XXIII, em 25 de Janeiro de 1959. 2.9. *Código de Direito Canônico de 1983*: Na Basílica de São Paulo *extra muros*, em 25 de Janeiro de 1959, João XXIII anunciou a convocação de um concílio ecuménico e a revisão do Código de Direito Canônico. O Vaticano II provocou uma profunda reflexão eclesiológica, que deu os seus frutos também na revisão do código, programaticamente querida para o pós-concílio. Daí resultaram, para o código, não as simples modificações e retoques inicialmente previstos, mas uma reforma estrutural. Os trabalhos começaram ainda em 1965; no primeiro sínodo dos bispos, em 1967, foram aprovados 10 princípios gerais (que constam do prefácio do código), e os esquemas dos vários grupos de trabalho tiveram duas e três versões, ao longo de 16 anos. O esquema último, com numeração progressiva de todos os cânones, foi editado em 1980; em Outubro de 1981 foi ainda examinado pela comissão plenária alargada, que o entregou ao papa em Abril de 1982, e foi promulgado em 25 de Janeiro de 1983, no 24.º aniversário do anúncio da sua revisão. O relato das sessões dos grupos de trabalho da comissão revisora continua a aparecer nas *Communicationes*, revista oficial desde 1969. Simultaneamente foi sendo codificada, pela primeira vez e por uma comissão pontifícia análoga, a legislação das Igrejas Orientais, publicada em 18 de Outubro de 1990, com o título de *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Preparada foi também uma *Lex Ecclesiae Fundamental*, mas Paulo VI considerou oportuno não a promulgar. O novo código, apresentado à Igreja em 3 de Fevereiro de 1983, contém as novidades do concílio (é «o último documento do concílio», disse João Paulo II) em continuidade com a tradição legislativa da Igreja; o serviço mais importante que presta é o da certeza jurídica, tão importante em qualquer grupo social. Mas não contém todas e cada uma das normas do corpo eclesial: estão noutras sedes as normas litúrgicas, concordatárias, da cúria romana, dos tribunais da Sé Apostólica e das Causas dos Santos, além de haver remissões para a lei civil e de haver comunidades capazes de dar-se normas próprias. Para ajudar no trabalho de entendimento e aplicação das normas foi

instituído o Conselho Pontifício para a Interpretação dos Textos Legislativos (designação atribuída pela Constituição Apostólica *Pastor Bonus*, de 28 de Junho de 1988). 3. *Em Portugal* 3.1. *Fontes*: Serão os *Capitula Martini* a primeira compilação canónica originária do espaço que é hoje Portugal. Trata-se de uma colecção de 84 cânones de vários concílios, compilada por São Martinho de Dume e adoptada no I Sínodo de Braga (563), que tratam sobretudo dos deveres dos clérigos e leigos. Cite-se ainda, do mesmo período, a *Collectio Hispana* ou *Isidoriana*, compilada após o IV Concílio de Toledo (633), vigente na Hispânia visigótica de então. Já depois da fundação da nacionalidade merecem referência duas colecções canónicas do século XIII, que nos chegaram através dos manuscritos de Alcobaca* (*Collectio Alcobacensis*), hoje na Biblioteca Nacional. A *Alcobacense I* é formada por 39 fólhos do manuscrito alcobacense 144 (314) e contém decretais de Alexandre III; a *Alcobacense II* está inserida no manuscrito alcobacense 173 (304) e contém decretais de vários papas, além das constituições do IV Concílio de Latrão e a *I Compilatio Antiqua*. Além das fontes comuns do direito canónico interessa especialmente mencionar as fontes particulares, que podemos agrupar em concílios plenários e provinciais, sínodos diocesanos, estes a darem origem às constituições sinodais, as concórdias e concordatas entre os dois supremos poderes. Bispos do território que é hoje Portugal tomaram parte em concílios, mais tarde chamados plenários, durante a monarquia visigótica (Toledo) e já antes no de Elvira (cerca de 300). Após a fundação da nacionalidade houve os de Braga (1262, por causa do casamento de D. Afonso III) e Santarém (1381, ao tempo do Cisma do Ocidente*, para decidir a qual dos papas se devia prestar obediência, tendo-se decidido pelo papa de Roma). O I Concílio Plenário Português decorreu entre 24 de Novembro e 3 Dezembro de 1926: teve seis sessões, pretendeu aplicar o Código de Direito Canónico de 1917, tendo em conta as circunstâncias criadas pela Lei da Separação de 1911, e votou 503 artigos. Quanto a concílios provinciais celebraram-se três em Braga antes da fundação da nacionalidade, em 561, 572 e 675 (o de 411, referido por Frei Bernardo de Brito, é apócrifo). Houve, além disso, vários bispos de dioceses hoje portuguesas a participar em concílios provinciais em território da actual Espanha, por serem sufragâneos de metrópoles aí sedeadas. Depois da fundação de Portugal houve concílios provinciais em Braga (1147, 1426) e, após o concílio ecuménico de Trento e para aplicação dos seus decretos, em Braga e Lisboa (1566) e Évora (1567). A notícia mais antiga que se conhece de um sínodo diocesano em Portugal, dada na *Crónica dos Cônegos Regrantes do Patriarca S. Agostinho* (v. CÔNEGOS REGRANTES DE SANTO AGOSTINHO), é a do celebrado em Lisboa em 1 de Maio de 1191; mas o texto das mais antigas constituições sinodais que se conhece é o de 1240, de Lisboa. Realizaram-se vários, em várias dioceses, a partir do século XIII, como se pode ver no *Synodicon Hispanicum: II: Portugal*, retomando-se a sua celebração nos nossos dias, a partir do Concílio Vaticano II. As concórdias e concordatas têm si-

do diversas vezes publicadas, a última das quais por Eduardo Brasão, em 1941. Os estatutos pombalinos da Universidade de Coimbra*, de 1772, referem no liv. II, tit. 4, cap. 2, n. 10, as «Liberdades da Igreja portuguesa», dizendo que consistem na «retenção de alguns usos, costumes e observâncias canônicas [...] na observância dos cânones antigos [...] e em alguns breves e bulas», mas sem dar maior concretização, aliás, nunca ninguém deu, apesar da referência obsessiva que lhes é feita por parte dos autores regalistas.

3.2. *Canonistas*: A ciência canonística propriamente dita teve o seu ponto de partida no *Decreto* de Graciano (1140), o mestre de Bolonha que compilou os materiais normativos de 11 séculos da vida da Igreja. Em Bolonha estudaram, e vários ensinaram, muitos dos canonistas medievais portugueses a seguir indicados. De alguns não consta com segurança se eram portugueses ou espanhóis, especialmente por causa do sobrenome Hispano; os dois últimos medievais indicados são castelhanos, mas têm muito interesse para Portugal: 1) Petrus Hispanus Portugalsis, activo em Bolonha desde os finais do século XII, autor de dois pequenos tratados sobre processos; 2) Silvestre Godinho, professor em Bolonha, advogado na causa de D. Afonso II e suas irmãs, depois arcebispo de Braga*, † 1244; 3) Vicente Hispano, professor em Bolonha, deão de Lisboa, chanceler de D. Sancho II e bispo da Guarda*, † 1248; 4) João de Deus, de Silves, largos anos professor em Bolonha e autor de numerosas obras de carácter didáctico sobre temas variados, † 1267; 5) João Egitanense, professor *utriusque iuris* e cônego da Guarda; 6) Domingos Domingues, de Viseu, autor de uma obra de praxe notarial; 7) Martinus Martini, autor de um comentário das Decretais de Gregório IX; 8) Egas de Viseu, interveio em contendas entre a Igreja e a Coroa e foi bispo de Viseu*, † 1313; 9) Martim Peres, autor de um muito difundido *Livro das confissões*; 10) Álvaro Pais, galego, fez-se franciscano após os estudos em Bolonha, penitenciário pontifício, em 1333 bispo de Silves, autor de *De statu et planctu Ecclesiae*, *Collyrium fidei contra haereses*, *Speculum regum...* † 1350; 11) André Dias de Escobar (1348-1450), foi dominicano, cônego regente e beneditino, penitenciário de quatro papas, bispo de Ajaccio e Cidade Rodrigo, autor de várias obras, algumas a resvalar para o conciliarismo; 12) Bonifácio Garcia, de Lisboa, auditor de D. Joana, a mãe da *Beltraneja*; 13 e 14) Juan González († 1440) e Juan Alfonso de Mella († 1467), intervieram na questão entre D. João I e os prelados portugueses, resolvida pela concórdia assinada em Santarém em 1427. (Os dois autores, felizmente vivos, indispensáveis para o estudo destes canonistas, são os professores franciscanos António Domingues de Sousa Costa e Antonio García y García. Refira-se ainda o autor da *Corte imperial* (séculos XIV-XV). Após a instalação da universidade em Coimbra por obra de D. João III (1537), a sua Faculdade de Cânones prosperou e floresceu. Houve intercâmbio fecundo, sobretudo com a Universidade de Salamanca: vários espanhóis estiveram em Coimbra como professores, entre outros o Doutor Navarro, Martin de Azpilcueta, e Juan de Mongrovejo, e houve também canonistas portu-

ses a ensinar em Espanha, como o mercedário Serafim de Freitas, autor de *De justo imperio lusitanorum asiatico* (1625), em Valhadolid. Canonistas a merecer referência são, entre outros, António Cardoso do Amaral, 1652, *Summa seu praxis iudicum*; António Vasques de Chaves, *Biformis tractatus de usucapione*; Bento Pereira, † 1681, *Promptuariam iudicum*, *Compendium tractatus de matrimonio*; Diogo de Brito de Carvalho, † 1635, *Compendium diversorum titulorum Juris Pontificii*; Feliciano de Oliveira e Sousa, *Tractatus de foro Ecclesiae* (1645); João de Carvalho, † 1630, *De dolo et contumacia* e um tratado sobre a *Lex Falcidia*; Luís Caetano de Lima, † 1757, *Jus canonicum justa ordinem Decretalium*; Luís Correia da Silva, *Relectio ad caput inter alia de immunitate Ecclesiarum*; Manuel Álvares Pegas, † 1696, *Tractatus de competentis inter Archiepiscopos, Episcopos et Nuntium Apostolicum cum potestate Legati a latere*; Manuel Temudo da Fonseca, † 1652, *Decisiones senatus Archiepiscopalis Ulysiponensis* em quatro partes; Manuel do Vale de Moura, † 1650, *De filiatione dubia*, *De irregularitate ex abortu contracta*, *De parochia residere omittenti*, *De clerico villico*; D. Rodrigo da Cunha, † 1643, *De confessariis solicitantibus*, *Super secundam partem Decreti Gratiani*; Sebastião César de Menezes, † 1672, *Relectio de hierarchia Ecclesiastica*. A precisar de investigação por parte de estudiosos, estão no Arquivo da Universidade de Coimbra diversos materiais do período áureo da Faculdade de Cânones. O mais citado de todos os canonistas portugueses é, sem dúvida, Agostinho Barbosa. Nascido em Guimarães em 1590, estudou em Coimbra (1608-1618) e doutorou-se *in utroque iure* em 1621 na «Sapientia» de Roma. Nesta cidade permaneceu até 1632, desempenhando diversos cargos na cúria e rejeitando convites para trabalhar em Veneza, França e Alemanha. De 1633 a 1639 viveu em Madrid, entregue a actividades curiais. Esteve em diversas cidades da Europa e em 1649 foi nomeado bispo de Ugento, província de Otranto, no Sul da Itália, onde faleceu em 19 de Novembro do mesmo ano. Escreveu 21 obras, algumas reeditadas várias vezes, mesmo durante a sua vida. Entre as mais importantes estão: *Remissiones doctorum* (1618), *De officio et potestate Episcopi* (1623), *Collectanea doctorum in Ius Pontificium universum* (1626), *De officio et potestate Parochi* (1632), *Ius Ecclesiasticum universum* (1634), *Collectanea doctorum in Ius Civile universum* (1637). Barbosa Machado, na sua *Biblioteca lusitana* (o índice «Jurisprudência canónica» vem nas páginas 568-572 do tomo IV), dá notícia de vários outros canonistas, entre os quais Rodrigo do Porto, tido como autor da versão originária, em português (1549), do *Manuale confessariorum*, posteriormente refundido e aumentado por Martin de Azpilcueta e conhecido como da autoria deste. Depois da extinção da Faculdade de Cânones em 1834 continuou ainda, até 1910, a ensinar-se algum direito canónico na Faculdade de Direito, docência eivada de regalismo, como vinha sendo tónica dominante desde os tempos do marquês de Pombal, que pretendeu formar um «direito canónico próprio e especial da nação portuguesa». Exemplo de tal ensino são os

Concilium Plenarium Lusitanum

OLISIPPONE ACTUM

AN. 1926

Acta et Decreta

EDIÇÃO OFICIAL



UNIÃO GRÁFICA
Travessa do Despacho, 16
Lisboa

Frontispício das Acta et Decreta do Concílio Plenário Português, 1926.

Elementos de direito eclesiástico português, de Bernardino Joaquim da Silva Carneiro, incluídos no *Índice de livros proibidos** em 1866 e várias vezes reeditados por Paiva Pita. Da mesma época é o *Manual de direito administrativo paroquial* de António Xavier de Sousa Monteiro. Posteriormente à publicação do Código de Direito Canónico de 1917 é de referir José António Martins Gigante, autor de umas *Instituições de direito canónico*, em três volumes.

3.3. *Aplicação*: Desde que existe Portugal, o direito canónico aplicava-se normalmente ao clero e aos fiéis, bem como aos assuntos da Igreja. Ao menos desde o direito das Decretais cada bispo tinha o seu tribunal, onde os conflitos eram resolvidos segundo os cânones. Ao tempo de D. Dinis há um período de grande conflitualidade entre a Coroa e a Igreja, de que são testemunho as concórdias desse reinado. Os monarcas e seus funcionários arrogaram-se progressivamente o direito de censurar os documentos da Igreja, com o beneplácito régio*; foram coarctando a liberdade na aquisição de bens imóveis, legislando sobre amortização; pretenderam interferir em matérias da competência dos tribunais eclesiásticos e na aplica-

ção das penas, no campo da chamada ajuda do braço secular, condicionando a efectivação dela à revisão das sentenças e estabelecendo em certos casos o recurso à Coroa das decisões daqueles tribunais; até 1834 existiu em Portugal um tribunal eclesiástico de última instância, o Tribunal da Legacia. Os decretos do Concílio de Trento foram recebidos em 7 de Setembro de 1564 em cerimónia solene na Sé de Lisboa e tiveram acolhimento no livro II das Ordenações Filipinas. Em virtude do direito de padroado os reis escolhiam os bispos para instituição canónica pela Santa Sé*, bem como outros titulares de ofícios eclesiásticos, como cônegos e párocos, direito de apresentação que subsistiu enquanto durou o regime monárquico. Com a Lei de Separação, de 20 de Abril de 1911, foi negada à Igreja até a personalidade jurídica e profundamente afectada a vida dos católicos, situação a que se pôs termo com a Concordata* de 1 de Maio de 1940.

SAMUEL RODRIGUES

BIBLIOGRAFIA: COSTA, António Domingues de Sousa – *Um mestre português em Bolonha no século XIII: João de Deus*. Braga, 1957. IDEM – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*. Braga, 1963. IDEM – *Estudos sobre Alvaro Pais*. Lisboa, 1966. IDEM – *Mestre André Dias de Escobar*. Roma; Porto, 1967. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio – *Estudios sobre la canónica portuguesa medieval*. Madrid, 1976. IDEM – *Synodicon Hispanicum: II: Portugal*. Madrid: BAC, 1982. OLIVEIRA, Américo do Couto – *Agostinho Barbosa, canonista português*. Münster; Westfalen, 1961. PEREIRA, Isaías da Rosa – *Manuscritos de direito canónico existentes em Portugal*. *Arquivo Histórico da Madeira*. 11 (1959) 196-242; 13 (1962-1963) 28-41. IDEM – *Livros de direito na Idade Média*. *Lusitania Sacra*. 7 (1965) 7-60; 8 (1967-1968) 81-96. VAN HOVE – *Prolegomena ad Codicem Iuris Canonici*. Malines; Roma, 1945.

DIVÓRCIO. A Igreja Católica sempre defendeu a indissolubilidade do matrimónio. Em conformidade com esta doutrina, o divórcio vincular, isto é, a dissolução do matrimónio rato e consumado no passado, nunca foi permitido nas nações ocidentais de tradição católica. Pelo contrário, nas regiões protestantes, a partir do século XVI, o divórcio vincular foi em geral admitido em grau mais ou menos extenso. Em França, a seguir à revolução de 1789, foi decretado o divórcio (ainda que em termos bastante limitados), por lei de 20 de Setembro de 1792. Mas depois da queda de Napoleão, por pressão da consciência católica, veio a ser suprimido por lei de 8 de Maio de 1816. E só viria a ser restabelecido, agora definitivamente, a 19 de Julho de 1884. Apesar do grande influxo que as leis e as instituições francesas exerciam em Portugal até ao fim da Monarquia, pode dizer-se que entre nós nunca existiu verdadeiro movimento generalizado em favor do divórcio. Até então havia apenas a separação judicial de pessoas (a que por vezes se dava também o nome de divórcio), da competência dos tribunais eclesiásticos, mas que, a partir da reforma judicial de 1832 e sobretudo do Código Civil de 1866, passou a ser decretada pelos tribunais civis. Mas por estas sentenças não se dissolvia o vínculo conjugal, nem consequentemente era permitido novo casamento, mesmo que só civil, às pessoas assim separadas. Por alturas da publicação do Código Civil de 1866, durante a grande polémica que se travou acerca do casamento civil, aflo-rou, mesmo para os católicos, mas muito ao de leve, a ideia do divórcio. Posteriormente, sobretudo de-

pois da admissão do divórcio em França, um ou outro autor defendeu a admissão do divórcio, ao menos como um mal necessário. Mas a propaganda em favor do divórcio pode dizer-se que principiou apenas com um projecto de lei apresentado às Cortes na sessão legislativa de 1900 pelo deputado Duarte Gustavo Reboredo Sampaio e Melo. Este projecto não chegou sequer a ser discutido na Câmara dos Deputados, mas provocou diversos escritos em favor e contra o divórcio. Entre os seus defensores distinguiram-se Alberto Bramão, que propugnou o divórcio em vários artigos, depois reunidos em volume com o título *Casamento e divórcio* (1908). Para ele o divórcio era não um mal necessário, mas um bem que liberta o homem «da tirania do enfundamento perpétuo da liberdade individual» e que contribui «para o aumento da população e para a prosperidade dos estados». A introdução do divórcio passou a ser defendida também pela Associação do Registo Civil e do Livre Pensamento, em que pontificava Heliodoro Salgado, e por outros anticlericais e mesmo anticatólicos, membros da Maçonaria* e do Partido Republicano. No ano de 1910, pouco antes da proclamação da República, Luís de Mesquita apresentou um novo projecto de lei de divórcio que não teve seguimento. Menos de um mês depois de proclamada a República, a 3 de Novembro de 1910, foi publicado o decreto do governo provisório, decalcado do projecto de Luís de Mesquita. Nele pode ler-se: «O casamento dissolve-se 1) pela morte de um dos cônjuges; 2) por divórcio» (artigo 1.º). «O divórcio, autorizado por sentença passada em julgado, tem juridicamente os mesmos efeitos da dissolução por morte, quer pelo que respeita às pessoas e aos bens dos cônjuges, quer pelo que respeita a faculdade de contraírem novo e legítimo casamento» (artigo 2.º). O divórcio podia ser decretado por livre consentimento dos esposos, ou de forma litigiosa. Enumeram-se as causas para o divórcio litigioso, que eram muito mais extensas que na França, em cuja lei a nossa se inspirara. O divórcio podia aplicar-se mesmo aos casamentos católicos, que eram a quase totalidade dos existentes em Portugal, já que o número de casamentos meramente civis era muitíssimo diminuto. Como era de esperar, os bispos portugueses, na pastoral colectiva de 24 de Dezembro de 1910 sobre as medidas laicizantes e anticatólicas do governo provisório da República, não deixaram de protestar contra a instituição do divórcio no nosso país, contrária à doutrina da Igreja sobre a indissolubilidade do matrimónio. Contudo, dadas as tradições católicas da grande maioria da população, o número de divórcios nos anos seguintes foi sempre bastante diminuto, mas foi aumentando constantemente. A 6 de Fevereiro de 1935 o deputado José Maria Braga da Cruz apresentou à Assembleia Nacional um projecto de lei que, no espírito do artigo 11.º da Constituição Política de 1933, em que se preconizava a defesa e promoção da instituição familiar, declarava o casamento indissolúvel e, portanto, abolia o divórcio. A Câmara Corporativa, em parecer datado de 22 de Março de 1935, declarou-se em princípio favorável à indissolubilidade do casamento, mas dadas as reacções que tal medida iria provocar, tanto mais que a lei era considerada

uma das leis basilares e intocáveis do novo regime republicano, julgava a abolição do divórcio inoportuna, ao menos antes de se proceder a um trabalho preparatório de educação moral. Por tal motivo, o projecto não teve seguimento. Igual sorte teve um novo projecto de lei apresentado na legislatura seguinte, da autoria dos deputados Cunha Gonçalves e Ulisses Cortez, que restringia muito a concessão do divórcio, que não poderia ser decretado por mútuo consentimento, mas só litigiosamente, e por muito menos causas que anteriormente. A Câmara Corporativa emitiu novo parecer de que foi relator o Prof. José Gabriel Pinto Coelho. Mostrava-se bastante favorável ao projecto referido, e sugeria mesmo que fossem reconhecidos efeitos civis aos casamentos católicos, aos quais depois não poderia ser concedido o divórcio, por se tratar de casamentos celebrados indissolúvelmente. Mas este projecto de lei também não chegou a ser discutido na Assembleia Nacional. Muito provavelmente porque já então estavam em curso as negociações para a concordata de 1940, em que se havia de adoptar o sistema preconizado nesta sugestão da Câmara Corporativa. De facto, o artigo xxii da Concordata* reconhecia efeitos civis aos casamentos católicos, e no artigo xxiv prescrevia-se: «Em harmonia com as propriedades essenciais do casamento católico, os cônjuges renunciarão à faculdade civil de requerer o divórcio, que por isso não poderá ser aplicado pelos tribunais civis aos casamentos católicos.» Como explicou o Prof. Mário de Figueiredo, um dos negociadores da Concordata, no debate na Assembleia Nacional, adoptou-se esta formulação de renúncia ao divórcio por motivos de estratégia política, para não promover fortes reacções se se alterasse a lei do divórcio. Mas o sentido verdadeiro era de que o divórcio não podia ser decretado pelos tribunais civis àquelas pessoas que tivessem casado catolicamente após o dia 1 de Agosto de 1940, data da entrada em vigor desta parte da Concordata. O Código Civil de 1967 manteve a proibição do divórcio para os casados catolicamente (artigo 1790.º), suprimiu o divórcio por mútuo consentimento e reduziu bastante as causas para se obter o divórcio (artigos 1792.º, 1778.º). Este artigo xxiv da Concordata foi, logo de início, bastante impugnado. As contestações e reclamações subiram de tom após a revolução de 25 de Abril de 1974, e levaram o governo português, em fins de 1974, a declarar à Santa Sé* que não podia por mais tempo manter o artigo xxiv da Concordata, pelo que pedia a sua revogação. A Santa Sé, muito a contragosto, teve de aceder a este pedido, ou melhor, exigência, e após várias negociações foi assinado em Roma a 15 de Fevereiro de 1975 um protocolo em que se suprimia de facto a proibição de os casados catolicamente requererem o divórcio, que passou a lhes poder ser concedido no foro civil. Pelo Decreto-Lei 261/75 de 27 de Maio foi reformulada toda esta parte do Código Civil de 1966, passando a ser permitido o divórcio mesmo aos casados catolicamente. Restabeleceu-se o divórcio por mútuo consentimento e substituíram-se as causas taxativas para se pedir e obter o divórcio litigioso por uma formulação muito genérica que facilita a sua concessão. Consequentemente, o nú-

mero de divórcios litigiosos ou não, mesmo de pessoas casadas catolicamente, tem aumentado muito todos os anos, revelando-se deste modo a instabilidade da família portuguesa.

A. LEITE

BIBLIOGRAFIA: BRAMÃO, Alberto – *Casamento e divórcio*. Lisboa, 1908. FIGUEIREDO, Mário de – *A Concordata e o casamento*. Lisboa, 1940. LEITE, António – *Concordata, sim ou não?* Coimbra, 1971. IDEM – *A Concordata e o casamento*. In *A CONCORDATA de 1940, Portugal-Santa Sé*. Lisboa, 1993. LOPES, Virgílio – *O divórcio em Portugal*. Lisboa, 1978. MELO, Duarte S. Roboredo Sampaio e – *Família e divórcio*. Lisboa, 1906. SILVA, M. D. Gomes da – *Divórcio*. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Vol. 6, col. 1581-1595.

DOMINICANAS, Monjas. A Ordem dos Frades Pregadores, fundada por São Domingos, foi estabelecida em Portugal pelo ano de 1220; o seu primeiro mosteiro foi em Alenquer. Pela mesma ocasião (entre 1219 e 1229) fundou-se em Chelas, junto a Lisboa, o primeiro convento dominicano feminino em Portugal, que se instalou numa casa anteriormente pertencente aos Hospitalários*. A ordem expandiu-se rapidamente no reino, tendo sido uma das ordens mais populares e de maior prestígio entre os reis. Em 1416 tornou-se província dominicana independente da de Castela, embora alguns anos antes já tivessem tido governos separados devido à situação de guerra entre os dois países. No século XIV a dispensa dos rigores primitivos da regra atingira os frades pregadores, assim como outras ordens. Esta situação de laxismo provocou uma reacção no final do século XIV;

iniciada na Alemanha, alcançou Portugal através de Frei Vicente de Lisboa, confessor de D. João I. Em 1390 conseguiu que as freiras do Convento do Salvador, recém-fundado em Lisboa, aceitassem e executassem sem nenhuma dispensa a Regra de São Domingos. Nos mesmos moldes foi fundado em 1399 o convento masculino de São Domingos de Benfica, crescendo posteriormente o número dos conventos reformados. Entre o século XV e o século XVII fundaram-se 14 novos conventos dominicanos femininos: Mosteiro de Santa Catarina de Sena – Évora (1490); Mosteiro de Sant'Ana – Leiria (1498); Nossa Senhora da Saudação – Montemor-o-Novo (1506); Nossa Senhora do Paraíso – Évora (1516); Convento da Anunciação de Nossa Senhora – Aveiro (1519); Nossa Senhora da Rosa – Lisboa (1521); Convento de São João Baptista – Setúbal (1529); Nossa Senhora da Consolação – Elvas (1540); Nossa Senhora da Graça – Abrantes (1541); Nossa Senhora da Assunção – Moura (1566); São Sebastião – Setúbal (1566); Santíssimo Sacramento – Braga (1607); Nossa Senhora da Oliva – Viseu (1640); Convento de Santa Rosa – Guimarães (1680) (da 3.^a ordem). Além destes, deve mencionar-se o convento das Dominicanas Irlandesas do Bom Sucesso que, em 1639, se refugiaram em Portugal, por ocasião das perseguições aos católicos irlandeses. Aquando da vitória liberal, este convento, por ser estrangeiro, não foi atingido pela legislação anticongreganista; em 1955 as religiosas integraram-se na Congregação das Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário e de Santa Catarina de Sena de Dublin. Em 1763 os conventos dominicanos femininos eram 18. Como já foi dito, no início do século XIX as ideias liberais vão investir contra as ordens e congregações religiosas: o decreto de 18 de Outubro de 1822 reduziu a 10 os conventos dominicanos e a lei de 1834 condenou ao desaparecimento lento todos os conventos femininos ao proibir os noviçados. Em 1868, ao fundar em Lisboa a Congregação das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena*, instituto da Ordem Terceira, Teresa de Saldanha tentou sempre que possível ocupar com as suas obras antigos conventos femininos devolutos, de preferência dominicanos, como foi o caso do Convento de Jesus em Aveiro, o Mosteiro de Santa Joana, o Convento do Salvador e o Convento do Sacramento em Lisboa, assim como o de Santarém. Foi a partir desta congregação que se deu a restauração das monjas dominicanas* de clausura em Portugal. Quatro religiosas deste instituto, sentindo o apelo a uma vida de clausura, obtiveram licença e partiram para a França, mosteiro de Prouille (fundado por São Domingos). Aí iniciaram o noviçado a 20 de Janeiro de 1930, tendo regressado a Portugal em 30 de Abril de 1932 para iniciarem vida religiosa contemplativa. Abriram o Mosteiro da Divina Eucaristia na Casa de Sant'Ana em Azurara – Vila do Conde. Este mosteiro foi transferido em 24 de Dezembro de 1952 para a Quinta dos Cisnes em Azevedo – Campanhã, Porto e em 1995 para Lamego. A Madre Maria Inês (no século Ana Félix Pereira Botelho) foi a principal responsável pela restauração da ordem em Portugal; fundadora, priora e mestra de noviças do mosteiro de Azurara, faleceu



Monjas dominicanas: Mosteiro de Santa Maria, Lisboa.

em 3 de Abril de 1967. Em 1995 havia três mosteiros de monjas contemplativas dominicanas: o de Lamego, um no Lumiar em Lisboa e outro em Fátima das Monjas Dominicanas do Rosário Perpétuo. Institutos de vida activa ligados à família dominicana, presentes em Portugal: Anunciadas (Dominicanas de la Anunciata); Dominicanas Irlandesas do Bom Sucesso; Dominicanas Portuguesas (v. IRMÃS DOMINICANAS DE SANTA CATARINA DE SENA); Missionárias Dominicanas do Rosário; Religiosas Missionárias de São Domingos.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense, 1967. DIZIONARIO degli Istituti di Perfezione. Roma: Edizione Paoline, 1974. NICOLAU, Maria do Nascimento Lourenço – *Uma vivência cristã no feminino*. Lisboa: UCP, 1996. Coleção Nova Spes. RIBEIRO, José Joaquim – *Nas pisadas de Maria ao serviço dos pobres*. Évora: Irmãs Concepcionistas, 1981. VINDE e vede. Lisboa: Paulinas, 1995.

DOMINICANOS. Ordem dos Frades Pregadores, fundada por São Domingos de Gusmão (1170-1221), aprovada por Inocêncio III (1215) e confirmada por Honório III (22 de Dezembro de 1216). 1. *Originalidade*: É constituída por comunidades de sacerdotes com disciplina monástica, pobreza mendicante, dados ao estudo e ao ensino, pregação itinerante e ao Ministério sacramental com jurisdição imediata do Papa parecia implicar uma subversão da praxe eclesiástica. Domingos preveniu as confusões e contestações: em menos de quatro anos impetrou 38 bulas de recomendação da ordem (cf. KOUDELKA – *Monumenta*, p. 42). Os Dominicanos ajudaram, desde o início, a construir a história religiosa de Portugal. Frei Soeiro Gomes (?-1233), colega de São Domingos, chegou a Alenquer, em 1217, e instalou-se em Montejunto. Em 1221, designado provincial de Espanha (toda a Península), interveio nos dissídios de D. Afonso II com o arcebispo de Braga e com as infantas. Estas tornaram-se protectoras da ordem. Participou na codificação da primeira parte das constituições da ordem (1228). Faleceu em 1233 (ROSÁRIO – *Primórdios*, p. 26). Sucedeu-lhe no provincialato São Frei Gil de Santarém, doutor parisiense, conhecedor do árabe, presente à codificação da segunda parte das constituições da ordem (1236). Provincial segunda vez (1244), favoreceu a missionação dos mouros e a fundação das escolas de línguas. Amigo de Sancho II, interveio no processo da sua deposição. A ordem alcançou grande expansão nestes anos. A província de Espanha, no capítulo provincial de 1275, subdividiu-se em sete vicariatos (ACTA). O de Portugal já tinha os conventos de Santarém (1222), Coimbra (1227), Porto (1238), Lisboa (1241), Elvas (1267) e Guimarães (1270) (SOUSA – *História*, vol. 1). As constituições de 1236 exigiam para a fundação de convento 12 frades integrando um prior e um doutor; uma unidade de estudo e de pregação, como as sugeridas pelo IV Concílio de Latrão (1215) (MANDONNET – *Frères*). Seriam uns oitenta dominicanos portugueses. Em 1303 a estatística geral revelou 18 províncias, 509 conventos, cerca de 12 600 religiosos e 157 mosteiros de monjas dominicanas (cf. HINNEBUSCH – *Breve*, p. 33). No século XIII o convento de Coimbra era modelar na pregação iti-

nerante (cf. COELHO – O convento, p. 45; TUTHILL – Fr. Paio, p. 347), e no ensino da teologia confiado por D. Dinis aos Mendicantes *ut sit fides catholica circumdata muro inexpugnabili bellatorum* (cf. BRANDÃO – *A Universidade*, p. 32). O sucesso dos Mendicantes suscitou emulação. Os conventinhos térreos de quatro metros de altura, sem espaço para pregação obrigavam-nos a demandar caminhos, praças e colegiadas. Quando estas se lhes fecharam, protegeram os ouvintes com as alpendradas ou construíram igrejas espaçosas *ad capiendos homines in praedicationibus* (cf. MEERSSEMAN – *L'architecture*, p. 159), em gótico mendicante, como Santarém, Lisboa, Elvas. 2. *Declínio e ressurgimento*: A crise do século XIV, a Peste Negra (1346) o Cisma do Ocidente* (1378) e a luta pela independência (1383) romperam a unidade dominicana peninsular em torno de dois pontífices e duas coroas. Mais de um século se escoou entre a fundação do convento de Évora (1286) e a posse do Mosteiro da Batalha (1388). A família de Avis, partidária de Urbano VI (1378-1389), favoreceu os dominicanos seguidores do mestre-geral romano, Frei Raimundo de Cápuia (1380-1400), que promoveu a reforma da ordem (CAPUANI – *Opuscula*, p. 57-76). Em 1399, Frei Vicente de Lisboa obteve do rei os paços de Benfica para sede da observância portuguesa (SOUSA – *História*, vol. 2, liv. 2). Os oito conventos do vicariato prosseguiram no anterior ritmo disciplinar. Os infantas de Avis incentivaram principalmente a reforma: D. Pedro fundou o convento de Aveiro (1423); D. Duarte e D. Leonor promoveram a observância de Azeitão (1435). Os Dominicanos passaram a viver a dois ritmos disciplinares, fonte de tensões. Em 1466, o superior-geral da ordem, Frei Marcial Auribelli, aceitou São Domingos de Évora na observância e deu aos reformados autonomia dos superiores claustrais e a faculdade de elegerem um vigário-geral próprio, sob a jurisdição imediata dos superiores-gerais (MORTIER – *Histoire*, vol. 4, p. 368 ss.). A reforma observante deu um forte contributo à história religiosa portuguesa nos séculos XIV-XVI; aos conventos do vicariato acrescentou o ramo feminino, com mosteiros de contemplativas: Rei Salvador de Lisboa (1392), Jesus de Aveiro (1465), que adoptou a regra primitiva do Beato Humberto (1254-1263) (MADAHIL – *Constituições*, p. 8). O prestígio da Santa Princesa promoveu a irradiação para outros mosteiros: Santa Catarina de Sena, Évora (1490), Sant'Ana de Leiria (1498), clausura da Anunciada, de Lisboa (1499), Saudação de Montemor-o-Novo (1513), clausura de São João de Setúbal (1529) (SOUSA, II-III). Os Dominicanos não foram indiferentes à protecção dos infantas: Frei João Verba, confessor e companheiro de D. Pedro, co-autor da *Vertuosa benfeytoria* e tradutor do *De amicitia* de Cícero que pôde servir ao *Leal conselheiro* de D. Duarte; Frei Antão de Santa Maria de Neiva, confessor de D. Duarte e de D. Leonor, à morte do rei, tornou-se o amparo da rainha na soledade da viuvez e principalmente no exílio, privada dos filhos e na humilhante condição de pobreza (SCARLATI – *Os homens*, p. 126). O Infante Santo, antes de embarcar para Tânger, comungou em Santa Maria da Escada e teve por sócio de cativo o confessor Frei Gil



Exterior da Igreja de São Domingos de Benfica.

Mendes que, pela doença e maus tratos, o precedeu na morte. D. João II tinha camarim na Igreja de Benfica, donde assistia a matinas e observava as vigílias dos frades. O sentimento religioso e a austeridade da disciplina evocam analogias espirituais com a *devotio* moderna (ROLO – Ressurgimento, p. 165). 3. *Província de Portugal*. 3.1. *Contexto*: A extinção do cisma (1415) restituiu a unidade à família dominicana peninsular e favoreceu a criação da província de Portugal (1418), formada pelos nove conventos do território português entre os quais emergiu o de Benfica (1399), estabelecendo a diferença de claustrais e observantes. Com o tempo, porém, foram-se atenuando as arestas de modo «que a diferença não era mais do que nome» (cf. SOUSA – *História*, P. III, liv. 1). Os novos tempos exigiam mais renovação e coesão. D. Afonso V

(1438-1481) ergueu o novo claustro da Batalha e dotou o complexo de amplas oficinas; chamou da Itália o humanista dominicano D. Frei Justo Baldino, para escrever em latim a história do reino, mas, vitimado pela peste (1493), foi sepultado na Batalha. D. João II, atraído pelo halo humanista, incitou os frades às letras e desenvolveu eficazmente a escola do mosteiro (GOMES – *Santa Maria*, p. 330). O *Venturoso*, convicto do seu carisma messiânico de novo Emmanuel de ir à frente para dar a conhecer a salvação, interveio directamente no mosteiro para estimular os Dominicanos à disciplina religiosa e ao estudo, para maior qualificação das missões no Oriente. Os investigadores do cartório do mosteiro notam a acentuada frequência dos titulares académicos (GOMES – *O mosteiro*, p. 337). Em São Domingos de

Lisboa encostou ao *Studium generale*, em 1517, o Colégio de São Tomás. Em toda a ordem, nos princípios de Quinhentos, era grande o entusiasmo pelo estudo, ressonância da disciplina e trabalho das congregações reformadas dos séculos XIV-XV. O geral Vicente Bandelli (1501-1506) organizou a *Glosa das constituições* primitivas à luz das actas dos capítulos gerais, a radiografia mais autêntica do carisma da ordem. Frei Tomás de Vio Caetano deu-a à estampa em 1507. Os anos da formação das novas gerações destinam-se *ad contemplandum et ad studendum*: formação integral do dominicano (ROLO – *Formação*, p. 130, nt. 2). Os estudos da ordem em Bolonha, Colónia, Lovaina, Paris e Salamanca criaram um património cultural herdado principalmente nas escolas de Lisboa, Batalha e Coimbra (ROLO – *A Universidade*, p. 184). D. João III, ao transferir a universidade para Coimbra (1537), pôde contar com os Dominicanos: D. Frei Bernardo da Cruz, Frei Martinho de Ledesma, Frei João Pinheiro, Frei António de São Domingos e, na Escritura, Frei António da Fonseca, logo superado por Frei Luís de Sotomaior (RODRIGUES – *A cátedra*, cf. índice geral). O Mosteiro da Batalha não teria *Studium generale*, em 1551, sem o biblista lovaniense Jerónimo de Azambuja e o teólogo tomista Frei Bartolomeu dos Mártires, que, aprofundando as postilas de Vitória, desenvolveu com singular acuidade e firmeza a liberdade da pregação como adesão à fé, e as questões de ética ultramarina (ROLO – *Bartolomeu*, p. 15).

3.2. *Concílio*: D. João III, pouco esperançado no resultado do Concílio* de Trento, enviou contudo três teólogos dominicanos de elevada craveira doutrinal e humana: Jerónimo de Azambuja, Jorge de Santiago e Gaspar dos Reis. Ao terceiro período tridentino, D. Catarina pôde enviar Frei João Pinheiro, Francisco Foreiro e Luís de Sotomaior, aos quais se juntou Frei Henrique de Távora e Brito, teólogo e orador da «figura admirável do venerável Frei Bartolomeu dos Mártires, o grande arcebispo de Braga, protagonista no Concílio de Trento, rico de virtudes e de zelo apostólico» (cf. JOÃO PAULO II – *Discursos*, Fátima, 13 de Maio de 1983, p. 63) (CASTRO – *Portugal*, vol. 2, 5). Henrique de Távora faleceu arcebispo de Goa* em 1581. Mas entre os teólogos destacou-se Frei Francisco Foreiro, secretário e *spiritus rector* da comissão conciliar para a confecção do *Index* e redacção do *Catecismo*, só concluído em Roma, redigido quase exclusivamente por ele (ROLO – *Antologia*, p. 1057). Na época dos Descobrimentos o serviço mais relevante dos dominicanos portugueses foi o seu carisma apostólico nas 26 sedes episcopais em que serviram, no reino ou na área missionária (ROSÁRIO – *Dominicanos*, p. 353).

3.3. *Pós-concílio*: Constituíram prioridades apostólicas para os Dominicanos a renovação exegética e teológica, a formação pastoral e espiritual do clero, a pregação apologetica da fé católica de ressonância conciliar, acção catequética do povo e edificação pela escrita e panegíricos dos santos (CASTRO – *Retórica*, p. 229). Entre os dominicanos da época tridentina surgiu Frei Bartolomeu dos Mártires, o primeiro da história religiosa pela heroicidade das virtudes, teologia espiritual de vanguarda expressa no *Compendium*, bispo-

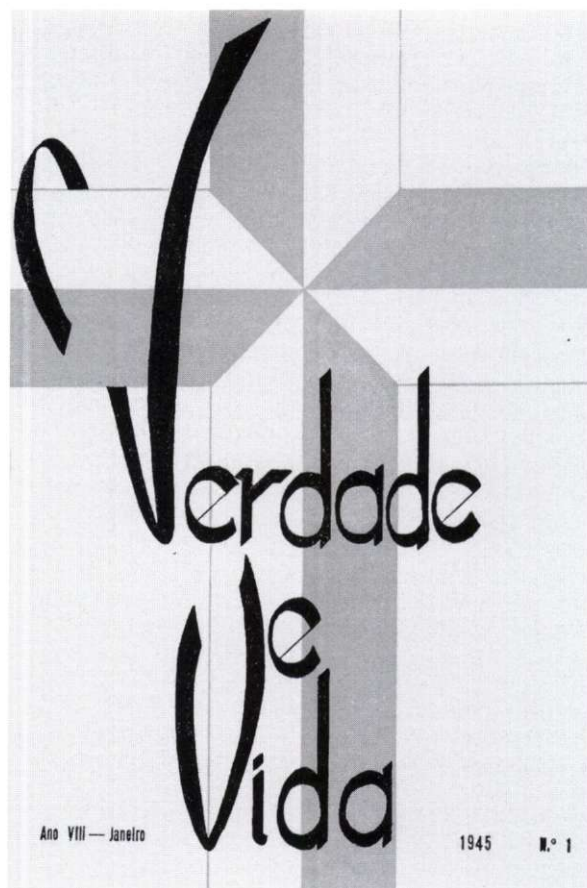
-pastor da reforma católica, retratado no *Stimulus Pastorum*, paradigma confesso de São Carlos Borromeu, renovador e disciplinador do clero instruído nas múltiplas escolas de «casos» que fundou pela diocese (ROLO – *Bartolomeu*, p. 113). Infatigável visitador das igrejas em toda a roda do ano, de largo impacte sociocaritativo pela atribuição de bolsas de estudo, dotes de casamento e de profissão religiosa, importação de panos baratos da Inglaterra para vestir pobres, frisas da Irlanda contra as invernias e trigo de Castela para socorro de famintos. O exemplo heróico nessas calamidades, na peste e na guerra que assolaram Braga no seu pontificado, mereceu-lhe o apelido de «Arcebispo Santo» (SOUSA – *Vida*, p. 684). A piedade patriótica, quando enviuvou Filipe II, levou-a a escrever a Gregório XIII que, se o rei pretendesse contrair novas núpcias, o aconselhasse a fazê-lo com alguma das filhas da duquesa Catarina de Bragança, esperando um português para a Coroa (ROLO – *O patriotismo*, p. 26). Os Dominicanos nos seus estudos de Lisboa, Batalha, Porto, Coimbra e Évora já concediam graus académicos aos confrades; a partir de 1573, por breve de São Pio V, também os conferiam aos seculares. D. Catarina confiou-lhes em 1572 o instituto de pastoral que fundara em Nossa Senhora da Escada, acrescentando à cátedra de Moral outra de Dogma, em vista à preparação de pregadores (BRÁSIO – *Instituto*, p. 154 ss.). Em 1550, referindo a Júlio III a actividade parenética dos Dominicanos, D. Catarina atesta que saíam mais de 20 frades a pregar pela cidade e pelo reino. O núcleo de espirituais que se acolhiam nos claustros de São Domingos, sob a direcção de Frei Bartolomeu dos Mártires e de Luís de Granada, foi considerado o mais equilibrado e fervoroso de Portugal (DIAS – *Correntes*, p. 298). O cardeal-legado, D. Henrique, ao empreender a reforma beneditina, mediante a Congregação de São Bento (Tibães), comprovou que para muitos mosteiros não havia condições para a reforma, embora tivessem muitas igrejas anexas com grossas rendas mas quase abandonadas. Tomou por assessores o arcebispo de Braga e o bispo de Leiria (dois conciliares): extinguiu tais mosteiros e distribuiu as rendas dessas igrejas pela Ordem de São Domingos e Companhia de Jesus, (v. JESUITAS), como mais reformadas e dedicadas à pregação, à formação cristã e ao ministério dos sacramentos. À Ordem de São Domingos atribuiu as igrejas de oito mosteiros, e encarregou aos frades de nove conventos a assistência pastoral àqueles povos: gravíssimo projecto pastoral (ADB/UM. Col. cron., Cx. 46, doc. 11, 20.3.1570).

3.4. *Projecto truncado*: Alcácer Quibir não fez cativos só em África. A crise política fez muitos outros reféns, alguns entre os melhores espíritos do reino: Frei Luís de Sotomaior, Heitor Pinto, Nicolau Dias, Estevão Leitão, António de Sena, João da Cruz, Francisco Foreiro e outros. Os Dominicanos ficaram à cabeça dos proscritos do *Gran Perdón*; mas Filipe II veio para reinar. Frei Luís de Sotomaior regressou à cátedra e faleceu jubulado em 1610 (RODRIGUES – *A cátedra*, p. 189). Frei António de São Domingos, catedrático de Prima de Teologia, pregador em Santa Cruz, na aclamação pela universidade do prior do Crato, não o perturbaram, jubilou

e faleceu em 1596. Na altura da sucessão da cátedra, veio à tona o ressentimento de Filipe, e impôs à universidade um espanhol, contra o parecer do reitor e da consulta da Mesa da Consciência (MONTEIRO – *Frei António*, p. 113). Os Dominicanos perderam, por muito tempo, a universidade. 3.5. *Novos tempos*: O ímpeto renovador tridentino estava por cumprir. Os Dominicanos, contudo, aceitaram os desafios decorrentes do seu carisma. 3.5.1. *Teologias*: Os cinco estudos da província prosseguiram abertos. No contexto da controvérsia *De auxiliis*, D. Frei João de Portugal (1554-1627) ocupou lugar honroso pelos volumes *De gratia increata* (1627) *et creata*. O decreto de 1611 (Denz, 1090), silenciando o debate na matéria, obsteu à publicação do segundo tomo. Os escritos teológicos de Pedro Mártir, Simão da Luz, Pedro Magalhães, etc., não tiveram melhor sorte. Noutro clima, Frei Domingos de São Tomás (1606-1675), com três tomos do *Tyrocinium theologiae* (1668-1670) e principalmente o *Manuale Thomisticum*, em cinco in-fólios manuscritos, granjearam-lhe merecida fama de melhor teólogo do tempo. O geral da ordem, Th. Rocaberti, integrou a controvérsia 273 *De ecclesia*, na *Bibliotheca maxima pontificia*. 3.5.2. *Erudição*: Estão no limiar desta época os historiadores da Igreja e da ordem: Luís de Cacégas (1540-1616), Luís de Sousa (1555-1632) e os académicos de número da Academia Real da História Portuguesa: Pedro Monteiro (1662), Fernando de Abreu (?-1727), José da Purificação (1673-1746) e Lucas de Santa Catarina (1660-1740) (cf. MONTEIRO – *Claustro*, p. 23). A Ordem dos Pregadores, «specialiter ob Praedicationem et animarum salutem [...] noscitur institutus fuisse» (*Constitutiones* prol.), por fidelidade ao carisma, deu sempre a primazia à formação dos ministros da proclamação da palavra. Os 113 parágrafos da *Glosa às Constituições*, até ao século XIX, comprovam bem essa solicitude da ordem (FONTANA – *Constitutiones*, p. 360 ss.). O contexto socioeclesial da Contra-Reforma* ao neoclassicismo, entre vacilações na fé e tibieza no povo, exigiu maior acuidade apologética e mais ardente zelo na acção apostólica do pregador *verbo et vita* (cf. CASTRO – *Retórica*, p. 94; MARQUES – *Aparenética*, p. 50). Talvez nas estantes conventuais ainda se encontrassem a *Colectânea* e a *Retórica eclesiástica* de Frei Luís de Granada. Contudo, nem todos os confrades terão adoptado os cânones do mestre, ou até as simples advertências de D. Frei Bartolomeu no proémio do *Catecismo* e na *prática* aos capitulares da província (SOUSA – *Vida*, liv. 4, c. 11, p. 488). Nem os melhores negaram o seu tributo ao império da moda. Os seis noviciados e casas de estudo fizeram subir perigosamente a estatística dominicana; eram muitos e consagraram-se ao ministério do púlpito. Uma estatística sumária da produção parenética impressa dos Dominicanos no século XVIII ronda por uns mil sermões e práticas (cf. DE RODRIGUES, ms.) 3.5.4. *Vida devoluta*: Os fiéis, isolados ou associados, encontram nas igrejas e claustros o ambiente mais propício aos actos religiosos de devoção, oração e adoração. Os Mendicantes, pregando nas praças, atraíram às suas igrejas a afluência do povo. São Francisco representou ao vivo o Natal de Jesus, e

apresentou-se marcado com os estigmas de Cristo; São Domingos impetrava em altos brados a clemência de Cristo para com os pecadores e na pregação aos cátaros, que não acreditavam na Mãe de Deus, fazia a apologia do já conhecido Saltério de Maria de 150 ave-marias correspondentes aos 150 salmos do ofício divino. A evocação de Maria deu singular eficácia de conversão. Antes de enviar os primeiros dominicanos (1217), pregadores do Nome de Jesus Cristo, congregou-os no Santuário de Santa Maria de Prouille. O primeiro grupo para a Espanha foi conduzido pelo português Frei Soeiro Gomes. Este dirigiu-se a Alenquer e, em 1217-1218, acolheu-se na Ermida de Nossa Senhora das Neves em Montejunto; foi o início da intervenção dos Dominicanos na história de Portugal. Quando fundaram o quarto convento em Lisboa (1241), arrimaram a igreja à Ermida de Santa Maria da Purificação (depois da Escada), no sopé da encosta do castelo. Na história dominicana, Maria acompanhou a acção apostólica dos pregadores, orago dos seus conventos: das Neves, Graça, Piedade, Mártires, Misericórdia, Vitória, Assunção, Paraíso, Rosário. Em São Domingos de Lisboa, com a anexa dos Homens Negros (1460), ligada aos Descobrimentos. No século XVIII, cerca de dois terços das paróquias de Portugal tinham a Confraria do Rosário. A erecção das confrarias do Rosário, do Nome de Jesus (1247) e do Santíssimo Sacramento (anexa à da Basilica da Minerva em Roma) era reservada ao mestre-geral dos Pregadores ou seus delegados. Na Igreja de São Domingos de Lisboa estavam instituídas mais de seis irmandades. Nas igrejas dominicanas as confrarias não são pergaminhos de arquivo, mas instituições vivas da religiosidade do povo. Cada domingo há programa com celebração, procissão e sermão adequado ao mistério ou orago: no 1.º o Rosário, no 2.º o Nome de Jesus, no 3.º o Santíssimo Sacramento e no 4.º São Domingos (*Processionarium* O. P. [1930], 303 ss.). 4. *Evangelizantes per ordinem*. 4.1. *Carisma*: São Domingos, antes de fundar a ordem, sentiu-se impelido a evangelizar os cumanos. Inocêncio III preferiu que pregasse aos cátaros do Languedoc (1208). Confirmada a ordem (1216), quis de novo partir em 1221. Só o capítulo-geral de Bolonha lho impediu (cf. D'AMATO – *L'Ordine*, p. 83). Daí veio Frei Soeiro Gomes provincial da Península e quis orientar a acção apostólica para as fronteiras da Reconquista. O primeiro bispo de Marrocos (1225) foi dominicano. Por morte de Frei Soeiro (1233) sucedeu-lhe no provincialato, durante dois mandatos, São Frei Gil de Santarém. Nasceram as escolas de línguas precursoras da missiologia moderna. Os mestres Raimundo Marti, para árabes (*Pugio fidei*) e judeus (*Capistrum iudaeorum*), e Tomás de Aquino para os pagãos (*Summa contra gentiles*) e cismáticos (*De rationibus fidei contra sarracenos, graecos et armenos*), apetrecharam culturalmente os confrades (cf. LAVAJO – *Cristianismo*, p. 430). Até ao Cisma do Ocidente* (1378), os dominicanos peninsulares formaram uma única circunscrição apostólica. 4.2. *Na rota das caravelas*: A obediência do reino a Roma e dos Dominicanos ao geral Raimundo de Cápua (1380), a conquista de Ceuta (1415) e a ascensão do Vicariato de

Portugal a província autónoma (1418) levaram os Dominicanos a tomarem a rota das caravelas. A evangelização completava-se em São Domingos de Lisboa. Antes de 1460 tinha instituída a confraria do Rosário, dos Homens Negros (ROSÁRIO – *Confrarias*, p. 366). Os cronistas reivindicam a prioridade da chegada ao Congo (SOUSA – *História*, vol. 1, p. 1111; BRÁSIO – *Monumenta*, vol. 1, p. 83; MISSIÃO, vol. 1, p. 648). Em 1510, o sobrinho do rei, D. Afonso Preto, ouvia lições em São Domingos. Frei Domingos de Sousa chegou a Cochim em 1503, na armada de Afonso de Albuquerque, e em 1514 escreveu de Ceilão* a D. Manuel. Outros passaram à Índia* como Frei Rodrigues Quassada, Frei Vicente Laguna, com epístola a D. João III, em 1530 (DE MEYER – *Registrum*, p. 308, 314; BIERMANN – *Documenta*, p. 133). Em 1548 partiram de Lisboa 12 frades para ir fundar em Goa*. Entre eles Frei Francisco de Macedo, que logo abriu escola de teologia no convento dos Franciscanos*, e Frei Gaspar da Cruz, o autor do *Tractado das cousas da China*. A missão nas Índias Orientais, pelo nível sociocultural das populações, não levantou as dificuldades radicais do puro selvagem americano, beneficiando da teologia vitoriana ensinada em Coimbra e Batalha (ROLO – *A universidade*, p. 379). Contudo, não faltaram tribulações vindas do método pastoral e do próprio conteúdo da mensagem. Em 1580, o capítulo-geral de Roma deu à congregação dominicana das Índias Orientais um estatuto, o mais antigo e completo documento acerca da organização dos religiosos portugueses na Índia no século XVI (cf. DE WITTE – *Aux origines*, p. 471). Os dominicanos, com todas as estruturas de formação humana, cultural, doutrinal e religiosa dos seus membros, desenvolveram fecunda acção missionária em toda a costa índica na África Oriental, na Ásia até à China e, para o Sul, no Pacífico, até à descoberta e pregação em Timor. Em meados do século XVII há mais de 500 dominicanos no Oriente e, no primeiro quartel do século XVIII, sobe a estatística para 700 (ANALECTA, 122). Porém, como por toda a parte, a regressão da sociedade, da Igreja, da cultura e da ordem precipitaram na ruína a obra missionária e civilizadora de Portugal. O último capítulo da congregação, em 1831, ainda nomeou vigários para os conventos de Goa, Diu, Meliapor, Malaca e para as ilhas do Sul asiático, assim como para Moçambique* e os dispersos pela Etiópia Oriental (ROLO – *Dominicanos*, p. 23). 5. *Ocaso 5.1. Antecedente e consequentes ao terramoto de 1755*: Vinha de longe uma grave recessão económica. Os que ainda podiam, migravam com a sua corte para a aldeia; a muitos outros seduziu a miragem do claustro como refúgio socialmente honesto de vocações dúbias. A disciplina regular relaxou, a crise espiritual e moral desacreditou a pureza do carisma monástico. A heresia da ilegitimidade do estado religioso e a certidão de óbito das ordens só chegará no prólogo do decreto da sua extinção, a 28 de Maio de 1834: «Jesus Cristo não as criou e os Apóstolos desconhecera-se» (cf. Decretos). As estatísticas dominicanas são um barómetro do contexto geral. O capítulo provincial de 1717 recorreu à Santa Sé* para ordenar aos provinciais que fossem menos indulgentes na ad-



Capa da revista *Verdade e Vida*, ano VIII, n.º 1, 1945 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

missão de noviços, pois já não havia sustento para os 600 religiosos. O capítulo-geral de Roma, em 1721, ordenou, sob pena de nulidade, que o número de admissões não excedesse o dos óbitos desde o último capítulo ou congregação (dois anos). A província era constituída por 24 conventos, com capacidade para 816 frades, seis casas de noviços, cinco estudos gerais e o Instituto de Pastoral de Santa Maria da Escada. Na manhã de 1755, o terramoto deixou a igreja e o convento numa ruína. O fogo consumiu o arquivo, a biblioteca dos manuscritos e as duas amplas livrarias de impressos. Apesar da cotização dos conventos para a reedificação da igreja, ainda em 1778 o culto era celebrado na casa do capítulo (ATAÍDE – *A Igreja*, p. 18). As réplicas do sismo causaram graves danos em outros sete conventos a exigir parciais reconstruções. Em 1772 suspenderam-se os estudos por falta de alunos. Em 1774, Pombal impediu o capítulo de eleger provincial e impôs Frei João de Mansilha à província por vigário visitador, reformador e superior maior e único. No ano seguinte o superior único impetrou licença régia para vender seis conventos designados e os mais que fossem necessários. Pelo falecimento do rei (24 de Fevereiro de 1777), caiu o marquês e arrastou na sua «desgraça» os fiéis serventários. A 1 de Março a rainha depôs Mansilha de todas as suas funções e lavrou contra ele o decreto de «exterminio» e desterro *ad vitam* para o convento

de Pedrógão. Ali faleceu em 1780 (DOMINGOS – *O mosteiro*, p. 354). Quem livrou Pombal da pena de morte foi o carmelita, confessor da rainha, Frei Inácio de São Caetano, arcebispo de Tessalónica (MACHADO – *Quem livrou*, p. 339 ss.). 5.2. *Tracto 1777-1834*: No mesmo 1 de Março de 1777, o núncio Petra instituiu vigário dos dominicanos Frei Manuel do Nascimento. Este promoveu o capítulo provincial que, em 12 de Julho, elegeu Frei José da Rocha. Quando o mestre-geral da ordem recebeu carta do provincial de Portugal chorou de alegria. Frei José da Rocha tinha pela frente uma província moral e materialmente arruinada. Em 1779 tentou restaurar os estudos em São Domingos. Sem nível nos mestres, nem frequência de alunos, nem futuro para estes, e por entre as crescentes medidas repressivas do governo, o *studium* agonizou ainda até 1833: os mestres prestaram o último juramento a 1 de Junho de 1831 e o derradeiro assentamento de acto de exames é de 21 de Junho de 1833 (AHDP, *Livro dos estudos*, fl. 100). 5.3. *O desenlace*: De 1821 a 1833 o governo desmantelou todas as estruturas constitucionais das ordens religiosas: proibição das profissões, redução dos conventos, interdição de acesso às ordens sacras, mandato aos bispos de receberem nas dioceses todos os frades que quisessem passar a elas, aliciados por regalias e benefícios, isenção forçada dos superiores maiores, deposição geral dos superiores locais e ordem de elegerem outros subordinados aos bispos diocesanos. Só faltava o golpe de graça de 28 de Maio de 1834: extinção total das ordens, no reino e seus domínios. Herculano deve-se ter lisonjeado pelo cumprimento profético do seu poeta: «Caia em pó o mosteiro, e maldito / o que erguê-lo outra vez intentar» (cf. HERCULANO – *A harpa*, p. 204). Nos *Egressos*, porém, caído em si, qualificará a extinção das ordens de «uma das realidades mais torpes, mais ignominiosas, mais estúpida e cobardemente cruéis do século presente...». E sentenciou «Aqui jaz a última era dos mártires» (cf. HERCULANO – *Opúsculos*, 1883, vol. I, p. 143-145). O último provincial, Frei Francisco Henriques de Faria, enviou ao geral Jabalot uma última estatística de 1833, observando que «apesar dos graves danos já sofridos pelo rebentar da procéla» ainda residiam nos conventos 242 religiosos ou, ao todo, uns 250 (cf. ANACOLETA, p. 122, nt. 1). Conhecemos casos de heróica fidelidade. Em 1861, Frei Manuel, octogenário de Benfica, capelão dos marqueses de Fronteira, ia pernoitar na sua cela; o enfermeiro do convento de Viana do Castelo, forçado a abalar, confiou ao farmacêutico da Vila o Cristo de D. Frei Bartolomeu, que presidia à enfermaria, sob o compromisso de ser entregue aos frades no dia em que voltassem! Por este Abraão, que esperou contra toda a esperança, está hoje resgatado esse Cristo para a nova diocese. 6. *Fénix?* 6.1. *Certezas*: Da maldição do mosteiro por Herculano, do tirânico decreto da extinção das ordens, do letreiro ditado para epitáfio dos egressos: «aqui jaz a última era dos mártires» (cf. HERCULANO – *Ibidem*) os Dominicanos levam 770 anos contínuos na história religiosa de Portugal, desde a chegada de Frei Soeiro Gomes a Montejunto em 1217. Pelo ramo feminino, a «última freira» de quatro cenóbios

antigos entregou as chaves a D. Teresa de Saldanha, que o padre Manuel Rosa Frutuoso, professo dominicano em 1894, sob o nome de Frei Domingos Maria, conheceu bem e descobriu os sinais de santidade que nela detectou. Há mais de 350 anos que os confrades hibernios, fugindo da perseguição na sua terra, encontraram fraterno acolhimento em São Domingos de Benfica, e cá se radicaram para não mais se ausentarem. O sacerdote escalabitano Manuel Frutuoso, à semelhança de Lacordaire em França, concluídos os estudos complementares exigidos pela ordem, regressou a Portugal em 1897. Pregador apostólico, devotíssimo do Rosário, foi zeloso na sementeira e cultivo de novos gérmenes do carisma dominicano na sua terra. Os tempos eram adversos, e tendo sido preceptor dos príncipes D. Luís Filipe, martirizado com o rei seu pai, e de D. Manuel II, ao rebentar a república carbonária, para salvaguardar o seu projecto de restauração, retirou-se prudentemente para o exílio. Em 1913 pôde regressar ordeiramente ao abrigo do salvo-conduto: pois não é jesuíta! Havia angariado mais dois sacerdotes de Braga e do Algarve quando, em 1920, Bento XV o criou bispo de Portalegre. O mestre-geral da ordem, Frei Luís Theissling, quis poupar aos dois religiosos restantes o ambiente persecutório e de insegurança, sugerindo-lhes acolherem-se noutros climas menos perigosos, noutras áreas da ordem que preferissem. D. Frutuoso escreveu ao superior-geral uma carta patética, de amor ferido e de constância humilde e tenaz do ministério apostólico devido à sua igreja; abria os seus seminários aos candidatos à ordem. O tronco da oliveira de São Domingos continuou a enfeitar-se de coroas de novos rebentos. Em 1940, na garagem armada em catedral, na velha residência alugada do Porto, o bispo de Portalegre impôs as mãos aos presbíteros dominicanos Frei Francisco Rendeiro e Frei João de Oliveira. Frei Gil Alferes, sensível aos problemas sociais, já era o ornamento da cátedra sagrada; Frei João de Oliveira, com uma pequena equipa de confrades, levou a Lisboa a experiência lacordairiana da formação cristã da juventude, enquanto Frei Francisco Rendeiro irradiou a Portugal a mensagem rosariana, a cultura teológica mariana, a consciência cristã do povo, a ressonância evangélica da sua palavra, até lhe imporem a missão episcopal e ser padre conciliar interveniente no Concílio Vaticano II. A revista *Verdade e Vida* inspirou o nome da livraria de Fátima, e o *Rosário de Maria*, lançado nessa altura, conta agora 52 anos de publicação. Na área cultural contemporânea, o terceiro centenário de João de São Tomás, os encontros de história dominicana e o quarto centenário da morte de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, com o seu congresso internacional, com volume de actas e os dez tomos das obras completas do Arcebispo Santo e alguns volumes de estudo da sua mensagem doutrinal e apostólica, embora em gotas finas de cultura portuguesa, humedeceram o terreno da inteligência e sã doutrina. A história, nas suas funções de *testis temporum* e *nuntii vetustatis*, não tem pressa para ser contada, para resplandecer como *lux veritatis*. Quanto poderá vir a pesar no tesouro do seu templo o cruzadinho das últimas décadas dominicanas? Por agora a estatística acusa

quatro conventos, outras tantas casas, duas missões em Angola* e setenta membros e alguns professores universitários.

RAUL A. ROLO

BIBLIOGRAFIA: *Acta capitulorum provinciae Hispaniae (s. xiii)*. Porto: Cart. D.P., 1984 (2), 1-47. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Civilização, 1970, vol. 3, p. 93-174. ARAÚJO, Julieta Maria Aires de Almeida; SANTOS, Ernesto Jorge Oliveira – Os Portugueses e o reino do Congo: primeiros contactos. In CONGRESSO MISSIONÁRIO PORTUGUESA – *Actas*, Braga, 1993, vol. 1, p. 637-660. ATAÍDE, Manuel José Maria – A Igreja e a casa do capítulo do Convento de S. Domingos. *Boletim da Junta Distrital de Lisboa*. Lisboa, 71-72 (1969). BIERMANN, Beno – Documenta quaedam initia missionum Ordinis praedicatorum in India Orientali illustrantia (1503-1548). *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Romae: Instituto Storico Domenicano. 10 (1940) 132-157. BRANDÃO, Mário; D'ALMEIDA, M. L. – *A Universidade de Coimbra: esboço da sua história*. Coimbra, 1937. BRÁSIO, António – Instituto de teologia pastoral da rainha D. Catarina. *Lusitania Sacra*. 7 (1964-1966) 154-192. IDEM – *Monumenta missionaria africana: África Ocidental (1471-1531)*. Lisboa: AGU, 1952. *BREVIS descriptio coenobiorum fratrum et sororum provinciae Portugalanae (1755)*. Romae, AGOP, s. xiii, ms. 54604. CAPUANI, Raymundi – *Opuscula et litterae*. Romae, 1895. CASTRO, Aníbal Pinto de – *Retórica e teorização literária em Portugal do humanismo ao neoclassicismo*. Coimbra, 1973. CASTRO, P. José de – *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, 1944-1946. 6 vol. CATARINA, Lucas de Santa – *Quarta parte da História de S. Domingos*. Porto: Lello e Irmão, 1977, vol. 2. COELHO, Maria Helena da Cruz; MATOS, J. Cunha – O convento velho de S. Domingos de Coimbra: contributo para a sua história. *Arquivo Histórico Dominicano Português*. Porto. 3: 2 (1966) 41-51. *CONSTITUTIONES primaevae*. Roma, 1896, vol. 1. ANALECTA A. S. O. P., 621-648. CRUZ, Gaspar da – *Tractado [...] das coisas da China e Ormuz*. Barcelos: Portuense Editora, 1937. D'AMATO, Alfonso – *L'Ordine dei frati predicatori*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 1983. DE MEYER, Albertus – *Registrum litterarum fr. Thomae De Vio Caietani, OP magistri Ordinis (1508-1513)*. *Monumenta Ordinis Praedicatorum historica*. Roma. 18 (1935) 308-314. DE WITTE, Ch.-M. – Aux origines de la «Congrégation» indienne de l'Ordre des frères prêcheurs (1546-1580). *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Romae: Instituto Storico Domenicano 36 (1966) 457-492. DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (sécs. xvi-xviii)*. UC, 1960. DIAS, Nicolau – *Livro do rosário de Nossa Senhora*. Lisboa: Em casa de Francisco Correa, 1573. Ed. fac-similada, BNL, 1982. FARRELLY, Brian – Fue Santo Domingo de Gusmán canónigo premonstratense en el monasterio de Santa Maria de la Vid? *Archivo Dominicano*. Salamanca. 16 (1995) 156-198. FONTANA, Vincentius Maria, *Constitutiones, declarationes et ordinationes Cap. Gen. Ordinis Praedicatorum (1220-1650)*. Romae: Typ. Bernardi Morini, 1862. GOMES, Saul António – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no séc. xv*. Coimbra: Instituto de História da Arte, 1990. IDEM – O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no professorado de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires (1538-1552). In CONGRESSO INTERNACIONAL IV CENTENÁRIO DA MORTE DE D. FREI BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES – *Actas*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994, p. 59-224. HEREDIA, Vicente Beltrán – Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550). *Istituto Storico Domenicano*. Roma. 9 (1939). HINNEBUSCH, W. A. – *Breve história da Ordem dos Pregadores*. Porto: Figueirinhas, 1985. KOUDELKA, Vladimír J. – *Monumenta diplomatica S. Dominici*. Romae: Instituto Storico Domenicano, 1966. LAFAJO, Joaquim Chorão – A Ordem dos Pregadores como resposta às exigências de renovação eclesial e intelectual na Hispânia medieval. In ENCONTRO SOBRE HISTÓRIA DOMINICANA – *Actas*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984, vol. 1, p. 225-242. IDEM – *Cristianismo e islamismo na Península Ibérica*. Évora: UE, 1988. MACHADO, J. T. Montalvão – *Quem livrou o Pombal da pena de morte?* Lisboa: APH, 1979. MADAHIL, António Gomes da Rocha – Constituições que no séc. xv regeram o Mosteiro de Jesus de

Aveiro da Ordem de S. Domingos. *Arquivo Distrital de Aveiro*. 16 (1951) 1-154. MANDONNET, P. – Frères Prêcheurs. *Dict. de Théologie Catholique*, vol. 6, col. 863-924. MANDONNET, P.; VICAIRE, M.-H., SAINT DOMINIQUE, L'ideal, l'homme et l'oeuvre. Paris: Desclée de Brouwer, 1937. MARQUES, João Francisco – *A parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668)*. Porto: INIC, 1989. MARQUES, José – A confraria de S. Domingos de Guimarães (1498). *Arquivo Histórico Dominicano Português*. Porto. 3 (1986) 55-80. MEERSSEMAN, Gil – Études sur les anciennes confréries dominicaines. *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Romae: Instituto Storico Domenicano. 21 (1951) 51-196. IDEM – L'architecture dominicaine au xiii siècle: législation et pratique. *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Romae: Instituto Storico Domenicano. 16 (1946) 136-190. IDEM – La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au xiii siècle. *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Romae: Instituto Storico Domenicano. 18 (1948) 131-161. MONTEIRO, A. Xavier – *Frei António de S. Domingos e o seu pensamento teológico sobre o pecado original*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1952. MONTEIRO, Pedro – *Claustru dominicano*. Lisboa Ocidental, 1729. MORTIER, A. – Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères prêcheurs [...]: III: Le bienheureux Raymond de Capue (1380-1400). Paris, 1907, p. 494-686. REGO, António da Silva – *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente: 7: Sumária relação do que obraram os religiosos de S. Domingos [...] (Frei Jacinto da Encarnação (1679))*. Lisboa: AGU, 1952, p. 367-582. RODRIGUES, Manuel Augusto – *A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra: primeiro século (1537-1640)*. Coimbra, 1974. ROLO, Raul de Almeida – *Bartolomeu dos Mártires: obra social e educativa*. Porto, 1979. IDEM – Bartolomeu dos Mártires testemunha da renovação ética ultramarina portuguesa. *Bracara Augusta*. 93 (1990) 71-99. IDEM – Dominicanos portugueses nas missões do Oriente. *Bracara Augusta*. 85-86 (1984) 233-255. IDEM – *Formação e vida intelectual de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*. Porto: Movimento Bartolomeano, 1977. IDEM – O «Bracarense» padre conciliar. In CONGRESSO INTERNACIONAL IV CENTENÁRIO DA MORTE DE D. FREI BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES – *Actas*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994, p. 287-309. IDEM – O patriotismo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. *Distrito de Braga*. 3 (1964) 5-38. IDEM – *Provincia de Portugal da Ordem de S. Domingos: Fátima-Porto-Queluz*. 1962. IDEM – Ressurgimento espiritual dominicano nos alvares da época de Bartolomeu Dias. In CONGRESSO INTERNACIONAL, Porto, 1989, vol. 5. IDEM. In *Amar, sentir e viver a história*, 1995, Lisboa: Colibri, p. 1057-1072. ROSÁRIO, António – *Livro dos estudos desta Universidade Real do Convento de S. Domingos de Lisboa (1779-1831)*. Porto, Cart., D. P. séc. xviii, fasc. 1, 1973. IDEM – Primórdios dominicanos em Portugal. D. Fr. Soeiro Gomes (1217-1233). *Bracara Augusta*. 41-42 (1965) 1-47. IDEM – Confrarias do Rosário. In CONGRESSUS MARIOLÓGICI – *MARIANI IN LUSITANIA*, 1967 – *Acta*. Romae: Pontificia Academia Internationalis, 1970, vol. 6, p. 363-373. IDEM – Dominicanos em Portugal: repertório do séc. xvi. *Arquivo Histórico Dominicano Português*. Porto, 1991. IDEM – Dominicanos no episcopologio dos descobrimentos-breves notas. *Revista da Universidade de Coimbra*. 36 (1991) 155-167. SANTOS, Domingos Maurício – *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*. Lisboa, 1963. SANTOS, João dos, fr. – *Etiópia Oriental*. Setúbal, 1608. SCARLATTI, Lita – *Os homens de Alfarozeira*. Lisboa, 1980. SOUSA, Luis, fr. – *História de S. Domingos*. Porto: Lello & Irmão, 1977, vol. 2. IDEM – *Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Lisboa: INCM, 1984. TUTHILL, John G. – Fr. Paio and his 406 sermons. *Cartório Dominicano Português*. Porto. 3 (1984) 347-363. VICAIRE, M.-H. – *Saint Dominique et ses frères. Evangile ou croisade?* Paris: Éditions du Cerf, 1967.

DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. V. CATOLICISMO SOCIAL; MORAL.

DUME. V. BRAGA.

E

ECONOMIA. I. Época Medieval: 1. Bens e rendimentos:

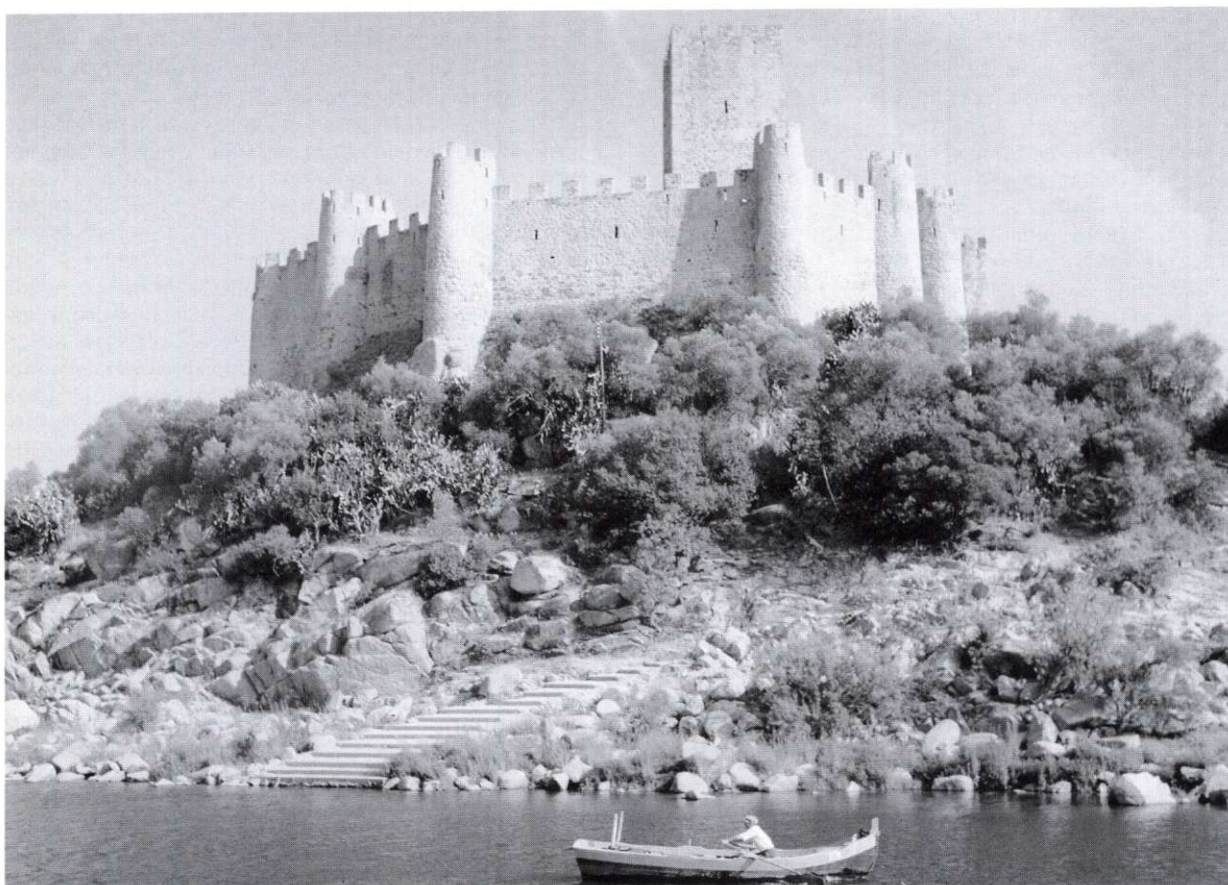
Na sociedade medieval, a Igreja surge-nos dotada de um enorme poderio que lhe advinha não apenas do papel que desempenhava nos campos da espiritualidade, assistência, ensino e da política, mas também dos avultados bens imobiliários de que era proprietária. Eram precisamente estes bens, aliados aos elevados rendimentos que deles e doutras fontes auferia, que faziam dela, para além de um poder espiritual e político, um poderoso agente económico, com forte intervenção na economia do país, nomeadamente nos sectores primário e terciário. *1.1. Propriedade e produção agrícola:* No sector primário, um dos mais activos neste período, a Igreja aparece ao lado da Coroa/rei, dos concelhos e particulares como proprietária de um enorme património disperso por todo o território. (V. PATRIMÓNIO ECLESIAÍSTICO). No seu conjunto, podemos distinguir uma grande variedade de tipos de propriedade que ia desde as granjas às simples leiras ou peças, passando pelas quintas, casais, searas, vinhas, almuinhas, montes e outros prédios. Do seu património faziam igualmente parte numerosas marinhas, minas, pesqueiras, portos, moinhos, azenhas, lagares e fornos, bem como ermidas, capelas, igrejas, mosteiros e outros edifícios, cuja presença aparece abundante e sugestivamente documentada do Norte ao Sul do país. A maior parte destes bens foi adquirida por doação, compra e permuta. A estas formas de aquisição do património eclesiástico devemos acrescentar uma outra, que consistia nas frequentes usurpações praticadas por alguns dos seus membros no fundo domínial da Coroa, de que as Inquirições gerais fazem eco. De entre os principais proprietários eclesiásticos implantados na região de Entre Douro e Minho, destacavam-se as sés de Braga e Porto, a colegiada de Guimarães e os mosteiros de Rendufe e Pombeiro. No Norte interior, ao tempo de Afonso III, a Igreja detinha amplas e numerosas terras, repartidas por ordens militares (Templo, Hospital e Uclés), igrejas e mosteiros. De entre estes últimos, de relevar o património do mosteiro de Castro de Avelãs, esparso por numerosas paróquias, e dos mosteiros leoneses de São Martinho da Castanheira e de Morerueta, ambos com forte implantação em terras trasmontanas. A sul do Douro, na área do antigo maciço a ocidente do Côa, há a registar, em 1258, um total de 1002 casais

e fogueiras (210 pertencentes às ordens militares; 435 ao clero regular e 357 ao clero secular) e 124 vilas e aldeias. A Igreja tinha também aí vários senhores, onde se relevam os coutos de Midões e São João de Tarouca e a honra de Vila Verde, do Mosteiro de Salzedas, que fora outrora de Egas Moniz. Fora desta área, mas dentro ainda da zona centro, destacavam-se os domínios dos mosteiros de Grijó e Pedroso, distribuídos em grande parte pelos julgados de Gaia, Feira e Vale de Cambra; do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, implantados nas áreas do Baixo Mondego e de Leiria; da Sé de Coimbra, nas áreas dos actuais concelhos de Aveiro, Arganil, Cantanhede, Coimbra, Condeixa-a-Nova, Figueira da Foz e de muitos outros, e do Mosteiro de Alcobaça*, na Estremadura, Ribatejo e também no Alentejo. A Beira Baixa e uma boa parte da Beira Litoral e do Ribatejo eram pertença das ordens militares do Templo e do Hospital (V. ORDENS MILITARES). Na área de Lisboa avultavam os domínios da Sé de Lisboa e do Mosteiro de São Vicente de Fora, igualmente dispersos por toda a Estremadura e a sul do Tejo. Na restante área do país, o seu património afigura-se-nos igualmente maioritário. Encontrava-se repartido por várias instituições, onde se destacavam as ordens militares de Avis, Templo (até D. Dinis), Santiago e do Hospital. Os domínios da Ordem de Avis ocupavam uma grande parte do Ribatejo e do Alto Alentejo. Havia outros quinhões no Alto e Baixo Alentejo e no Algarve. A área da actual província do Baixo Alentejo era, em grande parte, da Ordem de Santiago. No Algarve, a Igreja aliava à posse de terras a tenência de alguns castelos. Uma outra ordem militar implantada em terras algarvias era a de Cristo, que D. Dinis criara em 1319 em substituição dos Templários. Para valorizar e obter rendimento deste enorme património, cujas principais manchas de implantação acabámos de apontar, a Igreja recorria, para além da exploração directa, à exploração indirecta, entregando numerosas parcelas dos seus domínios a empresários e camponeses, mediante contratos de arrendamento e de índole enfitéutica. É provável que também recorresse aos contratos de parceria, de que tratam as Ordenações Afonsinas, cuja renda consistia numa parte alíquota da produção. A opção da Igreja por um destes contratos dependia de várias condicionantes de natureza econó-

mica, onde as flutuações dos preços dos cereais, a escassez de braços e a consequente alta dos salários dos rurais e as desvalorizações monetárias eram de certo determinantes. Nos grandes domínios eclesiásticos, nomeadamente cistercienses* e cruzios*, coexistiam muitas vezes as duas modalidades de exploração atrás referenciadas – a directa e a indirecta – recorrendo os monges, para o cultivo da parte reservada ao seu uso, ao trabalho dos conversos (sobretudo como gestores), à mão-de-obra servil e assalariada e, ainda, às jeiras de trabalho gratuito a que estavam obrigados alguns dos seus colonos que viviam nas suas proximidades. Os extensos e numerosos domínios de que a Igreja era proprietária, bem como a incapacidade de alguns dos seus membros (bispos, abades e priores), cada vez mais ocupados com o serviço da corte e os problemas da Igreja, se poderiam dedicar à sua gestão, obrigaram-na desde cedo a alienar numerosas parcelas a particulares, contribuindo desta forma para o seu progressivo parcelamento. Em meados do século XIII, a fragmentação dos grandes domínios eclesiásticos era já notória na região de Entre Douro e Minho, precisamente numa parte do país onde os terrenos se apresentavam relativamente férteis e a população mais compacta. A tendência para o parcelamento irá atingir, ainda neste século, as explorações directas de algumas grandes casas monásticas (caso do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra), agravando-se no século seguinte devido à grande depressão que se seguiu à Peste Negra. A falta de braços para o amanho das terras, que se registou por toda a parte após esta pandemia, e a consequente subida dos salários dos rurais obrigaram os grandes senhorios monásticos a alienar as suas reservas, ou parte delas, a particulares, recorrendo sobretudo a contratos de índole enfiteutic, os que melhor se adaptavam à conjuntura socioeconómica do momento. O seu arrendamento a nobres ou a lavradores abastados também se documenta neste período, conquanto em número pouco significativo. Embora ao longo dos séculos XIII e XIV se tenha registado uma acentuada retracção da exploração directa, ela não desapareceu completamente neste período, mantendo-a algumas casas monásticas nas granjas localizadas nas suas proximidades. Em princípios do século XV, a maior parte das terras agrícolas da Igreja encontrava-se nas mãos de famílias camponesas, devido a contratos com elas firmados, ou com os seus ascendentes, de natureza perpétua e hereditária ou em vidas. Em troca do usufruto das mesmas, os colonos estavam normalmente obrigados a pagar ao senhorio directo, para além de uma quota parciária dos frutos, que oscilava entre o 1/2 e 1/10 da produção, várias quantidades de géneros, animais e/ou derivados, fibras têxteis e outros artigos e/ou numerário. Deviam ainda prestar certos serviços (jeiras, carreiras e outros) e satisfazer algumas prestações extraordinárias, como era o caso da lutuosa. De entre as várias prestações certas a que muitos caseiros da Igreja estavam sujeitos, destacavam-se a eiradiga (do pão, do vinho, do linho e, provavelmente, também das castanhas), a fogaça, a pedida do mordomo e a alça, entre outros. Pagavam-se-lhe vários outros direitos de natureza jurisdicional e fiscal, de-

correntes da sua condição de proprietária e senhora de terras imunes, onde se incluíam o tabeliado, as multas, a carceragem e outros réditos provenientes do exercício da justiça, a portagem, a passagem, a ancoragem, o relego, o jantar e o mordomado. Para a recolha das rendas, as instituições recorriam aos mordomos e a outros agentes ou, no caso de prédios bastante excêntricos às suas casas, ao arrendamento dos respectivos mordomados. No tocante às culturas, as preferências da Igreja e dos seus lavradores iam, em primeiro lugar, para os cereais, vinha e oliveira, facto aliás comum à grande maioria dos proprietários e cultivadores deste período. O linho, as fruteiras e as leguminosas despertavam igualmente o interesse dos gestores e produtores eclesiásticos, que a elas dedicavam algumas das suas melhores leiras localizadas nas proximidades dos centros urbanos. Em relação às fruteiras, recordemos a importância económica que lhes atribuíam os monges alcobacenses.

1.2. Pecuária e actividades recolectoras: A actividade dos rústicos que trabalhavam nas reservas da Igreja e a dos seus foreiros não se circunscrevia à agricultura. A pecuária, a criação de aves e a recolha de lenha, madeira, mato, junco, mel e cera, bem como a caça nas devesas e matas senhoriais complementavam essa actividade. A existência de várias espécies pecuárias e de aves nas pequenas explorações entregues a camponeses aparece largamente documentada. Na maior parte dos casos, não se tratava de uma actividade especializada. Ela tinha sobretudo em vista satisfazer os compromissos assumidos para com os respectivos senhorios, de fornecer anualmente um certo número de animais e/ou derivados e acorrer às necessidades do próprio agricultor e familiares – de carne, leite e ovos para a alimentação e de animais para os trabalhos agrícolas, transportes e produção de estrumes. O número e as espécies criadas nestes domínios dependiam de várias condicionantes, nomeadamente dos efectivos alimentares de que se dispunha. Os grandes senhorios eclesiásticos facultavam, normalmente, aos moradores das suas terras o acesso às matas e incultos de que eram proprietários, mediante o pagamento de direitos de uso, o que lhes permitia criar um maior número de cabeças. Também a Igreja nos aparece directamente envolvida nesta actividade, sobretudo nos extensos fundos que possuía na Estremadura, Ribatejo e no Alentejo. Os monges de Alcobaça, além da agricultura, dedicavam-se à criação de gado em grande escala nos seus domínios da Estremadura, figurando o seu mosteiro entre os principais abastecedores de gado, couro, peles, queijo e até de calçado da zona centro. A recolha de lenha, madeira, mato, junco e outros produtos, incluindo a caça, que o bosque e a floresta propiciavam, complementavam a actividade agrícola e constituíam uma importante fonte de ingressos para as respectivas instituições proprietárias. Regra geral, as populações camponesas gozavam do direito de acesso às matas e devesas senhoriais, mediante o pagamento de direitos de uso (montado). O papel da Igreja no campo económico não se esgotava nestas actividades. Em estreita conexão com elas estavam ainda as «indústrias» transformadoras, presentes em muitos dos seus domínios. *1.3. Trans-*



Castelo de Almourol, dos Templários, grandes proprietários na Beira Baixa, Beira Litoral e Ribatejo.

formação dos produtos agropecuários: Do património eclesiástico faziam parte numerosos moinhos, azenhas, lagares de vinho e de azeite, pisões e fornos de pão, telha, louça e cal, localizados dentro e fora dos seus coutos. A eles tinham acesso os moradores das suas terras e estranhos, mediante o pagamento de uma determinada quantia ou maquia. Nas terras senhoriais, a Igreja reservava, nalguns casos, para si, o monopólio destas construções, donde arrecadava avultados proventos. Alguns destes meios de produção eram explorados ou usufruídos por particulares, mediante o pagamento de uma renda aos respectivos senhorios. A «indústria» dos curtumes também mereceu o interesse de algumas casas religiosas, nomeadamente da dos monges de Alcobaça, que se apresentava como uma das principais fornecedoras de couros, peles e até de calçado da zona centro.

1.4. Actividades fluviomarítimas: A Igreja aparece igualmente envolvida nas actividades ligadas à pesca e à salicultura. Muitas das suas terras estavam situadas junto dos principais rios e na orla marítima, o que lhe permitiu desenvolver essas mesmas actividades e/ou delas beneficiar. De entre as instituições nelas envolvidas, merece especial destaque o Mosteiro de Alcobaça, em cujos domínios se localizavam dois excelentes abrigos, o da lagoa da Pederneira e o da concha de São Martinho, para além porto de Paredes que as areias do mar viriam, entretanto, a soterrar. No que diz respeito à pesca, as referências

acerca desta actividade são mais ou menos frequentes, sobretudo no tocante ao condado, primárias e à dízima a que estavam sujeitos os que pescavam em águas de senhorio eclesiástico ou descarregavam nos seus portos. Ligada à pesca e aos transportes estava a «indústria» da construção naval, onde sobressaíam os estaleiros da Pederneira e da foz do Alfeizerão, do senhorio de Alcobaça, cujos serviços chegaram a ser procurados pela própria Coroa. O seu património compunha-se ainda de numerosas salinas, ou talhos de salinas, localizados ao longo da costa. Uma boa parte da produção de sal de algumas casas eclesiásticas (caso do Mosteiro de Alcobaça), que excedia os respectivos consumos, entrava nos circuitos comerciais.

2. Proventos eclesiásticos e sua aplicação: As fontes de receita da Igreja não se esgotavam nos proventos recebidos da terra e do mar e dos diversos direitos que, a títulos vários, cobrava aos moradores dos seus domínios e senhorios. Ao lado destes, depa-ramos com uma enorme variedade de direitos de natureza eclesiástica que, a pretextos diversos, cobrava aos seus fiéis. Era o caso da dízima, mortuárias, votos de Santiago. Catedrático, dádivas ou jantares, calendário, capelas, visitas, direitos do pé-de-altar e de muitos outros. O mais importante e generalizado era, sem dúvida, a dízima ou décima, que recaía sobre o rendimento dos imóveis (dízima predial) e do trabalho (dízima pessoal), à qual D. Afonso II sujeitou as rendas da Coroa a partir de 1218. As mortuá-

rias consistiam na cobrança de uma parte alíquota dos bens dos defuntos *pro anima*, cujo produto revertia em parte para o prelado da diocese ou para a igreja paroquial. Os votos de Santiago*, pagos por alguns lavradores do Norte de Portugal à Igreja de Santiago de Compostela e de que a Sé de Braga* se veio a apoderar, consistiam numa medida de pão e noutra de vinho por cada junta de bois com que lavraram a terra. A esta mesma igreja de Braga se pagava anualmente o catedrático, ou sinodático, a título de sujeição ao seu bispo; o pano ou bragal, cujo nome derivava do produto em que era solvido este encargo, o mesmo ocorrendo com a cera que arrecadava em Trás-os-Montes. Dos restantes direitos mencionados, de relevar os do pé-de-altar (de baptizados, casamentos e enterramentos), de que a Igreja ou os seus ministros auferiam significativos proventos. Uma outra importante fonte de ingressos provinha das esmolas dadas pelos fiéis a títulos vários, mas sempre em benefício de suas almas e/ou das almas dos seus familiares. Vários reis e membros da família real, nos seus testamentos, não se esqueciam de deixar à Igreja vultuosas quantias para obras, objectos de culto, aniversário e outros fins piedosos. A Igreja participava também no mundo das trocas, quer colocando os seus excedentes no mercado, quer cobrando vários direitos aos agentes comerciais em terras do seu senhorio, como era o caso das portagens, passagens, açougagens e de muitos outros direitos, de que o *Foral Velho ou Inquirições do Sr. Rey D. Affonso 4º*, da cidade do Porto, fornece alguns exemplos bem elucidativos. A ela também não eram estranhas nem infrutíferas as operações creditícias, não obstante os seus ideólogos condenarem o empréstimo a juros. Eram estas, em linhas muito gerais, as principais fontes de rendimento da Igreja neste período e as actividades económicas em que esteve envolvida. Quanto ao balanço geral da renda eclesiástica, desconhecemos a existência de qualquer fonte para o seu cálculo, salvo o rol da avaliação de 1320-1321. Embora os dados fornecidos por este documento não sejam absolutamente rigorosos, pecando muito provavelmente por defeito na maioria dos casos e, em alguns outros, por omissão, podemos, não obstante, com base nos valores expressos, formar uma ideia quer do seu rendimento global nesse ano quer de cada uma das instituições eclesiásticas em particular nele referenciadas. De acordo com esta avaliação, o rendimento da Igreja nesse ano foi de 629 274 libras e 13 soldos. A maior fracção deste rendimento vai para as igrejas (74 %), seguida dos mosteiros (23,8 %), comendas (1,5 %) e de outras instituições que, devido à insignificância dos seus valores, se não particularizam aqui. Quanto às ordens militares, os avaliadores limitaram-se, nalguns casos, a estimar o rendimento das suas igrejas ignorando o dos seus bens temporais, bem mais relevantes, sem dúvida. Uma grande parte do rendimento da Igreja era canalizada para o sustento e vestuário do clero e instituições pias (albergarias, hospitais e outras) e de ensino dela dependentes; para obras de construção e reparação de igrejas, mosteiros e outros edifícios do seu património, onde aparece ligada a alguns progressos tecnológicos então verificados;

para as despesas de culto e compra de alfaia (litúrgicas e profanas), paramentos e ornamentos; para a guerra contra os muçulmanos e redenção de cativos, muitos deles raptados nas costas do Algarve e da Andaluzia pelos corsários do Norte de África; para a cúria romana, sobretudo quando esta atravessava momentos de grande aperto financeiro, e para mercês e benefícios a entidades diversas (comendatários, padroeiros e outros), onde se incluíam alguns membros da família real. De realçar aqui o elevado número de padroeiros de algumas instituições monásticas (Rio Tinto, Grijó e outras) e a voracidade de muitos deles, revelada nas suas exigências de comedorias para si e familiares, criados, escravos e até para os seus cães. Os investimentos agrícolas (arroteamentos e drenagem de terras, florestação e outros plantios), sobretudo os das grandes casas monásticas, consumiam, também eles, uma boa fatia do seu rendimento. A estas despesas devemos ainda acrescentar outras, como a que respeita aos vários contentiosos que a Igreja sustentou em defesa dos seus direitos e/ou património com as igrejas de Santiago e Toledo, Coroa e particulares. A propósito da sua contribuição para a guerra, recordemos que a avaliação do seu rendimento no tempo de D. Dinis (1320-1321) teve como principal objectivo facultar à Coroa a décima parte do seu produto por um período de três anos, para as despesas da guerra contra os inimigos da fé. A Igreja contribuía igualmente para a manutenção de escolas (catedralícias e outras) destinadas sobretudo à formação dos seus membros, a que no tempo de D. Dinis se veio a juntar o Estudo Geral, subvencionado por diversas instituições eclesiásticas, cujos rendimentos lhe foram em parte afectados. Até então, a Igreja via-se obrigada a enviar os seus estudantes para o estrangeiro para a obtenção de graus académicos, o que acarretava o dispêndio de enormes verbas. A retirada de uma boa parte das suas receitas para fins diversos, nomeadamente de utilidade pública, reduziram algumas instituições a um estado de extrema pobreza, motivando alguns queixumes ao monarca. Em suma, na Idade Média, a Igreja comportava-se, no plano económico, como qualquer outro senhorio privilegiado. Era proprietária de um enorme património composto em grande parte por terras coutadas, que geria e explorava de modo idêntico ao dos outros senhorios régios e particulares. Intervinha igualmente nos outros sectores da economia, produzindo, transformando e colocando no mercado os seus excedentes. As operações creditícias também não lhe eram estranhas, conquanto praticadas com uma certa discrição e contenção por alguns dos seus membros ou instituições, uma vez que a doutrina canónica se opunha abertamente à prática da usura. Era esta, em linhas muito gerais, a situação e o comportamento económicos da Igreja na Idade Média e assim continuará a ser no período seguinte.

MARIA ROSA FERREIRA MARREIROS

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense Ed., 1967-1971. AMARAL, Luís Carlos – *São Salvador de Grijó na segunda metade do século XIV: Estudo de gestão agrícola*. Lisboa: Ed. Cosmos, 1994. AZEVEDO, Rui Pinto de – Período de formação territorial. Expansão pela conquista e sua consolidação pelo povoamento: As terras doadas: Agentes colonizadores. In *HISTÓRIA da*

expansão portuguesa no mundo. Lisboa: Ática, 1937, vol. 1, p. 7-64. BARBOSA, Pedro Gomes – Povoamento e estrutura agrícola na Estremadura Central. Lisboa: INIC, 1992. BARROS, Henrique da Gama – *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. 2.^a ed. Lisboa: Sá da Costa, 1945-1954. BEIRANTE, Maria Ângela Rocha – *Évora na Idade Média*. Lisboa: FCG; JNICT, 1995. CASTRO, Armando – *A evolução económica de Portugal dos séculos XII a XV*. Lisboa: Portugal, 1964-1970. COELHO, Maria Helena da Cruz – *O mosteiro de Arouca: do século X ao século XIII*. Coimbra: FLUC, 1977. IDEM – *O Baixo Mondego nos finais da Idade Média*. Lisboa: INCM, 1989. *CORPUS CODICUM LATINORUM ET PORTUGALENSIVM EORUM QUI IN ARCHIVO MUNICIPALITATIS PORTUGALENSIS ASSERVANTUR ANTIQUISSIMORUM: I: Diplomata, chartae et inquisitiones*. Porto, 1891. COSTA, Avelino de Jesus da – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Biblos. Coimbra: FLUC, 33, 34 (1957-1958). COSTA, Mário Júlio de Almeida – *Origem da enfiteuse no direito português*. Coimbra: Coimbra Ed., 1957. *DICIONÁRIO DE HISTÓRIA DA IGREJA EM PORTUGAL*. Dir. A. A. Banha de Andrade. Lisboa: Ed. Resistência, 1979-1983. *DICIONÁRIO DE HISTÓRIA DE PORTUGAL*. Dir. Joel Serrão. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1961-1971. DURAND, Robert – *Les campagnes portugaises entre Douro et Tage aux XI^e et XII^e siècles*. Paris: Centro Cultural Português/FCG, 1982. FERNANDES, A. de Almeida – *Acção dos cistercienses de Tarouca: As granjas nos séculos XII e XIII*. *Revista de Guimarães*. Guimarães: Sociedade Martins Sarmento, 1973-1975. GOMES, Saul António – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no século XV*. Coimbra: Instituto de História da Arte/FLUC, 1990. GONÇALVES, Iria – *O património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*. Lisboa: FCSH, 1989. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: INCM, 1988. MARREIROS, Maria Rosa Ferreira – *O senhorio da Ordem do Hospital em Amarante (séc. XIII-XIV): Sua organização administrativa e judicial*. *Estudos Medievais*. Porto, 5/6 (1984-1985) 3-38. IDEM – *Propriedade fundiária e rendas da Coroa no reinado de D. Dinis*. Guimarães. Coimbra: FLUC, 1990. IDEM – *Os coutos do mosteiro de S. João de Tarouca na Idade Média: Sua organização administrativa e judicial*. *Bracara Augusta*. Braga: Câmara Municipal, 43 (1991-1992) 321-374. IDEM – *O património do mosteiro cisterciense de S. João de Tarouca nos séculos XII e XIII*. In CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE SAN BERNARDO E O CISTER EN GALICIA E PORTUGAL – *Actas*. Ourense, 1992, vol. 1 p. 496-551. Co-autoria. MATTOSO, José – *L'abbaye de Pendorada des origines à 1160*. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra: FLUC, 7 (1962). IDEM – *Senhorios monásticos do Norte de Portugal nos séculos XI a XIII*. In *A NOBREZA MEDIEVAL PORTUGUESA: A família e o poder*. Lisboa: Estampa, 1981, p. 269-278. NATIVIDADE, Joaquim Vieira – *Os monges agrónomos do mosteiro de Alcobaça*. Alcobaça, 1942. IDEM – *As granjas do mosteiro de Alcobaça*. *Boletim da Junta de Província da Estremadura*. Lisboa, 5 (1944). *NOVA história de Portugal. I: Portugal em definição de fronteiras (1096-1325): Do condado portucalense à crise do século XIV*. Lisboa: Presença, 1995, vol. 3. OLIVEIRA, Miguel de – *O senhorio da cidade do Porto e as primeiras questões com os bispos*. *Lusitania Sacra*. Lisboa. (1959) 29-60. *ORDENAÇÕES DO SENHOR REY D. AFRONSO V*. Lisboa: FCG, 1984. RODRIGUES, Ana Maria – *Torres Vedras: A vila e o termo nos finais da Idade Média*. Lisboa: FCG; JNICT, 1995. RODRIGUES, Cristina [et al.] – *O Entre Cávado e Minho, cenário de expansão senhorial no século XIII*. *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*. Lisboa: FLUL, 2 (1978) 399-440. SANTOS, Maria José Azevedo – *As origens do Mosteiro de S. Paulo de Almaziva*. *Arquivo Coimbrão*. Coimbra, 30 (1982) 213-257. SOUZA, José Pedro de Saldanha Oliveira e – *Coutos de Alcobaça: As cartas de povoação*. Lisboa, 1929. TRINDADE, Maria José Lagos – *A propriedade das ordens militares nas Inquirições Gerais de 1220*. *Do tempo e da História*. Lisboa: IAC; Centro de Estudos Históricos/FLUL, 4 (1971) 125-138.

II. Época Moderna: 1. Para além dos patrimónios do clero regular e do clero secular, têm aqui de considerar-se os de outras instituições religiosas ou parareligiosas como confrarias, irmandades, misericórdias (e as suas instituições dependentes). Ainda colégios, seminários, para além dos patrimónios de comendas, ordens militares, etc. Mesmo a Inquisição* que, de per si, «desviou pensões consideráveis dos rendimentos de muitos dos Bispos» (ALMEIDA – *História*, vol. 3, p. 16). Considerar ainda a sua diferente origem e natureza, como outros diferentes tipos e canais de ingresso, também quase nunca considerados. Estão neste caso os legados de alma, que constituíam uma suculenta fonte de ingressos, aos quais houve, às vezes, que pôr algum travão, «para que as almas dos outro mundo se não fizessem donas e senhoras deste». Juntem-se outros «canais»: «Tam-

bém fazem huma considerável porção das suas rendas as diarias vendas de suas sepulturas. As pensões annuaes, as vendas de seus habitos, tunicas, escapularios, resistos de imagens e veronicas, etc. Sobretudo o produto dos milagres dos seus sanctos. Nelles e por eles, derrama Deos sobre as suas Casas hum chuva de bens» (Oliveira – *Discurso*. Porto, 1999); «uma infinita variedade de oblatas e prestações que recebiam dos povos» (ROCHA – *Ensaio*, 186), bem como o «que os nossos portugueses mandão para a Curia Romana [...] que tudo faz um balanço considerável» (OLIVEIRA – *Mappa*, p. 57). Ainda seriam de considerar os patrimónios eclesiásticos e as legítimas, que «levam as Religiões importantes fazendas nas legítimas [...] que extrahidas do poder dos Vassallos lhes diminuem os cabedades, acrescentando-os às religiões» (RIBEIRO – *Dissertações*, vol. 1, p. 383-385). Ainda poderíamos considerar os decorrentes do gozo dos direitos e privilégios próprios, que podiam constituir encaixes finais de relevo. (Considere-se, em concreto, a importância das Relações e dos Cíveis desses numerosos coutos e administrações eclesiásticas.) 2.: Não pode repetir-se, a esmo, a confusão sobre este diversificado tipo de bens e patrimónios que por diversificadas vias entravam na constituição final das rendas eclesiásticas – entendidas, aqui, como encaixes globais do clero, qualquer que fosse a sua proveniência e a sua natureza. Um pilar dessas rendas era constituído pelos bens e ingressos decorrentes da natureza senhorial da instituição eclesiástica. Um outro, de natureza bem diversa e distinta, era constituído pelos ingressos provenientes dos pagamentos e «ofertas» que os fiéis satisfaziam por virtude de serviços prestados e assegurados pela Igreja. Eram os bens de natureza dominical. O grosso destes encargos era, sem dúvida, constituído pelo dizimo. 3.: A diferente natureza da instituição eclesiástica ditou a prevalência do tipo de bens sobre que se constituiu o seu património e sua renda. Na generalidade, o clero regular (mormente regular masculino) assentou a base do seu património em domínios fundiários, de natureza essencialmente agrícola. Posse de terras que «geria» de dois modos diferentes. Os chamados domínios de administração directa, e os bens de administração indirecta, isto é, as terras de que eram directos titulares mas em que se cedia o domínio útil a rendeiros ou foreiros – qualquer que fosse a modalidade de arrendamento, fosse directo fosse indirecto. Eram os chamados bens de foro. Era muito grande a porção de terra que andava sob esta modalidade. Por isso, frequentemente deparamos com as referências de que toda a terra portuguesa era de propriedade eclesiástica, tal era, no global, a extensão destes bens. Pelos séculos XVI (2.^a metade) e XVII pertencia-lhe a maior parte da terra do reino – incluindo a da própria nobreza. (Fr. Luís – *Vida do Arcebispo*, vol. 2, p. 91). Realidade agravada nos tempos posteriores: «toda a terra é nestas Províncias [de Trás-os-Montes, Minho e Beiras – finais do século XVIII] de natureza de prazo e pertence ao clero» (Oliveira – *Discurso*). Estes bens de foro, na globalidade, suplantavam sempre em valor os primeiros no cômputo global das rendas. Seguramente também no valor do imobilizado. Mais gros-

DIOCESES		1632 por Dioceses	1632 pelos titulares	Rein. de D. João IV pelos titulares
Arcebispado	de Braga	190 000\$000 rs.	35 438 cruzados	40 000 cruzados
	de Lisboa	166 481\$840 rs.	40 000 »	46 000 »
	de Évora	128 060\$002 rs.	60 000 »	60 000 »
Bispado	de Coimbra	89 783\$670 rs.	42 500 »	44 000 »
	do Porto	74 066\$960 rs.	15 500 »	16 000 »
	de Lamego	61 283\$700 rs.	16 000 »	18 000 »
	da Guarda	41 206\$543 rs.	23 000 »	28 000 »
	de Viseu	39 218\$000 rs.	19 000 »	19 000 »
	de Miranda	35 508\$930 rs.	11 000 » para 12	22 000 »
	de Elvas	33 089\$582 rs.	7 000 » para 8	17 000 »
	do Algarve	22 328\$533 rs.	14 000 »	22 000 »
	de Portalegre	13 940\$500 rs.	7 000 »	9 000 »
	de Leiria	13 874\$833 rs.	8 000 » para 10	13 000 »
	de Tomar	11 995\$198 rs.	—	2 000 »
Total:		920 838\$291 rs.	298 438 cruzados	356 000 »

Quadro dos rendimentos por dioceses. In Dicionário de história da Igreja em Portugal, 2.^o vol., p. 439).

sos, porém, eram os encaixes provenientes dos dízimos. Estes suplantaram sempre as importâncias dos bens de foro, e muito mais ainda os provenientes da exploração dos bens de domínio directo. A fonte principal e mais sucultenta de que se alimentava a instituição eclesiástica, no seu conjunto, era, na verdade, constituída pelos encargos dominicais, *maxime*, pelos dízimos. Apuraram-se percentagens diferentes de instituição para instituição, com um peso relativo também diferente consoante se tratava do clero regular ou secular. Nos mosteiros da Ordem de São Bento (Benedictinos*) variáveis de casa para casa, esses recursos representaram, ao longo de toda a Época Moderna, valores sempre acima dos 55 % (mais correntemente entre 60 e 75 %) do valor total de todos os ingressos ou rendas anuais. Nos patrimónios do clero secular* era, porém, mais pesada essa percentagem, acentuando-se, pois, a sua prevalência sobre os bens de foro. Aqui subiam frequentemente acima dos 90 % (na Colegiada de Guimarães constituíram 97,5 % de todo o tipo de encaixes). Toda esta situação mudava consideravelmente quando se considera a realidade das instituições paraeclesiásticas, confrarias, irmandades e misericórdias, etc. Os seus bens e patrimónios repousam essencialmente nos bens de foro, nas doações ou dotações, e no giro e trato com o dinheiro. Os encaixes realizados por esta última via não se encontram, por seu turno, também determinados nos seus valores para as diferentes épocas, mas foram igualmente consideráveis. No século XVIII uma fonte de encaixes frequentemente acima dos 50 % a 60 % de todos os ingressos. Chegaria aos 93-94 % em alguns casos, como se verificou nas Misericórdias* da comarca de Leiria, pelas contas dadas a rol em 1834. 4.: Pelo geral, os patrimónios fundiários ficariam praticamente consolidados com a Reforma e praticamente terminados durante o século XVII. As ordens antigas veriam consolidados os seus bens, não se observando grandes mutações nos tempos posteriores. Cresceriam algo, sobretudo durante a primeira metade de Seiscentos, sendo neste particular mais importante os novos núcleos que se foram formando com a implantação de novas ordens e casas religiosas e o alargamento de outras. O aumento da propriedade resultou, essencialmente, do

aparecimento de novas comunidades a que foram adstritos novos bens e rendas. Não obstante, verificou-se, sobretudo, uma redistribuição, afectando-lhes recursos e bens já pertencentes ao grémio eclesiástico. Não pode, por isso, o numeramento e contagem destas novas instituições e unidades surgidas ao longo deste período ver-se como um sinónimo de aumento do património eclesiástico, como tem sido habitual. A contagem das casas das ordens religiosas resulta ainda aleatória, não só por representar uma parte diminuta do clero, como por nos deixar na ignorância das rendas e dos imobilizados. E mesmo aqui raramente os dados batem certo. Não há números seguros quanto à simples contagem das casas. O mesmo se diga quanto ao aumento do número de clérigos. O seu crescimento (com contagens também incertas) representou, às vezes, empobrecimento e delapidação. O poder régio opor-se-ia cada vez mais à acumulação de bens imobiliários, procurando limitar o seu crescimento. Não importa aqui referir a sucessão cronológica dessas medidas. Digase, tão só, que frequentemente se repetiram atestando a vontade dos monarcas em pôr cobro à situação e à fuga assídua a essas mesmas determinações. Assim cresceriam, por vezes ainda consideravelmente, os bens de certas instituições. A centúria de Seiscentos seria a que veria a instalação do maior número de casas, contra o que, aliás, não faltaram manifestações de desagrado por parte dos povos. Solidificados e consolidados os patrimónios fundiários, as rendas, no geral nesse mesmo século XVII, começariam até, com a perda de algumas imunidades fiscais, a ser afectadas. Foi um facto que aconteceu ainda com a administração filipina, avolumou-se com a Restauração, e assumiria gravame pesado — motivando grandes queixas — nos apertos fiscais e financeiros do Estado e da Coroa nos finais do século XVIII, altura em que «sujeitos aos tributos como os mais cidadãos, veriam os antigos privilégios e imunidades continuamente decaírem da antiga consideração» (Rocha — *Ensaio*, p. 187). 5.: A boa administração era condição de conservação dos patrimónios e rendas. A boa e «exemplar economia e exatíssima administração dos bens e patrimónios» era peça fundamental do poderio e «sucesso» económico de algumas dessas

instituições. Ao contrário, a má administração levava à perda de rendas e de patrimónios. Por isso, teve o poder temporal de algumas vezes pôr cobro também aos abusos e descalabros eclesiásticos. Assim com Pombal (1755 e 1776); assim com D. Maria. A Junta para o Melhoramento Temporal das Ordens Regulares* (1789) teve, porém, efeitos efêmeros. Durou pouco e foram muitos mais os abusos e delapidações praticados que os resultados positivos obtidos: «Este systema das supressões foi pessimo, não só pelas delapidações a que os Juizes suppressores deram causa, mas também porque os frades, vendo arder as barbas de seus irmãos, botarão logo as suas de remolho, e desde então começaram a occultar, e a subtrair tudo o que tinham de mais precioso, e muitos queimarão ou sumirão os livros da fazenda, os títulos, e Tombos dos Conventos para que se não pudessem saber quais eram as suas rendas afim de se não poderem cobrar» (*IDEYA*). Durante este período as «rendas» cresceriam, não principalmente por alargamento dos patrimónios fundiários, mas por virtude de um paulatino mas seguro crescimento económico. Mas os aumentos provenientes dos bens de foro seriam sempre moderados e, em verdade, quase nada significativos. Em algumas instituições importantes as percentagens não foram além 0,3-5 % e 1,4-5 %. O principal crescimento proviria das massas monetárias acumuladas, provenientes da transacção dos géneros, sobretudo cereais. Sempre e sobretudo com os «negócios» das massas dizimeiras. Por todo o lado serão estas as grandes e principais responsáveis pela variação e comportamento das «rendas» eclesiásticas, no seu conjunto: «grossas rendas, grossos dizimos», dirá, com razão, Ladurie, (*Les Paysans*, vol. 1, p. 201). Confirmando-se no tabulado nacional, pelos casos já analisados. Verificaram-se, aqui, variações nada comparáveis com as dos foros. Um exemplo que pode ser significativo (retirados dos montantes das igrejas de Tibães): de 1683 para 1710 verificaram-se alterações na ordem dos 28,5 %; de 1710 para 1801 de 184 %. 6.: «É difícil se não impossível ainda hoje dizer o valor dos patrimónios eclesiástico ou sequer até quanto pagava ao clero a propriedade antes das reformas liberais. O que se pode assinalar e atestar é, ao contrário, a disparidade dos números, que bem pode traduzir a total incapacidade de adiantar uma avaliação ou valor global dos bens do clero, quer no seu conjunto, quer mesmo sectorialmente considerados» (*BULHÕES – A fazenda*, p. 19-20). «Não é, na verdade, possível determinar com exactidão a importância dos bens eclesiásticos quer em todo o reino quer distribuídos por pessoas e corporações eclesiásticas» (*ALMEIDA – História*). Torna-se quase por completo aleatório adiantar valores e apresentar dados globais ou mesmo sectoriais. Isso pode conduzir a ideias erróneas e distorcidas. Apelar às contagens dos conventos e casas religiosas (como sistematicamente se tem feito, ao tratar destes assuntos) não chega, até porque ficam de fora muitas outras instituições de importância muito grande no que respeita ao objectivo de uma avaliação ou juízo global sobre o património «eclesiástico». Podemos observar que números e valores – algumas vezes fornecidos – o continuam a ser por tempos indefinidos.

O que, de facto, não traduz a realidade nem dos patrimónios nem dos seus efectivos rendimentos. É, por isso, muito aleatório tomar esses dados como elementos de observação correcta. E sempre deixam de fora uma realidade importante e que lhes serve de base: a verdadeira dimensão e valor dos «imobilizados», porque a boa ou má gestão podia distorcer enormemente os valores das rendas anuais apresentadas quando a realidade física sobre o terreno poderia ser bem diferente. Por isso, algumas referências mais qualitativas que quantitativas (que enfermam de tantos destes defeitos) traduzirão melhor, até, a situação, sobretudo quando se puderam estabelecer correlações com o rendimento de outras instituições. 7.: Tentar aproximações correlativas talvez nos habilitasse a uma ordem de grandeza e nos desse uma ideia mais correcta da importância dos bens do clero. Algumas referências aos bens da Igreja bracarense, ainda que não, certamente, na sua totalidade, podem servir, em parte, a esse objectivo. Ainda que de modo grosseiro – reconheça-se – os bens deste clero representariam (pelos princípios do século XVI) um valor que se aproximaria muito dos três quartos dos réditos arrecadados pela Coroa nos almoxarifados correspondentes, atingindo valores que andariam entre os 65 e os 75 %, (*BARROS – Geographia*; *PEREIRA – O orçamento*, p. 36), sendo certo que ficariam de fora, nesta referência, muitos daqueles que temos vindo a referir. Não se duvidará de que no restante território a situação não seria muito diferente. Assim o parece, mais uma vez, confirmar a situação nas Beiras pelos poucos dados respeitantes à Igreja de Lamego se os compararmos com os rendimentos deste almoxarifado para a mesma altura (*FERNANDES – Descrição*). Por meados de Quinhentos, avaliou-se o rendimento global de todo o arcebispado (de Braga) em 190 contos, isto é, uns 475 000 cruzados. Braga ocupava então o topo dos bispados mais ricos (logo seguido por Évora, com 450 000 e por Lisboa com 330 000). Este arcebispado, só por si, capitalizava, então, mais de um quarto de todo o rendimento eclesiástico. Mas as suas rendas cresceram consideravelmente. Depois de 1582 teriam saltado para o dobro! Em síntese, e por sobre os poucos dados de que se dispõe, benefícios pingues, sempre chorudos, sempre despertando cobiças e abusos (*OLIVEIRA – Braga*). A fazer fé em alguns dados de que dispomos para os inícios do século XVII a correlação com os bens da Coroa mantinha-se. Assim o parecem mostrar os que se reportam ao Porto e Ponte de Lima como para Guimarães sobretudo, sublinhando a mesma constante, isto é, em relação às rendas arrecadadas pela Coroa, a Igreja bracarense levaria a vantagem em cerca de 70 % (*FALCÃO – Livro*, p. 31-39). Nos tempos posteriores os rendimentos globais devem ter acompanhado aquele andamento, não obstante por 1632 se continuarem a atribuir os mesmos 190 contos referenciados por Góis para 1558! Mas os encaixes efectivos seriam muito maiores. Tratando-se de uma estimativa para derramas, o clero limitou-se a apontar rendimentos que já pouco teriam a ver com a realidade. Na verdade, vinham de quase três quartos de século atrás! Tomar esses números como retrato da situação nesta altura? A «imobilidade» dos valo-

res apresentados que constatamos para o século xvi voltará a repetir-se para o século xvii mostrando-nos o perigo de tomarmos esses valores como avalistas reais dos bens do clero. Os rendimentos globais de 1632 assim o mostram. São praticamente os mesmos que se apresentam nos finais do século, como se, praticamente, bens e rendimentos se não tivessem mexido. Uma ideia estática quando efectivamente o não foi. Consideraremos apenas os valores globais em dois momentos: em 1632 (totais das mitras: 120 000\$000); e em 1696-1697 (121 600\$000). Passamos, mais uma vez, o aleatório destes dados numéricos (relativos ou aos bispados ou às mitras propriamente ditas) (Ribeiro – *Dissertações* – iv, p. 11 p. 221-222). Não se deixe passar em branco o facto de referir-se para o arcebispado de Braga* os 190 contos que já tinham sido adiantados por Damião de Góis para o século xvi! As mitras representavam um valor que andaria à volta dos 13 a 15 % do total dos rendimentos eclesiásticos que terão sido dados à derama em 1632. Para os finais do século (1697), continuam a referir-se praticamente estes mesmos números. Uma escassa variação no rendimento de cerca de 1,2 % nos valores apenas referentes às mitras! Quer dizer: em mais de meio século a situação não seria praticamente alterada o que não é verdade a avaliarmos pelas rendas de algumas casas religiosas da região de Entre Douro e Minho. Utilizemos os números exactos de Tibães (da Ordem de São Bento). Em 1632. E em 1698 coincidentes com os anos acima referidos. Verificaram-se aumentos efectivos de quase o triplo! Exactamente uns 150,2 % (OLIVEIRA – *A abadia*). Por aqui se poderá fazer uma ideia do que realmente podem representar as variações adiantadas na base daqueles dados por onde se costumam avaliar os bens do clero (e parte, somente). O escalonamento relativo das mitras, como os arcebispados ou bispados, pouco variou. Da primeira posição no século xvi, Braga surge-nos em quarto lugar (pelos dados de 1632) depois de Lisboa, Évora e Coimbra. Braga, na sua globalidade, representava então cerca de uns 20 % de toda a Igreja portuguesa. Todavia, pela mesma altura, diz o metropolitano – contestando as verbas rateadas e impostas ao seu arcebispado – que mais de um quarto de toda a derrama lançada em todo o reino estava imposta nos bens da sua Igreja (Oliveira – *Conjuntura*, p. 137). Estas contagens para a Igreja bracarense confirmam, mais uma vez, as disparidades e o aleatório destes dados sobre que se costumam avaliar os bens do clero. Andarão incluídos os bens dos mosteiros e outras instituições? Certamente que não. Mas apenas da Igreja secular. Neste caso – a considerar dados apontados para o clero regular neste mesmo século xvii, cresceriam consideravelmente as rendas «globais» de todo o clero de Entre Douro e Minho. Na verdade, essa «contagem» do século xvii dá-nos para o arcebispado de Braga um total (mas onde se diz não irem incluídas as esmolas) de uns 70 conventos (entre masculinos e femininos) com uma renda global de uns 35,4 contos (fora as esmolas e certamente outros recursos e entradas «das sacristias»). Quer dizer: mais que dobrando – no seu conjunto – o total dos rendimentos da mitra. Os dados do último quarto do sécu-

lo xvii permitem também estabelecer uma relação de grandeza com os bens e rendas dos maiores títulos do reino. E isso importará, sobretudo, referir. Em relação aos cerca de 50 títulos da nobreza do reino – cujos rendimentos são também apresentados – o conjunto das 13 mitras representava uns 38-40 % de todo o rendimento da nobreza (sendo certo que só a Casa de Bragança representava no conjunto de toda essa nobreza nada menos que 19 %!). Se a referência se fizesse relativamente ao valor global, mesmo que considerando, para isso, os montantes dos dados para 1632, a relação seria quase esmagadora. O rendimento da nobreza do reino (com aquele enorme desequilíbrio em relação à Casa de Bragança) andaria em torno ou abaixo dos 15 % (dificilmente os ultrapassando) dos bens do clero aqui tomados como ponto de referência e com as grandes lacunas e defeitos assinalados: ausência das ordens religiosas, certamente de Misericórdias, confrarias, etc. (Se o que se passa em Braga se repetisse com os outros bispados quanto a valores das ordens religiosas, cresceria a disparidade em relação à nobreza para números substancialmente muito maiores.) A deterioração dos «títulos» face ao clero manter-se-ia pelos tempos posteriores, agravando-se ainda mais no século xviii: «grandes privilégios e regalias, avultadíssimos dotes e patrimónios por onde se acha manifestamente superior ao Estado da Nobreza» (OLIVEIRA – *Mappa*, p. 35). Retenhamos ainda os inícios do século xviii. Rebelo da Costa dá como rendimento da Igreja bracarense para cima de milhão e meio de cruzados, isto é, cerca de uns 600 contos (COSTA – *Cronografia*, p. 160). Quanto representava então a mitra? Uns 40 contos – segundo o mesmo autor. Valor superior ao que é ainda atribuído aos anos de 1725 em que rondaria os 35 contos (entre 30 e 40 – refere a fonte –, que não é pequena incerteza!). Teriam, pois, diminuído – o que não é, mais uma vez, credível visto coincidir com o primeiro período mais activo de crescimento das rendas (6-7 % o global do arcebispado; pela mesma altura – 1709 – os bens do cabido subiriam a uns 27 a 28 %). Mas o que mais importa é a relação (evidentemente não rigorosa) que se poderá estabelecer com os montantes de 1632: de uns 190 contos passara-se, presumivelmente, para os 600 por 1710. Quer dizer: aumentos superiores a 426 %. Quer dizer ainda: valores agora aproximados com os apresentados pelas exactas administrações e contas das casas da Ordem de São Bento nesta região. A meados do século (1755-1777) dizem-nos algumas fontes que se duvidava de qual seria a maior renda em Portugal, se a do rei (portos e tratos incluídos) se a da Igreja (assinalando-se, na mesma altura, o «peso esmagador do clero» na sociedade e na repartição da riqueza). É esta mesma correlação que persiste ou algo, mesmo, se terá agravado pelos finais da centúria, dado o aumento, por vezes espectacular, das rendas. Tomemos uma amostra, ainda que necessariamente muito diminuta, no conjunto do reino. Na comarca de Guimarães, em 1787, as rendas da Coroa, isto é, do Estado, e as da Igreja aparecem-nos assim distribuídas: rendas do Estado – 106 725\$589; rendas da Igreja – 216 988\$384 (ANNAES, p. 171). Isto é, os bens aqui

considerados representavam uns 67 % em favor das rendas eclesiásticas. Manter-nos-íamos, assim, dentro da mesma ordem de grandeza. Os rendimentos das ordens religiosas «antigas» na província de Entre Douro e Minho excediam em muito o rendimento anual conjunto dos bens da Coroa, da Casa do Infante e da Casa de Bragança. Acrescente-se ainda (confirmando o que acima deixámos já dito) o extraordinário volume das esmolas num dos santuários bracarenses: «mais de dois milhões das nossas libras» (BOMBELLES – *Mémoires*). Outro dado referencial poderá ser constituído pelos dados da décima alvitada ao clero na província do Minho em 1799. Esta décima eclesiástica, só nesta província, ultrapassou o total da contribuição predial de todo o reino. Respectivamente 624 805\$000 contra 561 300\$000 desta última (OLIVEIRA – *Mappa*, p. 81). Mas as incertezas continuam mesmo para sectores específicos e tempos em que se esperaria exactidão de números, e de valores. Assim, no que respeita à radiografia dos bens das ordens religiosas dados para as Constituintes em 1822 ou apurados para a extinção*, logo depois, têm sido apontados: casas das ordens religiosas masculinas – 402; ordens religiosas femininas – 133; total: 535 (incluindo colégios e hospícios). O rendimento apurado somaria os 771 contos nos primeiros e 438 contos para os femininos (cerca de 80 % dos quais constituídos por ingressos a dinheiro). Mas não estamos, na verdade, perante dados e valores definitivos. Divergem os cálculos consoante os autores ou as fontes. «Não há uma base segura para se calcular ao certo os bens móveis e imóveis sendo arbitrários os valores até hoje atribuídos» (e que constam de alguns papéis). Tudo aproximações possíveis. Os valores encontrados para os montantes das rendas a que se chegou continuam a ser aleatórios. Na verdade, os mapas indicam um volume de 209 700 alqueires de «pão e legumes» indistintamente, sem se diferenciar o montante dos trigos, dos milhos, centeios e cevadas! Superados também, em muito, os valores atribuídos às rendas cobradas dos vinhos e azeites, com a seriíssima suspeita de que, tanto os vinhos, como azeites, não correspondem à realidade pois, segundo Balbi, por exemplo, estes géneros, só nas ordens monásticas masculinas, subiam a mais uns 436 contos e nas femininas a uns 80 contos (fora o cereal de segunda para estas, que também não vem aí referido). Quanto ao número de casas bem como a rendimentos, continuam as disparidades. Por 1821: umas 360 casas de religiosas com um rendimento de 421 000\$000 num total de 498 e um rendimento global de 1 028 750\$000 em dinheiro (fora os géneros que fazem soma global, muito superior se os incluirmos, como devemos). Na totalidade (dos trigos, segunda, cevada, vinho e azeite) uns 436/488 contos

com mais uns 80 contos dos réditos das casas femininas. E nestas muito por defeito visto só irem incluídos os géneros principais (quando para os bens das casas das religiosas não estão, sequer, apontados os montantes do cereal de segunda!) (BALBI – *Essai*, vol. 1; BALBI – *Variétés*). 8.: Por último – mas sempre referido, apenas, a uma parte do clero – poderá referir-se a estrutura da renda do clero regular de Portugal (que não dos seus imobilizados e sua real extensão no conjunto da geografia da propriedade do reino nos finais do Antigo Regime e princípios do século XIX a que estes dados se reportam). Têm sido apontados com a seguinte estrutura e composição: Rendas (ânuas) do clero regular de Portugal por 1827-1828 (ver quadro abaixo).

Como vemos, estão muito provavelmente omitidas algumas fontes de ingressos que apontámos. E se os dizimos se reportam ao somatório das várias casas e mosteiros, ficariam ainda por contemplar os que andavam adstritos às ordens como tal. Na Ordem de São Bento, por exemplo, deveriam acrescentar-se os que a congregação recebia independentemente dos cobrados e arrecadados pelos diferentes mosteiros. E o valor desses dizimos (que entravam em arca própria) somavam, por 1742, cerca de mais sete contos – o que era boa maquia! Mas para a aproximação ao património do clero, em geral, a panóplia de instituições e bens que efectivamente ficam por considerar! Para que façamos uma ideia, calculando apenas os dizimos, consideremos que estes somariam à data do apuramento das Constituintes em 1822 uns 321 contos nestes bens das ordens dados a rol. Todavia, aquando da extinção destes encargos, pelas medidas de Mouzinho da Silveira, houve quem calculasse a sua massa, em todo o clero, em cerca de 8000 contos. Mas apontam-se outros valores bem diversos. Continuamos, efectivamente, na arbitrariedade e incerteza quanto aos bens que estes números querem mostrar mesmo em tempos já muito próximos em que se julgaria arredada a insegurança. «Avaliações perfeitamente disparatadas, arbitrarias», diferindo de autor para autor, de fonte para fonte (BALBI – *Essai*, vol. 2, p. 5). Diz-se, por seu turno, em 1834 com os papéis que deveriam andar debaixo de olho: «total dificuldade e impossibilidade de se poderem descrever os bens dos Conventos representados por todas as autoridades dos Distritos da Província a que se incumbia tal tarefa» (IDEYA, p. 24, 26). Os números e valores a que se chegou «perfeitamente arbitrários por que além de tudo ficaram por avaliar muitos dos bens de foro» (BULHÕES – *A fazenda*, p. 20, 26). Partamos a meio a soma dos dizimos alvitada por Bulhões, que, considerando os 8000 contos exagero, os avalia em dois a três mil contos (*Ibidem*). Fiquemos pelos 2500 contos. Teríamos, assim, que os dizimos

	Ordens masculinas	Ordens femininas	Totais
Rendas de foro, prédios rústicos e urbanos, censos e capelas	50,4	39,4	44,9
Dízimos, quartos, oitavas, e direitos senhoriais	31,3	26,4	28,85
Juros de apólices de acções	9,8	21	15,4
Juros reais, ordinários e esmolas	8,5	13,2	10,85

Fonte: Sousa – O rendimento, p. 21.

dos regulares representavam tão somente uns 12,8 % nesse cômputo contra 87,2 % nos bens do restante clero. Se fosse lícito extrair outra ilação poderíamos pensar que 80 a 90 %, pelo menos, dos bens do clero em geral ficaram ou teriam ficado fora destas avaliações. Muito para além, pois, dos números que os bens e rendas dos regulares poderiam deixar supor quando se apela a eles para uma radiografia da situação do clero em Portugal nos tempos do Antigo Regime. Na contribuição de 1808 o rateio às ordens religiosas representou cerca de 10 % do total do reino mas juntamente com as comendas das três ordens militares e ainda a de Malta uns 13,5 a 14 %, sendo certo que só o alvitado ao ouro e prata das igrejas somou uns 19,4 %! Ainda que de tempos posteriores (1834) eis o que se deixou dito do valor de algumas alfaias pertencentes a algumas dessas casas: «Existem nesta Secretaria algumas Apolices e Padrões dos extinctos Conventos, assim como as pratas do Convento de S. Domingos da Batalha, e os paramentos do Mosteiro de Alcobaça,* que são de uma riqueza tal, que não houve na Comarca de Lisboa quem os soubesse avaliar.» E na avaliação de 1834 os rendimentos, só dos conventos suprimidos, nas comarcas de Alenquer, Leiria, Santarém e Torres Vedras, representavam (por defeito) cerca de 30 % de todos os bens nacionais nas mesmas comarcas (IDEYA, p. 35). Estamos, de facto, perante uma incerteza muito grande quanto a dados objectivos e concretos. 9. Assim, em termos correlativos finais, arriscaríamos, por isso, e dadas também algumas referências aqui apontadas, que os bens do clero em relação aos bens fundiários da Coroa terão representado sempre valores nunca inferiores aos 60 a 70 % (às vezes consideravelmente mais) ao longo de todo este período – de certo diferentemente repartidos conforme as comarcas e os almoxarifados do reino como aqui se deixou também entender. E isso significou e implicou uma hegemonia absoluta, quase esmagadora, sobre a posse da terra e do montante global dos seus rendimentos considerados os encargos que a pretexto de serviços religiosos/encargos dominicais (e outros) o clero recebia e que compunham, efectivamente, a sua «renda» global. Seria exagerado o que se diz, ou dizia, ao tempo, acerca da riqueza dos bens monásticos (parte apenas do clero – refira-se, novamente) segundo opina o autor de *Os frades julgados no tribunal da Razão*. Todavia, a correlação estabelecida, considerando o clero no seu todo, o seu peso em relação à sociedade laica era, de facto, muito desequilibrada e numa proporção que não deve ter andado muito longe dos parâmetros aqui sugeridos durante toda a Época Moderna.

AURÉLIO DE OLIVEIRA

BIBLIOGRAFIA: (Entre outros): ADB. *Legislação vária sobre a décima eclesiástica*. 1801. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa: Civilização Editora, 1968-1970, vol. 2, 3. *Annaes das Sciencias, das Artes e das Letras*. Paris, 1818-1822, vol. 10. BEM, Thomaz Caetano do – *Memorias historicas dos clérigos regulares de Portugal suas conquistas*. Lisboa, 1972-1794. BPMP. *Disposição sobre a lei de 25 de Junho de 1766*. Manuscrito sobre os legados pios. BULHÕES, Miguel de – *A fazenda publica de Portugal*. Lisboa, 1884. BALBI, Adrien – *Essai Statistique sur le Royaume de Portugal*. Paris, 1822. IDEM – *Variétés politico-statistiques sur la Monarchie Portugaise*. Paris, 1822. BARROS, João de – *Geographia d'Entre Douro e Minho e Tras-os-Montes*. Porto, 1919. BRANCO, Manoel Bernardes – *História das ordens monásticas em Portugal*. Lisboa, 1888. CABRAL, José Bernardo da Silva

– *Discurso sobre a desamortização dos bens da Igreja*. Lisboa, 1860. CASTRO, João Baptista de – *Mapa de Portugal*. Lisboa, 1745-1758. *COLLECÇÃO das leis e decretos de D. José I (1769-1777)*. Lisboa, 1798. CORREIA, J. E. Horta – *Liberalismo e catolicismo: O problema congregacionista. 1820-1823*. Coimbra, 1984. COSTA, António Carvalho da – *Corografia portugueza*. Braga, 1868-1869. COSTA, Jérôme à – *Histoire de l'origine et du progrès des revenus ecclésiastiques*. Francoforte, 1648. *DISCURSO sobre os regulares*. Lisboa, 1821. FALCÃO, Luiz de Figueiredo – *Livro de toda a fazenda real e patrimônio dos reinos de Portugal*. Lisboa, 1859. FARIA, Ana Mouta – A condição do clero português durante a primeira implantação do liberalismo. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra, 23 (1988) 301-331. *FRADES (Os) julgados no tribunal da Razão*. Lisboa, 1814. FRANZINI, M. – *Considerações sobre a renda total da nação*. Lisboa, 1843. GODINHO, Vitorino Magalhães – *Estrutura da antiga sociedade portuguesa*. 2.ª ed. Lisboa, 1975. *IDEYA geral dos trabalhos administrativos*. Lisboa, 1835. LADURIE, Emmanuel Le Roy – *Les Paysans de Languedoc*. Paris, 1966. LEÃO, Duarte Nunes de – *Descrição do reino de Portugal*. Lisboa, 1785. *LEI para a reforma dos regulares*. 24 de Outubro de 1822. LOBÃO, Manoel d'Almeida e Sousa de – *Discurso jurídico histórico e crítico sobre os direitos dominicais*. Lisboa, 1813. IDEM – *Dissertação sobre dizimos e oblações pias*. Lisboa, 1815. IDEM – *Tractado pratico das pensões eclesiásticas*. Lisboa, 1825. MARQUES, A. H. de Oliveira – Desamortização. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1971, vol. 1. *MEMORIA sobre os laudemios*. Porto, 1821. MURPHY, J. – *A General view of the State of Portugal*. Londres, 1798. *OBSERVAÇÕES do ex-corregedor de Alcobaça Antonio Luiz de Seabra sobre a arrecadação dos bens do Mosteiro daquela Villa*. Lisboa, 1835. OLIVEIRA, Aurélio de – *Mappa historico e politico do reyno de Portugal*. Porto, 1975. IDEM – *A abadia de Tibães: 1630-1813: Propriedade, exploração e produção agrícolas no Vale do Cávado durante o Antigo Regime*. Porto, 1979. 2 vol. IDEM – A renda agrícola em Portugal durante o Antigo Regime: Séculos XVII-XVIII. *Revista de História Económica e Social*. Lisboa, 6 (1980) 1-56. IDEM – *Rendas e arrendamentos da Colegiada de Guimarães*. Guimarães, 1981. IDEM – *Contabilidades monásticas e produção agrícola durante o Antigo Regime*. Santo Tirso, 1982. IDEM – *Economia e conjuntura agrícola no Portugal de Seiscentos (1600-1650)*. Penélope. Lisboa, 3 (1989) 130-169. IDEM – Da prática agronómica ao fisiocratismo nos mosteiros de S. Bento. In 4.º *CENTENÁRIO da Fundação do Mosteiro de S. Bento da Vitória*. Porto, 1997. IDEM – *Braga e o arcebispo no tempo de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*. Braga, 1998. IDEM – *A historiografia monástica em Portugal (1974-1997): Bens: Patrimónios e rendas na Época Moderna*. Madrid, 1998. No prelo, actas de colóquio. IDEM – *As Misericórdias e o trato com o dinheiro na Época Moderna*. Aveiro, 1998. PEREIRA, João Cordeiro – O orçamento do Estado português no ano de 1527. *Nova História*. 1 (1984) 27-65. ROCHA, M. A. Coelho da – *Ensaio sobre legislação do governo de Portugal*. Coimbra, 1843. SARAIVA, Cardeal. *Obras completas*. Lisboa, 1872-1883. SILVA, António Martins da – A venda dos bens nacionais: A carta de lei de 15 de Abril de 1835. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra, 19 (1981). SILVA, Luiz Augusto Rebello da – *História de Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa, 1871, vol. 5. SILVEIRA, Luís da – A venda dos bens nacionais: 1834-43. *Análise Social*. 16 (1980). SOTTO MAYOR, Miguel de – *História da extinção das ordens religiosas em Portugal*. Braga, 1889. SOUSA, Fernando de – O rendimento das ordens religiosas nos finais do Antigo Regime. *Revista de História Económica e Social*. Lisboa, 7 (1981) 1-27. THOMAZ, Manoel Fernandes – *Relatório às cortes geraes extraordinárias de Portugal*. Lisboa, 1821. VASCONCELLOS, Jacinto Augusto de Sant'Anna – *Relatório dos impostos e outros rendimentos anteriores ao anno de 1832*. Lisboa, 1865.

III. Época Contemporânea: v. vol. IV (Apêndice).

ECUMENISMO. 1. *Antes do Vaticano II:* Até ao II Concílio* do Vaticano não há diálogo ecuménico em Portugal. Antes de 1910, Portugal era oficialmente um país confessional, pois a Carta Constitucional de 1826 estabelecia que «a Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser Religião do Reino. Todas as outras religiões serão permitidas aos estrangeiros, com o seu culto doméstico, em casas particulares para isso destinadas, sem forma exterior de templo» (CARDOSO – *História*, p. 16-17). Outros cultos eram portanto permitidos só a estrangeiros, embora o Código Civil de 1867 viesse a estabelecer o princípio da liberdade religiosa (*Ibidem*), o que justifica, no final do século passado, o aparecimento, em Portugal, de várias comunidades cristãs ligadas às Igrejas tradicionais da Reforma. Com a Lei de Se-

paração de 20 de Abril de 1911, a religião católica deixa de ser a religião oficial do Estado português, que passa a adoptar um carácter não confessional. Por sua vez, a Constituição de 1933 confirma este carácter não confessional e consagra formalmente o princípio da liberdade religiosa (artigos 45 e 48). Apesar destas condições objectivas favoráveis, não podemos falar da existência de uma prática ecuménica em Portugal até ao Vaticano II. 2. *Vaticano II*: Este concílio veio trazer a preocupação ecuménica à Igreja Católica e também aos cristãos portugueses. Desde os anos 60, multiplicam-se os encontros entre católicos e cristãos de outras confissões, sobretudo por ocasião da Semana de Oração pela Unidade. À semelhança da colaboração regular entre o Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos (antes Secretariado para a Unidade dos Cristãos) e o Conselho Mundial das Igrejas, que desde 1968 produzem anualmente o texto de apoio à Semana de Oração pela Unidade, também em Portugal católicos e protestantes colaboram na tradução e publicação desse mesmo texto. Há teólogos protestantes que têm participado em colóquios e até orientado disciplinas teológicas em seminários católicos e teólogos católicos chamados a colaborar em acções promovidas pelo Seminário Evangélico de Teologia*. 3. *Instituições ecuménicas protestantes*: Do lado protestante, há três igrejas que, desde os anos 40, iniciaram

contactos entre si para resolverem problemas básicos, como seja a formação dos seus ministros e a presença mais significativa na sociedade. São elas a Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal*, a Igreja Evangélica Metodista Portuguesa* e a Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica*, todas ligadas ao Conselho Mundial de Igrejas, com sede em Genebra (v. PROTESTANTISMO). Em 1946 aparece o Seminário Evangélico de Teologia, com sede em Lisboa, por iniciativa da Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, mas três anos depois já tem uma direcção constituída por membros das três referidas Igrejas, podendo, assim, ser considerado «instituição pioneira do ecumenismo em Portugal» – pastor J. Leite, em entrevista a *Jornal da Beira*. 3902 (25 de Janeiro de 1996) 11 – Muda-se nessa data para Carcavelos, regressando à cidade de Lisboa em 1971, onde actualmente se encontra (cf. CARDOSO – História, p. 24). Em 1970, por decisão do Sínodo da Igreja Presbiteriana de Portugal, é criado o Centro Ecuménico Reconciliação, em Buarcos (Figueira da Foz), com o objectivo de contribuir para que «a dádiva da reconciliação segundo o todo da Mensagem Bíblica se manifeste como uma realidade visível do homem com o homem, do homem com as outras criaturas e do homem com Deus» – pastor Ireneu Cunha em entrevista a *Jornal da Beira*. 3901 (18 de Janeiro de 1996) 3 – Inicialmente com uma direcção alargada incluindo elementos estrangeiros, de momento depende das três referidas Igrejas protestantes, que nomeiam a sua direcção. Vão ser ainda estas três Igrejas que, em 10 de Junho de 1971, fundam o Conselho Português de Igrejas Cristãs, com o grande objectivo de «trabalhar para uma maior manifestação da unidade da Igreja em Cristo» (CARDOSO – História, p. 32). São seus objectivos estatutários promover uma maior compreensão mútua e uma mais ampla unidade entre as Igrejas nele associadas; habilitar essas Igrejas a darem um testemunho mais unânime e a prestarem a Deus e aos homens um serviço mais efectivo; trabalhar para a reconciliação de todos os homens e de todas as coisas em Cristo, segundo a esperança cristã (cf. CONSELHO – Estatutos). É esta a principal instituição de diálogo ecuménico com a Igreja Católica em Portugal. 4. *Instituições ecuménicas católicas*: A Igreja Católica em Portugal não possui uma instituição especificamente mandata para o diálogo ecuménico. Essa função está a ser desempenhada pela Comissão da Doutrina da Fé, que, ainda que com prejuízo de outras actividades, aí concentrou, nos últimos tempos, a sua atenção e os seus esforços. A tradução e publicação anual do texto de apoio à Semana de Oração pela Unidade foi, desde os tempos imediatamente posteriores ao Concílio Vaticano II, a mais notada acção ecuménica. Desde 1992, na sequência do V Encontro Ecuménico Europeu realizado em Santiago de Compostela, no ano anterior, institucionalizaram-se os regulares encontros ecuménicos nacionais entre a Comissão da Doutrina da Fé e o Conselho Português de Igrejas Cristãs. Em Março de 1996 foi o XII Encontro. Nos encontros ecuménicos nacionais já realizados apareceu a dupla necessidade de aprofundamento teológico, por um lado, e de encontro de pontos de conver-

SEMANA DE ORAÇÃO PELA UNIDADE CRISTÃ

1971

«...e a comunhão do Espírito Santo»

(II aos Coríntios 13:14)

gência na actuação pastoral das diferentes confissões cristãs, em Portugal, por outro. Entre os temas abordados contam-se o proselitismo, a espiritualidade ecuménica, a dinâmica pastoral do ecumenismo, fundamentos bíblicos do ecumenismo. Teologia e pastoral da família e novo directório ecuménico, com as orientações nele consagradas para a prática do ecumenismo, foram também objecto de estudo. Elencaram-se ainda alguns outros temas para serem aprofundados em futuros encontros, entre eles o ministério ordenado, a Eucaristia*, Maria no mistério de Cristo, a hierarquia das verdades e dos sacramentos. Sugeriu-se a constituição de um grupo misto de trabalho teológico para o diálogo ecuménico, com a finalidade de aprofundar estes assuntos, o que ainda não foi possível concretizar (a documentação de cada um dos encontros ecuménicos até agora realizados encontra-se disponível no Arquivo da Comissão da Doutrina da Fé, na pasta Encontros Ecuménicos). A publicação do novo *Directório para aplicação dos princípios e normas do ecumenismo* pelo Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos, em 1992, e sua tradução e publicação em português, no ano seguinte, deu mais um impulso ao esforço de diálogo ecuménico em Portugal. É de registar o apreço com que ele foi recebido pelas Igrejas ligadas ao Conselho Português de Igrejas Cristãs. Para além de colocar à Conferência Episcopal Portuguesa* o problema da criação de uma comissão episcopal para o ecumenismo, que não existe, levou a que, por iniciativa da Comissão da Doutrina da Fé, tenham sido dados os primeiros passos para promover nas dioceses a nomeação dos delegados e secretariados ou comissões para o ecumenismo previstos (cf. CONSELHO – *Directório*, n.ºs 41 e 42). Em Abril de 1996 fez-se o primeiro encontro nacional de delegados diocesanos para o ecumenismo. 5. *Diálogo com confissões cristãs de tradição não ecuménica*: A institucionalização do diálogo ecuménico entre a Comissão da Doutrina da Fé e o Conselho Português de Igrejas Cristãs motivou também o início do diálogo com as confissões cristãs ligadas à Aliança Evangélica Portuguesa, de tradição não ecuménica, e que são aquelas confissões cristãs não católicas que, em Portugal, contam com maior número de elementos (cf. CARDOSO – *História*, p. 33 ss., sobre as Igrejas de tradição não ecuménica em Portugal). Desde Outubro de 1994 que se têm vindo a realizar «encontros interconfessionais» entre a Comissão da Doutrina da Fé, o Conselho Português de Igrejas Cristãs e a Aliança Evangélica Portuguesa. O sexto teve lugar em Maio de 1996. Neles, depois de uma fase em que se desfizeram preconceitos, o grande tema tratado foi, até agora, a evangelização, e surgiu já alguma motivação para acções conjuntas, de modo a sensibilizar o meio social português para os valores fundamentais (documentação igualmente disponível no Arquivo da Comissão da Doutrina da Fé).

MANUEL DA ROCHA FELÍCIO

BIBLIOGRAFIA: ASPEY, Albert – *Por este caminho*. Porto: Sínodo da Igreja Metodista Portuguesa, 1971. CARDOSO, Manuel Pedro – *História do protestantismo em Portugal*. *Cadernos CER*. 2 (1985) 1-59. CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS – *Directório para a aplicação dos princípios e normas do ecumenismo*. Lisboa: Secretaria-Geral do Episcopado, 1993. CONSELHO PORTUGUÊS DE IGREJAS CRISTÃS

– *Estatutos: Base IV: Dos objectivos*. Texto disponível no Arquivo da Comissão da Doutrina da Fé da Conferência Episcopal Portuguesa, pasta Encontros Ecuménicos. GRUPO ECUMÉNICO PORTUGUÊS – *A situação ecuménica em Portugal*. In *SEMANA de oração pela unidade dos cristãos-1996: «Olhem que estou à porta e chamo»*. [S. l.]: CDF-COPIC, 1996, p. 31-33. MOREIRA, Eduardo Henriques – *Esboço da história da Igreja Lusitana*. Sínodo da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, 1949.

EDUCADORAS PAROQUIAIS. Congregação de direito diocesano, começou as suas actividades por iniciativa de Maria Joaquina Oliveira Santos Ribeiro. Sensível às dificuldades que os párocos enfrentavam por falta de colaboradores, sobretudo nas zonas rurais, em 1956 organizou em Fiães, concelho de Santa Maria da Feira, um pequeno grupo de senhoras que passaram a trabalhar e viver em comunidade com uma prática espiritual organizada. Por intermédio de D. Moisés Alves de Pinho, bispo de Angola*, conseguiram licença do bispo do Porto*, em 1964, para continuar os trabalhos. Em 31 de Maio de 1970 era erecta canonicamente por D. António Ferreira Gomes a Pia União Educadoras Paroquiais, com estatutos próprios. A sua espiritualidade é mariana e o seu carisma centra-se no zelo pela Igreja através da promoção humana, evangelização, criação e animação de estruturas e serviços, com uma atenção particular aos jovens e às famílias. Os seus lugares de acção são principalmente as comunidades paroquiais, onde trabalham na catequese e formação de catequistas, cursos bíblicos, cursos de formação doméstica, animação litúrgica, retiros, educação de crianças em creches, jardins de infância, apoio à escola; acompanhamento e formação de jovens; apoio a idosos e doentes. Implantada basicamente no Norte do país, tem actualmente quatro casas.

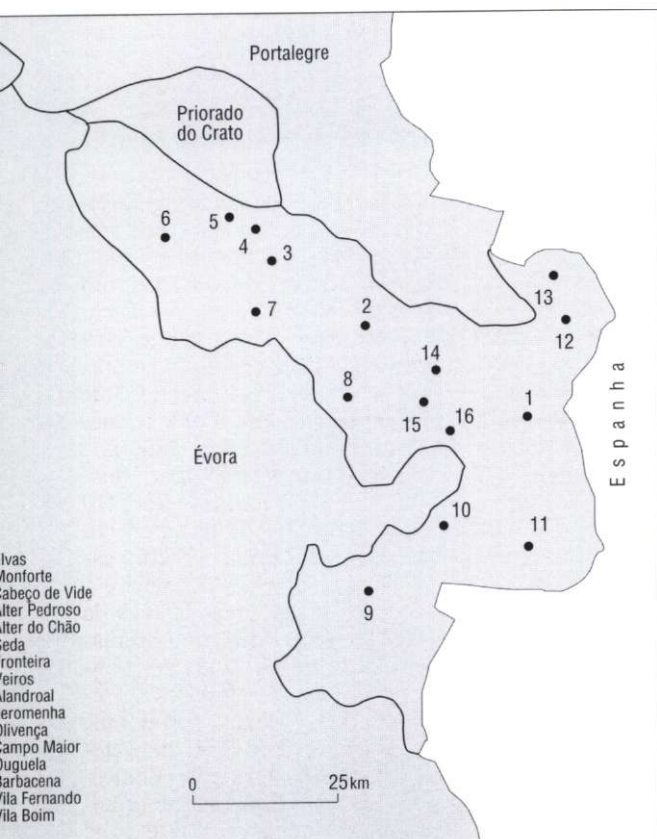
MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: RIBEIRO, Maria Joaquina Oliveira Santos – *Educadoras paroquiais*. Fiães, [s. d.]. Texto policopiado. VINDE e vede. Lisboa: Paulinas, 1995.

EGITÂNIA. V. GUARDA.

EGRESSOS. V. EXTINÇÃO DAS ORDENS RELIGIOSAS.

ELVAS, Diocese de. 1. *Fundação*: A diocese de Elvas foi instituída em 1570 e extinta em 1881. A ideia da sua criação remonta ao tempo em que o cardeal D. Henrique era arcebispo de Évora pela primeira vez, ainda em vida de D. João III, portanto, antes de 1555. Espírito clarividente, o eminente arcebispo, ao experimentar a dificuldade de um só pastor gerir adequadamente, a partir de Évora, o vasto território da arquidiocese alentejana, não hesitou em solicitar a sua divisão, sobrepondo assim os interesses espirituais ao prestígio e às vantagens económicas que poderiam advir-lhe da indivisibilidade de tão importante e extensa circunscrição eclesiástica (V. ÉVORA). Elvas e Beja eram, de acordo com o Numeramento de 1527-1532, as terras alentejanas demograficamente mais vocacionadas para sede de novas dioceses, seguidas imediatamente de Montemor e Estremoz. Ambas haviam sido elevadas a cidade em data recente: Elvas, em 21 de Abril de 1513; Beja, em 10 de Abril de 1521. Antes de propor à Santa Sé* a criação das dioceses de Elvas e Beja, o cardeal,



Fonte: com base na Carta Administrativa de Portugal 1:250 000, Lisboa, Comissão Nacional do Ambiente/Instituto Hidrográfico, 1979.

apoiado pela rainha D. Catarina, consultou o cabido e solicitou à corte o seu apoio (cf. BAPTISTA – *Limites*, p. 33-34). O cabido*, reunido em 14 de Novembro de 1558, elegeu uma comissão encarregada de elaborar um estudo sobre o quantitativo das rendas que deveriam ser atribuídas à nova diocese e das que ficariam na diocese-mãe. Dela faziam parte o deão (v. DIGNIDADES ECLESIASTICAS), o Dr. Pedro Fernandes, Martins Trigueiro, mestre Paio e Diogo Mendes de Vasconcelos (cf. ASE – fl. 51; BAPTISTA – *Limites*, p. 36). O projecto henriquino de divisão atribuía à futura diocese as freguesias de Elvas, Monforte, Cabeço de Vide, Alter Pedroso, Alter do Chão, Seda, Fronteira, Veiros, Alandroal e Juromenha. Confinaria, pois, com os termos das freguesias eborenses de Avis, Sousel, Estremoz, Borba, Vila Viçosa, Redondo e Terena (cf. ASE – Projecto; BAPTISTA – *Limites*, p. 34-36). Não conseguiu o cardeal levar por diante o seu plano de criação das duas dioceses durante o tempo em que esteve à frente do arcebispado de Évora. O projecto de fundação da diocese de Beja foi depressa abandonado (v. BEJA). Quanto ao de Elvas, o cabido moveu-lhe tal oposição que o fez travar durante cerca de dez anos. Ao assumir o governo do país, D. Sebastião retomou o plano encetado pelo tio. O rei viu no falecimento do bispo D. James de Ceuta a conjuntura histórica favorável para desmembrar dessa diocese africana as vilas de Olivença, Campo Maior e Ouguela, que se encontravam dema-

siado distantes da sede episcopal, e as anexar à futura diocese de Elvas, de que se encontravam muito mais próximas. Na diocese de Elvas deveriam ser incorporadas, além destas freguesias e das constantes no plano do cardeal D. Henrique, as de Vila Fernando, Vila Boim e Barbacena, que formavam com elas uma unidade natural. Apesar de as razões invocadas consistirem, fundamentalmente, no «muito serviço de nosso senhor», no «proveito para as almas», no «melhor governo espiritual» e no respeito pela memória do seu avô, e de o rei assegurar que a mesa capitular não viria a ser economicamente prejudicada com essa medida, o cabido de Évora, na reunião de 16 de Setembro do mesmo ano, decidiu peremptoriamente «não consentir na dita dismembração nem agora nem ao diante» (cf. ASE. Livro, fl. 209; BAPTISTA – *Limites*, p. 37-38). Nesse mesmo dia, os membros da referida corporação eclesiástica decidiram, por unanimidade, inviabilizar a pretensão real e utilizar todos os meios legítimos e legais ao seu alcance para garantirem a integridade territorial da arquidiocese. Para conseguirem os seus objectivos, decidiram ainda encarregar alguns capitulares de defender a sua causa, quer no reino, quer fora dele, assumindo os encargos e as responsabilidades dos danos físicos, económicos ou espirituais que eventualmente viessem a sofrer por parte de autoridades eclesiásticas ou civis e de particulares. A primeira decisão concretamente tomada foi a de nomearem seu procurador em Roma o Dr. Manuel Fialho, que então se encontrava na corte pontificia. Os capitulares de Évora eram então apoiados pelo arcebispo D. João de Melo. Apesar da oposição formal do cabido e do prelado de Évora, D. Sebastião avançou com o processo para Roma. O papa Pio V, desgostoso com a atitude infundada do bispo e do cabido (*Nulla [...] alicujus ponderis causa allata*), emitiu um breve, datado de 15 de Dezembro de 1569, em que os censurava pela obstaculização que ofereciam a uma causa religiosa e pastoralmente tão justa como era a do desmembramento da diocese de Évora, que se impunha, em virtude da sua exagerada vastidão. Ao mesmo tempo que os intimava a justificarem imediatamente a sua posição, advertia-os de que se essas razões não fossem justas e suficientes, assumiria ele próprio a responsabilidade da divisão (*Sine ullo vestro consensu*) (cf. CORPO, vol. 10, p. 351-352). As razões invocadas pela bula papal eram as seguintes: as povoações de Olivença, Campo Maior e Ouguela, sitas no reino de Portugal, distavam da diocese de Ceuta, a que pertenciam, cerca de cem léguas; a vastidão geográfica e demográfica da arquidiocese de Évora* impedia a frequência das visitas pastorais e dificultava a eficácia do governo episcopal; a cidade de Elvas, com cerca de três mil fogos, estava estrategicamente situada em relação às mencionadas vilas de Olivença, Campo Maior e Ouguela; a sumptuosidade e nobreza da igreja matriz, dedicada a Santa Maria, creditavam a sua aptidão para sede episcopal. Com base nestes argumentos, Pio V, através da bula *Super cunctas*, de 9 de Junho de 1570 (cf. IGREJA – *Super*) fundou a diocese de Elvas, como sufragânea da arquidiocese de Évora.

2. *Organização material e espiritual*: O primeiro

bispo da diocese de Elvas foi D. António Mendes de Carvalho (1571-1591), que, de acordo com o texto da bula *Super cunctas*, passou a gozar da jurisdição própria e total de bispo residencial, sem ficar dependente, como coadjutor a título pessoal, do arcebispo de Évora, como estava previsto pelo projecto inicial do cardeal D. Henrique. Ainda de acordo com a letra da bula, foi atribuído ao bispo de Elvas o direito de receber os proventos da cidade de Elvas e das vilas de Olivença, Campo Maior, Ouguela, Juromenha, Alandroal e Veiros, bem como o do priorado da Igreja de Santa Maria de Elvas, cujo padroado, pertencente a D. Francisco de Melo, conde de Tentúgal, seria extinto, e ainda os benefícios eclesiásticos existentes na mesma igreja, logo que os respectivos detentores anuissem ou aqueles viessem a vagar. Os proventos das restantes povoações continuariam a pertencer ao arcebispo de Évora, ainda que a jurisdição espiritual ficasse exclusivamente dependente do bispo de Elvas. Nestas terras, o prelado elvense ficaria apenas com o direito de receber os emolumentos decorrentes das visitas episcopais e de outros serviços espirituais (*Ibidem*). D. António Mendes de Carvalho apressou-se a instituir o cabido, que dotou das dignidades de deão, chantre, arcediago, mestre-escola e tesoureiro, e de dez cônegos de prebenda inteira e dois de meia prebenda. A bula de erecção do bispado exigia que um dos cônegos fosse mestre em Teologia*, recebendo o nome de cônego magistral, e outro, doutor em Decretos, com o nome de cônego doutoral. Estas conezias deviam ser providas por concurso, a que apenas tinham acesso graduados das universidades de Coimbra* e Évora (*Ibidem*). Em 1579, Gregório XIII permitiu que, não existindo candidatos com os referidos graus, pudessem candidatar-se a essas conezias bacharéis das mesmas universidades e, no caso de também os não haver, outras pessoas idóneas, graduadas ou não em outras universidades (ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 60-61). No final do século XVII e início do século XVIII, a Sé de Elvas distribuía assim os vencimentos ao seu pessoal: o deão recebia duas prebendas no valor de duzentos mil-réis cada; as outras dignidades, uma prebenda e um quarto cada uma; cada cônego, uma prebenda; o mestre-de-capela e o organista, meia prebenda cada um; os quartanários distribuía entre si uma prebenda; o prebendeiro, duas terças partes de prebenda; o sacristão e o sineiro repartiam uma terça parte de prebenda (cf. COSTA – *Corografia*, vol. 2, p. 355; ALMEIDA – *História*, p. 103). Porque estrategicamente situadas num dos mais importantes eixos viários de ligação de Portugal com a Espanha, a cidade e a diocese de Elvas foram nefastamente afectadas pelas Invasões Francesas. Aí se instalou uma guarnição de 1300 soldados franceses que a submeteram a dura prova. A figura influente e apaziguadora do seu bispo, Azeredo Coutinho, foi providencial, na medida em que, por um lado, conseguiu sustentar o ímpeto devastador dos invasores e, por outro, após a capitulação de Junot em Sintra, em 30 de Agosto de 1808, impediu os Espanhóis de atacarem e ocuparem a cidade e susteve os instintos de vingança do povo, que teimava em dizimar os soldados franceses. Após a conquista da praça de Olivença



Exterior da igreja catedral de Elvas.

pelas tropas espanholas, em Maio de 1801, o bispo de Elvas, D. José da Costa Torres, continuou a exercer a jurisdição sobre aquele território, mas perdeu os respectivos dízimos, que representavam cerca de dez mil cruzados. Essa situação comprometeu seriamente a subsistência económica da diocese, na medida em que representava cerca de dois terços do seu rendimento total. Pressionado pela Espanha, o papa Pio VII, pela bula de 10 de Outubro de 1802, integrou na diocese de Badajoz a cidade de Olivença, com as paróquias de Santa Maria do Castelo e Santa Maria Madalena, e as povoações e territórios de São Bento, São Domingos, São Jorge, Talega e Vila Real. Para compensar economicamente a diocese de Elvas pela amputação das referidas paróquias, o mesmo papa, através da bula *Cunctis ubique notum*, de 19 de Setembro de 1808, anexou-lhe provisoriamente a quarta parte dos rendimentos da mitra de Beja. Contrafeita, esta diocese aceitou teoricamente o encargo, mas na prática acabou por não o cumprir (*Ibidem*, vol. 3, p. 11). 3. *Extinção*: A diocese de Elvas teve de suportar, a par das graves dificuldades económicas que afectaram a Igreja em Portugal ao longo do século XVIII, os reveses das lutas liberais.

D. Frei Ângelo de Nossa Senhora da Boa-Morte foi nomeado por D. Miguel bispo de Elvas em 16 de Abril de 1832 e tomou posse por procuração em 7 de Março do ano seguinte, mas não chegou a entrar na diocese porque o governo de D. Pedro o não conheceu como bispo, nomeando, sucessivamente, três governadores temporais, que conseguiu fazer eleger como vigários capitulares pelo cabido. Só em 1841, por decreto de 2 de Julho, acabou por reconhecer D. Ângelo como bispo de Elvas. Desde então até à morte, em 27 de Julho de 1852, a diocese viveu dentro da normalidade eclesiástica. A partir dessa altura, seguiu-se um interregno de vacância episcopal de 29 anos, durante o qual foi administrada por um vigário capitular. A vacância da mitra de Elvas prende-se com o facto de o Estado português, com base na concordata então vigente, se negar a apresentar um novo bispo, interessado como estava em suprimir a diocese, o que veio a acontecer em 1881, através da bula *Gravissimum Christi*, de 30 de Setembro, com que o papa Leão XIII confirmou, não sem «grande máguia», a supressão das dioceses de Elvas, Aveiro, Castelo Branco, Leiria e Tomar e o priorado do Crato (cf. APE. IV-D/21). A diocese de Elvas foi então incorporada na de Évora. Depois de uma existência de 311 anos, sob o báculo de 25 bispos e regendo-se por constituições sucessivamente aprovadas e renovadas por quatro sínodos diocesanos (em 1572, 1633, 1652 e 1720), terminava os seus dias através da sentença executória da bula papal, lavrada pelo cardeal D. Américo, bispo do Porto, em 4 de Setembro de 1882. Nessa altura, a catedral de Elvas contava com cinco dignidades, 12 cônegos, seis quartanários, 12 beneficiados, quatro capelães, um organista e 16 empregados menores (cf. APE. II-D/69). Por provisão de 18 de Outubro de 1882, o arcebispo de Évora, D. José António Pereira Bilhano, criou e sedeu em Elvas um distrito eclesiástico que funcionou até 1965, dotado de um vigário-geral residente, com câmara eclesiástica própria e com jurisdição sobre os concelhos de Elvas, Assumar, Campo Maior e Monforte. Hoje, Elvas está reduzida a uma sede de vigariaria da vara, que integra as paróquias dos referidos concelhos. 4. *Tentativa de restauração*: A partir da década de 30 do presente século, formou-se na cidade de Elvas um movimento, que viria a irradiar por todo o território da antiga diocese, apostado em restaurá-la. Esse movimento, liderado por monsenhor Martinho Maia, com conhecimento neutral do então arcebispo de Évora, D. Manuel Mendes da Conceição Santos, instruiu um processo que enviou para Roma em meados de 1943, acompanhado de cerca de 520 assinaturas das mais variadas personalidades eclesiásticas e civis. De entre as muitas razões então apresentadas para a restauração da diocese de Elvas, algumas das quais foram importadas do processo que, no século XVI, justificara a sua criação, avultavam as seguintes: a exagerada extensão da arquidiocese de Évora; a importância de Elvas, considerada a segunda povoação da arquidiocese, logo a seguir à cidade metropolitana; a inexistência de afinidades económicas e culturais com Évora; o facto de a Igreja de Santa Maria já ter desempenhado as funções de catedral; uma população superior à do

tempo da sua extinção; o interesse dos fiéis, das confrarias, das ordens terceiras, das associações de piedade e de 16 dos 20 sacerdotes que então trabalhavam no território da antiga diocese, dos quais três não assinaram a petição por se encontrarem ausentes e um por, assumidamente, se ter recusado a fazê-lo; a existência de um vicariato-geral e de uma câmara eclesiástica própria; a garantia de uma residência condigna para o prelado no edifício da Ordem Terceira de São Francisco (v. ORDENS TERCEIRAS); e, além disso, as condições económicas requeridas para pôr em funcionamento a futura diocese (cf. APE. IV-D/21). A ser restaurada, a diocese de Elvas viria a ficar com uma área de 250 quilómetros quadrados e uma população de 73 837 habitantes, distribuída por 42 paróquias, isto é, por mais cinco do que as que possuía ao tempo da extinção. Apesar de todas estas diligências, a Santa Sé não achou oportuna a restauração da diocese de Elvas e o processo foi definitivamente abandonado.

JOAQUIM CHORÃO LAVAJO

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalese Ed., 1967-1971. 4 vol. APE (Arquivo do Paço de Évora). Petição da restauração da diocese de Elvas. ASE. Cód. Questão de Elvas. IDEM. Livro de Originaes. Projecto de erecção dos bispados de Elvas e Beja (cardeal D. Henrique). Cód. EE 20-I. IDEM. Livro dos Acórdãos. Cód. CEC 13-IV. BAPTISTA, Júlio César – *Limites da diocese de Évora*. Évora, 1972. IGREJA CATÓLICA. Papa (Pio V) – *Super cunctas*: [Bula de 9 de Junho de 1570]. In ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalese Ed., 1967, vol. 4, p. 181-189. *Corpo Diplomático Português*. Lisboa: Typ. Acad. Real de Ciências, 1862-1936. 15 vol. COSTA, António Carvalho da – *Corografia portuguesa*. Braga, 1868, vol. 2. NOVAIS, António Gonçalves de – *Relação do bispado de Elvas, com hum memorial dos senhores bispos que o governarão*. Lisboa, 1635.

EMBAIXADORES DE PORTUGAL JUNTO DA SANTA SÉ. A consideração do processo histórico que regeu as relações entre Portugal e a Santa Sé*, visível no enunciação dos embaixadores e representantes lusitanos na cúria papal, deve entender-se de forma plural. Em praticamente nove séculos de história diplomática, as relações de Portugal com Roma moldaram-se pelas mais diversificadas circunstâncias históricas, conhecendo momentos de franca entreajuda, como também de tensão, conjugando-se, nesse eixo de relacionamento diplomático, os equilíbrios e distorções próprias de dois Estados com histórias diferenciadoras mas também interdependentes. Na análise histórica das relações entre Portugal e a Santa Sé há que olhar para dentro de ambos os lados, que não apenas a visão interna portuguesa. Questões como a formação de Portugal e o processo que leva à promulgação do decreto *Manifestis probatum*, pelo cisterciense Alexandre III, em 1179, têm sido tratadas pelos historiadores apenas sob o ponto de vista português. Mas é possível, também, observar o lado interno da Santa Sé e do que factos políticos da magnitude desse, na história estrutural das relações entre estes dois Estados, representam enquanto tópico valorizador da importância que Portugal, governado por reis fidelíssimos, deteve no que respeita à (sobre) vivência e afirmação histórica da Santa Sé. Relacionamento que se fez de diferenciações e até de algumas surpreendentes ausências e silêncios. Portugal bem se diferencia de Espanha, por exemplo, pela escassa galeria de lusitanos no colégio cardinalício ao longo

dos séculos ou pela ainda mais rara capacidade de conjugar interesses e espíritos para a eleição de sumos pontífices seus naturais (apenas João XXI). As relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé conheceram períodos históricos distintos entre eles. Na longa duração, são diferentes os interesses e problemas políticos tratados, por exemplo, até cerca de finais do século XIII e desde então até ao fim do século XV. O primeiro desses períodos comporta um elevadíssimo conjunto casuístico de apelos junto da Santa Sé motivados pelas guerras da Reconquista*, pela questão espiritual cruzadístico-militar, pela ordenação jurídica canónica e a sua promoção em Portugal no quadro das relações sociais e políticas entre a Espada e a Cruz, entre o Trono e o Altar. Esse foi o período longo das concordatas sistematicamente renovadas entre os monarcas lusiadas e os pontífices, das permanentes intervenções papais sobre questões matrimoniais da realeza, dos interditos sobre dioceses do reino, sobre algum dos seus mosteiros ou, mais globalmente, sobre todo o país. Alguns reis portugueses de então conheceram o que era estar-se excomungado ou o que era a reconciliação e a cedência aos interesses poderosos do Altar na hora da morte. Tempo duro, aliás, em que a fortaleza do papado, alicerçada no governo augusto de Inocêncio III, se impunha sobre o rei dos Portugueses. Após 1350, mormente com a sobrevivência do cisma de 1378-1418, a Igreja-Estado enfraquece, passando a dominar o maior poder dos Estados e das monarquias como a portuguesa. O apoio do rei dos Portugueses é desejado por qualquer um dos papas e antipapas. Clemente VI bem o sentiu entre 1381 e 1382, quando D. Fernando I pendia para Avinhão; e logo depois Urbano VI, pontífice romano, amparado pela monarquia inglesa, reino de onde sairia a consorte do novo rei de Avis, D. João I, D. Filipa de Lencastre, em testemunho de uma sempre renovada aliança anglo-lusa, que acabaria por impor Portugal como mais uma peça de extremo significado no tabuleiro sensível do xadrez político europeu que opunha Urbano VI aos avinhonhenses. Em Santarém, aliás, em Fevereiro de 1383, um dos anticardeais que maiores responsabilidades detinha no cisma, D. Pedro de Luna, que o destino faria também papa cismático, sob o título de Bonifácio XIII, receberia um vigoroso contra-ataque, e humilhante vexação, às posições tomadas contra o sucessor legítimo de São Pedro, protagonizado pelo cônego Rui Lourenço, deão de Coimbra (ALMEIDA – *História*, vol. 1, p. 379). Depois, não só triunfa Roma, como Portugal anima o Concílio de Constança, anunciando-lhe a conquista de Ceuta pelos embaixadores Gil Martins e Vasco Gil Peres, abrindo uma nova era no combate aos infiéis, que tantos êxitos e avanços conhecia na Europa de Leste, como também iniciando o seu processo histórico atlântico-expansionista que lhe daria, durante séculos, os direitos sobre o padroado missionário cristão de praticamente metade do planeta. Não ignoraria Martinho V, numa Igreja finalmente reunificada, o papel diplomático atlântico-europeu português, o mesmo se escrevendo sobre todos os seus sucessores, que passam a receber de Portugal um apoio considerabilíssimo, ocupando o nosso país, durante

largos decénios, uma posição de ribalta no que tocava às decisões pontificias sobre o orbe cristão. Quatrocentos foi, sublinhe-se, um período muito significativo no que toca à concretização dos interesses portugueses na cúria papal. Como o demonstra o número de cardeais portugueses então nomeados ou o apreço dos vigários de Cristo pela abertura da Coroa para participar de forma efectiva na(s) cruzada(s) contra o Turco, como se comprova na permanente disponibilidade revelada para colaborar nesse intento por D. Afonso V. Novo período, aliás, se abre após 1498, depois da chegada de Vasco da Gama à Índia*, reinando D. Manuel, a ponto de entre Portugal e a Santa Sé se iniciar, com João de Faria (1512-24), o ciclo dos embaixadores portugueses permanentes na Cidade Eterna e dos nuncios desta em Portugal. Tempo, aliás, de (re)afirmação portuguesa no palco internacional. Depois do significado de um Tratado de Tordesilhas, que o papa Alexandre VI promulgara, Portugal não se poupa a demonstrar à Europa o poder do seu rei e a sua riqueza imperial. Nesse campo se insere a célebre embaixada de Tristão da Cunha ao romano pontífice Leão X, em 1514, acontecimento que tão profundamente impressionou Roma, inspirando poetas e artistas como Rafael ou Bernini (o célebre elefante usado na embaixada seria esculpido por este último artista a fim de ficar exposto na Praça de Minerva). Época, também, de (re)lançamento de utopias e de projectos políticos universais a que o rei de Portugal se propunha servir de esteio. Caso do projecto de missionação, protagonizado junto da cúria pontificia por Frei Henrique de Coimbra, sobre a conquista da Terra Santa. Menos utópica foi a consagração jurídica dos direitos do padroado português no império, como, também, a prática que os pontífices vão cumprindo de aceitarem as apresentações dos monarcas portugueses dos bispos para as dioceses do seu território, das propostas de fundação de novas dioceses ou, sobretudo, a cedência romana aos interesses veiculados junto do sólio de Pedro por D. Miguel da Silva, por Brás Neto e por Frei Diogo da Silva para se obter a concessão do Tribunal do Santo Ofício (v. INQUISIÇÃO), segundo o modelo espanhol, o que se alcançaria, não sem reveses, em 1531, vindo a confirmar-se em 1536. Os séculos modernos, contudo, traziam outras potências políticas aos palcos da história internacional, reforçando-se o imperialismo habsburguiano e declinando o impacto português. Mas numa Europa dividida pelo carisma protestante, Portugal enviaria ainda a Trento alguns dos mais notáveis teólogos que o concílio conheceu. Apesar das fraquezas da Coroa lusa no campo da política internacional, agravadas pelo política espanhola contrária aos interesses lusos, particularmente em Seiscentos, Portugal mantinha um império ultramarino pujante de riquezas que o açúcar ou o ouro brasileiros lhe proporcionavam. Por ele passavam ainda muitas das esperanças dos católicos romanos apostólicos. O menor impacto político português no conspecto dos Estados europeus da época, desde então, é contemporâneo de uma reascensão do poderio da Santa Sé. A criação da Propaganda Fide e dos vigários apostólicos, gestores eficazes de uma outra ordem missionária e proselitista mundial, dificultava o

histórico monopólio português nessa matéria. As relações entre Portugal e a Santa Sé, particularmente no reinado de D. João V, conhecem, posto que não sem turbulências a que a concordata* de 1737 pôs fim, uma época de profícua concessão mútua de honrarias e privilégios simbólicos conseguidos, sobretudo, pela actuação dos embaixadores André de Melo e Castro e D. Frei José Maria da Fonseca e Évora. Delas resultava a garantia para Portugal de poder interferir na nomeação dos nuncios para o Padroado do Oriente, na regulação dos seus poderes, na sua promoção ao cardinalato, no provimento de benefícios eclesiásticos e na concessão ao arcebispo-patriarca de Lisboa da inerência cardinalícia. Ao monarca português cumpria, quando oportuno, a imposição do solidéu cardinalício ao núncio residente em Lisboa. Privilégios a que correspondiam as generosíssimas e magníficas dadas monetárias com que D. João V e D. José presentavam os papas, mormente Bento XIV. Em 1760, em pleno período dominado pelo agnosticismo pombalino, Portugal consegue mesmo interferir na vida da Igreja, participando activamente na extinção dos Jesuítas* e não temendo mesmo expulsar o núncio romano em Lisboa, iniciando um período de suspensão de relações entre ambos os Estados que duraria até 1770. A difícil afirmação do liberalismo político em Portugal (que não teve o apoio esmagador do clero nacional, antes a sua oposição declarada e/ou tácita) e a opção de Gregório XVI, em 2 de Fevereiro de 1831, pelo reconhecimento de D. Miguel como legítimo monarca português, com a promulgação do decreto *Solicitud ecclesiarum*, contribuíram para um novo período de tensão e mesmo de suspensão de relações diplomáticas com a Santa Sé após o triunfo liberal. D. Pedro IV imporia mesmo a saída de Portugal do núncio Justiniani, criando-se condições sociais e psíquicas favoráveis à extinção das ordens religiosas e à «nacionalização» do clero secular como viria a suceder em 1834. Em compensação, o papa extinguiu o padroado português nos territórios ultramarinos não sujeitos a Portugal, fechando também a nunciatura de Lisboa. Esses anos revolucionários da história portuguesa constituíram um dos capítulos «mais delicados da diplomacia portuguesa» (J. Veríssimo Serrão). Em 1835, contudo, é enviada uma primeira legação a Roma, chefiada pelo visconde Carreira, a qual relança o diálogo entre os dois Estados. Entre 1838 e 1853, as relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé seriam asseguradas por João Miguéis de Carvalho e Brito, barão da Venda da Cruz, reencontrando a sua plena normalização. Em 1841, no pós-setembrismo e em ambiente já de regeneração política, restabeleceram-se oficialmente as relações diplomáticas, as quais se mantiveram sem grandes sobressaltos até à proclamação da República em 1910. Dessa retomada é bom indício a concessão por Gregório XVI à rainha D. Maria II, em 1842, da Rosa de Ouro. A evolução dos nacionalismos europeus, nomeadamente o papel desempenhado pelo Império Austro-Húngaro bem como pela Alemanha de Bismarck, a evolução do Império Britânico, os interesses políticos em torno da colonização do continente africano, de que Portugal era uma peça sensível,

transformam Roma num dos principais pontos da diplomacia mundial da segunda metade de Oitocentos. Em 1857, Pio IX e o rei D. Pedro V assinaram uma nova concordata regulamentadora do Padroado Português no Oriente. Foi também significativa a posição portuguesa mediadora no contexto da reunificação italiana, nomeadamente por causa do casamento de D. Luís com D. Maria Pia de Sabóia, filha do rei Vítor Manuel II. No contexto da Questão Romana, Pio IX conseguiria, no concílio de 1869 (a que assistiram os bispos portugueses de Lamego, Funchal, Algarve e Cabo Verde*), a consagração do dogma da infalibilidade papal. O ministro português junto do Vaticano, António Bernardo da Costa Cabral, conde e depois marquês de Tomar, defenderá intransigentemente os direitos do Papa que o novo Estado italiano procurava cercear. Neste contexto se processa a anuência pontifícia de Leão XIII, em 30 de Setembro de 1881, pela bula *Gravissimum Christi*, às reformas administrativo-eclesiásticas portuguesas, determinando a extinção de várias dioceses do reino e a redefinição das fronteiras das que permaneciam. Uma nova concordata seria aprovada em 23 de Junho de 1886, negociada entre Leão XIII e D. Luís, pelos ministros plenipotenciários cardeal Camilo di Pietro e os representantes do governo português Rodrigo da Fonseca Magalhães, João Baptista da Silva Serrão de Carvalho Martins e o cardeal Luís Jacobini. Por ela, definiam-se as novas circunscrições das dioceses portuguesas e regulamentava-se o exercício do direito do Padroado Português no Oriente. Neste período, Portugal procura no Vaticano um apoio para os seus interesses históricos em África. Apoio aparentemente pouco eficaz, não conseguindo o país, em 1890, impor o seu Mapa Cor-de-Rosa na partilha europeia do continente africano. Em 1892, o papa atribuiu à rainha D. Amélia a Rosa de Ouro. No ano seguinte, Leão XIII, em ambiente de profunda simpatia que lhe fora motivado pelas preocupações sociais que revelara no seu pontificado, comemoraria o seu jubileu episcopal com cerimónias públicas extremamente concorridas pelo corpo diplomático presente em Roma, representando então Portugal o Doutor João Baptista da Silva Ferrão de Carvalho Martins. Em 20 de Agosto de 1894, no conclave para a eleição do novo pontífice, Portugal, pelo seu embaixador Miguel Martins de Antas reclamou, e obteve, o direito ao «veto de exclusão», tal como o tinham a Espanha, França e Áustria, o que lhe permitiria, teoricamente, interferir na escolha do novo sumo pontífice. A eleição de Pio X, contudo, demonstraria que esse direito não passava, então, de um mero simbolismo. Na opinião pública portuguesa de finais de Oitocentos, contudo, crescia a simpatia pelo ideário republicano e espalhava-se o anticlericalismo. Foram particularmente difíceis os anos que se seguiram à proclamação da República. Pio X tentou intervir junto do governo português, contra as medidas anticlericais decretadas pelo novo poder republicano, nomeadamente com a bula *Jamdudum in Lusitania*, promulgada em 1911 e confirmada no ano seguinte. Mas a divulgação desta foi proibida no país. As tensões políticas atingiram o ponto de ruptura das relações diplomáticas entre os dois Estados em 1913. Desde

1917 que se sentiu uma notória melhoria no relacionamento entre Portugal e o Vaticano, renascendo também em Portugal a devoção popular sobretudo mariana como o comprovam as aparições de Fátima (Maio a Outubro desse ano). Prova dessa melhoria é também a restauração de antigas dioceses extintas em finais de Oitocentos (v. g. Leiria, Aveiro ou Vila Real) e o ingresso (e regresso) de novas e antigas congregações religiosas. Com Sidónio Pais restabeleceram-se as relações diplomáticas com a Santa Sé, em 9 de Julho de 1919, sendo nomeado para a legação portuguesa no Vaticano Forbes Bessa, como ministro plenipotenciário, a que se seguiu o Doutor Joaquim Pedro Martins, com igual estatuto, permanecendo este no cargo até 1924. Em 16 de Abril de 1919, chegaria a Lisboa o núncio monsenhor Aquiles Locatelli, acto que assinalou a completa normalização das relações diplomáticas entre os dois Estados. Em 1922, tendo sido o núncio elevado à púrpura cardinalícia, seria mesmo o chefe de Estado, Dr. António José de Almeida, a impor-lhe o solidéu, gesto que evocava a tradição oriunda do reinado de D. João V. Em 15 de Abril de 1928, Portugal e a Santa Sé concordaram numa remodelação das regras de nomeação de prelados para as dioceses das Índias Orientais, circunscrevendo-se também as dioceses luso-asiáticas e luso-africanas. Desde aí, a diocese de Goa*, com o título de patriarcal, estenderia a sua jurisdição a Damão e a Diu, passando o seu prelado a designar-se arcebispo de Goa e Damão. O arcebispo de Bombaim seria alternadamente português e britânico. Nas sés de Cochim, São Tomé, Meliapor e Macau, a nomeação de bispos far-se-ia também em candidato português, o que, simbolicamente, preservava a tradição histórica da presença lusiada no antigo patriarcado das Índias. De 1928 a 1931, a legação portuguesa no Vaticano não teve representante oficial. Mas a consolidação no poder de Salazar imporia a manutenção de embaixador próprio junto do sumo pontífice. Entre 1931 e 1934, o Dr. Alberto de Oliveira, como ministro plenipotenciário, acumularia a representação portuguesa no Quirinal e no Vaticano. No contexto da evolução mundial para a extinção dos ciclos imperiais, Portugal viu declinar a sua influência no controlo dos quadros institucionais religiosos das colónias ultramarinas. Já em 1928 se definiram, como escrevemos, pela Santa Sé, importantes restrições ao monopólio português do padroado nos territórios coloniais que ia controlando, de que um dos sintomas foi a extinção da diocese de Damão. A concordata de 1940 e o Acordo Missionário*, do mesmo ano, ambos assinados em plena Segunda Guerra Mundial e num momento triunfal das políticas fascistas europeias e germano-nazista, restringiriam consideravelmente as prerrogativas portuguesas nos territórios ultramarinos, diversificando o quadro de recrutamento missionário que passava a evangelizar e a europeizar os indígenas. Em 1950, a Santa Sé, com acordo do Estado português, extinguiu literalmente o que subsistia dos direitos desse padroado. Em contrapartida, o Vaticano erigiu toda uma nova série de dioceses ultramarinas como Timor* e Guiné* (1940) e, sobretudo, em Angola* (Sá da Bandeira, 1956; Malanje, 1957; Luso, 1963; Carmona-São

Salvador do Congo, 1967; Benguela, 1970) e em Moçambique* (Quelimane, 1954; Porto Amélia, 1957; Inhambane, 1962; Tete, 1962; Vila Cabral, 1963). Depois da revolução de 25 de Abril de 1974, num contexto de evolução social, a Concordata foi revista no seu artigo xxiv, por protocolo adicional de 15 de Fevereiro de 1975, passando a permitir-se aos casados catolicamente a obtenção do divórcio. 1. *Os embaixadores*: O estatuto social e político dado a embaixadores, na plenitude dos tempos tardo-medievais, não era igual em todos os Estados. A imunidade diplomática que os tempos contemporâneos consolidaram não se aplicava como sistema naqueles séculos. Perigosas eram as viagens, seja por terra, seja por mar, ficando as comitivas sujeitas a contingências que passavam por roubos, perigo de vida e outros infortúnios que recheavam normalmente missões espinhosas. Em 1391, D. João I ao premiar os serviços do bispo português D. João Esteves como embaixador em Roma não deixa de recordar «como duas vezes, pondo seu corpo em aventura, foi por nosso embaixador à corte de Roma, aderensar nossos feitos, e negocios, que nos muito cumpriam; e os aderensou segundo anos fazia mister» de que resultaram «muitos estremados serviços que nos e estes Reinos recebemos» (ALMEIDA — *História*, vol. 1, p. 408). A protecção e tratamento honorável dispensado por alguns reis e príncipes, como papas e cardeais, a embaixadores portugueses, contrastaria, não raramente, com as dificuldades levantadas em receber os embaixadores e seus séquitos em audiência ou mesmo com a recusa a prestar-lhes qualquer tratamento amigável ou de distinção diplomática. Mau grado isso, a tradição ocidental, nomeadamente a que derivava dos códigos militares bélicos, impunha alguma normalidade nos regimes protocolares que rodeavam a recepção de embaixadas e a equiparação simbólica do embaixador à pessoa do próprio monarca emissário. A assuntos importantes e melindrosos cumpriria uma escolha de embaixadores adequados e suficientemente aptos para os efeitos pretendidos. Nem todos os assuntos de Estado exigiam uma mesma categoria de representantes, além de que as relações diplomáticas, no caso em análise as que tocam a Portugal e à Santa Sé, tiveram momentos políticos muito favoráveis como também conheceram períodos de tensão e mesmo de suspensão de contactos. Ser-se embaixador, até à época contemporânea, pressupunha um bom conhecimento da língua latina, mais do que das línguas e dialectos itálicos do tempo, aspecto tão mais significativo quanto se tratasse de missões junto da Santa Sé. Não espanta, assim sendo, que uma parte numerosa dos embaixadores portugueses nos Estados Pontifícios tenha sido recrutada entre o clero ou entre os leigos letrados da corte régia, tendo estes um passado escolar, no entanto, que os envolvia, quase sempre, em estudos colegiais ou universitários patrocinados pela Igreja. Nos finais da Idade Média, notabilizaram-se embaixadores portugueses na Santa Sé como D. Pedro Afonso, bispo do Porto, exilado na cúria de Clemente VI durante alguns anos, vindo a exercer o cargo de embaixador de D. Afonso IV, em Avinhão, impressionando o colégio cardinalício pela sua fluência e

elegância no domínio do latim. Um outro caso apreciável foi o de D. Garcia de Meneses, prelado de Évora, que recitou diante de Sisto IV, em 1481, uma oração latina extremamente elogiada por alguns dos cardeais e eruditos presentes na audiência, como Pompónio Leto, o qual elogiou a «integram Latini Sermonis puritatem», bem como a elegância, o ornato verbal e o deleite da oração proferida, acabando por reconhecer que tal embaixador «Lusitanorum ingenia summe commendare caepit». Não menor fama de bom latino tinha o 4.º conde de Ourém, D. Afonso, posto que, entre leigos, o domínio do latim próprio das oratórias diplomáticas se trate de um fenómeno bastante limitado. Era efectivamente dentro do clero que, nessa época, se recrutavam os melhores latinos e, por conseguinte, os embaixadores mais aptos ao desempenho das missões junto da Santa Sé. De resto, as embaixadas correntes ou extraordinárias junto de outros Estados laicos, mesmo quando chefiadas por um nobre da mais alta estirpe, não dispensavam, na sua composição, a presença de um ou mais bispos, ou doutros clérigos, o que lhes conferia dignidade e respeitabilidade, bem como alguns clérigos bons conhecedores de línguas, seja o latim (ou o grego corrente se se tratasse de missões junto de Bizâncio), sejam quaisquer outras línguas vivas, destacando-se, nos finais da Idade Média, a língua francesa, em moda nos ambientes cortesãos e preferida para empresas heráldicas. Importante era também o árabe, particularmente junto das ordens mendicantes (Franciscanos*, Dominicanos* ou Trinitários*, à frente de todos os demais, motivados sobretudo pelas suas vocações empenhadas como missionários ou como intelectuais aptos na consumação de traduções de textos de línguas orientais para a latina ou vernaculares, bem como pelo seu empenho e participação no processo histórico português de conquistas de praças magrebínas e do avanço das navegações atlânticas). Num conselho enviado pelo conde de Ourém ao rei D. Duarte, em 1433, propõe-se ao monarca a escolha para embaixadas sensíveis que são «serviço de Deus» de homens «ousados e razoadamente letrados», defendendo-se também serem boas as embaixadas grandes por três razões: 1) por ser mais notificado a todo o mundo o assunto requerido, «assim ao papa como a todos os outros príncipes cristãos»; 2) porque isso motivaria na entidade visitada «não haver empacho de negar» o que se lhe solicitava; 3) porque «geralmente as pessoas se bem entendidas são, arrecadam mais asinha as grandes cousas que as outras pessoas somenos», além de que, pelo grau dos embaixadores, assim se saberá «a grande tençom» na matéria pretendida. No reinado do *Eloquente*, contudo, é já visível uma outra atitude político-diplomática para com a cúria romana, de teor mais moderno, como o demonstra a opção régia pela delegação num «procurador» residente, em Itália, dos assuntos diplomáticos mais prementes. Não é gratuitamente, aliás, que o célebre abade florentino D. Gomes é frequentemente enunciado na correspondência diplomática como agente especialíssimo do monarca português junto dos Estados do sucessor de São Pedro. Com ele afirmam-se como embaixadores ou legados del-rei, de forma efectiva, o Doutor

João Beleáguas, junto de Eugénio IV (1431-1447) e Nuno Fernandes Tinoco, procurador na cúria nos pontificados de Pio II, Paulo II e Sisto IV (1458-1484). É também do reinado de D. Duarte que nos chega um formulário «per latim e linguagem» que regia os endereços diplomáticos da documentação expedida com destino aos papas, ao concílio, ao colégio cardinalício ou a algum cardeal em particular. Ao papa, D. Duarte dirigia-se como «humilis et devotus vestrae sanctitatis filius [...] cum subiectione qua decet et reverentia tam debita quam deuota pedum oscula beatorum». Ao Concílio de Basileia, o monarca reconhecia-o como «legitime congregatae universalem ecclesiam representanti» apresentando-lhe uma «filialem deuotionem legitimam et sinceram». Ao colégio cardinalício dirigia-se a correspondência régia como a «reverendissimi in Christo patres amique nostri charissimi [...] debita recommendatione promissa». Finalmente, para um cardeal, a chancelaria régia portuguesa utilizava um endereço mais simples e comum, apresentando a saudação «in eo qui vera est salus et actor salutis» (LIVRO, p. 71, 181-182). É num quadro de promoção externa da Coroa que deveremos inserir as embaixadas extraordinárias enviadas pelo rei português a protestarem junto dos novéis pontífices máximos a simbólica obediência do reino ao sucessor de São Pedro. Os embaixadores então enviados a Roma, ou onde quer que a cúria papal estanciasse, afirmavam-se como homens de grande cultura e erudição, proferindo em elegante latim neoclássico, em audiência solene, as orações de obediência que, algumas vezes, mereciam a impressão tipográfica. São conhecidos os textos pronunciados por Vasco Fernandes de Lucena (1485), D. Fernando de Almeida (1493), Diogo Pacheco (1505 e 1514), Aquiles Estaço (1560 e 1574), António Pinto (1566) e António Velez Caldeira (1670). De um modo geral, os séculos modernos caracterizam-se pelo afinamento dos *enjeux* diplomáticos protagonizados pelos representantes dos Estados nas suas relações externas. A base social de recrutamento de embaixadores permanece herdeira da medievo, predominando o corpo clerical, posto que, desde Setecentos, se altere a composição em favor de leigos, normalmente oriundos da nobreza cortesã ou saídos das carreiras burocráticas e militares do Estado. A legacia junto da Santa Sé é, cada vez mais, um lugar de promoção honrosa. Os representantes portugueses que a alcançam têm nela um momento alto do seu *cursus honorum* de serviços ao país. Casos houve, mesmo, em que se promoveu o aumento da titulatura simbólica dos embaixadores que aos antigos títulos nobiliárquicos acrescentam outros novos e mais graduados. Como se poderá observar pela lista de representantes portugueses na Santa Sé, adiante exposta, foi muito frequente o «encontro» de vários diplomatas portugueses em Roma. Facto que se prende com as características dessas épocas recuadas, em que os correios diplomáticos funcionavam num tempo bastante mais lento que o de hoje em dia, ou em que os jogos de interesses entre Portugal e Roma não dispensavam missões secretas. Por outro lado, os embaixadores extraordinários não dispensariam, entre outras funções, o ofício de inspecção e de

vigilância sobre as actividades correntes da legacia e dos seus diplomatas permanentes. O processo histórico que molda as relações entre os Estados contemporâneos evoluiu no sentido da exigência da profissionalização e da especialização dos representantes diplomáticos portugueses no mundo e, por consequência, também junto da Santa Sé. Dessa consciência da diplomacia como uma arte de fazer política internacional e simultaneamente um meio eficaz de defesa e de ganho para os superiores interesses do país nos dão testemunho os escritos de diplomatas portugueses dos séculos XVII e XVIII, que são verdadeiras peças de doutrina diplomática, expressos sob forma epistolográfica (na qual caíam as «instruções» e «advertências» dadas aos novos embaixadores), como foram Cristóvão Soares de Abreu, José da Cunha Brochado, D. Luís da Cunha, Luís António Verney ou Francisco de Sousa Coutinho (MAGALHÃES – A Acção, p. 15-27). 2. *Representantes de Portugal na Santa Sé*: 1143-1175 – D. João Peculiar (oito vezes enviado a Roma); 1234 – mestre Vicente (bispo da Guarda); 1244 – mestre Silvestre Godinho (arcebispo de Braga) e D. João Egas (futuro arcebispo de Braga); 1245 – D. João Egas (arcebispo de Braga), D. Pedro Salvador (bispo do Porto), D. Airas Vasques (bispo de Lisboa), D. Tibúrcio (bispo de Coimbra), presentes no Concílio de Lião; 1263 – bispos de Coimbra (D. Egas Fafes) e de Lisboa (D. Mateus); 1265-1268 – mestre Tomé (tesoureiro de Braga) e Frei Afonso Pires Farinha (mestre da Ordem do Hospital); 1271-1272 – Estêvão de Rates (cônego de Braga), João Pais (cônego de Viseu) e Afonso Eanes (reitor de Santa Maria de Góis); 1276-1277 – Gil Rebolo (deão de Lisboa); 1311 – Frei Estêvão (embaixador no Concílio de Vienne); c. 1319 – Vicente Eanes, João Lourenço, cônego Pedro Pires; 1319-1320 – almirante Manuel Pessanha; 1320 – D. Gonçalo Pereira; 1322 – Gomes Eanes; 1324 – Vasco Martins e o deão do Porto; 1330 – Lopo Fernandes; 1331, 1332 e 1334 – Doutor Pedro do Sem (chanceler) e Airas Eanes; 1345 – João de Lisboa e Fernando Gonçalves; c. 1351-1352 – mestre João Afonso e Gonçalo Mendes de Vasconcelos; 1353 – Doutor Pedro de Corbiniaco e Rodrigo Gomes; 1357 – Álvaro Sugério e João Lourenço; 1358 – Martinho Vasques, senhor de Góis; 1363, 1365 e 1366 – Vasco Martins e Geraldo Esteves; 1378-1383 – D. Martinho, bispo de Évora (junto do papa de Avinhão); c. 1391 – D. João Esteves, bispo do Porto; 1409 – Doutor Lançarote (ao Concílio de Pisa); 1411 – D. João Esteves de Azambuja; 1415 – Doutor Gil Martins e Vasco Gil Peres (no Concílio de Constança, onde anunciam a tomada de Ceuta); 1417-1418 (Concílio de Constança) – Antão Martins (futuro bispo do Porto e cardeal) e Doutor Vasco Pires (depois bispo do Porto e de Évora); 1418 – infante D. Pedro; 1418...-1433 – João Rodrigues (secretário de D. Duarte e deão de Lisboa); 1425 – Gomes da Silva; 1431-1447 – Doutor Rui Gomes, Rui da Cunha, D. João (provincial carmelita e depois bispo de Ceuta e da Guarda), Fernão Lopes de Azevedo, João Alves, Frei Gil de Távira; 1433-1438 – conde de Ourém, Doutor Lopo Vaz de Serpa, Doutor Vasco Fernandes, Frei Mestre André do Prado, abade D. Gomes (agente principal dos

interesses régios na cúria pontifícia); 1435 – Doutor João Beleáguas, embaixador efectivo junto do papa Eugénio IV (1431-1447); 1440 – João Manuel e Uy da Cunha; 1447 – D. João de Ataíde, Diogo Soares, Doutor João Fernandes da Silveira, mestre Lourenço, Rui Gomes, Pedro Lourenço de Almeida e Luís Pires, capelão-mor (embaixada de obediência a Nicolau V); 1452-1453 – João Fernandes da Silveira; 1455 – Nuno Fernandes Tinoco, D. João de Meneses, mestre Afonso (embaixada de obediência a Calisto III); 1458 – Nuno Fernandes Tinoco e Diogo da Silveira (embaixada de obediência a Pio II); 1458-1484 – Nuno Fernandes Tinoco (procurador del-rei na cúria nos pontificados de Pio II, Paulo II e Sisto IV); 1461 – João Gomes de Abreu; 1471 – Lopo de Almeida e Doutor João Teixeira (embaixada de obediência a Sisto IV); 1474 – João Fogaça; 1481 – Frei João de São Mamede, Doutor Pedro Lourenço, Lourenço Abul, chantre de Évora, e D. Garcia de Meneses, bispo de Évora (embaixada com a armada contra os Turcos); 1485 – Vasco Fernandes de Luceña (profere oração de obediência a Inocêncio VIII); 1492 – cardeal Jorge da Costa e Henrique Coutinho; 1493 – D. Fernando de Almeida, bispo eleito de Ceuta (profere oração de obediência a Alexandre VI); 1495 – cardeal Jorge da Costa; 1496 – Pedro Correia; 1498 – Rodrigo de Castro, Henrique Coutinho e Fernando Coutinho; 1501-1502 – Francisco Lopes, Rui de Sousa e Diogo da Gama; 1505 – João Castelo Branco e Diogo Pacheco (profere oração de obediência a Júlio II); 1505-1506 – Duarte Galvão, Álvaro da Costa e João da Guarda (agentes); 1508 – Diogo de Almeida (agente); 1508-1511 – Francisco Juzarte (agente); 1512 – Bartolomeu de Mendanha (encarregado de negócios); 1512-1514 – João de Faria (1.º embaixador permanente); 1513 – João de Castelo Branco; 1514 – Tristão da Cunha e Diogo Pacheco (profere oração de obediência a Leão X); 1515-1525 – Miguel da Silva; 1522 – Aires de Sousa, João Rodrigues (agentes) e João de Faria; 1525-1527 – Martinho de Portugal; 1530-1532 – Braz Neto; 1532-1535 – D. Martinho de Portugal; 1534-1536 – Henrique de Meneses; 1535-1546 – Álvaro Mendes de Vasconcelos (agente); 1536-1538 – Pedro de Sousa de Távora; 1537-1540 – Pedro de Mascarenhas; 1539 – Cristóvão de Castro, Frei André da Ínsua e António Homem (agentes); 1540-1542 – Cristóvão de Sousa; 1540 – Pedro António, António de Barros e Jorge de Barros (agentes); 1542-1551 – Baltasar de Faria; 1542 – Frei André da Ínsua, Pêro Domenico e Frei João Calvo (agentes); 1542-1543 – Francisco Botelho (agente); 1545-1546 – João da Veiga (agente); 1547 – Simão da Silveira; 1548 – João de Meneses; 1550-1559 – Afonso de Lencastre; 1551 – Afonso de Lencastre e Baltasar Faria; 1555 – Diogo Mendes de Vasconcelos e Doutor António Lopes (agentes); 1559-1562 – Lourenço Pires de Távora; 1560-1561 – António Martins (agente); 1560 – Aquiles Estaço (profere oração de obediência a Pio IV); 1562-1564 – Álvaro de Castro; 1566 – António Pinto (profere oração de obediência a Pio V); 1566-1567 – Fernando de Meneses; 1567-1568 – Álvaro de Castro; 1569-1572 – João Telo de Meneses; 1574 – Aquiles Estaço (pro-

fere oração de obediência a Gregório XIII); 1574-1579 – João Gomes da Silva; 1575 – Doutor António Pinto (agente); 1580 – Francisco Barreto de Lima (embaixador especial); 1581 – João Gomes da Silva; 1582 – Doutor António Pinto (agente); 1591 – Francisco Vaz Pinto (agente); 1596 – Doutor Gonçalo Mendes de Vasconcelos (agente); 1599 – Doutor Martim Afonso Mexia (agente); 1604 – José de Melo (agente); 1610-1613 – Francisco Pereira Pinto (agente); 1615-1618 – Salvador de Sousa; 1623-1636 – Salvador de Sousa (agente); 1640-1644 – D. Miguel de Portugal (embaixador), cónego Panta-leão Rodrigues (agente) e Rodrigo Rodrigues (secrétário); 1641-1643 – Fernando Brandão (encarregado de negócios); 1641-1663 – padre Pedro Valadares, Manuel Roiz de Matos, Mário António Nobili e António Lopes Arroio (agentes); 1643 – padre João de Matos e Frei Fernando de Meneses (agentes); 1643-1654 – D. Vicente Nogueira (encarregado de negócios); 1644-1646 – padre Doutor Nicolau Monteiro (agente do estado eclesiástico e ministro em carácter); 1645-1650 – padre Nuno da Cunha (encarregado de negócios); 1646 – Frei Manuel Pacheco (agente); 1646-1652 – Agostinho Castelete (*ad casum*); 1647-1650 – padre António Vieira (*ad casum*); 1648-1650 – Doutor Manuel Álvares Carrilho (*ad casum*); 1648-1655 – abade de Intin (*ad casum*); 1651-1663 – cardeal Orsini (*ad casum*); 1655-1659 – Francisco de Sousa Coutinho; 1659 – padre Francisco de Távora (agente); 1663-1665 – Francisco Manuel de Melo (*ad casum*); 1663 – padre Gaspar da Fonseca (agente); 1668 – padre Francisco de Villes (*ad casum*); 1669-1670 – Doutor João da Rocha Azevedo (residente); 1669-1670 – conde do Prado, marquês de Minas; 1670 – António Velez Caldeira (profere oração de obediência a Clemente X) e António Vellez Cordeiro (agente); 1671 – padre António Vieira (*ad casum*); 1671-1676 – Doutor Gaspar de Abreu Freitas (residente); 1674-1675 – Francisco de Azevedo (*ad casum*); 1675-1682 – D. Luís de Sousa (embaixador) e José Sousa Pereira (enviado); 1682-1691 – Doutor Domingos Barreiro Leitão (ministro); 1688-1705 – padre António do Rego (na ausência do residente); 1692-1698 – Doutor Bento da Fonseca (residente); 1705-1711 – André de Melo e Castro (enviado extraordinário); 1712-1718 – marquês de Fontes (embaixador extraordinário); 1718-1720 – André de Melo e Castro, conde das Galveias; 1721-1728 – padre Pedro da Mota e Silva, Bartolomeu e Alexandre de Gusmão (agentes); 1730-1742 – Frei José Maria da Fonseca (ministro plenipotenciário); 1742-1750 – comendador Manuel Pereira de Sampaio (encarregado de negócios e depois ministro plenipotenciário); 1750-1756 – comendador António Freire de Andrade Encerrabodes (encarregado de negócios e ministro plenipotenciário); 1756-1779 – comendador monsenhor Francisco de Almada e Mendonça (com interrupção, por corte de relações diplomáticas, entre 1760 e 1770; de 1774 a 1779 com o título de visconde de Vila Nova do Souto de El-Rei); 1779-1781 – Henrique de Meneses (ministro; em 1781 com o título de marquês do Lourçal); 1782 – Diogo de Noronha, conde de Vila Verde; 1782-1783 – José Pereira Santiago (encarregado

de negócios); 1784-1785 – Diogo de Noronha (ministro); 1786-1788 – José Pereira Santiago (encarregado de negócios); 1788-1790 – João de Almeida Melo e Castro (ministro); 1790-1796 – Alexandre de Sousa Holstein (embaixador extraordinário e ministro plenipotenciário); 1792-1802 – Luís Álvares da Cunha Figueiredo (encarregado de negócios); 1802-1803 – Alexandre de Sousa Holstein (plenipotenciário); 1804-1805 – Pedro de Sousa Holstein (encarregado de negócios); 1805-1816 – José Manuel Pinto de Sousa (enviado extraordinário e ministro plenipotenciário); 1814-1817 – conde do Funchal (embaixador extraordinário, permanecendo José Manuel Pinto e Luís Álvares da Cunha); 1818 – Luís Álvares da Cunha (encarregado de negócios); 1819-1822 – Pedro de Melo Breyner (enviado extraordinário e ministro plenipotenciário); 1821 – José Severino Maciel da Costa (encarregado de negócios); 1822-1824 – Carlos Matias Pereira, José Amado Grehon e João Pedro Miguéis de Carvalho (encarregados de negócios); 1823-1828 – conde do Funchal; 1828-1840 – João Pedro Miguéis de Carvalho (encarregado de negócios); 1829-1831 – marquês de Lavradio (embaixador extraordinário de D. Miguel); 1840 – visconde da Carreira (ministro plenipotenciário); 1841-1846 – João Pedro Miguéis de Carvalho (ministro plenipotenciário); 1841-1849 – comendador João Husson da Câmara (encarregado de negócios); 1846-1855 – João Pedro Miguéis de Carvalho, com o título de barão da Venda da Cruz; 1853-1856 – Husson da Câmara (encarregado de negócios); 1854 – conde da Ponte (não tomou posse); 1855-1857 – José de Vasconcelos e Sousa (ministro plenipotenciário); 1857-1862 – visconde de Alte (ministro plenipotenciário); 1862-1868 – duque de Saldanha; 1862 – João de Sousa Lobo (encarregado de negócios); 1864 – conde de Tomar e João de Sousa Lobo (encarregados de negócios); 1867 – Pedro da Costa (encarregado de negócios); 1869-1870 – conde de Lavradio (ministro plenipotenciário); 1869-1870 – barão Ferreira dos Santos (encarregado de negócios); 1870-1885 – conde de Tomar (ministro plenipotenciário); 1877 – conde de Tomar (embaixador); 1878 – o anterior com o título de marquês; 1879 – António Tovar (encarregado de negócios); 1883 – Augusto de Andrade (encarregado de negócios); 1885-1895 – conselheiro Martens Ferrão; 1890 – conde de Azevedo (encarregado de negócios); 1892 – D. Aires de Gouveia, bispo de Betzaida (embaixador especial); 1893 – conselheiro Martins Dantas (embaixador especial); 1895-1910 – conselheiro Martins Dantas (embaixador); 1895 – conde Martens Ferrão (encarregado de negócios); 1902 – conselheiro Martins Dantas (embaixador especial); 1907 – Henrique Oconor Martins (encarregado de negócios); 1910 – Francisco de Quintela Sampaio (encarregado de negócios); 1910 – conde de Tovar (não tomou posse). Relações diplomáticas suspensas. 1918 – capitão Feliciano da Costa (ministro; não entregou credenciais); 1918 – Henrique Gabriel da Silva (encarregado de negócios); 1919 – Forbes Besa (ministro plenipotenciário); 1919-1924 – Doutor Joaquim Pedro Martins (ministro plenipotenciário); 1924 – Mendes Leal (encarregado de negócios);

1924-1929 – Doutor Augusto de Castro (ministro plenipotenciário); 1927 – Arenas de Lima (encarregado de negócios); 1929-1934 – Doutor Henrique Trindade Coelho (ministro plenipotenciário); 1929-1932 – Henrique da Guerra Viana (encarregado de negócios); 1933-1934 – José de Bivar Brandeiro (encarregado de negócios); 1935-1936 – Doutor Alberto de Oliveira (ministro plenipotenciário); 1936 – Miguel de Almeida Pile (encarregado de negócios); 1936-1940 – Doutor Vasco de Quevedo (ministro plenipotenciário); 1939 – Doutor António Carneiro Pacheco (embaixador especial); 1940 – Miguel de Almeida Pile (encarregado de negócios); 1940 – general Eduardo Augusto Marques e Doutor Mário de Figueiredo (plenipotenciários); 1940-1946 – Doutor António Carneiro Pacheco; 1946-1950 – Pedro Tovar de Lemos (2.º conde de Tovar); 1950-1954 – José Nosolini; 1954-1958 – Francisco de Calheiros e Menezes; 1958-1961 – Vasco Pereira da Cunha; 1961-1968 – António Leite de Faria; 1968-1974 – Eduardo Brazão; 1974-1981 – José T. Calvet de Magalhães; 1981-1983 – Gonçalo Caldeira Coelho; 1983-1986 – Helder de Mendonça e Cunha; 1986-1993 – João de Sá Coutinho (4.º conde de Aurora); 1993-1996 – António A. Medeiros Patrício; 1996 – António d'Oliveira Pinto da França.

SAUL ANTÓNIO GOMES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense Ed., 1967-1971. 4 vol. BAPTISTA, J. César – Portugal e o Cisma do Ocidente. *Lusitania Sacra*. Lisboa. 1 (1956) 65-203. BARATA, David Sampaio Dias – *O governo português e a crise do papado nos anos de 1848-1870*. Lisboa, 1979. BRASÃO, Eduardo – *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé: O reconhecimento de D. Miguel (1831)*. Lisboa, 1972. IDEM – *Portugal e a Santa Sé*. Lisboa: APH, 1976. CASTRO, José de – *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, 1944, vol. 3. COLÓQUIO «A DIPLOMACIA NA HISTÓRIA DE PORTUGAL» – *Actas*. Lisboa: APH, 1990. COSTA, A. Domingues de Sousa – Santa Sé. In *Dicionário de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. [s. v.]. COSTA, A. Fontoura da – *As portas da Índia em 1484*. Lisboa: Ed. Culturais da Marinha, 1990. *Livro dos conselhos de el-rei D. Duarte (livro da cartuxa): Edição diplomática*. Ed. João José Alves Dias. Lisboa: Estampa, 1982. MAGALHÃES, José Calvet de – A acção diplomática no pensamento dos diplomatas portugueses dos séculos XVII e XVIII. In *A diplomacia na história de Portugal [...]*. P. 15-27. IDEM – *Breve história da diplomacia portuguesa*. Lisboa: Europa-América, 1986. MARQUES, A. H. de Oliveira – Portugal na crise dos séculos XIV e XV. In MARQUES, A. H. de Oliveira; SERRÃO, Joel, dir. – *Nova história de Portugal*. Lisboa: Presença, 1987, vol. 4. IDEM – *História de Portugal*. 3.ª ed. Lisboa: Palas Editores, 1986, vol. 3. MARQUES, Alegria – *O papado e Portugal no tempo de D. Afonso III (1245-1279)*. Coimbra: FLUC, 1990. Texto policopiado. MARTINEZ, Pedro Soares – *História diplomática de Portugal*. Lisboa: Verbo, 1986. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. 2.ª ed. Lisboa, 1994. SERRÃO, J. Veríssimo – *História de Portugal*. Lisboa: Verbo, 1986-1997, vol. 8-13. VELOSO, M. Teresa – *D. Afonso II: Relações de Portugal com a Santa Sé durante o seu reinado*. Coimbra: FLUC, 1988. Texto policopiado.

EMIGRAÇÃO. V. MIGRAÇÕES.

EMPAREDADAS. V. EREMITISMO.

ENDOENÇAS. V. RELIGIOSIDADE POPULAR.

ENSINO. I. Época Medieval: 1. Escolas clássicas na Península: A história do saber, na Península Ibérica, encontra propriamente o seu momento mais expressivo na romanização das Espanhas. Do Norte ao Sul havia toda uma rede de escolas elementares. Tudo o que estava para além deste ensino pertencia já ao secundário e ao superior ao qual dedicou Roma muito do seu esforço. Por esta razão existiam nas cidades

mais importantes gramáticos latinos ou gregos e professores de Retórica, o que contribuiu certamente para a Península Hispânica desempenhar um papel bastante activo na vida romana. Não só através de autores de renome, nas letras e nas artes, como Sêneca, Lucano, Marcial, Quintiliano, mas de imperadores cultos como Trajano, Adriano e Marco Aurélio. No campo da cultura latina cristã (cingindo-nos apenas ao território português), surgiram igualmente homens de grande vulto intelectual, a avaliar pelas obras que nos legaram, como Potâmio, primeiro bispo conhecido de Lisboa; Paulo Orósio, presbítero de Braga, historiador, teólogo, polemista; o cronista Idácio, nascido na Galiza, bispo de Chaves (Aqua Flaviae) em 427; o monge-diácono Baquiário, provavelmente da Galécia, autor de várias obras escritas entre 382-400; Apríngio, bispo de Beja, que compôs depois de 551 um *Comentário ao Apocalipse*, e por fim o cronista João de Biclara, oriundo de Santarém, que estudou em Constantinopla e foi bispo de Girona. No entanto, a vasta cultura clássica e teológica que revelam não a adquiriram em escolas de inspiração religiosa ou confessional, distintas e rivais da escola pagã do tipo clássico. Os cristãos seguiam as escolas gregas ou latinas e naturalmente o sistema de educação clássica, o que não significa que aceitassem a cultura. Houve até sinais de oposição profunda dos cristãos. Porque tanto a literatura como a arte andavam ligadas ao velho politeísmo. Daí que a conversão à nova religião cristã exigisse ao homem culto o reconhecimento dos limites da cultura clássica. Mas conscientes da necessidade do acesso à cultura literária, dado o carácter letrado da religião cristã, admitiam que a juventude se formasse nas escolas públicas pagãs. Quanto à formação teológica sabe-se que na Península, à semelhança do que se passava noutras regiões, eram provavelmente os bispos e os presbíteros que instruíam, nas suas próprias casas, os jovens chamados à vida eclesiástica, chegando a formar comunidades semelhantes ou preanunciadoras dos futuros seminários. O hino que celebra o martírio dos jovens Justo e Pastor, que sofreram em Compluto, nas Espanhas, no tempo de Diocleciano, parece referir-se a tais instituições de ensino e não a simples escolas de catequese (cf. FLÓREZ – *España*, vol. 7, ap. II). Além disso, os clérigos e os leigos não hesitavam em recorrer frequentemente a outros homens da Igreja de maior saber, que admiravam e desejavam seguir, procurando estabelecer entre si uma comunhão de ideias e de doutrina. Assim, Potâmio correspondeu-se com Santo Atanásio. Paulo Orósio tornou-se discípulo de Santo Agostinho (como este se tinha tornado de Santo Ambrósio de Milão) e Idácio de Chaves, de São Jerónimo. Intercâmbio de ideias que se prolonga pelos séculos seguintes, como se infere do impressionante testemunho de São Frutuoso, arcebispo de Braga († 665-667), que se correspondia com Braúlio, bispo de Saragoça, homem de grande cultura teológica que, por sua vez, tinha sido discípulo de Santo Isidoro, na escola de Sevilha. Assim, na Igreja antiga, a educação cristã não era como a profana, ministrada na escola pública, mas na Igreja e na família como obrigação familiar e subsidiária (PG., t. 47, 19). E o clero não era forma-



Capitular ornada, em Liber Sententiarum de Pedro Lombardo.

do propriamente em escolas religiosas, mas através dos contactos pessoais com o bispo e os sacerdotes mais idosos, como foi o caso de muitos Padres da Igreja, entre os quais citamos São Jerónimo, que ouviu as aulas de Apolinário em Antioquia, de Dídimo em Alexandria e de Gregório de Nazianzo em Constantinopla. Eram certamente aulas particulares, sem carácter professoral, de relações de homem para homem. Por isso os grandes bispos dos séculos IV e V, como Basílio em Cesareia, João Crisóstomo em Constantinopla, Ambrósio em Milão e Agostinho em Hipona, não criaram uma escola pública religiosa. Realizaram um tipo de cultura cristã e propagaram-na à sua volta, mas com o seu exemplo, pregação e escritos (v. PATROLOGIA). 2. *Escolas monásticas (séculos XI a XII)*: Face ao desaparecimento das escolas profanas ou clássicas da Antiguidade, consequência da barbarização do Ocidente, as escolas monásticas tornaram-se o único instrumento de aquisição e transmissão da cultura. Trata-se de um tipo de escola cristã particular, orientada essencialmente para a vida religiosa sem irradiação directa para o exterior e sem as características da escola antiga. Quanto à sua origem é possível que já nos séculos IV e V o monacato estivesse difundido na Península. Cingindo-nos ao território onde veio a constituir-se o reino português, destaca-se, entre os mais antigos, o mosteiro de Dume, que remonta ao século VI. Foi seu fundador São Martinho († 579), natural da Panónia (Hungria), monge na Palestina e que veio a ser bispo de Dume e de Braga. Organizado à semelhança dos do

Oriente, o mosteiro tornou-se numa autêntica escola de vida religiosa e num foco de cultura. Tanto o seu fundador como os seus monges escreveram e traduziram várias obras. Dos seus discípulos sobressai Pascásio de Dume, tradutor do *Liber Geronticon* do grego para o latim, que é uma colecção de apotegmas dos Padres do Deserto, destinada à edificação dos monges e dos cristãos em geral. Do mesmo mosteiro de Dume foi bispo-abade São Frutuoso (635-657) e posteriormente metropolitano de Braga, cuja formação religiosa e intelectual a deve à Escola Episcopal de Palência, dirigida então pelo culto e virtuoso bispo Conâncio. Dotado de um impressionante dinamismo ascético, tornou-se o promotor do maior movimento monástico que a Espanha visigoda conheceu. Nas regras que lhe são atribuídas não faltam recomendações aos conversos para não perderem tempo com fábulas vãs (referência à cultura humanista da Antiguidade pagã), mas dedicarem o seu tempo ao estudo da Sagrada Escritura, às *Collationes* de João Cassiano, Vidas dos Santos e textos dos Padres da Igreja. Fundador dos mosteiros de Compluto, São Pedro de Montes, São Félix de Visónia e outros em Castela, Galiza, Lusitânia e Bética, foi sepultado no de São Salvador de Montelhos, junto de Braga, cuja fundação lhe é igualmente atribuída. Do mesmo mosteiro foi abade São Rosendo (907-977), fundador do mosteiro de Celanova, na região de Orense. Posteriormente, mas já sob o domínio árabe, devem mencionar-se outros mosteiros, não menos importantes para a história da cultura, como os de Lorvão e da Vacariça. O primeiro, fundado, segundo Rui P. de Azevedo, por ocasião da conquista de Coimbra, em 878 ou pouco depois (embora alguns historiadores o façam recuar a meados do século VI), constituiu o mais importante pólo intelectual do território conimbricense, cuja irradiação cultural encontrou continuidade na região com a fundação do Mosteiro dos Cónegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra*. Ao seu *scriptorium* pertenceram as cópias iluminadas do *Livro das aves* (1183), o *Comentário de Santo Agostinho sobre os salmos*, copiado em 1184, e o célebre *Apocalipse de Lorvão* (1189). O mosteiro da Vacariça, que aparece nos documentos a partir de 1002, e que, segundo José Mattoso, procurou sempre ser independente dos patronos leigos, chegou a ter como dependentes, por iniciativa do seu abade Tudeildo (1018), os mosteiros de Sever do Vouga, Leça e Anta. Tal como estes também outros se tornaram centros de cultura. Basta recordar no Norte os mosteiros de Tibães, Pendorada, Paço de Sousa, Santo Tirso e Pedroso; no Centro os cistercienses de Tarouca e Alcobaça e os de Cónegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra e de Lisboa (São Vicente de Fora). Alguns destes tornaram-se verdadeiros transmissores do saber antigo e no tempo contribuíram, notavelmente, para a preservação cultural de valiosas obras, que graças à sua dedicação chegaram até aos nossos dias. No entanto, todas estas escolas têm um horizonte limitado. Surgem como instituições técnicas, destinadas apenas à formação de monges e clérigos. Os seus beneficiários são essencialmente pessoas da Igreja, esboçando-se assim um traço característico da Idade Média ocidental

em que a ciência está nas mãos dos clérigos. Monástica, episcopal ou presbiterial, a escola não separa a instrução da formação religiosa, dogmática e moral. A escola cristã forma simultaneamente nas letras e nas virtudes (*litteris et bonis moribus*). Ora é nesta associação no ensino elementar da instrução literária e da educação religiosa que reside a essência da escola cristã da pedagogia medieval, por oposição à antiga. Donde se pode concluir que tanto os grandes mosteiros como certas escolas episcopais foram, até ao século XII, os principais (senão os únicos) centros de cultura do Ocidente. Depois de Isidoro († 636), que não deixou continuadores à altura, entrou-se num certo declínio, salvo no Noroeste da Península onde pontificou São Frutuoso de Braga.

2.1. Organização do ensino monástico: Os mosteiros entre o Minho e Douro e deste ao Mondego não teriam certamente sobrevivido sem o forte suporte da tradição monástica hispânica. E se a partir do século XI surgiram entre nós escolas episcopais e no seguinte centros intelectuais de renome como Santa Cruz de Coimbra, Alcobaça, São Vicente de Lisboa, na base de um tão importante florescimento encontram-se os monges, de dentro ou fora do território, como os grandes transmissores do saber antigo. As escolas monásticas do território não podiam ser diferentes das suas congêneres difundidas pelo resto do Ocidente. O culto litúrgico, o canto e a *lectio divina*, essencial alimento espiritual do monge, e as próprias exigências e organização da vida de uma comunidade religiosa, constituíam o maior estímulo intelectual para o conhecimento das letras. À falta das escolas clássicas tiveram eles mesmos de criar e garantir escolas próprias onde ministravam o ensino. Daí a importância, além de um abade culto em cada mosteiro, do cantor (*praecantor*), de uma biblioteca (*armarius*), de professores (*gramatici*) e dos oblatos (crianças oferecidas pelos pais ao mosteiro) a quem ministravam o ensino. É verdade que o panorama começou a modificar-se no século XI, mas tem de relacionar-se com a abertura do território às correntes político-religiosas, económicas, sociais e culturais vindas de além-Pirenéus, sobretudo à avassaladora influência cluniacense e à reforma da Igreja por Gregório VII. Mas também com a tomada de Coimbra em 1064, por Fernando Magno, a entrega do Condado Portucalense por Afonso VI ao conde D. Henrique de Borgonha, a partir de 1096, e a conquista de Santarém e de Lisboa em 1147. Todos estes factores trouxeram alguma pacificação do território, do Tejo ao Minho, e consequentemente proporcionaram condições mais propícias ao desenvolvimento cultural e religioso. Na maior parte dos mosteiros do território português dos séculos IX a XI o livro para o exercício da leitura e de estudo deste ensino elementar era o Saltério, constituído pelos seus cento e cinquenta salmos que procuravam decorar. Abrangia ainda as lições de canto e algumas noções básicas de aritmética. Para esta última é possível que seguissem o *De numeris*, de Rábano Mauro, o grande introdutor do renascimento carolíngio na Germânia e que foi discípulo de Alcuíno. Nos mosteiros mais evoluídos é natural que as exigências intelectuais fossem outras, dada a existência de obras mais eruditas nas suas bi-

bliotecas e de escribas. Estes tinham de conhecer o latim, noções de direito, formulários e uma certa cultura mais geral. Daí a necessidade de aquisição do significado ou da etimologia das palavras e de certas regras de gramática. A *Ars Minor* de Élio Donato ou as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha podiam servir como guia de estudo já que existiam, como muitas outras obras, nalguns mosteiros (Guimarães e Leça). Pelo *Costumeiro de Pombeiro*, analisado criteriosamente por J. Mattoso, é possível ter uma ideia do horário de estudo e do modo como os vários mestres acompanhavam os alunos. Para além desta actividade, também os actos litúrgicos proporcionavam um bom exercício de leitura, e de canto, de memorização dos salmos, das lições dos Padres da Igreja e de inúmeras passagens bíblicas que obviamente neles ocorriam. A fase porém mais importante da vida espiritual do monge era o tempo dedicado à *lectio divina*, ou seja, ao estudo da Sagrada Escritura. Nos *Moralia ou Expositio in Librum Job* de Gregório Magno (que existia em alguns mosteiros) podiam os monges aprender a descobrir outros sentidos da Bíblia (o alegórico, tropológico e analógico), como era tradição medieval, conforme H. de Lubac demonstrou. De igual modo os leccionários de Alcuíno ou de Paulo Diácono podiam constituir um bom auxílio na interpretação de muitas passagens bíblicas. J. Mattoso, ao analisar algumas escrituras relacionadas com os mosteiros de Leça (1035), Pedroso (1087), Paço de Sousa (1087), Pendorada (1081) e São Martinho junto de Coimbra (1080), recolheu alguns indicadores de conhecimentos, por parte dos escribas, sobre a interpretação moral, alegórica e talvez analógica da Sagrada Escritura, o que pode significar o estudo da exegese enquanto ciência prática de interpretação da Bíblia, após o ensino elementar. Sobre este, remete o mesmo autor para dois documentos de Pendorada (c. 1143-1152 e 1176), onde é referida a expressão *docere litteras* que, em princípio, significa o ensino básico. Uma outra conclusão é que, pelo menos em Pendorada e em Paço de Sousa, o ensino não era assim tão rude, dada a existência de religiosos com o título de mestre, que foram simultaneamente notários, e a presença das *Sentenças* de Pedro Lombardo em Paço de Sousa, a célebre obra que teve enorme difusão e aceitação como compêndio de teologia não apenas nos mosteiros e escolas catedrais, como nas próprias universidades medievais.

2.2. As bibliotecas monásticas: Os vestígios da presença da biblioteca (ou do *armarius*), através das obras que chegaram até nós, assinalam, em certo modo, o lugar essencial que esta desempenhava nos mosteiros medievais, o nível do ensino monástico, assim como as preocupações e preferências intelectuais dos monges. Em geral, todas as regras recomendavam a leitura. Segundo a Regra de São Bento (v. BENEDITINOS), as obras eram distribuídas no início da Quaresma pelos monges e só depois de cada um ter compreendido o conteúdo da obra recebida lhe era entregue outro livro. Mas já antes da introdução da Regra de São Bento, na Galiza e em Portugal, os monges apreciavam os livros, como provou Sanchez Albornoz, baseado em documentos de doação. Propriamente para o nosso território (sé-

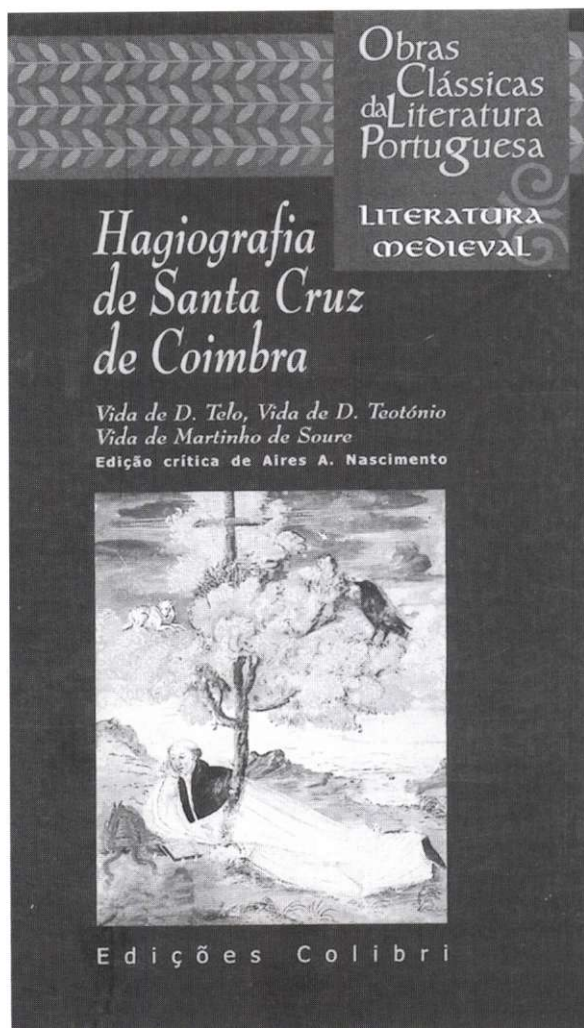
culos x a xii), possuímos sobretudo os vários e elucidativos trabalhos de J. Mattoso. As disciplinas mais contempladas são a Exegese, Patrologia, História, Liturgia, Teologia Pastoral, Direito e Teologia Escolástica. 3. *Escolas episcopais*: As escolas episcopais constituíram outro tipo de ensino cristão. A sua origem pode remontar às comunidades de carácter monástico que alguns bispos começaram a organizar em torno da sua sede episcopal como, por exemplo, Santo Eusébio em Vercelli († 370-371), Santo Agostinho em Hipona († 430) e São Martinho de Tours († 397) em Marmoutier. Com a queda do Império Romano, o desaparecimento do ensino clássico e a barbarização do Ocidente, alguns bispos tiveram de ministrar, pessoalmente, a própria instrução elementar aos jovens, candidatos à vida eclesiástica. Se esta era a situação em todo o Ocidente, ocupado pelos Bárbaros, a Espanha visigótica não foi excepção. 3.1. *Nas Espanhas*: As escolas episcopais aparecem documentadas nas Espanhas nas primeiras décadas do século vi, quando o II Concílio de Toledo (527) decidiu que fossem criadas pelos bispos escolas para formação do clero. Os alunos eram crianças oferecidas pelos pais com a intenção de abraçarem a vida sacerdotal. O *Liber Ordinum* conservou as orações da oblação da criança e da tonsura. Segundo as determinações do IV Concílio de Toledo (633), os jovens escolares viviam e eram instruídos na «casa da Igreja», confiados ao cuidado de um mestre ancião, sob a vigilância do bispo. Igual testemunho dá a obra *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium* ao relatar que as crianças ao serviço da Basílica de Santa Eulália estudavam as letras sob a orientação de um mestre, enquanto o bispo formava o seu futuro sucessor, ensinando-lhe «officium ecclesiasticum omnemque bibliothecam scripturarum divinarum». Assim, e entre os melhores testemunhos de escolas episcopais do século vii, podem registar-se: Sevilha, com destaque para São Leandro († 600) e Santo Isidoro; Saragoça, prestigiada pela sabedoria do seu bispo, João, e do seu irmão e sucessor, o célebre Braulio; Palência, onde pontificou Conânico; Toledo, que sob a direcção de Eugénio II formou o bispo Julião († 690), autor da *Ars Grammatica*; Mérida, cuja imagem e descrição nos é oferecida pelas *Vitae Patrum Emeritensium*. 3.2. *No território português*: Mas com a invasão árabe da Península Ibérica em 711 esta importante tradição das escolas episcopais sofreu profunda alteração. A organização eclesiástica das dioceses ou a sua restauração processou-se paulatinamente e pode dizer-se que só se tornou verdadeiramente definitiva depois das conquistas de Fernando Magno. Relativamente ao território português, só a partir do reinado seguinte, de Afonso VI, se verificou a restauração das dioceses de Braga* (1070), Coimbra* (1080) e Porto* (1112), seguindo-se posteriormente as novas dioceses de Lamego*, Viseu* e Lisboa* (1147), Évora* (1165), Guarda* (1203) e Silves (1253). Restauradas ou criadas as dioceses era natural que a maior preocupação dos seus bispos incidisse sobre a formação espiritual e intelectual do seu clero e criassem escolas junto das respectivas sés. Segundo os estudos de Avelino de Jesus da Costa, conhecemos relativamente bem os exemplos de

Braga e de Coimbra. 3.3. *Braga*: Um dos actos mais importantes de D. Pedro († 1091), o bispo restaurador, foi criar o cabido e a escola da catedral, que em Maio de 1072 já tinha, pelo menos, quatro alunos. Seguindo a opinião do referido historiador, o ensino ministrado na escola devia seguramente abranger as seguintes matérias exigidas pelo capítulo v do Concílio de Coiança (Leão), celebrado em 1055: o Saltério todo, os hinos e cânticos, as Epístolas e Evangelhos e as orações. Para além dos livros referentes ao ensino destas matérias existiram certamente outros para as disciplinas do *trivium* e do *quadrivium*. Sucedeu-lhe São Geraldo († 1108), monge e bibliotecário do mosteiro de Moissac, que novamente reorganizou o cabido e a escola, agregando-lhes novos membros e dotando a escola de «libros divinos». Esta iniciativa foi continuada vigorosamente por D. João Peculiar, que procurou melhorar o nível cultural da instituição, permitindo em 1173 que qualquer um dos seus cônegos pudesse ir frequentar os estudos, mantendo a sua porção canónica. Talvez por esta razão vários membros do cabido tenham sido designados por *magister*. Quando, portanto, o III Concílio de Latrão (1179) determinou a criação de um mestre-escola nas catedrais para ensinar gratuitamente os clérigos e alunos pobres, já este cargo existia em Braga antes de 1173. Quanto à obrigação imposta pelo IV Concílio de Latrão (1215) para que as catedrais metropolitanas possuíssem também um professor de Teologia, é possível que este existisse igualmente em Braga pelo menos depois daquela data, a avaliar pela sua valiosa biblioteca capitular. Sobre esta dá-nos ainda Avelino de Jesus da Costa preciosas e abundantes informações desde 1187 até ao século xvi. Na longa listagem que elaborou encontram-se obras dos clássicos latinos e gregos, Padres, Doutores e escritores da Igreja, Sagrada Escritura, teologia, liturgia, hagiografia, oratória sagrada, direito canónico e civil, arte, astronomia, história, humanistas, medicina e outras ciências. 3.4. *Coimbra*: A escola-catedral de Coimbra foi fundada pelo bispo D. Paterno († 1087), tendo como objectivo a formação do seu clero. Confiou-a, logo de início, à responsabilidade do arcediogo, sendo este substituído mais tarde pelo mestre-escola do cabido. Registe-se ainda que muito embora o cargo de mestre-escola das catedrais passasse a ser obrigatório pelo III Concílio de Latrão (1179), já em 1131 era D. João Peculiar mestre-escola do cabido de Coimbra. Em relação ao programa de estudos deviam seguir-se as determinações do referido Concílio de Coiança, visto que a *Vida de S. Teotónio* relata que o bispo D. Crescónio († 1098), seu tio, o trouxe para Coimbra e o confiou ao arcebispo D. Telo, para que o ensinasse a ler e a cantar segundo o uso eclesiástico do tempo. Mas a avaliar pela cultura de alguns dos seus membros, como o arcediogo D. Telo, o mestre-escola D. João Peculiar, D. João Anaia († 1155), bispo da diocese, e pelo espólio da sua biblioteca, deviam fazer parte do mesmo plano não só as artes liberais do *trivium* e *quadrivium*, mas ainda estudos teológicos de maior nível e outras ciências. Sobre a constituição da biblioteca dá-nos Avelino de Jesus da Costa, a partir do *Livro das calendas e dos inventários* de 1393,

1492, 1517 e 1546, valiosíssimas informações. Livros litúrgicos, Sagrada Escritura, patrologia, direito canônico e civil, artes liberais, medicina, martirologio e compilações hagiográficas e tantas outras, são alguns dos títulos do vasto elenco que nos oferece.

3.5. Lisboa: Depois da tomada de Lisboa em 1147 por D. Afonso Henriques, com a ajuda dos cruzados, o rei decidiu que Lisboa fosse provida com o seu bispo. A indicação para o episcopado lisbonense caiu sobre um cruzado, o inglês Gilberto de Hastings, que, conforme relata o *Indiculum Foundationis Monasterii S. Vicentii*, era «um varão muito instruído nas sagradas letras e digno de piedosa memória». Desconhece-se a data exacta da fundação do cabido e da escola pelo bispo D. Gilberto, mas seguramente que deviam existir antes de 1148, pelo menos o primeiro, pois a documentação fala que aquele prelado reuniu e consultou o seu cabido. Francisco da Gama Caiiro demonstra, baseando-se em vários documentos, que o cabido estava provido de chanceler, mestres, chantre e mestre-escola, o que não pode deixar de traduzir uma forte ligação a uma instituição de ensino, que, no caso presente, só poderia ser a escola-catedral. Desde 1150 até 1168 (durante os governos de D. Gilberto e do seu sucessor D. Álvaro), encontram-se identificados na documentação os seguintes clérigos: Adam, chanceler; Durando, *praeceptor*; *magister* Petrus; Arnulfo, arcediogo; Bento, chantre; Estêvão, mestre-escola; mestre Raimundo e mestre Pedro do Porto. O plano de estudos não deveria ser diferente do que era seguido nas outras escolas. Entre os seus mais ilustres mestres destacamos, para o século XIII, o mestre-escola Pedro Hispano († 1277), confirmado e comunicado pelo papa ao cabido lisbonense em 3 de Dezembro de 1263.

3.6. Porto: Em relação à Sé Catedral do Porto há vários documentos que referem a existência do *magister scholarum*, de 1217 a 1285, e a doação de vários manuscritos à referida sé. **4. Escolas paroquiais:** As escolas paroquiais ou presbiteriais foram os centros mais modestos da educação eclesiástica. Tinham como objectivo imediato preparar clérigos com as habilitações mínimas e indispensáveis para o exercício do ministério pastoral da própria Igreja, em zonas rurais. Neste sentido legislou o II Concílio de Vaison (529), certamente por influência de São Cesário D'Arles († 543), para que todos os párocos recebessem em suas casas jovens na qualidade de leitores, os formassem cristãmente e lhes ensinassem os salmos, as lições da Escritura e toda a lei do Senhor, de maneira a poderem preparar para si dignos sucessores. O IV Concílio de Toledo (658), cânon 10, exortou os libertos da Igreja, a cujo patronato estavam vinculados, que levassem os seus filhos à Igreja para receberem educação. Igualmente em 866 o Concílio de Mérida (de cuja diocese eram sufragâneos nos últimos tempos do reino visigodo os bispados de Beja, Coimbra, Egitânia, Évora, Lamego, Lisboa, Ossónoba e Viseu), determinou que os párocos escolhassem alguns servos da Igreja, os educassem, ordenassem clérigos e os assistissem para poderem celebrar condignamente o culto. Servos livres e filhos de libertos eram, portanto, os alunos destas humildes escolas paroquiais, onde lhes era ministrada a forma-



Capa de Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: vida de D. Telo, vida de D. Teotónio, vida de Martinho de Soure, Lisboa, Colibri, 1998.

ção eclesiástica elementar que lhes permitisse usar o *libellus officialis* ou o *liber manualis* que o bispo entregava ao presbítero no momento da ordenação. O VIII Concílio de Toledo (653), cânon 8, precisou mais concretamente os conhecimentos que todo o ordenando devia possuir e demonstrar perante o seu bispo: saber de memória o Saltério, os cânticos, os hinos e o ritual. Escolas semelhantes ou equivalentes existiram também em Portugal. O melhor testemunho é o testamento de mestre Silvestre Godinho, arcebispo de Braga, feito em 3 de Julho de 1244, então em Itália. O documento é transcrito por António D. de S. Costa e nele diz com clareza o prelado bracarense que «foi educado em São Paio da Pousada durante três anos e ali leu o Saltério». Sentindo-se devedor e preso pela gratidão à sua Igreja, que o despertou para a riqueza das letras, manda que lhe seja dado o casal que comprou em Baroncel. À falta de outras escolas básicas, os párocos ensinavam os jovens a ler e a escrever, preparando-os para o serviço litúrgico da própria Igreja, mas com a preocupação, certamente, de que os melhores seguissem o ministé-

rio sacerdotal. Predecessoras das actuais escolas primárias, iam assim semeando, por toda a parte, ainda que modestamente, os bens da cultura. 5. *O ensino dos Crúzios e Cistercienses*: Dois grandes centros religiosos, de ampla projecção intelectual, foram fundados no século XII, em Portugal: o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (1131) e o dos Cistercienses de Alcobaça* (1153). No campo da transmissão de conhecimentos, a documentação não é tão abundante como acerca do valioso espólio de obras pertencente a cada *scriptorium*. Mas ambos os mosteiros, salvas as respectivas diferenças das suas regras, deviam seguir os processos ou métodos utilizados, mais ou menos, pelas instituições de ensino da Igreja ocidental. No entanto, o valioso acervo de obras que rodeavam os religiosos, e cujo elenco os inventários dos Cônegos Regrantes* e dos Cistercienses* nos oferecem, possibilita-nos conhecer o nível de estudos, as áreas de ensino e de formação mais alargada, tanto em Santa Cruz, como em Alcobaça e em São Vicente de Fora, como passamos a destacar. 5.1. *Artes liberais*: Das sete artes liberais encontram-se prováveis testemunhos em Santa Cruz (e no Mosteiro dos Cônegos Regrantes de São Vicente de Fora, fundado em 1147), como em Santa Maria de Alcobaça. Basta, para tanto, percorrer os inventários dos livros dos crúzios conimbricenses (antes de 1220) e dos cônegos regrantes lisboenses (meados do século XIII) assim como a relação das obras cedidas por Santa Cruz a São Vicente de Fora em 1207, 1218 e 1226 e ainda o *Inventário dos códices alcobacenses*. Podem ser sinal seguro deste ensino as obras de Prisciano, Alexandre de Ville-Dieu, E. de Béthune, Donato, Isidoro de Sevilha, Papias, Hugúcio de Pisa, Rábano de Mauro e outros que existiam nas referidas bibliotecas. Neste contexto não surpreende a notícia da abertura de uma escola no mosteiro alcobacense em 1269, pelo abade D. Estêvão Martins. Frei Manuel da Esperança refere duas disciplinas que faziam parte do curso: a Gramática e a Dialéctica ou Lógica. 5.2. *Teologia*: O *Gemma Coronae*, memória do capítulo dos Crúzios* celebrado em 1228, refere que Pedro Pires (também cônego regrante, certamente de São Vicente de Fora), «era grande em Gramática, Medicina, Lógica, Teologia, e excelente pregador». Esta afirmação, para além das referências às disciplinas do *trivium*, realça um outro nível cultural, mais amplo, a começar pela Medicina e Teologia. Para esta última cadeira, de características mais bíblicas do que especulativas, podiam servir, além das obras dos Padres da Igreja, as de Hugo de São Victor, Ticonio, Pedro Lombardo e mais tarde Tomás de Aquino, que pertenciam aos respectivos *scriptoria*. Segundo os estatutos de 1230 de Santa Cruz, transcritos na antiga crónica *Gemma Coronae Clausuralium* (século XIV), todos os mosteiros da ordem deviam ter um cônego que «lesse Teologia e Casos de Consciência», pelo que deviam mandar cônegos regrantes estudá-la no mosteiro de Coimbra. A mesma orientação devia ser seguida em Alcobaça. Podem incluir-se nesta mesma área teológica todas as inúmeras obras existentes nos três referidos mosteiros e relacionadas com a Bíblia, escatologia, patrologia e apologética. 5.3. *Apologética*: Neste campo devem salientar-se duas obras

originais elaboradas por dois monges do Mosteiro de Alcobaça. Referimo-nos concretamente ao *Speculum hebraeorum* (códcs. Alc. 236 e 270) de Frei João de Alcobaça e às *Provas de que já veio o Messias* de Frei João Claro († 1520), professor de Véspera na Universidade de Lisboa. 5.4. *Medicina*: É natural que nestas instituições religiosas alguns dos seus membros possuíssem conhecimentos de medicina, para poderem socorrer os outros irmãos, pelo menos nos casos mais correntes. Desconhecemos se ensinavam medicina. O certo é que os religiosos se rodeavam de obras médicas. A documentação fala do Hospital de Santa Cruz em Coimbra e ainda de gafarias e outros hospitais distribuídos pelo território. Pedro Pires, regrante de São Vicente de Fora, diz o *Gemma Coronae*, era grande em medicina, mas não sabemos se a ensinava no mosteiro lisboense, e se existia ali ou não uma escola médica (hipótese de Francisco da G. Caeiro). O certo é que Santa Cruz cede-lhe dois códices de medicina: os *libri ad Almansorem*, de Razi, e uma obra de Petrus de Musanda. A mestre Gil, provavelmente clérigo de Leiria, que exercia medicina, cedeu Santa Cruz, em 1218, o *Nonus ab Alamanzor*, talvez correspondente ao *Nonus Almansoris de curatione aegritudinem qui accidunt a capite ad pedes*, de Razi. 5.5. *Hagiografia*: O *Inventário dos códices alcobacenses* regista diversas colecções hagiológicas onde não faltam textos sobre vidas de santos, como de São Bernardo, Santo António, São Frutuoso, Santa Cecília, Santo Aleixo, Santa Maria Egípcíaca, São Tomás da Cantuária, São Malaquias e muitos outros. No entanto, desconhecem-se obras originais produzidas no mosteiro. O mesmo não acontece com Santa Cruz de Coimbra. A hagiografia neste mosteiro atingiu um elevado nível. Basta recordar a *Vita Sancti Martini Sauriensis*, a *Vita Tellonis* e a *Vita S. Theotonii*. 5.6. *Historiografia*: Antes da notável obra da *Monarquia lusitana* de Frei Bernardo de Brito (1569-1617) e de Frei António Brandão (1584-1637), a historiografia alcobacense não é significativa. A única obra que provavelmente se pode atribuir aos seus monges é o *Chronicon alcobacense* (século XIV). No entanto, encontram-se na sua biblioteca muitas obras da historiografia tradicional como as de Eusébio de Cesareia, Martinho da Polónia, Pedro «Comestor», Bernardo de Guido, Paulo Orósio, Leonardo B. Aretino. E o mesmo se pode dizer da presença de obras de historiadores portugueses como Fernão Lopes, Gomes E. Zurara, Rui de Pina e Duarte Galvão. Nos Cônegos Regrantes, antes de 1220, encontram-se pelo menos os escritos de Paulo Orósio, Eusébio de Cesareia, Flávio Josefo e Pedro «Comestor». Mas como obras originais destacam-se os escritos *De expugnatione Scalabis* (elaborado certamente em Santa Cruz) e o *Indiculum Foundationis Monasterii Sancti Vicenti* (provavelmente de um cônego regrante de São Vicente de Fora). No entanto, o mosteiro conimbricense encontra-se vinculado à historiografia portuguesa pelos *Annales Domni Alfonsi Portugalesium Regis*, que são a continuação dos *Annales Portucalenses Veteres*. Para um período mais tardio pertencem-lhe as *Crónicas breves de Santa Cruz de Coimbra*. 5.7. *Direito*: No campo do direito canóni-

co, bem representado por inúmeros textos jurídicos, tanto junto dos cônegos regantes de Santa Cruz, como dos Cistercienses, mencionamos apenas os mais importantes: *Collectio Hispana*, *Decreto de Graciano* e *Decretais*. 6. *Colegiadas*: Por colegiada designa-se uma igreja na qual existia um cabido de cônegos, presidido por um prior, à semelhança das igrejas catedrais, podendo ou não estar sujeita à jurisdição episcopal. Entre as mais antigas em Portugal, situam-se as de Nossa Senhora da Oliveira em Guimarães (séculos XI ou XII); São Pedro, São Cristóvão, Santiago e do Salvador, em Coimbra; Alcáçovas e Santa Maria de Marvila, em Santarém; São Martinho de Cedofeita (século XII), no Porto; Santo André, em Ferreira de Aves (século XIII); Santa Maria, de Barcelos e de Ourém (século XV); Viana (1483). A partir do século XVI surgiram muitas outras. Merece destaque particular a colegiada de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães (a única não extinta pelo decreto de Dezembro de 1869), cuja actividade cultural se conhece relativamente melhor, assim como alguns dos seus mais insígnios priores, como Pedro Hispano, deão e mestre-escola da Sé de Lisboa, arcebispo-eleito de Braga, cardeal e papa João XXI. E ainda Fernando Joanes de Portocarreiro, que, em 1243, por nomeação de Fernando III, rei de Castela, participou juntamente com Miguel Peres e provavelmente Pedro Moniz, cônegos da diocese de Lamego*, na verdadeira reforma da Universidade de Salamanca. Existe diversa documentação referente ao mestre-escola da Colegiada de Guimarães, cujo pelouro era a instrução dos jovens. Quando João Abbavila veio a Portugal, como legado pontifício, determinou que houvesse um mestre de Gramática na referida colegiada. Quanto ao programa de estudos, é legítimo supor que fosse equivalente ao das escolas episcopais ou capitulares. 7. *Escolas conventuais*: Referimo-nos, concretamente, às escolas das ordens mendicantes dos Franciscanos* e Dominicanos*. Tanto à volta deste tema como da história geral dos Dominicanos e Franciscanos, inúmeros e bons trabalhos têm surgido em Portugal. Referência especial merecem os de António do Rosário, sobre letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XIV, e de Fernando Félix Lopes, a propósito dos franciscanos portugueses escritores, mestres e leitores. Deste último historiador são ainda imprescindíveis dentro da mesma perspectiva os seus estudos sobre as escolas públicas dos Franciscanos em Portugal. 8. *Portugueses em escolas estrangeiras*: A frequência de estudantes portugueses em centros culturais fora de Portugal é de longa tradição. Aos regantes de Santa Cruz de Coimbra concedeu-lhes D. Sancho I, em 1190, bolsas para estudarem na Universidade de Paris. Esta abertura ao exterior rasgou caminhos a muitos clérigos portugueses que se tornaram notáveis noutras instituições de ensino. Ou porque aí estudaram, ou porque exerceram com grande prestígio a própria docência e produziram obras de grande valor intelectual. Paris, Salamanca, Bérghamo, Toulouse, Cambridge, Bolonha, Roma, Pádua, Veneza, Pavia, Oxford, Colónia, Viena, Roma, Montpellier, Siena, foram, entre outros, os principais centros intelectuais frequentados apenas por professores de Teologia*,

sobretudo dominicanos e franciscanos, vinculados à universidade portuguesa. As faculdades mais procuradas pelos escolares cingem-se, além da Teologia, ao Direito, Filosofia e Medicina. E a produção cultural nos diversos ramos do saber e em que alguns verdadeiramente se notabilizaram (conforme se depreende pela bibliografia final), abrangem a literatura parenética, jurídica, penitencial, filosófica, teológica, médica, controversista ou apologética, política, económica e técnica. 9. *Colégios universitários*: É facto assente que a Igreja se preocupou com os estudantes pobres como se comprova pelos III e IV concílios de Latrão, respectivamente de 1179 e 1215. Criada a universidade portuguesa, D. Domingos Jardo, bispo de Lisboa, fundou em 1291, para acolhimento e ajuda aos estudantes mais carenciados de recursos, um colégio denominado Hospício dos Santos Paulo, Elói, Clemente e de Todos-os-Santos. Mais tarde, Diogo Afonso Mangancha, doutor em Direito Canónico e Civil na universidade, cria, por testamento de 9 de Dezembro de 1447, também um colégio universitário com biblioteca. 10. *Faculdade de Teologia*: Os documentos que dizem respeito, propriamente, à história da Faculdade de Teologia na universidade, são a bula *De Statu Regni Portugal-liae*, a *Carta magna de privilégios* de D. Dinis e ainda três outros documentos menos conhecidos, mas não menos importantes: o da instituição, pelo bispo de Lisboa D. Domingos Jardo, do Hospício dos Santos Paulo, Elói e Clemente, em Abril de 1291; o Privilégio dado pelo mesmo prelado em 29 de Outubro de 1293 e a bula *Solet annuere* de Bonifácio VIII, de 11 de Dezembro de 1295, da aprovação e confirmação da referida instituição. 10.1. *Memória histórica*: Tem-se defendido, pelo menos a partir de Francisco Brandão († 1680), que nos Estudos Gerais se ensinaram, desde o início, todas as faculdades com excepção da Teologia. Como fundamento desta asserção invocam a bula *De Statu Regni Portugal-liae*, de Nicolau IV, de 9 de Agosto de 1290, na seguinte passagem: «Et quicumque magister [...] approbatus fuerit, in facultate quacumque, Theologica dumtaxat excepta, ubique sine alia examinatione, regendi liberam habeat facultatem.» De facto, Francisco Brandão traduziu a parte final da citação transcrita deste modo: «em qualquer faculdade, excepto Teologia». Tradução que pode ter favorecido a opinião de todos os autores que o citam e defendem a exclusão da Faculdade de Teologia desde a fundação, protelando o seu começo para cerca de 1400. A Faculdade de Teologia, em nossa opinião, pode remontar, senão a 1290, pelo menos a 1291-1295 e a 1309, e não apenas a 1400, como se tem defendido até aqui. O que consta do documento, rigorosamente, é que todo o mestre aprovado em qualquer faculdade, exceptuando apenas a Faculdade de Teologia, ficava com o livre poder de reger, sem outro exame. O que é totalmente diferente. O texto nos termos em que está redigido não exclui, em princípio, a Faculdade de Teologia do quadro das cadeiras que se ensinavam, nem, talvez, a concessão de graus, mas apenas a «licença de ensinar em toda a parte». Porque deve ter-se presente que um curso de Teologia e a *licentia ubique docendi* são duas realidades distintas, embora interligadas.

É possível possuir o curso de Teologia sem o poder ou a licença de ensinar, o que não significa que fosse esta a situação. Mas trata-se de uma matéria do foro da Igreja que, em princípio, pode reservar para si.

10.2. Estudantes teólogos: Há documentos de 1291 a 1295 com referência a escolares, da Faculdade de Teologia, o que pode constituir a melhor prova da existência desta mesma faculdade, no Estudo Geral de Lisboa, desde os primórdios da sua fundação. O primeiro é uma escritura feita por D. Domingos Jardo, bispo de Lisboa, sobre a instituição do Hospício dos Santos Paulo, Elói, Clemente e de Todos-os-Santos, na freguesia lisboense de São Bartolomeu, em 1291. Nesta, determina o prelado que dos réditos do referido hospício ou colégio fossem pagas duzentas libras, por ocasião da festa de São Miguel, a seis escolares idôneos, que desejassem prosseguir nos seus estudos, devendo ser distribuídas do seguinte modo: a dois escolares (um de Direito e outro de Teologia) seriam dadas, a cada um, cinquenta libras; aos quatro restantes ouvintes de Gramática, Lógica, Natureza ou Medicina deveriam ser atribuídas, individualmente, vinte e cinco libras, ficando todos com direito a esta soma de dinheiro, durante cinco anos, enquanto permanecessem no estudo. Em 29 de Outubro de 1293 o mesmo prelado repete e insiste nas mesmas disposições. Mas o documento mais importante é a bula *Solet annuere*, de Bonifácio VIII, de 11 de Dezembro de 1295 que, segundo julgamos, pode dissipar qualquer dúvida sobre a existência da Faculdade de Teologia antes de 1309. Nesta, o pontífice aprova e confirma a instituição do referido hospício com a obrigação de manter os seis estudantes, sendo dois de Direito e de Teologia e os outros quatro de Gramática, Lógica, Medicina e Ciências. E vai mais longe, porque menciona concreta e claramente os escolares, mas enquanto estudantes da Faculdade de Teologia e de Direito. Assim: «in hospitali ipso Scholares alii inde iure vel Theologica facultate studentes». **10.3. A Faculdade de Teologia em Coimbra, em 1309:** Ao trasladar o Estudo Geral para Coimbra, o rei D. Dinis, por escritura de 15 de Fevereiro de 1309, designada tradicionalmente por *Carta magna de privilégios da universidade*, determinou, oficial e publicamente, que a Teologia existisse em Coimbra. Pelo teor e solenidade do documento, trata-se de uma fundação régia, muito diferente da primeira (consignada no diploma já referido *Scientiae thesaurus mirabilis*, de 1 de Março de 1290), como está escrito: «para utilidade pública do nosso Reino, fundamos e plantamos irradicavelmente o Estudo Geral na nossa cidade de Coimbra, que, para o efeito especialmente escolhemos, querendo Nós que aí se ensine a Sagrada Escritura nos conventos religiosos dos Frades Pregadores e dos Menores, a fim de a Fé Católica ficar cercada por uma inexpugnável muralha de combatentes». O que significa que *de facto* e *de iure* as escolas públicas de Teologia dos conventos dos dominicanos e dos franciscanos de Coimbra passaram a ser consideradas escolas da universidade na qual ficaram integradas como acima está escrito. Também pela bula *Attendentes provide*, de Clemente VI, de 13 de Setembro de 1350 se prova, a todas as luzes, que a *Sacra Pagina* se ensinava muito antes

de 1400 na universidade. O texto latino vem transcrito nestes precisos termos: «indulgenus ut vos et singuli vestrum in dicto studio Ulixbonensi in Sacra Pagina et iure canonico et civili in Medicina et qualibet alia licita facultate». Em suma: o pontífice concede dispensa da obrigação de residirem nas igrejas onde tinham benefícios, por cinco anos, a todos os doutores, mestres e escolares do estudo lisboense em Teologia, Direito Canónico, Direito Civil, Medicina e em qualquer outra faculdade lícita. Vinte e sete anos depois, em 7 de Outubro de 1377, Gregório XI, pela bula *Accepimus propitia* concede ao Estudo Geral de Lisboa o poder de conferir as insígnias de doutor, mestre, licenciado e bacharel em todas as faculdades sem qualquer excepção (v. UNIVERSIDADE).

JOSÉ ANTUNES

BIBLIOGRAFIA: ALBORNOZ, C. Sanchez – Notas sobre os livros leídos en el reino de León hace mil años. *Cuadernos de Historia de España*. 1-2 (1944). ALEGRIA, José A. – *O ensino e prática de música nas sés de Portugal*. Lisboa, 1985. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto, 1967, vol. 1. ALTANER, B. – *Patrologia*. Torino, 1956. AMZALAK, Moisés B. – *Durando Pais e o seu comentário ao tratado «Da economia» atribuído a Aristóteles*. Lisboa, 1955. ANTONIO, S. – *Obras completas*. Ed. bil. Henrique Rema. Porto: Lello e Irmão, 1997. ANTUNES, J. – O percurso e o pensamento político de Pedro Hispano. In CONGRESSO INTERNACIONAL IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga, 1990, vol. 2, p. 125-184. IDEM – Portugueses no processo histórico da fundação da Universidade de Salamanca. *Rev. de História das Ideias*. Coimbra. 12 (1990) 19-53. IDEM – *Cultura portuguesa erudita – séculos XIII e XIV (juristas e teólogos)*. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUC em 1995, p. 497-504. Texto policopiado. IDEM – A teologia. In *HISTÓRIA da universidade em Portugal*. Universidade de Coimbra, 1997, p. 237-271. AZEVEDO, Rui de – O Mosteiro do Lorvão e a reconquista cristã. In *Arquivo histórico de Portugal*. 1933, vol. 2. BARBOSA, Agostinho – *De Canonis et Dignitatibus*. Lugduno, 1658. BERGER, A. M. – *Die ophtalmologie*. Munique, 1899. BRAGA, Teófilo – *História da universidade*. Lisboa, 1892, vol. 1. CAEIRO, Francisco da G. – As escolas capitulares no primeiro século da nacionalidade portuguesa. In *Arquivo de história da cultura portuguesa*. 1966, vol. 1. IDEM – *Santo António de Lisboa: Introdução do estudo da obra antoniana*. Lisboa, 1967, vol. 1. IDEM – A organização do ensino em Portugal no período anterior à fundação da universidade. In *Arquivo de história da cultura portuguesa*. (1968). IDEM – Fontes portuguesas de formação do santo. *Itinerarium*. Braga. 27 (1981) 136-164. CARTER, H. H. – *Paleographical edition and study of the language of a portion of codex Alcobacensis*, 200. Filadélfia, 1938. *CARTULARIUM UNIVERSITATIS PORTUGALENSIS (1288-1537)*. Lisboa: IAC, 1966, vol. 1. CARVALHO, Rómulo de – *História do ensino em Portugal*. FCG, 1986. CONDE, António L. – *Los orígenes del Monacato Benedictino en la Península Ibérica*. Leão, 1973, 3 vol. COSTA, António D. de S. – *Doutrina penitencial do canonista João de Deus*. Braga, 1956. IDEM – *Um mestre português em Bolonha, no século XIII: João de Deus: Vida e obras*. Braga, 1957. IDEM – *Mestre Silvestre e mestre Vicente, juristas da contenda entre Afonso II e suas irmãs*. Braga, 1963. IDEM – *Estudos sobre Alvaro Pais*. Lisboa, 1966. IDEM – *Mestre André Dias Escobar, figura ecuménica do séc. XV*. Roma; Porto, 1967. COSTA, Avelino de Jesus da – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Coimbra, 1959, 2 vol. IDEM – A biblioteca e o tesouro da Sé de Braga no século XV a XVIII. *Theologica*. 18: 1-2, 3 (1983). IDEM – A biblioteca e o tesouro da Sé de Coimbra. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*. 38 (1983). COSTA, Mário J. de A. – Para a história da cultura jurídica medieval em Portugal. In CONGRESSO HISTÓRICO DE PORTUGAL MEDIEVO – *Actas*, vol. 1. *Bracara Augusta*. 14-15 (1963). CRUZ, António – *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*. Porto, 1964. DANTAS, J. – Os livros em Portugal na Idade Média. I: A Livraria de Mumadona. *Anais das Bibliotecas e Arquivos*. 2: 2 (1921). FLOREZ, H. – *Espana Sagrada*. Vol. 15, p. 470-508. FREIRE, José G. – *A versão latina por Pascasio de Dume dos Apophthegmata Patrum*. Coimbra, 1971. GARCIA Y GARCIA, António – *Estudios sobre la canonística Portuguesa Medieval*. Madrid, 1976. IDEM – El Libro de las Confesiones de Martín Pérez. *Rev. Española de Derecho Canonico*. Salamanca. 49 (1992) 77-129. HISPANO, Pedro – *Scientia libri de anima*. Barcelona: M. Alonso, 1941. IDEM – *Comentário ao de anima*. Madrid: M. Alonso, 1944. IDEM – *Expositio librorum Beati Dionysii*. Lisboa: M. Alonso, 1957. *HISTÓRIA do pensamento filosófico português*. Dir. Pedro Calafate. Caminho, 1999, vol. 1. *INVENTÁRIO dos códices alcobacenses*. Lisboa, 1930-1978. *LIVRO das calend.* Ed. Pierre David e Torquato de S. Soares. Coimbra, 1947, 1948, vol. 1, 2. *LIVRO verde da Universidade de Coimbra*. Arquivo da Universidade de Coimbra, 1992. LOPES, F. Félix – As escolas públicas dos

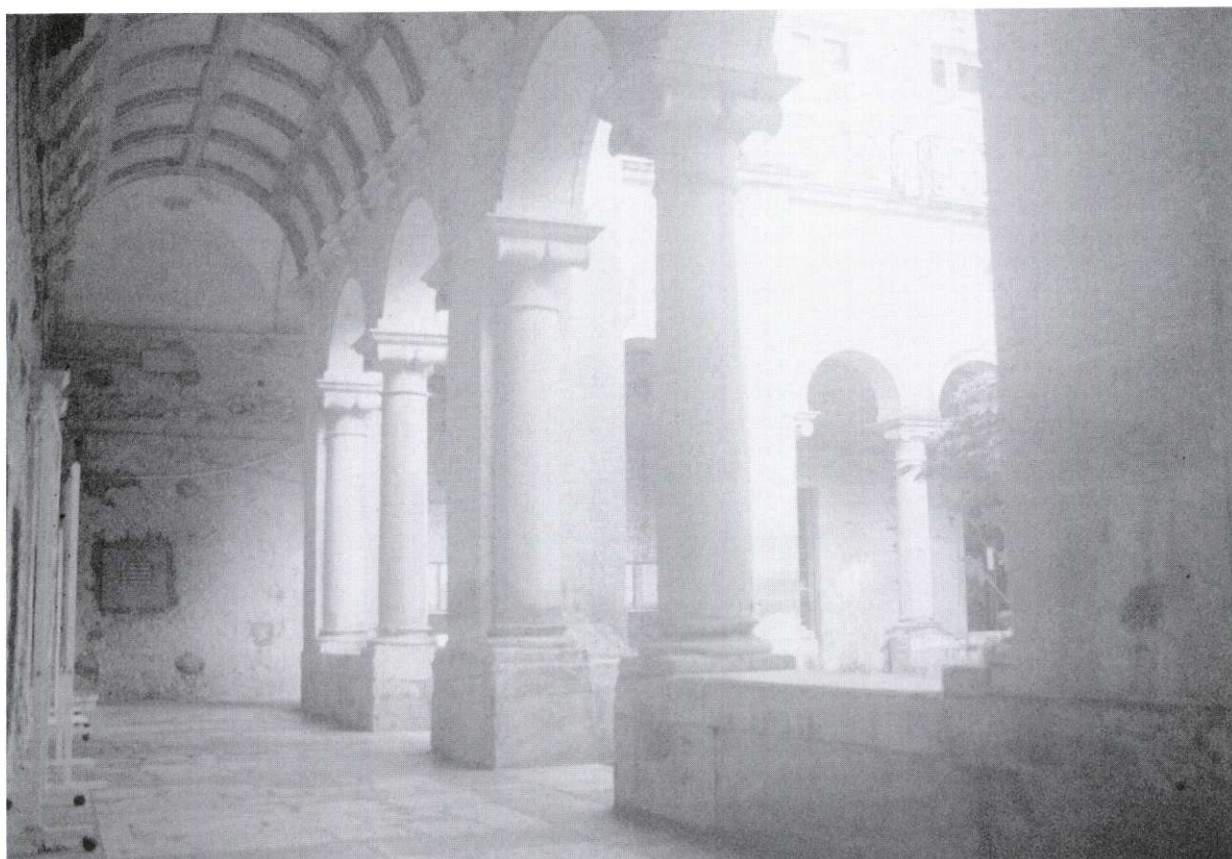
Franciscanos. In *COLECTÁNEA de Estudos*. Braga, 1947, vol. 2, p. 83-108. IDEM – As escolas franciscanas portuguesas de 1308 a 1517. In *COLECTÁNEA de Estudos*. Braga, 1948, vol. 4, p. 79-98. IDEM – Franciscanos portugueses prétridentinos [...]. *Reportorio de Historia de las Ciencias Eclesiasticas en España*. Salamanca, 7 (1979) 478-508. LUBAC, Henri de – *Exégèse médiévale. Les quatre sens de L'Écriture*. Paris, 1959-1964, 4 vol. MARQUES, Bernardino F. da C. – *Sermonário de Frei Paio de Coimbra*. Tese de mestrado apresentada à FLUP em 1994. Texto polycopiado. MARROU, H. J. – *Saint Augustin et la fin de la culture Antique*. Paris, 1937. IDEM – *História da educação na Antiguidade*. São Paulo, 1973. MARTINS, Mário – *Estudos de literatura medieval*. Braga, 1956. IDEM – *Estudos de cultura medieval*. Braga, 1972. MATTOSO, José – *Le monachisme ibérique et Cluny*. Lovaina, 1958. IDEM – *Religião e cultura*. Lisboa, 1982. IDEM – *Portugal medieval*. INCM, 1985. MOLÉ, C. – *Uno storico del Vº secolo: il vescovo Idazio. Sculorum Gymnasium*. Catania, 27: 2 (1974); 28: 1 (1975). MOREIRA, A. Montes – *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*. Lovaina, 1969. NASCIMENTO, Aires A.; GOMES, Saul – *S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais*. Lisboa, 1988. NASCIMENTO, Aires – *Livros e claustro no século XIII em Portugal: O inventário da livreria de S. Vicente de Fora*, em Lisboa. *Didaskalia*, 15 (1985) 229-241. IDEM – *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*. Colibri, 1998. IDEM – *Cister: Documentos primitivos*. Lisboa: Colibri, 1999. IDEM – *A vida do hem-aventurado Fr. Gil de Santarém*. Lisboa, 1982. ORLANDIS, J. – *História del Reino Visigodo*. Madrid, 1988. PACHECO, Maria C. Monteiro – *Santo António de Lisboa: Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*. Lisboa, 1997. PAIS, Álvaro – *Colírio da fé contra as heresias*. Trad. Miguel P. Meneses. Lisboa, 1954, 2 vol. IDEM – *Espelho dos reis*. Trad. Miguel P. Meneses. Lisboa, 1955, 2 vol. IDEM – *Estado e pranto da Igreja*. Trad. de Miguel P. Meneses. INIC, 1988-1990. PEREIRA, Isaías da Rosa – *Livros de direito na Idade Média: II. Lusitania Sacra*, 7 (1966) 7-60; 8 (1967-1969) 87-92. IDEM – *Dos livros e dos seus nomes: Bibliotecas litúrgicas medievais*. In *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*. Coimbra, 17 (1974). IDEM – *Escolas e livros na Idade Média em Portugal: Universidades*. In CONGRESSO «HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE» – *Actas*. Coimbra, 1991, vol. I. PEREIRA, M. H. da Rocha – *Vida e milagres de São Rosendo*. Porto, 1970. IDEM – *Obras médicas de Pedro Hispano*. Coimbra, 1973. PRADO, André do – *Horologium Fidei: Diálogo com o infante D. Henrique*. Ed. e trad. Aires do Nascimento. Lisboa, 1994. RIBEIRO, José S. – *História dos estabelecimentos científicos literários em Portugal [...]*. Lisboa, 1871. RICHÉ, Pierre – *Education et culture dans l'Occident Barbare*. Paris, 1962. RIJK, L. M. de – *Tractatus called afterwards Summulae Logicales*. Assen, 1972. RODRIGUEZ, C. T. – *Paulo Orosio, sua vida y sus obras*. Santiago de Compostela, 1985. SÁ, Artur M. de – *Pedro Hispano, prior da Igreja de Santa Maria de Guimarães e arcebispo da Sé de Braga*. Coimbra, 1955. IDEM – *Primórdios da cultura portuguesa*. Lisboa, 1966 e 1968, vol. 1, 2. SARAIVA, António J. – *A cultura em Portugal: Teoria e história*. Lisboa, 1984, vol. 2. IDEM – *O crepúsculo da Idade Média*. Lisboa, 1988. SERRÃO, J. Veríssimo – *Portugueses no estudo de Salamanca*. Lisboa, 1962. IDEM – *Les Portugais à l'Université de Toulouse (XIII-XVIII siècles)*. Paris, 1970. IDEM – *Les Portugais à l'Université de Montpellier (XII-XVII siècles)*. Paris, 1971. *Vida e regras religiosas de S. Fructuoso Bracarense*. Lisboa, 1805. VILLADA, García – *Hist. Eccles. de España*. Madrid, 1933.

II. Época Moderna: Na consideração deste tema importa atender a duas dimensões fundamentais: a do ensino que se destina à formação peculiar do clero (secular e regular), com vista ao exercício do múnus pastoral, como preparação para o exercício dos cargos da administração e da justiça eclesiástica, ou como actividade intelectual e especulativa com reflexos na docência (mesmo ao mais alto nível); e a do ensino público como parte integrante dessa mesma acção pastoral visando fundamentalmente a instrução literária e a educação dos mais jovens. Quanto ao primeiro aspecto, importa salientar como novidades principais da Época Moderna a instituição de seminários para clérigos, por um lado, e, por outro, a fundação de colégios universitários, após a transferência definitiva da universidade para Coimbra, sem esquecer o enorme afluxo de estudantes à Faculdade de Cânones, cuja ambivalência (preparando para os cargos régios e eclesiásticos) não pode deixar na sombra a sua preponderância eclesiástica; a segunda dimensão, de um ensino virado para o exterior, teve nos Jesuítas* os principais protagonistas, sem que se possa esquecer o contributo de outras

instituições religiosas, nomeadamente, a partir de determinado momento, os Oratorianos*. 1.: Foi o Concílio* de Trento que determinou (sessão XXIII, *De Reformatione*, cap. XVIII) que cada uma das cate-drais tivesse, junto a si, ou noutro lugar conveniente escolhido pelo bispo, um colégio *ad hoc*, onde fossem alimentados, educados religiosamente e instruídos nas disciplinas eclesiásticas alguns jovens (*certum puerorum [...] numerum*) cuja idade mínima seria de doze anos e que soubessem ler e escrever correctamente. O bispo dividi-los-ia em tantas classes quantas o número, a idade e o adiantamento na disciplina eclesiástica aconselhassem; e, segundo os mesmos critérios, distribuiria o tempo da sua formação entre o estudo no colégio e o serviço nas igrejas; faria substituir por outros aqueles que tivessem completado essa formação, de modo que o colégio pudesse ser um viveiro perene (*perpetuum seminarium*) de ministros de Deus. As recomendações quanto ao teor de vida e do comportamento dos educandos vêm a par com o elenco das matérias que deveriam aprender: gramática, canto, administração eclesiástica e outras disciplinas úteis; e também a Sagrada Escritura, os autores eclesiásticos, as homilias dos santos e tudo o que parecesse necessário à administração dos sacramentos, nomeadamente da confissão, assim como à realização dos ritos e cerimónias. Este programa, de cariz mais prático que especulativo, deveria ser acompanhado pelo serviço nas celebrações da catedral e das outras igrejas da cidade. Não menos importantes eram as estipulações referentes à obtenção dos meios necessários à construção do edifício, à alimentação dos alunos e ao salário dos professores: para além dos que já houvesse, destinados para a educação de jovens, em algumas igrejas, eles proviriam das mesas episcopal e capitular, assim como de todos os benefícios eclesiásticos, prebendas e até de outras instituições eclesiásticas. A norma conciliar providenciava assim quanto à criação de uma forma típica para a educação do clero secular, tomando como base da sua implantação as dioceses, determinando mesmo que as mais pobres fossem socorridas pelas outras da sua província eclesiástica. Eram igualmente formuladas as linhas fundamentais dessa educação, como vimos, segundo uma orientação voltada para a eficácia da acção pastoral. As constituições dos bispados (tomamos como referência as de Braga e as de Lisboa) vêm, por sua vez, explicitar os requisitos necessários, quer a cada um dos graus das ordens e ao seu ministério específico, quer às diversas funções que os clérigos poderiam vir a desempenhar. Os rudimentos da fé e o saber ler e escrever são exigidos aos que querem aceder à prima-tonsura (que é apenas uma disposição para as ordens e pode ser recebida com apenas sete anos); os candidatos a ordens menores terão de saber latim, de maneira que, ao menos, entendam o que lerem. Mas é para o acesso às ordens maiores de subdiácono, diácono e presbítero que as exigências aumentam: o domínio do latim (ler e acentuar expedita e distintamente o missal em qualquer parte que lhe for aberto), a capacidade para cantar cantochão e para executar as cerimónias rituais que cabem a cada um destes graus, o saber recitar convenientemente o

breviário e, sobretudo, o conhecimento das definições, matéria e forma dos sacramentos, das censuras eclesiásticas, dos casos de consciência. Estes requisitos gerais, indispensáveis mesmo que o futuro sacerdote não venha a ter cura de almas, são reiterados com mais pormenor quando se estabelecem as condições de acesso aos benefícios ou à simples condição de cura. Em qualquer caso deverá o candidato ser examinado: revêem-se os requisitos atrás apontados para a recepção das ordens; mas exige-se aos curas que tenham um manual de confessores (é citado frequentemente o que havia sido elaborado por Martín de Azpilcueta Navarro, célebre canonista da Universidade de Coimbra*) e algumas outras sumas proveitosas, que saiba quantas e quais são as censuras da Igreja, o que seja excomunhão maior e menor, quais os casos reservados à sé apostólica ou ao bispo, os requisitos para uma confissão válida, quando se deveria negar ou protelar a absolvição ao penitente. Quanto aos candidatos a benefícios curados determina-se que sejam teólogos ou canonistas (possivelmente graduados em qualquer destas ciências) ou, pelo menos, razoáveis latinistas e versados em casos de consciência (o exame a que deviam ser submetidos versaria os casos mais necessários e frequentes). Normas mais rigorosas são estipuladas relativamente para quem pretende exercer o ministério da pregação: não será autorizado a exercê-lo se não o que for bacharel em Teologia* ou nos Sagrados Cânones, ou

então aquele que demonstre, pregando um sermão a partir de um texto escolhido dos Evangelhos e sustentando três conclusões em diversas matérias de teologia, respondendo às objecções que lhe fossem feitas (à maneira do que acontecia nos exames da universidade), a sua suficiência para o exercício desse «ofício tão alto» (no dizer das constituições bracaraenses, que vimos seguindo). É evidente que uma preparação superior é ainda exigível àqueles a quem cabe a tarefa de examinar ou de ajuizar da suficiência de outros, ou a quem estão confiados os cargos cimeiros das cúrias diocesanas ou as dignidades capitulares. Entramos aqui, contudo, nos domínios da preparação especificamente universitária que é, para o clero secular, predominantemente canonística. Do cotejo entre as determinações do Concílio* de Trento e as das constituições diocesanas resulta claro, isso sim, que os seminários se destinavam a fornecer a preparação pastoral fundamental que a sua instituição visava unificar e disciplinar. O ritmo da sua fundação nas diversas dioceses portuguesas dá-nos conta de um processo arrastado no tempo e nem sempre isento de protestos por parte daqueles a quem cabia pôr à disposição os meios para a sua sustentação. D. Frei Bartolomeu dos Mártires iniciou a fundação do de Braga logo após o seu regresso de Trento (1564), reunindo-se em 1566 com os bispos da sua província e determinando o número de colegiais por cada uma das dioceses: 100 para Braga, 30 para o



Colégio de São Jerónimo em Coimbra, cujas instalações, depois de extinto, foram utilizadas para o Hospital da Universidade de Coimbra e actualmente pela Faculdade de Letras daquela universidade.

Porto, 40 para cada uma das dioceses de Viseu e Miranda e 50 para Coimbra. Em 1572 abria em Braga o seminário conciliar que um relato de D. Rodrigo da Cunha (que governou a diocese entre 1627 e 1635) nos mostra povoado de 44 colegiais (cujo ensino, ministrado domesticamente, era assegurado pelos jesuítas do colégio bracarense e, no que respeitava à teologia, pelos Eremitas de Santo Agostinho) e de moços de coro que, depois de alguns anos de serviço, eram admitidos às becas colegiais. Em Lisboa, fora o cardeal D. Henrique a fundar, em 1566, o Seminário de Santa Catarina, ao castelo, no qual se alojavam os alunos que iam frequentar as aulas dos Jesuítas no Colégio de Santo Antão. Em 1569 estranhava o papa Pio V a alguns bispos portugueses que não tivessem ainda instituído seminário na sua diocese: entre eles ao de Viseu. Mas esta diocese só viria a fundá-lo em 1587, por iniciativa do bispo D. Nuno de Noronha, o qual, transitando para a Guarda, aí o instituiu também (1601). Portalegre (1590), Miranda (1600, transferido para Bragança em 1766), Funchal (1586-1608) ou Bahia (1621) são fundações ainda próximas. Mais tardias são as de Leiria (1674), Macau* (1728), a nova fundação do colégio do patriarcado, substituindo o antigo e decadente Seminário de Santa Catarina (1741) e a construção e instituição do Seminário de Coimbra (1741-1765); em 1759 foi fundado o de Elvas, em 1797 o do Algarve; o Seminário de Lamego recebeu estatutos em 1800 e abriu as suas aulas em 1807, o do Porto foi fundado entre 1804 a 1811, sob o governo de D. Frei António de São José de Castro. Esta dilatação no tempo, no que respeita à fundação de seminários, tem de ser compreendida no contexto da existência de uma rede de ensino eclesiástico que os ultrapassava (na sequência de uma prática anterior) e que cumpria, em boa parte, as funções que àqueles estavam destinadas. D. Frei Manuel do Cenáculo estabeleceu no seu paço episcopal de Beja um curso de Humanidades e Teologia (Grego, Retórica, História Eclesiástica, Teologia Moral, Dogma, Escritura, Cantochão e Rito); e o bispo do Algarve, D. André Teixeira Palha, criou, em 1783, também no paço, as cadeiras de História Eclesiástica, Instituições Canônicas, Teologia Dogmática e Teologia Moral; o mesmo fez D. Manuel de Aguiar, bispo de Leiria, em 1790, face à ruína do seminário diocesano. A estes exemplos se podem agregar as declarações de estudantes que pretendem ingressar na Universidade de Coimbra ou nela pedem redução do tempo necessário para se graduarem, alegando terem feito estudos (de Gramática, mas também de Lógica e de Teologia) em instituições eclesiásticas: embora reportando-nos maioritariamente ao século XVIII, aqueles que vêm comutados em um ano da Faculdade de Cânones dois anos de estudos teológicos feitos fora da universidade (e que, muito provavelmente, se destinavam à carreira eclesiástica secular) declaram tê-los cursado na Universidade de Évora* ou nos colégios da Companhia de Jesus (Santo Antão de Lisboa, Braga, Elvas, Funchal, Bahia, Rio de Janeiro); em casas dos Oratório (Braga, Lisboa, Pernambuco); em conventos franciscanos (Angra, Ponta Delgada); no convento de Palmela, no Colégio de Nossa Senhora

da Escada dos Dominicanos*, em Lisboa, no Convento de Nossa Senhora da Graça, em Santarém. Bastante mais numeroso ainda é o elenco de casas religiosas mencionadas quando são referidos estudos de filosofia e de lógica: entramos aqui, contudo, nos domínios daquilo que ao princípio definimos como uma actividade *ad extra*. Não poderemos, mesmo assim, dissociá-la completamente da formação propriamente clerical, se não pela sua intencionalidade primitiva, pelo menos pela consideração de que muitos destes estudantes que, depois de uma formação básica pré-universitária, ingressavam na Faculdade de Cânones poderiam, com muita probabilidade, vir a seguir a vida eclesiástica. Além disso, é sabido que, em diversos seminários, o ensino era ministrado por regulares: Avelino Jesus da Costa (*DICIONÁRIO*, s. v. «Seminário») afirma que «a supressão da Companhia de Jesus, em 1759, provocou grave crise religiosa, por se terem encerrado alguns seminários e vários colégios, onde ela formava boa parte do clero diocesano. O mal agravou-se com a proibição do ensino aos Oratorianos». De facto, se repararmos no catálogo de 1690 da província portuguesa da Companhia de Jesus (RODRIGUES – *História*, vol. I, p. 545-552), verificamos que em quase todos os colégios (fixando-nos agora apenas naquelas disciplinas directamente relacionadas com a formação pastoral) se assinala a presença de um professor de Teologia Moral (Santo Antão, Porto, Bragança, Portalegre – com dois mestres, um deles directamente subvencionado pelo bispo da diocese –, Elvas, Faro – dois mestres –, Funchal, Angra, ilha do Faial, Angola*) ou de Casos de Consciência (Évora – dois mestres –, Braga, ilha de São Miguel), para não falarmos já do currículo bastante mais completo – incluindo Teologia Escolástica e Escritura – dos colégios de Coimbra e de Évora. O panorama que nos é fornecido pelo catálogo do Brasil, em 1701 (LEITE – *História*, vol. 5, p. 558 ss.), apresenta muitos traços comuns, com destaque para o colégio da Bahia, que tem dois mestres de Teologia Especulativa e um de Teologia Moral. A outro nível se deve entender a formação do clero regular cujo estilo de vida comunitária e claustral naturalmente proporcionava um ambiente mais favorável ao cultivo das disciplinas eclesiásticas com um pendor mais teórico e especulativo. Podemos considerar que o século XVI trouxe, a este nível, novidades importantes: por um lado assistiu-se à criação ou à renovação dos estudos domésticos, no âmbito de reformas mais globais da observância monástica; por outro, um grupo numeroso de institutos religiosos estabeleceu, em Coimbra, colégios incorporados na universidade, transferida para a cidade em 1537. Alguns exemplos podem ilustrar a primeira destas afirmações. Na ordem hieronimita parece não terem existido estudos regulares (SANTOS – *Os Jerónimos*, p. 91) até que, em 1517, D. Manuel fundou em Lisboa, no Convento de São Domingos, um colégio cujas aulas frequentavam também (para além de catorze dominicanos) seis monges de São Jerónimo. Transferido para o mosteiro da Costa, junto a Guimarães, em 1537 (o dos Dominicanos mudou-se para a Batalha e daí para Coimbra), terá enveredado, sob a direcção de Frei Diogo de Murça,

por uma linha de estudos humanísticos – na gramática, nas artes e na teologia – de que a oração de sapiência de Frei Jorge (1542), postulando que o estudo da ciência sagrada não colide com o das disciplinas profanas, mas, ao contrário, o exige, é um testemunho relevante (SANTOS – *Os monges*, p. 41 ss.). Nas outras casas da ordem deveriam professar-se, de acordo com determinações capitulares, estudos menores (Gramática, Casos de Consciência) e também de Sagrada Escritura. A reforma do Mosteiro de Santa Cruz, levada a cabo sob a direcção de um outro jerónimo, Frei Brás de Braga, e sob os auspícios de D. João III (que associara também a esta reforma Frei Jorge de Évora e Frei António de Lisboa), deu um relevo particular à organização dos estudos, segundo o método lovaniense e num processo que não pode ser dissociado da própria reforma da universidade. Por sua vez, o referido Frei António de Lisboa, sempre no âmbito de acções reformadoras, estabeleceu estudos teológicos em Tomar e Alcobaça (*Ibidem*, p. 56). Não podemos deixar de mencionar, a propósito de Alcobaça, a relevância da escola historiográfica cisterciense que, de Frei Bernardo de Brito e Frei António Brandão, no século XVII, se prolonga até ao século XVIII com Frei Manuel da Rocha, Frei Manuel de Figueiredo e Frei Fortunato de São Boaventura. O sinal mais evidente, contudo, do renovado interesse pelos estudos superiores – nomeadamente teológicos – por parte dos regulares é, indubitavelmente, a sua aproximação à universidade através da implantação dos colégios estabelecidos em Coimbra e incorporados nela. Não será descabido afirmar que esses colégios funcionavam como principais centros intelectuais das respectivas religiões, implicando que, ou neles mesmos, ou nas restantes casas, se ministrasse um ensino preparatório. O processo da sua fundação e incorporação prolonga-se até ao terceiro quartel do século XVIII, conforme consta do Quadro I. Não se tratava apenas de residências de estudantes que frequentavam as aulas universitárias: eram, pelo contrário, centros de estudos de artes e teologia, fornecendo, na sua quase totalidade, até à reforma de 1772, o professorado desta última faculdade e também alguns mestres da de Cânones. Melhor do que alguns testemunhos singulares (como, por exemplo, o do mestre dominicano Frei António de São Domingos e do seu companheiro Frei Diogo Trigueiros que, entre 1550 e 1555, frequentavam a lição de véspera na universidade e a da manhã no seu colégio), são disso prova as numerosas incorporações na Faculdade de Teologia, em fase muito adiantada dos estudos (muitas vezes já depois da formatura) de religiosos que pretendiam prosseguir o seu currículo com vista à obtenção do grau de doutor: quer dizer que a universidade validava, por simples acto formal, os estudos feitos nestes colégios, como se nela tivessem sido realizados. Um panorama global desta situação é-nos felizmente posto a descoberto pelo elenco de todos os lentes e doutores da Faculdade de Teologia que, em 1717, prestaram a sua adesão formal e solene à bula *Unigenitus*. Podemos dividi-los em duas categorias: os membros de ordens religiosas que, vivendo nos seus colégios, exerciam então o professorado nesta facul-

dade (em que foram sempre dominantes: 77 % dos 144 lentes que nela leccionaram entre 1537 e 1772, sendo que, dos clérigos seculares – trinta e um – nove pertenceram aos colégios de São Pedro e de São Paulo), ou que neles residiam aguardando o provimento em cátedras universitárias (opositores); os professores que exerciam o seu magistério nos colégios e os reitores dos mesmos. Entre os primeiros vamos encontrar as ordens militares de Santiago e São Bento de Avis (dois lentes proprietários e três opositores), os Eremitas de Santo Agostinho* e os Beneditinos* (uns e outros com dois lentes proprietários e um condutário), os Lóios* (um proprietário e um opositor), os Cistercienses* (um condutário e seis opositores), os Jerónimos* (um condutário e um opositor), os Dominicanos (um condutário), os Crúzios* (três opositores). Dos seculares, apenas dois opositores. Muito mais alargado é o espectro dos colégios: são mencionados 16 (São Tomás, Carmo, Graça, São Boaventura [I], Jesus, São Jerónimo, Lóios, Espírito Santo, São Bento, Tomar, Militares, Sapiência, Santíssima Trindade, São Boaventura [II], São José dos Marianos, São Pedro, dos Terceiros Franciscanos), assim como o Convento de São Francisco da Província de Portugal, todos eles com um elenco mais ou menos numeroso (nunca inferior a três) de professores de Teologia que vêm designados com a nomenclatura universitária (lente de prima, lente de véspera, lente, doutor). Estamos assim perante verdadeiros centros de estudos superiores, nos quais, reportando-nos à afirmação de Francisco Rodrigues Lobo, se ia preparar um escol de religiosos designados pelos seus superiores, na proximidade física da universidade, de forma a alcançarem através dela uma graduação oficial reconhecida (tinham menos estimação os graus internos que algumas instituições conferiam) que lhes permitisse, para além do exercício de importantes funções dentro das suas ordens ou fora delas, o acesso ao mesmo professorado universitário: as longas listas de opositores aquando dos concursos para cadeiras (em 1725 contam-se 81 para a cátedra de prima de Teologia) são disso prova evidente. Esta concentração no topo não pode, contudo, fazer esquecer outras formas de cultivo dos estudos, mais elementares e dispersas, ou mesmo de natureza igualmente empenhativa: no convento franciscano do Varatojo (criado seminário de missionários apostólicos em 1679), os frades («bastantes se não maioria antes de entrarem [...] haviam frequentado estudos universitários em Coimbra e alguns já eram mesmo doutores formados») seguiam, sempre que não andassem fora em trabalhos apostólicos, um curso de educação permanente constando de duas sessões diárias de Teologia e Pastoral (LOPES – *Últimos dias*, p. 324). A fraca representatividade de doutores seculares no panorama teológico atrás esboçado terá a ver com a já referida preferência que eles demonstravam pelo estudo do direito canónico: é, por isso, necessário referir o papel desempenhado pelos colégios de graduados – precisamente designados de colégios seculares – de São Pedro e de São Paulo, alfobre principal (e quase exclusivo) dos professores das duas faculdades jurídicas, mas também de candidatos às dignidades e cargos eclesiásticos

(lugares administrativos e judiciais, canonicatos, cátedras episcopais, etc.). 2.º: Ao opinar sobre o conflito que, no início do século XVIII, opôs Oratorianos a Jesuítas, a propósito do acesso aos cursos universitários, um dos deputados da Mesa da Consciência e Ordens afirmava que «quase todos os estudantes de que se compõe o corpo da universidade vão para ela saindo das escolas da Companhia». Esta afirmação da implantação maioritária dos Jesuítas ao nível dos estudos imediatamente pré-universitários terá de ser entendida no contexto geral de uma rede de ensino que inclui outros níveis e outros agentes. Tomando como referência as qualificações necessárias para o ingresso nas faculdades maiores podemos definir três situações distintas: a dos que pretendem cursar Teologia ou Medicina aos quais se exige terem frequentado Artes (Filosofia) com o compromisso de se graduarem antes de fazerem actos nessas faculdades; os que, ingressando em qualquer das faculdades de Direito (Canónico ou Civil), vêem contabilizado como tempo útil para os seus cursos o primeiro ano de Filosofia (ano de Lógica) que tenham frequentado em instituições reconhecidas; os que simplesmente se submetem ao exame de Latim, requisito mínimo para a entrada nas mesmas faculdades jurídicas. O exame de Latim – e a certidão comprovativa de o ter realizado com êxito – estava a cargo dos Jesuítas no Colégio das Artes de Coimbra: este exame era uma exigência universal (que alguns testemunhos referem como efectiva) e dele ficaram isentos, a partir de 1716, apenas os estudantes do colégio oratoriano de Lisboa que tivessem cursado pelo menos um ano

de Filosofia (foi o pedido desta isenção, feito ao monarca em 1715, que provocou a reacção dos Jesuítas e uma subsequente polémica). A preparação para este exame, como nos é sugerido pela enorme dispersão geográfica dos estudantes que frequentam e se graduam nos dois direitos na Universidade de Coimbra*, poderia ser feita em numerosíssimos locais e estava a cargo de diversos agentes de ensino: a reforma a que foi necessário proceder depois da expulsão dos Jesuítas (obrigando os que pretendiam ensinar a submeter-se a exame da sua capacidade) permite-nos contactar, segundo Banha de Andrade, «com impressionante número de escolas de ensino público não oficial esparsas por todo o país» (*A reforma*, vol. 1, p. 619). E a resistência que a deixarem-se examinar fizeram os docentes das ordens religiosas diz bem o seu papel nesta tarefa. Mais tarde, em 1779, o largo recurso que se faz a estes mesmos, nomeando-os professores de Gramática Latina, de Retórica, Língua Grega, Desenho, Primeiras Letras e mesmo de Filosofia Racional, confirma esta impressão. De um modo geral, o autor acima citado conclui que o panorama do ensino da Gramática Latina (que, embora captado na ponta final do período que tratamos, se pode entender como resultado de um processo anterior) se saldaria por uma «equação de mestres eclesiásticos e leigos» (*Ibidem*, p. 620). Era bastante mais restrito o conjunto de colégios e instituições que gozavam do privilégio, atrás referido, do «ano de lógica». Eram eles, à data da polémica com os Oratorianos, os colégios jesuítas de Braga, Porto, Lisboa, Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco e San-

COLÉGIOS DAS ORDENS RELIGIOSAS E MILITARES INCORPORADOS NA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Designação	Ordem	Fundação	Incorporação na universidade
Colégio de São Tomás	Dominicanos	1539	1557
Colégio de N. Sr. ^a do Carmo	Carmelitas Calçados	1540	1571
Colégio de Jesus	Jesuítas	1542	1561
Colégio de N. Sr. ^a da Graça	Eremitas Calçados de Santo Agostinho	1543	1549
Colégio de São João Evangelista	Lóios	1548	
Colégio do Espírito Santo	Cistercienses	1550	1560
Colégio de São Boaventura	Franciscanos-Província de Portugal	1550	1566
Colégio de São Jerónimo	Monges de São Jerónimo	1550	
Colégio da SS. Trindade	Santíssima Trindade	1575	1576
Colégio de São Bento	Benedictinos	1555	1587
Colégio de Tomar	Ordem Militar de Cristo	1556	1563
Colégio de São Pedro	Ordem 3. ^a Regular de São Francisco	1572	1586
Colégio da Sapiência	Cónegos Regrantes de Santa Cruz	1604	
Colégio de Santo António da Pedreira	Capuchos	1602	1611
Colégio de São José dos Marianos	Carmelitas Descalços	1603	
Colégio dos Militares	Ordens de Santiago e de Avis	1615	1615
Colégio de São Boaventura (II)	Franciscanos-Província dos Algarves	1616	1616
Colégio de Santo António da Estrela	Capuchos-Província da Conceição	1715	1752
Colégio de Santa Rita	Eremitas Descalços de Santo Agostinho	1755	
Colégio de São Paulo Eremita	São Paulo I Eremita	1779	

tarém (este depois de 1716), para além, naturalmente, da Universidade de Évora; em 1708, a mesma prerrogativa fora concedida ao colégio oratoriano de Lisboa, estendida, em 1745, ao Hospício das Necessidades e, em 1755, a todas as casas da Congregação de São Filipe de Néri das cidades e vilas do país (COSTA – *Documentos*, vol. 1, p. 200, doc. CCXXIII); finalmente, abrangeu também os Reais Estudos de Mafra (1760). Temos assim um protagonismo eclesiástico evidente, aos diversos níveis, com um longo predomínio dos Jesuítas a que só a expulsão veio pôr termo, embora posto em causa, parcialmente, a partir dos inícios do século XVIII. O catálogo de 1690 (que nos reporta a um período já de sólida implantação) apenas não menciona qualquer membro da Companhia exercendo o professorado nas casas professas de Lisboa e de Vila Viçosa e na casa de provação de Lisboa; em todas as outras (enumeram-se dezanove no continente, ilhas e Angola, incluindo o Seminário dos Irlandeses), se ministra o ensino, com um elenco de disciplinas (desde o Ler e Escrever) mais ou menos amplo: num caso ou outro apenas a Gramática; com mais frequência a conjugação de Gramática e Retórica, Gramática e Humanidades, ou as três disciplinas, quase sempre acompanhadas da Teologia Moral ou da aula de Casos de Consciência; a Filosofia é leccionada em Braga, no Porto, em Santo Antão e (a partir de 1711) em Santarém; mais completos são os elencos de Coimbra (englobando o Colégio de Jesus e o das Artes) em que, para além das mencionadas anteriormente, há uma cadeira de Grego e Hebraico, Teologia Moral e Escolástica, e Escritura, e o de Évora, muito semelhante (mas sem Grego e Hebraico); em Santo Antão e Coimbra há ainda uma cadeira de Matemática. No Brasil (segundo o *Catalogus rerum temporalium* de 1701), a Filosofia é ensinada no colégio da Bahia (que, além disso, tem Teologia Especulativa e Moral), no de Rio de Janeiro (também com Teologia Moral), no de Olinda (para além da aula de Casos); mas a Gramática e as Humanidades e as primeiras letras são leccionadas, não só nestes, mas igualmente no colégio do Recife; e nos de Santos e de São Paulo a Gramática. O que marca o ensino jesuítico é a sua coordenação geral, formalizada em um *ratio studiorum* (que, em 1599, fixou e codificou o resultado da prática pedagógica até aí seguida) que não apenas define normas técnicas mas que concebe o ensino como um conjunto articulado e orientado para um fim último, «a consecução da felicidade suprema pelo conhecimento e amor de Deus e a prática das sólidas virtudes» (RODRIGUES – *História*, vol. 2, p. 23). A orientação aristotélica do seu ensino filosófico (com um ponto alto nos *Commentários* dos Conimbricenses aos tratados do Estagirita) coordenava-se com a defesa da ortodoxia católica à qual, em pontos essenciais, fornecia suporte racional. Terá sido esta interdependência que tornou menos permeável o ensino jesuítico a novas concepções lógicas e físicas: em 1746 declarava o principal do Colégio das Artes que o atomismo ou qualquer teoria «que negue as realidades dos acidentes eucarísticos ou outras quaisquer conclusões opostas ao sistema de Aristóteles» não deveriam ser ensinadas no colégio porque «inúteis para o estudo das ciên-

cias maiores» (FONSECA – *A universidade*, p. 120). Daqui também a oposição entre eles e os Oratorianos. Estes, de um cultivo interno das letras que, inicialmente, excluía a fundação de colégios para a educação da juventude, virão desempenhar uma notável acção pedagógica nas suas diversas casas (Lisboa, Porto, Braga, Viseu, Freixo de Espada à Cinta, Goa, Pernambuco), sobretudo depois que, em 1750, a sua actividade ganhou uma verdadeira dimensão pública com a abertura do Hospício das Necessidades (SANTOS – *O Oratório*, p. 291). Sem renunciarem ao aristotelismo, procuraram conciliar com ele os novos sistemas, dando um particular relevo à organização de compêndios e à experimentação (fundaram, nas Necessidades, um gabinete de Física Experimental). São eles que, favorecidos por Pombal e depois por ele proibidos de ensinar, vão, após a queda do ministro, ser os principais protagonistas de um ensino de qualidade.

FERNANDO TAVEIRA DA FONSECA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. dir. Damião Peres. Porto; Lisboa: Civilização, 1967-1971. ANDRADE, António Alberto Banha de – *A reforma pombalina dos estudos secundários*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1981-1984. *Constituições Synodales do arcebispado de Lisboa*. Lisboa: Officina de Filipe de Sousa Vilela, 1737. *Constituições sinodais do arcebispado de Braga*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1697. COSTA, Mário Alberto Nunes – *Documentos para a história da Universidade de Coimbra (1750-1772)*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1959-1961. *Dicionário de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971, s.v. «Cister, Ordem de». «Dominicanos». «Oratorianos». «Seminário». FONSECA, Taveira da – *A Universidade de Coimbra (1700-1771): Estudo social e económico*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1995. *História da universidade em Portugal*. Coimbra; Lisboa: Universidade de Coimbra; FCG, 1997, vol. 1/2. LEITE, Serafim – *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa, 1938-1950. LOPES, Fernando Félix – Últimos dias do Seminário de Missionários Apostólicos de Varatojo. *Itinerarium*. 22: 93-94 (Jul.-Dez. 1976) 323-354. MONTEIRO, A. Xavier – *Frei António de S. Domingos e o seu pensamento teológico sobre o pecado original*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1952. RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto: AI, 1931-1950. *Sacro-sancti et Oecumenici Concilii Tridentini Canones et Decreta*. Paris, 1895. SANTOS, Cândido dos – *Os Jerónimos em Portugal: Das origens aos fins do século XVII*. Porto: INIC, 1980. IDEM – *Os monges de S. Jerónimo em Portugal na época do Renascimento*. Lisboa: ICLP, 1984. SANTOS, Eugénio – *O Oratório no Norte de Portugal: Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto: INIC, 1982. *Sensus sacrae facultatis theologiae conimbricensis circa constitutionem apostolicam quae incipit Unigenitus Dei Filius [...]*. Coimbra: Tipografia do Real Colégio das Artes, 1717. VASCONCELOS, António de – *Escritos vários*. Coimbra: AUC, 1987, vol. 1. Reed.

III. Época Contemporânea (até 1910): 1. Seminários: As transformações sociopolíticas dos inícios da década de 30 do século XIX desorganizaram e encerraram a esmagadora maioria das escolas de ensino eclesiástico. A conjuntura política, caracterizada pela conflitualidade, impediu a admissão a ordens sacras entre 1834 e 1837. A partir desta data, alguns presbíteros voltaram a ser admitidos ao serviço religioso, mas, em virtude da ausência de uma verdadeira instrução religiosa, o seu nível cultural era bastante baixo. Quando, na década de 40, o Estado e a Igreja convergiram no sentido da obtenção de um compromisso, a classe paroquial, formada nos inícios do século, encontrava-se envelhecida e prisioneira das ideias e dos valores do Antigo Regime. Por seu lado, os padres liberais ideologizavam a actividade do seu ministério distanciando-se da mundividência conservadora da maioria dos fiéis (cf. NETO –

O Estado, p. 180). O novo modelo político, que paulatinamente se configurava, exigia a participação da Igreja e a renovação do clero, cuja mentalidade se deveria adequar ao regime monárquico-constitucional. A ligação orgânica entre o Estado e a Igreja, prevista na Carta Constitucional de 1826, e o próprio funcionamento do sistema político, exigiam um melhor nível de instrução e uma maior politização do clero. Confrontado com o vazio deixado pelo encerramento das escolas eclesiásticas durante a guerra civil de 1832-1834, Silva Carvalho ordenou (5 de Agosto de 1833) a criação, logo que as circunstâncias o permitissem, de «um número determinado» de institutos religiosos para a «educação da mocidade que for necessária» ao serviço do culto. Porém, a situação sociopolítica não permitiu a reabertura das escolas eclesiásticas nessa fase. Com os setembristas no poder, a reforma do ensino passou a ser uma prioridade. No quadro de uma lógica reformista no campo da instrução, Passos Manuel decretou a criação de uma classe de estudos religiosos em cada liceu (1836). O líder político incumbia a Faculdade de Teologia de elaborar o programa desses estudos que, após aprovação governamental, entraria logo em execução (cf. ALMEIDA – *História*, p. 360). Empenhado na normalização social, política e religiosa, Costa Cabral publicou a lei sobre os seminários em 28 de Abril de 1845. Este diploma inseria-se numa estratégia política que visava inserir a Igreja no sistema político e atrair os católicos para o terreno monárquico-constitucional. A lei referida, inspirada na ideologia regalista, impunha a criação de um seminário em cada diocese do continente e ilhas. Os estudos preparatórios (Gramática Latina, Retórica e Filosofia Racional e Moral) seriam feitos nos liceus, enquanto o curso teológico e canónico, trienal, se efectuariam nos seminários. À boa maneira regalista cabia ao Estado um papel de controlo não só sobre os livros utilizados no ensino, como sobre o número e a distribuição das cadeiras. Esta importante lei impunha a «vigilância» do ensino religioso pelo Estado que deveria evitar que as consciências dos jovens alunos fossem contaminadas pela ideologia ultramontana. Empenhado na consolidação do liberalismo, Costa Cabral tentou libertar o clero do seu estado de ignorância, transformando-o numa classe culta e informada (cf. SEABRA – *A Igreja*, p. 564). O convénio de 1848, que normalizava as relações entre Portugal e a Santa Sé, previa a abertura próxima dos seminários do patriarcado, de Braga, Évora, Funchal e Angra do Heroísmo. O governo comprometia-se ainda a criar condições para o funcionamento dos restantes num prazo de quatro anos. Porém, só a partir de 1851, com o subsídio da Bula da Cruzada*, estas escolas começaram, de facto, a reabrir. O Seminário de Cernache do Bonjardim, reaberto em 1855, como Real Colégio das Missões Ultramarinas, formaria mais de 200 missionários até ao ano de 1910 (cf. FÉLIX – *Os nossos seminários*, p. 87). Com o decurso do tempo os bispos foram integrando os preparatórios, até então ministrados nos liceus, nas escolas religiosas, contrariando, assim, a legislação vigente. Condição indispensável ao funcionamento do sistema de ensino religioso era a da existência de meios financeiros



Colégio de Nossa Senhora do Carmo, Penafiel, em 1881. In José Ferreira, Colégio de Nossa Senhora do Carmo, em Penafiel (1877-1968), 2.ª edição, Penafiel, 1994.

que substituíssem os do Antigo Regime. Nesse sentido, o governo de Rodrigo da Fonseca Magalhães restabeleceu a Junta Geral da Bula da Cruzada (1851), organismo que centralizava o produto das esmolas dos fiéis canalizando-o, na sua maior parte, para os seminários. Com o crescimento demográfico e o aumento de produção da riqueza, a comparticipação financeira dos católicos para a Igreja aumentou até 1903, assistindo-se a um declínio na fase imediatamente anterior à implantação da República. A este fenómeno não foi estranha a diminuição da prática religiosa e a falta de empenho do clero paroquial na recolha das dadas dos fiéis. O seu montante era maior nas dioceses do Norte, Centro e ilhas. Os bispados de Lisboa, do Alentejo e Algarve pouco contribuíam para a Bula da Cruzada, facto que se ficava a dever, segundo cremos, à indiferença religiosa das populações pouco enquadradas por um clero escasso e à propaganda republicana e socialista intensificada nas cidades nos inícios do século XX (cf. NETO – *O Estado*, p. 189). Entre 1861 e 1909 os seminários do continente, das ilhas adjacentes e de Cabo Verde foram frequentados por uma média anual de alunos que ultrapassava um pouco os 2000, embora nos finais da década de 90 a cifra se tenha aproximado dos 3000. A partir do ano lectivo de 1901-1902 o número de seminaristas começou a baixar e, nesta linha,

às escolas eclesiásticas apenas acorriam 1689 alunos em 1909-1910. Estes números provam que a Igreja sentia grandes dificuldades na sua própria reprodução social. Presumimos que, no final do século XIX, existiam cerca de 5000 sacerdotes. Porém, entre 1875 e 1885, faleceram 2192 padres e apenas se ordenaram 1088, ou seja 50 % dos desaparecidos. Neste período, a média anual de ordenações não ia além das 110, enquanto a de mortes atingia a cifra de 250. Como havia 3979 paróquias somos levados a concluir que o número de seminaristas era muito baixo (cf. FONSECA – *História*, p. 120). O país dispunha de 19 seminários, mas a média de alunos por escola eclesiástica não ultrapassava os 142. As dioceses do Sul, com seminários pouco frequentados, tinham de recorrer a padres formados nas escolas eclesiásticas do Norte e Centro. De facto, foram estes seminários que formaram a quase totalidade dos párocos no período monárquico-constitucional. 2. *Faculdade de Teologia*: Desde o século XVIII que a escola superior de estudos teológicos tinha uma frequência diminuta, facto que se viria a agravar na centúria passada não obstante a tomada de algumas medidas políticas destinadas a inverter o processo de degradação deste ramo de ensino. A diminuição progressiva do número de alunos parecia pôr em causa a existência da Faculdade de Teologia*. No ano lectivo de 1865-1866 ainda acorriam às aulas 100 clérigos, mas, a partir de 1875, o número de discentes desceu para uma média anual situada abaixo da meia centena. A frequência anual do curso superior teológico, na década de 80, não ultrapassava as três dezenas. Nessa altura, qualquer seminário tinha mais alunos do que a faculdade. Temerosos das doutrinas regalistas (V. REGALISMO) pretensamente ensinadas na universidade, os bispos desrespeitavam a legalidade e não enviavam alunos para Coimbra. Perante o receio de encerramento da faculdade, os lentes procuraram aumentar a frequência do seu curso superior e enviaram um delegado a uma sessão do Conselho Superior de Instrução Pública com a finalidade de apresentar propostas destinadas a inverter a situação. A memória apresentada a este organismo por Damásio Jacinto Fragoso originou uma polémica, a partir de 1886, que radicava na oposição entre a visão estatizante do ensino teológico assumida pelos lentes e os poderes episcopais sobre a faculdade sustentados pelo bispo de Coimbra, D. Manuel Correia de Bastos Pina. No fundo, tratava-se de saber se a superintendência doutrinária sobre a escola cabia ao poder temporal que a subsidiava ou à jurisdição episcopal. Aquele professor universitário defendia a melhoria do curso teológico e apelava para uma intervenção do Estado com vista à sua reforma e ao consequente aumento da sua frequência. Como desejasse elevar o nível cultural da classe eclesiástica sugeria que as dignidades capitulares, os professores dos seminários, os párocos das grandes cidades e os examinadores pró-sinodais fossem graduados na universidade. Segundo a argumentação do lente, a formação em Teologia era condição indispensável à necessária uniformização do ensino religioso. A sua intenção de «restaurar» o ensino da Teologia, em sintonia com a legalidade, colidia com os princípios defendi-

dos pelo prelado de Coimbra. A concepção estatizante do ensino superior teológico assumida por Jacinto Fragoso seria apoiada pela generalidade dos seus colegas de faculdade os quais, perante a posição episcopalista de Bastos Pina, se demitiram do ensino, que também exerciam, no seminário. A polémica estava definitivamente desencadeada e, enquanto os teólogos rejeitavam a acusação de regalistas, o bispo defendia os seus direitos de jurisdição sobre a instituição. Nesta linha, a questão doutrinária assumia uma função essencial. Se os lentes iam tomando posições individuais sobre o problema, os apoiantes do prelado também saíram em defesa das suas teses. A memória seria condenada pela Sagrada Congregação da Inquisição e colocada no index dos livros proibidos tal como viria a acontecer com alguns opúsculos de outros professores (cf. RODRIGUES – *Teologia*, p. 153). Bastos Pina, em nome da autonomia da instituição eclesiástica, recusava o alargamento da amplitude do «direito de inspecção» do poder civil sobre a esfera espiritual. Nesta óptica, pretendia sujeitar a corporação universitária às doutrinas da hierarquia católica em consonância com os princípios da cúria romana. O Parlamento viria a ocupar-se da questão, o governo quebrou o silêncio, a polémica intensificou-se, os panfletos sucederam-se e o núncio Vanutelli acabou por intervir no sentido da reconciliação dos eclesiásticos em conflito. Após a intervenção de D. Augusto Eduardo Nunes (1908) as divergências entre a Faculdade de Teologia e a Santa Sé cessaram e, em consequência disso, os teólogos submeteram-se a Roma. A excepção seria a do lente José Maria Rodrigues, que deixou Coimbra e foi ocupar o cargo de reitor do Liceu Central de Lisboa. O Vaticano tentara colocar a Faculdade de Teologia sob a dependência directa do bispo da diocese subtraindo-a, desta forma, ao controlo do Estado. Contudo, tais intenções colidiram com a intransigência das autoridades portuguesas. Perante as dificuldades de sobrevivência da faculdade, os professores propuseram ao governo, em 11 de Novembro de 1907, a sua transformação em Faculdade de Letras. Esta sugestão não agradou à Igreja romana nem satisfaz os bispos portugueses. Face à situação de crise do curso superior teológico, o governo de João Franco ainda esboçou algumas tentativas de reforma mas, após o regicídio, essas intenções caíram no esquecimento (cf. RAMOS – *O bispo*, p. 405). Em 1908 apenas se matricularam, no primeiro ano, três alunos, e em 1909 o número de matrículas não foi além das seis. O número total de discentes não ultrapassava os 30. Após a implantação da República, o governo provisório ordenou o encerramento das matrículas no primeiro ano do curso, o que equivalia à extinção da faculdade. Sem discípulos suficientes, o curso superior de teologia desde há muito perdera uma das principais razões da sua existência. Dos seus escombros viria a nascer a actual Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*. Neste ensejo, convém traçar um breve esboço sobre as posições doutrinárias assumidas pelos teólogos. Na verdade, estes tomavam sempre posições ortodoxas como se comprova com o debate sobre o positivismo, o materialismo e o darwinismo. Professores

como Silva Ramos, Alves da Hora e Jesus Lino incluíam a metafísica na sua concepção do universo, negavam a existência de qualquer contradição entre o racionalismo e a fé e afirmavam que o dogma era compatível com a ciência. Nesta perspectiva, opunham a «verdadeira ciência» à «falsa ciência» – a ciência laica – e acreditavam que o conhecimento científico pressupunha uma conciliação entre as verdades revelada e empírica. Daí a crítica que faziam ao racionalismo cartesiano, ao idealismo de Kant e de Fichte e ao espiritualismo de Victor Cousin. Defensores da harmonia entre ciência e religião contestavam o carácter redutor das análises empiristas. A obtenção da verdade não poderia cingir-se a uma mera análise fenoménica, já que o cientista na sua actividade intelectual acabaria sempre por se encontrar com a ideia de Deus. Sendo assim, não nos surpreende que recusassem a auto-suficiência da matéria, reclamada pelos materialistas, e insistissem na necessidade de interrogação do Absoluto. A introdução do positivismo em Portugal desencadeou uma forte polémica entre os que sustentavam as ideias de Augusto Comte por um lado e os teólogos pelo outro. No contexto da sua luta contra o racionalismo, os professores de Teologia desferiram os seus ataques à filosofia comteana. Os lentes da Faculdade de Teologia combateram o positivismo em nome da metafísica, identificaram a filosofia comteana com o materialismo, criticaram o ateísmo, rejeitaram o método experimental e denunciaram a natureza especulativa dessa atitude filosófica. Nesta perspectiva, procuraram demonstrar a incoerência daquele sistema filosófico assim como as contradições inerentes à moral positivista. Os teólogos contestaram o materialismo mecanicista dos séculos XVIII e XIX e criticaram o desinteresse social pela vida espiritual. Nesta linha, retomaram o pensamento tomista, defenderam uma concepção dualista do homem e opuseram-se à ideia de uma ciência sem Deus. Para eles, as insuficiências do racionalismo estariam na origem do ateísmo, materialismo, cepticismo, panteísmo, sensualismo e positivismo (cf. FIGUEIRA – A Faculdade, p. 215). À semelhança do que ocorreu noutras nações, entre nós a Igreja também reagiu vivamente contra o darwinismo, sobretudo através dos lentes de Teologia que se encontravam melhor preparados para o debate ideológico com as diferentes modalidades do evolucionismo. Os professores de Teologia contestaram o darwinismo, mas os argumentos utilizados eram pobres e radicavam essencialmente na teoria fixista sobre as espécies. Seria Silva Ramos a levar mais longe o debate sobre este assunto ao recorrer a uma argumentação mais sólida. Para o professor, esta corrente de pensamento limitava-se a repetir as velhas e erróneas explicações acerca da origem da vida recorrendo a um aparato linguístico pretensamente científico. Criação divina no estado perfeito, o homem não podia sofrer qualquer transmutação, como o comprovava a teoria fixista assente nas ideias de imobilidade e de estabilidade dos seres vivos. Silva Ramos insistiu no argumento da imutabilidade das espécies e, a essa luz, entendia que o homem não poderia ter sido o resultado de uma evolução com origem no macaco, como pretendiam os

darwinistas. Se o diálogo entre os dois universos culturais era inviável, a neo-escolástica, prisioneira da sua intemporalidade, não se conformava com a verdade relativa trazida por um saber que se queria científico. Os restantes teólogos contestaram o transformismo em nome da ideia da criação imediata do ser humano por Deus à sua imagem e semelhança. Fulminando Darwin, Lamarck e Haeckel, os lentes criticavam a tese da adaptação mecânica dos seres vivos às condições exteriores do meio. Nesta linha, continuavam a defender a ideia de um universo imutável, tal como fora contemplado por Adão e Eva. Após o conhecimento da obra de Darwin, os teólogos deixavam de poder negligenciar o transformismo mesmo que escolhessem o caminho da contestação e da polémica. 3. *Colégios*: Com a extinção das ordens religiosas masculinas, em 1834, a Igreja perdia a sua posição primacial no ensino secundário, facto que abria campo à intervenção do Estado na instrução. Nas décadas seguintes, o poder político procurou preencher o vazio deixado pela instituição eclesiástica ao nível da cultura e impulsionou os avanços da secularização das consciências visíveis, sobretudo, nos meios urbanos. A Igreja nunca aceitou pacificamente a destruição das congregações religiosas e tudo fez para as restaurar. Por isso, não nos surpreende a autêntica batalha ideológica travada na segunda metade do século XIX e nos inícios do século XX em torno da escola e do seu controlo ideológico. Foi a reintrodução paulatina das ordens religiosas que permitiu à Igreja recuperar algumas das posições perdidas em 1834 no campo da instrução. Coube aos Jesuítas* o principal papel desempenhado pela Igreja a nível do ensino. O colégio de Campolide tornou-se famoso pelas instalações e pela qualidade da instrução aí ministrada. A média anual de alunos, até 1885, variava entre os 150 e os 200 mas, na década de 90, a frequência da escola subiu para 300. Nas vésperas da República, Campolide era frequentado por 321 estudantes. Desde a sua fundação até 1903, este colégio já ministrara a instrução a 2100 alunos. O Colégio de São Fiel (Castelo Branco) era outra casa famosa dos Jesuítas que o começaram a dirigir em 1863. O número de alunos do colégio foi aumentando sempre ao longo dos anos e se, em 1873, apenas acorriam às suas aulas 37 discípulos (22 na instrução primária e 15 na secundária), dez anos mais tarde já havia 193 alunos (23 no ensino primário e 170 no secundário). No ano lectivo de 1909-1910, São Fiel era frequentado por 372 alunos. Os Jesuítas instalaram o noviciado no convento do Barro (Torres Vedras), em 1860, doado pelo marquês de Valada (cf. AZEVEDO – *O Jesuíta*, p. 157). Durante o meio século em que existiu foi frequentado por 754 noviços, mas, de entre estes, 287 deixaram a Companhia. Nas vésperas da implantação da República, os Jesuítas dispunham ainda da escola apostólica de Guimarães e de residências em Braga, Covilhã, Setúbal, Lisboa, Porto, Póvoa de Varzim e Viana do Castelo. Os colégios eram reputados e faziam concorrência às escolas públicas do ensino secundário. Em 1861 um pequeno número de egressos reuniu-se no convento do Varatojo e formou o núcleo que estaria na origem da província franciscana. Con-

tando com apoios na Igreja e na sociedade (aristocracia e burguesia) a ordem religiosa iniciou actividades no ensino. Os seus membros criaram duas escolas primárias no convento do Varatojo e outras em Peniche (Convento de São Bernardino) e Braga (convento de Montariol). Para o ensino secundário fundaram escolas em Torres Vedras (Colégio da Graça), Felgueiras (Santa Quitéria) e Lisboa (São José de Marvila). Por outro lado, mantinham relações estreitas com as Irmãs Clarissas, de quem eram confesores, e com as Irmãs Hospitaleiras, que se dedicavam ao ensino e à assistência pública. Entre 1885 e 1901, o Colégio de São Bernardino foi frequentado por 220 alunos, mas apenas 46 seguiram a vida religiosa. A ordem religiosa dispunha ainda da Residência de São Francisco, em Lisboa, do Colégio de São Luís de Tolosa, para estudo de preparatórios, nas Necessidades, diocese de Braga, e de uma outra casa em Leiria. Os noviços eram recrutados essencialmente nas suas escolas, mas a ordem religiosa sentia grandes dificuldades de renovação. Nas vésperas da República existiam em Portugal 31 congregações ou associações religiosas distribuídas por 164 casas. Os regulares eram algumas centenas e a sua influência social aumentava de ano para ano (cf. MARQUES – Portugal, p. 484). Antes do 5 de Outubro de 1910, as congregações desempenhavam um papel significativo na educação do país, especialmente no Norte e Centro. A sul do Tejo, a presença das ordens religiosas era muito reduzida.

VÍTOR PARREIRA NETO

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Lisboa: Civilização, [s.d.], vol. 3. AZEVEDO, Luís Gonzaga de – *O Jesuíta: Fases duma lenda*. Bruxelas: Tipografia E. Daem, 1913, vol. 2. CLEMENTE, Manuel – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: A Sociedade Católica*. Braga: UCP, 1993. FÉLIX, José Maria – *Os nossos seminários*. Vila Nova de Famalicão: Tipografia Minerva, 1970. FIGUEIRA, Maria Fernanda de Barros Borges Reis – *A Faculdade de Teologia e o «racionalismo» do século XIX*. Coimbra: Ed. autor, 1970. FIGUEIRA, Maria Fernanda Reis – *A Faculdade de Teologia perante o materialismo (1861-1905)*. *Revista de História das Ideias*, 1 (1977) 205-235. FONSECA, Carlos da – *História do movimento operário e das ideias socialistas em Portugal: O operariado e a igreja militante (da «Rerum Novarum» à implantação da República)*. Lisboa: Europa-América, [s.d.]. MARQUES, A. H. de Oliveira – *Portugal da Monarquia para a República*. In *Nova história de Portugal*. Lisboa: Presença, 1991. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal 1832-1911*. Lisboa: INCM, 1998. RAMOS, A. de Jesus – *O bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995. RODRIGUES, Manuel Augusto – *Teologia em Portugal*. In *Dicionário de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Iniciativas Editoriais, [s.d.], p. 150-155. SEABRA, Eurico de – *A Igreja, as congregações e a República: A separação e as suas causas*. Lisboa: Typografia Editora José Bastos, [s.d.], vol. 2. VAQUINHAS, Irene Maria – *O Real Colégio ursulino das Chagas em Coimbra: Notas para a sua história*. *Revista Portuguesa de História*, (1996) 427-447.

IV. Época Contemporânea (de 1910 até à actualidade): A instauração do regime republicano a 5 de Outubro de 1910 desferiu um duro golpe no ensino católico, que tinha registado uma ascendente expansão e qualificação nos últimos anos da Monarquia com a criação de escolas ligadas a certas congregações religiosas masculinas e femininas (v. g. Jesuítas, Salesianas, Franciscanos e Doroteias). A expulsão das congregações religiosas, a nacionalização das instituições da Igreja e a consequente restrição da sua acção educativa, espiritual e social estancaram grande parte das iniciativas e obras em prol do ensi-

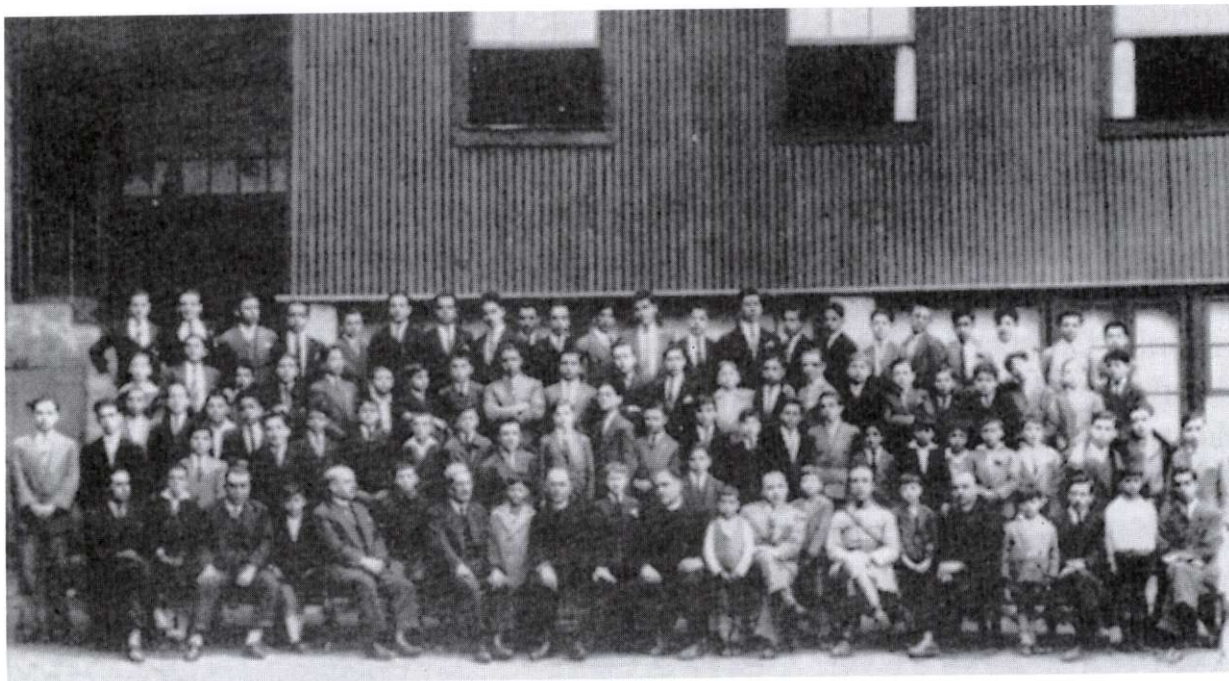
no, algumas delas consideradas de ponta no plano nacional (como é o caso dos colégios de São Fiel, na Beira Baixa, e de Campolide, em Lisboa, sob a orientação dos Jesuítas). Por seu lado, a proclamação da Lei da Separação entre a Igreja e o Estado (20.4.1911) e a consequente proibição do ensino religioso nas escolas públicas vão interditar o funcionamento de uma vasta rede de ensino que estava a cargo de pessoas e instituições religiosas, a fim de que o Estado pudesse assumir totalmente o controlo do mesmo e impor o chamado ensino neutro e laico. Só que tal pretensão nacionalizadora não conseguiu colmatar totalmente o espaço vazio deixado pelo ensino religioso, especialmente nas colónias, apesar do grande investimento feito pelo Estado na educação. A própria Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra* é também encerrada, aliás, pondo-se, neste caso, fim a uma fase de anquilosamento que já vinha do século anterior. Além disto, a República, no artigo 102.º da Lei de Separação, só permitiu à Igreja manter em funcionamento cinco seminários diocesanos (Braga, Porto, Coimbra, Lisboa e Évora) para formar o clero (v. SEMINÁRIOS DIOCESANOS). A partir da década de 20 verifica-se uma acalmia nas relações conturbadas entre a Igreja e o Estado. Entretanto, com o governo de Sidónio Pais, o regime republicano tinha iniciado o restabelecimento das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé*; em 1923 o ministro da Instrução, Leonardo Coimbra, propõe a integração do ensino religioso nas escolas como forma de obviar os crescentes problemas de relaxação moral. Mas é, efectivamente, no contexto do regime ditatorial instaurado em 1926 que a Igreja inicia a sua recuperação progressiva de terreno em matéria de ensino, ao lado da reconquista de influência em matéria cultural, social e política. O reconhecimento da personalidade jurídica à Igreja Católica (Decreto n.º 11 887 de 1926), o estabelecimento legal da liberdade de ensino particular (Decreto n.º 23 447 de 1934) e a celebração da Concordata* (1940) e do suplementar Acordo Missionário* abrem caminho legal para o regresso das congregações expulsas pelo regime anterior e a implantação de novos institutos religiosos, especialmente com o fim de preparar missionários para os territórios ultramarinos. A disciplina de Religião e Moral Católicas é integrada novamente nos *curricula* escolares. Esta disciplina foi instituída pelo Decreto-Lei n.º 27 085 de 14 de Outubro de 1936, segundo o espírito do parágrafo 3.º do artigo 43.º da Constituição Política de 1933, com o nome de Educação Moral e Cívica: «O ensino ministrado pelo Estado visa, além do revigoramento físico, o revigoramento profissional e de todas as virtudes morais e cívicas, orientadas aquelas pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do País» (LOURENÇO – *Situação*, p. 289). Apesar dos seus professores terem um estatuto secundarizado no quadro do ensino do Estado, esta disciplina tinha o objectivo de garantir a reprodução da fé e dos valores católicos de modo a colaborarem com o Estado na integração social dos jovens e de apoiar o seu projecto global de coesão e regeneração nacional. Estabelece-se uma nova relação de Igreja-Estado, uma relação caracterizada por uma nova intimidade

comprometida com efeitos culturais, sociais e pedagógicos, que conduz à edificação de uma sociedade confessionalizada. Com efeito, o Estado e a Igreja «se compenetraram numa unidade substancial e o catolicismo vem a ser entendido por muitos como a essência permanente do povo português. Esta influência é decisiva para a compreensão da organização sociopolítica, em torno do debate do ensino e da educação nesta nova conjuntura» (CANASTRA – *As origens*, p. 17). Neste ambiente, a Igreja multiplica a fundação e reorganização de seminários* diocesanos e religiosos (v. CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS MASCULINAS) por todo o país. Estes seminários admitem um número importante de formandos do sexo masculino de origens sociais de fracos recursos, que de outro modo não poderiam receber uma educação qualificada que lhes permitisse uma ascensão social, ocupando quadros com relevância cultural que de outra forma lhes estariam vedados. O ensino feminino também não deixa de merecer a atenção da Igreja. Particularmente através dos colégios e das casas de formação femininas, as congregações religiosas femininas* e as dioceses vão promover um ensino adequado, segundo a óptica católica, à condição feminina e à missão fundamental da mulher no seio da família e da sociedade. Por seu lado, imprime-se uma nova dinâmica à missionação, reforçada com um forte contingente de agentes formados pelas congregações estrangeiras que abrem centros de preparação em Portugal. Estes missionários não só assumem a instrução religiosa como também dão um grande contributo para a alfabetização e instrução básica das po-

pulações sujeitas à missionação, cumprindo as obrigações do Acordo Missionário que os faz não só evangelizadores, mas também professores e civilizadores. Paralelamente, a Igreja desenvolve extraordinariamente a sua rede de escolas particulares e de protecção social, casas de assistência, colégios e uma variedade de centros de educação para deficientes e crianças desprotegidas, desenvolvendo-se em alguns deles experiências inovadoras (v. PEDAGOGIA RELIGIOSA). Deve-se acrescentar ainda a criação de instituições de ensino superior, como a Faculdade de Filosofia de Braga em 1945 e, em 1967, a fundação da Universidade Católica Portuguesa*. Assim, o sonho de criação de uma alta cultura católica, alimentado desde o princípio do século por mentores do movimento católico, vê-se pouco a pouco materializado em instituições concretas que o Estado Novo vai permitindo cautelosamente fundar (v. g. Faculdade de Filosofia de Braga e Instituto Superior de Estudos Teológicos). Esta relação de colaboração e, até certo ponto, de confiança entre a Igreja e o Estado, embora não isenta de ambiguidades e até de conflitos, vai permitir à Igreja Católica deter um papel hegemónico no mapa global da educação nacional, enquanto instituição particular, apesar do esforço monopolizante do Estado neste domínio. O contributo das minorias religiosas protestante e judaica, durante o Estado Novo, embora seja bastante diminuto, situa-se sobretudo no plano mais restrito dessas comunidades confessionais, nomeadamente nas escolas dominicais a estas adscritas. Com a massificação do ensino e as dificuldades de manutenção, acentuadas



Fachada do Colégio de Nossa Senhora do Rosário (Palacete Boaventura – Boavista, entre 1926 e 1957), in Colégio de Nossa Senhora do Rosário: uma escola um projecto, 1996, p. 11.



Alunos do Colégio de Nossa Senhora do Carmo, em Penafiel, no ano lectivo de 1929-1930. In José Ferreira, Colégio de Nossa Senhora do Carmo, em Penafiel (1877-1968), 2.^a ed., Penafiel, 1994.

com a implantação e consolidação do regime democrático abrilino de 1974, a hegemonia católica no campo do ensino foi problematizada. Embora a Igreja Católica continue a manter uma posição hegemónica em termos da relevância quantitativa e qualitativa das suas instituições de ensino que são reconhecidas pelo regime político de feição pluralista e laica, passa a ter de concorrer com a proliferação de outras correntes religiosas, especialmente de origem protestante, bem como com a religião islâmica (v. ISLAMISMO) reimplantada em Portugal (e outras religiões como o hinduísmo e budismo) e com a possibilidade, prevista na lei (Decreto-Lei n.º 286/89 e Despacho Normativo n.º 104/89), de os filhos destes crentes terem direito a usufruir de uma disciplina sobre a sua religião nas escolas públicas, caso o número de alunos que o solicitarem o justifique. Isto sem esquecer a consagração plena da possibilidade destas religiões fundarem instituições de ensino particulares reconhecidas, orientadas em conformidade com o seu ideário religioso, embora sempre sujeitas à lei geral.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

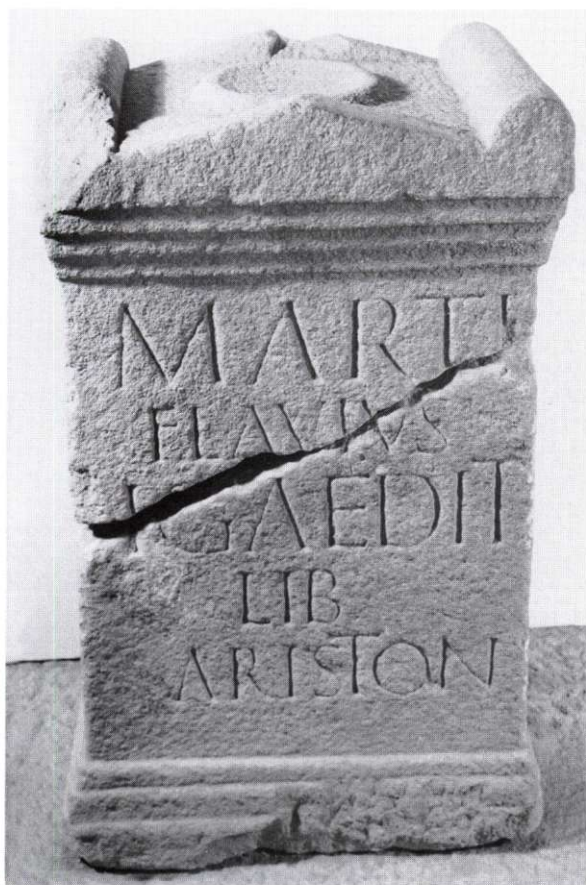
Portugal de Salazar. Lisboa: Presença, 1978. OLIVEIRA, N. — *A Primeira República*. 3.^a ed. Lisboa: Horizonte, 1980. PROENÇA, M. C. — *O sistema de ensino em Portugal (séculos XIX e XX)*. Lisboa: Edições Colibri, 1998. SERRALHEIRO, Deolinda — *L'Enseignement religieux catholique dans l'école publique. Vers un projet d'éducation morale et religieuse pour l'école portugaise*. Tese de doutoramento apresentada em Montréal em 1993. Texto mimeografado. RAMOS, A. Jesus — *A Igreja e a 1 República. A reacção católica em Portugal às leis persecutórias*. *Didaskalia*. Lisboa: 13: 1-2 (1983).

ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS. V. ENSINO.

EPIGRAFIA RELIGIOSA. «Ah! Quem me dera que se escrevessem as minhas palavras e se consignassem num livro, gravadas por estilete de ferro numa lâmina de chumbo, ou se esculpissem em pedra, para sempre!», exclamou Job. Consubstanciam estas palavras do profeta os motivos profundos que, em todos os tempos, levaram o Homem a querer perpetuar em materiais duradouros, através da escrita, os seus sentimentos mais fortes. E que outro sentimento poderá haver mais forte que a *devotio*, a entrega a uma divindade? Por isso assume primordial papel como fonte histórica a epigrafia religiosa. Estão de acordo os pré-historiadores na afirmação de que já muitas gravuras rupestres detêm significação mágico-religiosa: a representação do animal prenhe era invocação a uma deusa da fecundidade em prol da multiplicação da espécie; a seta que o atinge, o pedido para que seres divinos propiciassem a sua captura. Quando o Homem decidiu romper com o anonimato dos seus mortos e encomendá-los ao Além (v. MORTE), foi à escrita sobre pedra que obviamente lançou mão. Aí estão, para o provar, apesar de (ainda) indecifradas, as estelas do Sudoeste datáveis da Idade do Ferro. Não sabemos, por isso também, se os povos pré-romanos já tinham o hábito dos ex-votos*, prática

BIBLIOGRAFIA: CANASTRA, Fernando — *As origens das aulas de Religião e Moral nas escolas públicas em Portugal*. Tese de licenciatura em Teologia apresentada em Lisboa em 1994. Texto mimeografado. CHORÃO, M. Emílio Bigotte — *Formação eclesial e educação católica segundo a Concordata de 1940. O Direito*. Lisboa. (1991). CLEMENTE, Manuel — *Universidade Católica Portuguesa: uma realização de longas expectativas. Lusitana Sacra*. 2: 6 (1994) 15-29. CRUZ, Manuel Braga da — *Origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença, 1980. FERREIRA, António Matos — *Aspectos da acção da Igreja no contexto da 1 República*. In *HISTÓRIA contemporânea de Portugal: 1 República*. Coord. João Medina. Lisboa, 1985, p. 207-218. IDEM — *Perspectivas sobre o catolicismo no Portugal contemporâneo (1820-1958)*. Lisboa, 1988. Texto mimeografado. FRANCO, J. Eduardo — *Brotar educação: análise da evolução do pensamento pedagógico da «Brotéria»*. Tese de mestrado. Lisboa, 1997. Texto mimeografado. LOURENÇO, Joaquim Maria — *Situação jurídica da Igreja em Portugal*. Coimbra: Editorial-Limitada, 1943. MÓNICA, M. Filomena — *Educação e sociedade no*

tão intrínseca à natureza humana: decerto que sim, se atentarmos na facilidade com que adoptaram o modelo romano – na tipologia e no formulário, latinizando o teónimo invocado. E vão ser, pois, os monumentos epigráficos as fontes privilegiadas – únicas, por vezes – para o estudo da religiosidade dos povos que, em tempos pré-romanos, habitaram o actual território português. Aras e ámulas, pedestais, penedos inscritos, placas marmóreas ou figurinhas votivas... – todo um manancial que informa sobre teónimos, dedicantes, difusão de cultos, motivos de devoção, rituais cumpridos. Deuses indígenas, deuses oficiais romanos, divindades orientais... Mas também o culto dos mortos e a utilização política da religião por via das homenagens ao imperador. O contexto original dos monumentos tem sido um dos principais alvos da investigação. O pedestal foi pensado para figurar no recinto sacro; a placa identifica frequentemente o templo; as figurinhas seriam colocadas no local das oferendas. Aras e ámulas iriam também para aí, mas igualmente poderiam figurar no larário familiar. O texto obedece a regras precisas que a tradição acabaria por consolidar: a consagração ao deus (*Veneri sacrum*, por exemplo); a identificação singela do dedicante (que, perante a divindade, não há que ostentar títulos de... nobreza!); o motivo da dedicatória (*ex voto*, resultado de uma promessa, *ex visu*, porque a divindade lhe apareceu, *pro salute*, pela saúde de alguém...); e a fórmula fi-



Ara romana dedicada ao deus Marte. Idanha-a-Velha.

nal – *votum animo libens solvit*, por exemplo. Merecerá que nos debrucemos sobre o significado último desta fórmula, cuja estereotipia revela, porém, uma atitude que, bem pensadas as coisas, não andarão longe do quotidiano actual. Primeiro, *animo libens*, «de livre e espontânea vontade» – que doutra forma o «contrato» carecia de validade; depois, *votum solvit*, «cumpriu a promessa», ou, traduzindo à letra, «dissolveu a promessa», o vínculo contraído assim se desata, desaparece. Ou seja, tal como hoje ao darmos a esmola raramente nos preocupamos em indagar do seu destino, com a entrega do monumento findava, para o Romano, a obrigação – porque, além do texto perdurável, a representação do fôculo e de eventuais objectos rituais perpetuava devotamente o desejo. Por vezes, nomeadamente num santuário, o nome do dedicante chegava a preceder o teónimo – que o acto devia ser público e todos precisavam sabê-lo. Este anseio de perpetuidade que a religião possibilita mais se afirma nos epitáfios – que o culto dos mortos, a epigrafia funerária, também se há-de incluir na religião, pois é precisamente aí que tocamos o universo religioso de antanho. O espaço do morto é sagrado – *D(is) M(anibus) S(acrum)*, «consagrado aos deuses Manes»; com tantos anos de idade, o defunto aí está (*hic situs est*) e ao transeunte cumpre augurar-lhe «que a terra te seja leve» (*sit tibi terra levis*). Esta, aliás, é uma diferença substancial em relação aos epitáfios cristãos generalizados a partir do século VI da nossa era: nestes, o defunto descansou na paz do Senhor (*requievit in pace*) num dia preciso, já não pertence ao mundo de cá e apenas o podemos imaginar junto de Deus, não entre nós. Entre nós, todavia, ao tempo dos Romanos, estava um outro deus, o imperador. Flâmines e flâminias e o colégio dos séxviros augustais encarregavam-se de lhe manter o culto – a nível local, provincial e em Roma; amiúde passava a *divus*, após a morte; a partir do século III, não raro é *deus et dominus*, honrado D. N. M. E. – *devotus numini maiestatique eius* – «por devoção ao seu númen e majestade». Passou a Idade Média sem grande epigrafia religiosa: os restos mortais não mereciam especial atenção; igrejas, vitrais e baixos-relevos traziam as necessárias legendas, nem de mais nem de menos. O reencontro com a Antiguidade Clássica, no Renascimento, fará ressurgir, porém, os hábitos epigráficos religiosos. Por toda a parte se multiplicarão exemplos, copiados inclusive da Antiguidade, numa estranha mescla de paganismo e devoção cristã: o epitáfio de um nobre pode vir encimado pelas siglas D. O. M., «ao Deus Ótimo Máximo», reflexo do romano I. O. M. (*Iovi Optimo Maximo*, «a Júpiter Ótimo Máximo»); lavra-se placa *NVMINI MAIESTATIQUE*, ao númen e à majestade de um Sumo Pontífice, como se de imperador romano se tratasse, nimbado de mística auréola. No século XIX, as tábuas de milagres serão, porventura, uma das manifestações epigráficas mais curiosas da religiosidade popular: «Milagre que fez Nossa Senhora do Desterro a José da Silva Laranja e seus companheiros que, estando no dia 3 de Maio de 1839 no mar, lhes carregou uma grande tempestade que se viram em perigo de vida e recorrendo à dita Senhora vieram a salvamento.» Uma religião do quotidiano.



Ex-voto à divindade pré-romana Endovéllico, venerada em Terena (Alandroal).

O Liberalismo provocara, entretanto, uma epigrafia combativa. Sirva-nos como exemplo a placa que, no santuário mariano da Conceição, em Angra do Heroísmo, é dedicada «por subscrição de alguns amigos, parentes e admiradores» ao cônego Francisco Rogério da Costa, que ali foi vigário de 1856 a 1886, «iniciador, nesta diocese, das solenes festividades da 1.^a Comunhão, Mês de Maria, La Salette e outras», acrescentando-se: «Orador insigne, incansável até à morte no ministério do púlpito que exerceu com estranho brilho e desassombro.» Militância que se compreende, como sinal dos tempos. Sinal dos tempos é, também, o que diariamente nos toca, ao passarmos, por exemplo, em Lisboa, junto do monumento ao Dr. Sousa Martins – a epígrafe volta a ter aqui, no anonimato embora, o papel fundamental que ao tempo dos Romanos desempenhou: fixar para sempre a devoção. Nessa perpetuidade reside, afinal, o seu particular encanto – e até as «orações ao Divino Espírito Santo» espalhadas pelos jornais se integram nesse horizonte «epigráfico» em roupagens de modernidade.

JOSÉ D'ENCARNAÇÃO

BIBLIOGRAFIA: ENCARNÇÃO, José – *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*. Lisboa: INCM, 1975. GARCIA, José Manuel – *Religiões antigas de Portugal*. Lisboa: INCM, 1991. VASCONCELOS, José Leite de – *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: INCM, 1988-1989. 3 vol.

EPISCOPOLÓGIO (Catálogo dos bispos católicos portugueses). Nota preliminar: 1. O presente catálogo episcopal tem como base o de Miguel de Oliveira (*História*), corrigido ao nível de alguns nomes e datas por investigações recentes já publicadas ou em curso, que se indicam na bibliografia final. Tem-se também em consideração as informações contidas nas entradas deste dicionário relativas às várias dioceses, verificando-se a inclusão de novos preladados e/ou o ajustamento de datas especialmente nos

casos do Algarve, Angra, Braga, Coimbra, Évora, Guarda, Lamego, Lisboa, Porto e Viseu, bem como nalgumas dioceses de além-mar. 2. As listas dos preladados diocesanos vão ordenadas por ordem cronológica dentro de cada diocese. Os bispos coadjutores e auxiliares não são incluídos no presente episcopologio. 3. As dioceses encontram-se classificadas por ordem alfabética em três secções: A – DIOCESES PENINSULARES ANTERIORES À FUNDAÇÃO DA NACIONALIDADE; B – DIOCESES DO CONTINENTE E ILHAS; C – DIOCESES DE ALÉM-MAR E ORIENTE. 4. As datas entre parênteses referem-se ao início e fim dos episcopados. No caso das dioceses antigas, desconhecendo-se, na maioria dos casos, as datas de eleição/nomeação dos preladados são assinaladas, regra geral, as datas relativas à participação destes nos concílios ou outras datas de referência mencionadas em fontes da época. As lacunas são, contudo, uma realidade, pois a documentação disponível nem sempre é esclarecedora e são ainda raros os preladados que foram objecto de monografias.

A – Dioceses peninsulares anteriores à fundação da nacionalidade

Aquae Flaviae

1. Idácio (462)

Bracara

1. Paterno (388/389)
2. Balcónio (417)
3. Profuturo (537/538)
4. Lucrécio (561)
5. Martinho de Dume e Braga, São (572-579)
6. Pantardo (589)
7. Julião (633, 638)
8. Potâmio (653, 656)
9. Frutuoso de Dume e Braga, São (656-665?)
10. Leodegísio, Leodecísio (675)
11. Liúva (681, 683, 684)
12. Faustino (688)
13. Félix (693)
com residência em Lugo:
14. Odoário (786)
15. Ataulfo (832)
16. Gladila (850-867?)
17. Flaviano Recaredo (867-923)
18. Hero (924-941)
19. Gundisalvo (942-950)
20. Hermenegildo (951-985)
21. Pelágio (986-1002)
22. Diogo (1003-1017)
23. Pedro (1017-1057)
24. Maurelo (1058-1060)
25. Vistrário (1060-1086)

Caliábria

1. Servus-dei (633, 638, 646)
2. Celedónio (653)
3. Aloário (666)
4. Ervígio (688)

Conimbriga, Conimbrica/Aeminium

1. Lucêncio, Lucécio (561, 572)
2. Possidónio (589)

3. Hermulfo, Ermulfo (633)
4. Renato, Renovato (638)
5. Sisiberto (653)
6. Cantabro (666)
7. Miro, Gomiro (683, 688)
8. Emila (693)
9. Nausto (867-912); Froarengo (905)
10. Diogo (912-922)
11. Pelágio (928, 931)
12. Gondesindo (942, 944, 951)
13. Viliulfo, Vilulfo (968, 982)
14. Pelágio (986)
15. Afonso (1018)

Dume

1. Martinho de Braga e Dume, São (556-579)
2. João (589)
3. Benjamim (610)
4. Germano (633)
5. Recimiro (646-653)
6. Frutuoso de Braga e Dume, São (653-665?)
7. Leodigísio (675)
8. Liúva (683)
9. Vicente (688)
10. Félix (693)
com residência em Mondonhedo:
11. Rosendo (867, 881, 907)
12. Sabarico (907-925/926)
13. Rosendo, S. (927-951)
14. Teodomiro (969, 974)



Crossa de báculo. Séculos
XIII-XIV.

15. Armentário, Hermentário (985, 1012)
16. Soeiro I (1015, 1022)
17. Nuno (1025, 1027)
18. Alvito (1042, 1062?)
19. Soeiro II (1058, 1064)
20. Gonçalo (1071-1111?)

Elbora

1. Quinciano (306/314?)
2. Juliano (566)
3. Zósimo I (597)
4. Sicisclo, Secisclo (633, 638, 646)
5. Abiêncio (653)
6. Zósimo II (656)
7. Pedro (666)
8. Tractemundo, Tructemundo (681, 683, 688)
9. Arcôncio, Andrôncio (693)
10. Mentélio? (711)
11. Justino? (715)

Egitânia

1. Adorico (561, 572)
2. Comundo (589)
3. Licério (597, 610)
4. Montésis, Mentésio, Montênsis (633, 638)
5. Arménio (646)
6. Selva, Sclua, Siclua (653, 666)
7. Monefonso (683, 688)
8. Argesindo (693)

Lamecum

1. Sardinário (572)
2. Filipe (589)
3. Profuturo (633, 638)
4. Vitarico (646)
5. Filimiro (653)
6. Teodisclo, Teodísculo (666)
7. Gundulfo (681, 683)
8. Fiôncio (688, 693)
9. Branderico (881, 886)
10. Argimiro (893)
11. Ornato I (916, 920)
12. Pantaleão (922, 935)
13. Ornato II (944, 951, 955)
14. Jacobo (969, 974, 981)
15. Pedro (1071)

Meinedo

1. Viator (572)
2. Constâncio (589)
3. Argiovito (610)
4. Ansiulfo (633, 638)
5. Flávio (656)
6. Froarico (675, 683, 688)
7. Félix (693)
8. Justo (873?, 881)
9. Gomado (908-912?)
10. Hermógio (912, 924)
11. Ordonho (931)
12. Énego, Nónego (1025)
13. Sesnando (1049-1070)

Olissipo

1. Potâmio (357)

2. Paulo (589)
3. Goma (610)
4. Viarico (633, 636, 638)
5. Nefrício, Nefredo (646)
6. Cesário (656)
7. Teodorico (666)
8. Ara (683)
9. Landerico (688, 693)
10. Ildefonso? (século VII)

Ossónoba

1. Vicente (306/314?)
2. Itácio (380)
3. Pedro (589)
4. Saturnino (653)
5. Exarno (666)
6. Belito (683)
7. Agripio (688, 693)

Pax Julia

1. Apríngio (531)
2. Palmácio (589)
3. Lauro (597)
4. Modário (633)
5. Teodoreto, Teodoredo (646)
6. Adeodato (653 e 666)
7. João (681, 683, 688 e 693)
8. Isidoro pacense (século VIII)

Viseum

1. Remisol (572)
2. Sunila (589)
3. Gundemaro (610)
4. Lauso (633)
5. António (636)
6. Firmo, Farno, Fárnio (638, 646)
7. Vadila (653, 656)
8. Reparato (681, 683)
9. Viliefonso, Vilcifonso (688)
10. Teodofredo (693)
11. Gundemiro (905)
12. Anserico, Sabarico (922)
13. Salomão (928, 931)
14. Dulcidio (937, 943, 951)
15. Ermenegildo, Hermenegildo (961, 968)
16. Iquilani, Iquiliano (974, 981)
17. Gomes (1050)
18. Maurício (1102)
19. Teotónio (1112)

B – Dioceses do continente e ilhas

Algarve

I – Sede em Silves

1. Nicolau (1189-1191)
2. Frei Roberto (1253-1261)
3. Garcia (1261-1268)
4. Frei Bartolomeu (1268-1292?)
5. Frei Domingos Soares (1292-1297)
6. João Soares Alão (1297-1310?)
7. Afonso Anes (1312-1320)
8. Pedro I (1322?-1334)
9. Álvaro Pais (1334-1352?)
10. Vasco (1354-1367)

11. João II (1367-1370)
12. Martinho (1371-1379)
13. Pedro II (1383)
14. Paio de Meira (1384?)
15. João Afonso de Azambuja (1389-1390)
16. Martinho Gil (1391-1401?)
17. João Afonso Aranha (1404-1407)
18. Martinho Gil, segunda vez (1407-1409)
19. Fernando da Guerra (1409-1414)
20. João Álvaro (1414-1418)
21. Garcia de Meneses (1418-1421)
22. Álvaro de Abreu (1421-1429)
23. Rodrigo (1429-1440?)
24. Rodrigo Dias ou Diogo (1441-?)
25. Luís Pires (1450-1453)
26. Álvaro Afonso (1453-1467)
27. João de Melo (1467-1480)
28. Jorge da Costa (1481-1485?)
29. João Camelo (1486-1501)
30. Fernando Coutinho (1501-1538)
31. Manuel de Sousa (1538-1545)
32. João de Melo e Castro (1549-1564)

II – Sede em Faro

33. Jerónimo Ósorio (1564-1580)
34. Afonso de Castelo Branco (1581-1585)
35. Jerónimo Barreto (1585-1589)
36. Francisco Cano (1589-1594)
37. Fernando Martins de Mascarenhas (1595-1616)
38. João Coutinho (1617-1626)
39. Francisco de Meneses (1627-1634)
40. Francisco Barreto I (1634-1649)
41. Francisco Barreto II (1671-1679)
42. José de Meneses (1679-1685)
43. Simão da Gama (1685-1703)
44. António Pereira da Silva (1704-1715)
45. José Pereira de Lacerda (1716-1738)
46. Frei Inácio de Santa Teresa (1741-1751)
47. Frei Lourenço de Santa Maria (1752-1783)
48. André Teixeira Palha (1783-1786)
49. José Maria de Melo (1786-1789)
50. Francisco Gomes do Avelar (1789-1816)
51. Joaquim de Sant'Ana Carvalho (1820-1823)
52. Frei Inocêncio António das Neves Portugal (1824)
53. Bernardo António de Figueiredo (1825-1838)
54. António Bernardo da Fonseca Moniz (1844-1854)
55. Carlos Cristóvão Genuês Pereira (1855-1863)
56. Inácio do Nascimento Morais Cardoso (1864-1871)
57. António Mendes Belo (1884-1908)
58. António Barbosa Leão (1908-1919)
59. Marcelino António Maria Franco (1920-1955)
60. Frei Francisco Fernandes Rendeiro (1955-1966)
61. Júlio Tavares Rebimbas (1966-1972)
62. Florentino de Andrade e Silva (1972-1977)
63. Ernesto Gonçalves Costa (1977-1988)
64. Manuel Madureira Dias (1988-)

Angra do Heroísmo

1. Agostinho Ribeiro (1535-1540)
2. Rodrigo Pinheiro (1540-1552)
3. Frei Jorge de Santiago (1552-1561)

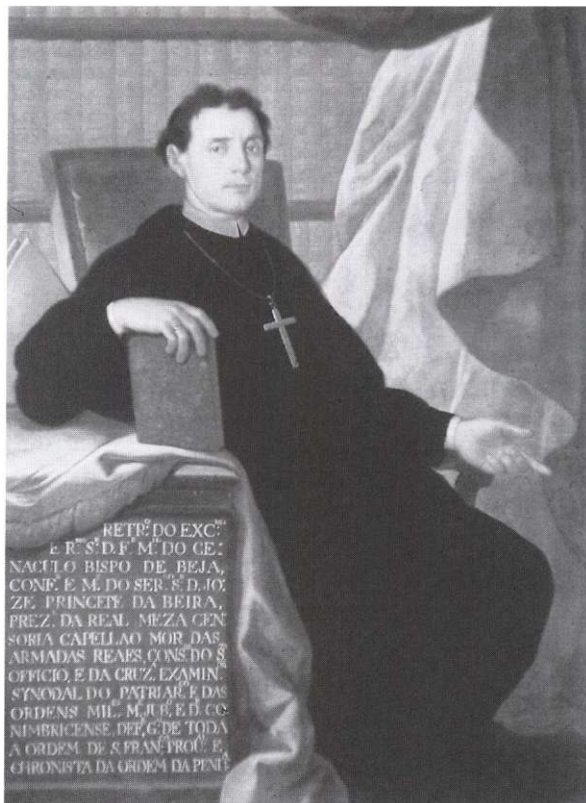
4. Manuel de Almada (1562-1566)
5. Nuno Álvares Pereira (1568-1570)
6. Gaspar de Faria (1571-1576)
7. Pedro de Castilho (1578-1584)
8. Manuel de Gouveia (1584-1597)
9. Jerónimo Teixeira Cabral (1598-1612)
10. Agostinho Ribeiro (1613-1621)
11. Pedro da Costa (1622-1626)
12. João Pimenta de Abreu (1627-1632)
13. Frei António da Ressurreição (1634-1637)
14. Frei Lourenço de Castro (1671-1681)
15. Frei João dos Prazeres 1683-1685)
16. Frei Clemente Vieira (1687-1692)
17. António Vieira Leitão (1694-1714)
18. João de Brito de Vasconcelos (1716-1719)
19. Manuel Álvares da Costa (1721-1733)
20. Frei Valério do Sacramento (1738-1757)
21. António Caetano da Rocha (1755-1772)
22. Frei João Marcelino dos Santos Homem Aparício (1775-1782)
23. Frei José da Avé-Maria Leite da Costa e Silva (1783-1785)
24. José Pegado de Azevedo (1800-1812)
25. Frei Alexandre da Sacra Família (1812-1818)
26. Frei Manuel Nicolau de Almeida (1819-1825)
27. Frei Estêvão de Jesus Maria da Costa (1827-1870)
28. João Maria Pereira do Amaral e Pimentel (1872-1889)
29. Francisco Maria de Sousa do Prado de Lacerda (1886-1899)
30. Francisco José Ribeiro de Vieira e Brito (1892-1901)
31. José Manuel de Carvalho (1902-1904)
32. José Correia Cardoso Monteiro (1904-1910)
33. Manuel Damasceno da Costa (1914-1922)
34. António Augusto de Castro Meireles (1923-1928)
35. Guilherme Augusto Inácio da Cunha Guimarães (1928-1957)
36. Manuel Afonso de Carvalho (1953-1978)
37. Aurélio Granada Escudeiro (1978-1996)
38. António de Sousa Braga (1996-)

Aveiro

1. António Freire Gameiro de Sousa (1774-1799)
2. António José Cordeiro (1801-1813)
3. Manuel Pacheco de Resende (1815-1837)
António de Santo Ilídio da Fonseca e Silva (1840) – não obteve a confirmação pontifícia
4. João Evangelista de Lima Vidal (1940-1958)
5. Domingos da Apresentação Fernandes (1958-1962)
6. Manuel de Almeida Trindade (1962-1988)
7. António Baltasar Marcelino (1988-)

Beja

1. Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas (1770-1802)
2. Frei Francisco Leitão de Carvalho (1802-1806)
3. Frei Joaquim do Rosário (1807-1808)
Manuel de Sousa Carvalho (1814) – não tomou posse
4. Luís da Cunha de Abreu e Melo (1819-1833)
5. Manuel Pires de Azevedo Loureiro (1844-1848)



D. Frei Manuel do Cenáculo, primeiro bispo de Beja. Museu de Beja.

6. José Xavier de Cerveira e Sousa (1849-1859)
7. José António da Mata e Silva (1859-1860)
8. António da Trindade de Vasconcelos Pereira de Melo (1861-1863)
9. António Xavier de Sousa Monteiro (1883-1906)
10. Sebastião Leite de Vasconcelos (1907-1919)
11. José do Patrocínio Dias (1920-1965)
12. Manuel dos Santos Rocha (1965-1980)
13. Manuel Franco Falcão (1980-1999)
14. António Vitalino Fernando Dantas (1999-)

Braga

Arcebispos

1. Pedro (1071-1091)
2. Geraldo (1099-1108)
3. Maurício Burdino (1109-1118)
4. Paio Mendes (1118-1137)
5. João Peculiar (1139-1175)
6. Godinho (1176-1188)
7. Martinho Pires (1189-1209)
Pedro Mendes, eleito (1209-1212)
8. Estêvão Soares da Silva (1213-1228)
9. Silvestre Godinho (1229-1244)
10. João Egas (1245-1255)
11. Martinho Geraldês (1256-1271); Pedro Julião, eleito (1273)
12. Ordonho Álvares, cardeal (1275-1278)
13. Frei Telo (1279-1292)
14. Martinho Pires de Oliveira (1295-1313)
15. João Martins de Soalhães (1313-1325)
16. Gonçalo Pereira (1326-1348)



17. Guilherme de la Garde (1349-1361)
18. João de Cardaillac (1361-1371); Vasco, eleito (1371)
19. Lourenço Vicente (1374-1397)
20. Martinho Afonso de Miranda (1398-1416)
21. Fernando da Guerra (1417-1467)
22. Luís Pires (1468-1480)
23. João de Melo (1481)
João Galvão, eleito (1482-1485)
24. Jorge da Costa (1486-1501)
Cardeal Jorge da Costa, administrador (1501-1505)
25. Diogo de Sousa (1505-1532)
26. Infante D. Henrique (1533-1540)
27. Frei Diogo da Silva (1540-1541)
28. Infante D. Duarte (1542-1543)
29. Manuel de Sousa (1545-1549)
30. Frei Baltasar Limpo (1550-1558)
31. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-1581)
32. João Afonso de Meneses (1581-1587)
33. Frei Agostinho de Jesus (1588-1609)
34. Frei Aleixo de Meneses (1612-1617)
35. Afonso Furtado de Mendonça (1618-1626)
36. Rodrigo da Cunha (1627-1635)
37. Sebastião de Matos de Noronha (1630-1641)
38. Veríssimo de Lencastre (1670-1677)
39. Luís de Sousa (1677-1690)
40. José de Meneses (1692-1696)
41. João de Sousa (1696-1703)
42. Rodrigo de Moura Teles (1704-1728)
43. José de Bragança (1741-1756)
44. Gaspar de Bragança (1758-1789)
45. Frei Caetano Brandão (1790-1805)
46. José da Costa Torres (1807-1813)
47. Frei Miguel da Madre de Deus (1815-1827)
48. Pedro Paulo de Figueiredo da Cunha e Melo (1843-1855)
49. José Joaquim de Azevedo e Moura (1856-1876)
50. João Crisóstomo de Amorim Pessoa (1876-1883)
51. António José de Freitas Honorato (1883-1898)
52. Manuel Baptista da Cunha (1899-1913)
53. Manuel Vieira de Matos (1915-1932)
54. António Bento Martins Júnior (1933-1963)
55. Francisco Maria da Silva (1963-1977)
56. Eurico Dias Nogueira (1977-1999)
57. Jorge Ferreira da Costa Ortiga (1999-)

Bragança e Miranda

I – Sede em Miranda

1. Toríbio Lopes (1545-53)
2. Rodrigo de Carvalho (1555-1559)
3. Julião de Alva (1560-1564)
4. António Pinheiro (1564-1579)
5. Jerónimo de Meneses (1579-1593)
6. Manuel de Seabra (1593-1595)
7. Diogo de Sousa (1597-1610)
8. José de Melo (1610-1611)
9. Jerónimo Teixeira Cabral (1612-1614)
10. João da Gama (1615-1617)
11. Frei Francisco Pereira (1618-1620)
12. Frei João de Valadares (1621-1627)
13. Jorge de Melo (1627-36)
14. André Furtado de Mendonça (1672-1676)
15. Frei José Lencastre (1677-1681)

16. Frei Lourenço de Castro (1681-1684)
17. Frei António de Santa Maria (1685-1688)
18. Manuel de Moura Manuel (1689-1699)
19. João Franco de Oliveira (1701-1715)
20. João de Sousa Carvalho (1716-1737)
21. Diogo Marques Morato (1739-1749)
22. Frei João da Cruz (1750-1756)
23. Frei Aleixo de Miranda Henriques (1757-1770)
24. Manuel de Vasconcelos Pereira (1770-1773)

II – Sede em Bragança

25. Miguel Barreto de Meneses (primeiro bispo de Bragança, 1770-1772; último de Miranda, 1773-1780)
26. Bernardo Pinto Ribeiro Seixas (segundo bispo de Bragança, 1773-1780; primeiro bispo de Bragança e Miranda, 1780-1792)
27. António Luís da Veiga Cabral e Câmara (1793-1819)
28. Frei José Maria de Santana e Noronha (1824-1829)
29. José António da Silva Rebelo (1832-1846)
30. Joaquim Pereira Ferraz (1849-1852)
31. José Manuel de Lemos (1853-1855)
32. João de Aguiar (1856-1871)
33. José Luís Alves Feijó (1871-1874)
34. José Maria da Silva Ferrão de Carvalho Martens (1875-1883)
35. Manuel Bernardo de Sousa Enes (1883-1885)
36. José Alves de Mariz (1885-1912)
37. José Lopes Leite de Faria (1915-1927)
38. António Bento Martins Júnior (1928-1932)
39. Luís António de Almeida (1932-1935)
40. Abílio Augusto Vaz das Neves (1938-1965)
41. Manuel de Jesus Pereira (1965-1978)
42. António José Rafael (1979-)

Castelo Branco

1. Frei José de Jesus Maria Caetano (1771-1782)
2. Frei Vicente Ferreira da Rocha (1782-1814)
3. Joaquim José de Miranda Coutinho (1819-1831)

Coimbra

1. Paterno (1080-1087)
2. Crescónio (1092-1098)
3. Maurício Burdino (1099-1108)
4. Gonçalo Pais (1109-1128)
5. Bernardo (1129-1146)
6. João de Anaia (1148-1155)
7. Miguel Pais Salomão (1158-1176)
8. Bermudo (1178-1182)
9. Martinho Gonçalves (1183-1190)
10. Pedro Soares (1192-1232)
11. Tibúrcio (1234-1248)
12. Domingos (1247)
13. Egas Fafes de Lanhoso (1248-1267)
14. Mateus (1268-1275)
15. Américo Ebrard (1279-1295)
16. Pedro Martins (1296-1301)
17. Fernando (1302-1303)
18. Estêvão Anes Brochardo (1304-1318)
19. Raimundo Ebrard I (1319-1324)
20. Raimundo Ebrard II (1325-1333)
21. João des Prez (1334-1338)

22. Jorge (1338-1357)
23. Lourenço (1357-1358)
24. Pedro Gomes Barroso (1358-1364); Vasco Fernandes, arcebispo de Toledo, administrador (1264-1371)
25. Pedro Tenório (1371-78)
26. João Cabeça-de-Vaca (1378-1384)
27. Martinho Afonso de Miranda (1386-1398)
28. João Esteves de Azambuja (1398-1402)
29. João Garcia Manrique (1403-1407)
30. Gil Almada (1408-1415)
31. Fernando Coutinho (1419-1429)
32. Álvaro Ferreira (1431-1444)
33. Luís Coutinho (1444-1452)
34. Afonso Nogueira (1453-1460)
35. João Galvão (1460-1481)
36. Jorge de Almeida (1481-1543)
37. Frei João Soares (1545-1572)
38. Manuel de Meneses (1573-1578)
39. Frei Gaspar do Casal (1579-1584)
40. Afonso de Castelo-Branco (1585-1615)
41. Afonso Furtado de Mendonça (1616-1618)
42. Martim Afonso Mexia (1619-1623)
43. João Manuel (1625-1633)
44. Jorge de Melo (1636-38)
45. Joane Mendes de Távora (1638-1646)
46. Manuel de Noronha (1670-1671)
47. Frei Álvaro de São Boaventura (1672-1683)
48. João de Melo (1684-1704)
49. António de Vasconcelos e Sousa (1706-1716)
50. Miguel da Anunciação (1740-1779)
51. Francisco Lemos de Faria Pereira Coutinho (1779-1822)
52. Frei Francisco de São Luís Saraiva (1822-1824)
53. Frei Joaquim de Nossa Senhora da Nazaré (1824-1851)
54. Manuel Bento Rodrigues (1861-1858)
55. José Manuel de Lemos (1858-1870)
56. Manuel Correia de Bastos Pina (1872-1913)
57. Manuel Luís Coelho da Silva (1915-1936)
58. António Antunes (1936-1948)
59. Ernesto Sena de Oliveira (1948-1967)
60. Frei Francisco Fernandes Rendeiro (1967-1971)
61. João António da Silva Saraiva (1972-1976)
62. João Alves (1976-)

Elvas

1. António Mendes de Carvalho (1571-1591)
2. António Matos de Noronha (1591-1610)
3. Rui ou Rodrigo Pires da Veiga (1612-1616)
4. Frei Lourenço de Távora (1617-1625)
5. Sebastião de Matos de Noronha (1626-1636)
6. Manuel da Cunha (1638-1658)
7. João de Melo (1671-1673)
8. Alexandre da Silva Botelho (1673-1681)
9. Frei Valério de São Raimundo (1683-1689)
10. Jerónimo Soares (1690-1694)
11. Bento de Beja Noronha (1694-1700)
12. António Pereira da Silva (1701-1704)
13. Pedro de Lencastre (1706-1713)
14. Fernando de Faro (1714)
15. João de Sousa de Castelo Branco (1716-1728)
16. Pedro de Vilas-Boas e Sampaio (1743)

17. Baltasar de Faria Vilas-Boas (1743-1757)
18. Lourenço de Lencastre (1759-1780)
19. João Teixeira de Carvalho (1780-1792)
20. Frei Diogo de Jesus Jardim (1793-1796)
21. José da Costa Torres (1796-1806)
22. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1806-1818)
23. Frei Joaquim de Meneses e Ataíde (1820-1828)
24. Frei Ângelo de Nossa Senhora da Boa-Morte (1832-1852)

Évora

I – Bispos

1. Soeiro I (1166-1180); Fernando (1179)
2. Paio (1180-1204)
3. Soeiro II (1206-1229)
4. Fernando II (1230/1235-1237)
5. Martinho Pires (1237/1246-1266)
6. Durão ou Durando Pais (1267-1283)
7. Domingos Anes Jardo (1284-1289)
8. Pedro (I) Colaço (1289-1297)
9. Fernando (III) Martins (1297-1313/14); Rodrigo Pires, eleito (1313)
10. Geraldo Domingues (1313/14-1321); Gonçalo Pereira, eleito (1321)
11. Pedro II (1322-1340)
12. Martinho (II) Afonso (1341-1347)
13. Afonso Dinis (1347-1352)
14. João (I) Afonso (1352-1355)
15. João (I) Gomes de Chaves (1355-1368)
16. Martinho (III) Gil de Brito (1368-1382)
17. João (III) Eanes (1382-1404)
18. Martinho IV (1404-1406)
19. Diogo Álvares de Brito (1406-1415)
20. Álvaro Afonso (1415-1420)
21. Pedro de Noronha (1420-1423)
22. Vasco I (1423-1426)
23. Álvaro (I) de Abreu ou Falcão (1429-1440)
24. Vasco (II) Perdigão (1443-1463)
25. Jorge da Costa (1463-1464)
26. Luís Pires (1464-1468)
27. Álvaro (II) Afonso (1468-1471)
28. Garcia de Meneses (1471-1484)
29. Afonso de Portugal (1485-1522); infante D. Afonso, administrador (1523-1540)

II – Arcebispos

30. Infante D. Henrique (1540-1564)
31. João de Melo e Castro, infante D. Henrique, segunda vez (1574-1578)
32. Teotónio de Bragança (1578-1602)
33. Alexandre de Bragança (1602-1608)
34. Diogo de Sousa I (1610)
35. José de Melo (1611-1633)
36. João Coutinho (1635-1643)
37. Diogo de Sousa II (1671-1678)
38. Frei Domingos de Gusmão (1678-1689)
39. Frei Luís da Silva (1691-1703)
40. Simão da Gama (1703-1715)
41. Frei Miguel de Távora (1739-1759)
42. João Cosme da Cunha (1760-1783)
43. Joaquim Xavier Botelho de Lima (1783-1800)
44. Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas (1802-1814)



D. José Alves Mattoso, *bispo da Guarda*.

45. Frei Joaquim de Santa Clara Brandão (1814-1818)
46. Frei Patrício da Silva (1819-1825)
47. Frei Fortunato de São Boaventura (1831-1844)
48. Francisco da Mãe dos Homens Anes de Carvalho (1845-1859)
49. José António da Mata e Silva (1860-1869)
50. José António Pereira Bilhano (1869-1890)
51. Augusto Eduardo Nunes (1890-1920)
52. Manuel Mendes da Conceição Santos (1920-1955)
53. Manuel Trindade Salgueiro (1955-1965)
54. Frei David de Sousa (1965-1981)
55. Maurílio Jorge Quintal de Gouveia (1981-)

Funchal

1. Diogo Pinheiro (1514-1526)
2. Martinho de Portugal (1533-1547)
3. Frei Gaspar do Casal (1551-1556)
4. Frei Jorge de Lemos (1556-1569)
5. Frei de Távora (1569-1573)
6. Jerónimo Barreto (1573-1585)
7. Luís de Figueiredo de Lemos (1585-1608)
8. Frei Lourenço de Távora (1610-1617)
9. Jerónimo Fernando (1619-1650)
10. Frei Gabriel de Almeida (1670-1674)
11. Frei António Teles da Silva (1674-1682)
12. Estêvão Brioso de Figueiredo (1683-1689)
13. Frei José de Santa Maria (1690-1696)
14. José de Sousa Castelo Branco (1698-1725)
15. Frei Manuel Coutinho (1725-1741)
16. Frei João do Nascimento (1741-1753)
17. Gaspar Afonso da Costa Brandão (1756-1784)

18. José da Costa Torres (1784-1796)
19. Luís Rodrigues Vilarés (1796-1811)
20. João Joaquim Bernardino de Brito (1817-1819)
21. Francisco José Rodrigues de Andrade (1821-1838)
22. José Xavier de Cerveira e Sousa (1844-1849)
23. Manuel Martins Manso (1849-1858)
24. Patrício Xavier de Moura (1859-1872)
25. Aires de Ornelas e Vasconcelos (1872-1874)
26. Manuel Agostinho Barreto (1876-1911)
27. António Manuel Pereira Ribeiro (1914-1957)
28. Frei David de Sousa (1957-1965)
29. João António da Silva Saraiva (1965-1972)
30. Francisco Antunes Santana (1974-1982)
31. Teodoro de Faria (1982-)

Guarda

1. Rodrigo (1099)
2. Martinho Pais (1200/1203-1225/1226)
3. Vicente Hispano (1226/1235-1248)
4. Rodrigo Fernandes (1248-1267)
5. Frei Vasco (1267-1278)
6. Frei João Martins (1278-1301)
7. Vasco Martins de Alvelos (1302-1313)
- Rodrigo? (1313)
8. Estêvão (1314-1316?)
9. Martinho (139-1322)
10. Guterres (1322-1326)
11. Bartolomeu (1326-1345)
12. Afonso Dinis (1346-47)
13. Lourenço (1349-1356?)
14. Estêvão Tristão (1357)
15. Gil de Viana ou Gil Cabral (1360)
16. Vasco de Meneses (1362-1367)
- Gonçalo Martins?
17. Afonso Correia (1367?-1384)
18. Frei Vasco de Lamego (1384-139?)
19. Afonso Ferraz (?-1396?)
20. Gil (1397?)
21. Gonçalo Vasques da Cunha (1397-1426)
22. Luís da Guerra (1427-1458)
23. Frei João Manuel (1459-1476)
24. João Afonso Ferraz (1477-1478)
25. Álvaro de Chaves (1479-1481); Garcia de Meneses, administrador (1481-1484); Álvaro de Chaves, segunda vez (1484-1496)
26. Pedro Vaz Gavião (1496-1516); infante D. Afonso, administrador com Miguel da Silva (1516-1519)
27. Jorge de Melo (1519-48)
28. Cristóvão de Castro (1550-1552)
29. João de Portugal (1556-1585)
30. Manuel de Quadros (1585-1593)
31. Nuno de Noronha (1593-1608)
32. Afonso Furtado de Mendonça (1609-1616)
33. Francisco de Castro (1617-1630)
34. Frei Lopo de Sequeira Pereira (1632-1636)
35. Dinis de Melo e Castro (1639)
36. Frei Álvaro de São Boaventura (1669-1672)
37. Martim Afonso de Melo (1672-1684)
38. Frei Luís da Silva (1685-1691)
39. João de Mascarenhas (1692-1693)
40. Rodrigo de Moura Teles (1694-1704)
41. António de Saldanha (1706-1711)

42. João de Mendonça (1713-1736)
43. Frei José Fialho (1739-1741)
44. Bernardo António de Melo Osório (1742-1774)
45. Jerónimo Rogado do Carvalho e Silva (1775-1797)
46. José António Pinto de Mendonça Arrais (1797-1822)
47. Frei Carlos de São José de Azevedo e Sousa (1824-1828)
48. Joaquim José Pacheco Sousa (1832-1857)
49. Manuel Martins Manso (1858-1878)
50. Tomás Gomes de Almeida (1883-1903)
51. Manuel Vieira de Matos (1903-1914)
52. José Alves Mattoso (1914-1952)
53. Domingos da Silva Gonçalves (1952-1960)
54. Policarpo da Costa Vaz (1960-1979)
55. António dos Santos (1979-)

Lamego

1. Mendo (1147-1173)
2. Godinho Afonso (1174-1189)
3. João I (1190-1196)
4. Pedro Mendes (1196-1209)
5. Paio Furtado (1211-1246)
6. Martinho (1247-1248)
7. Egas Pais (1248-1257)
8. Pedro Anes (1257-1270); Domingos Pais, eleito (1271-1274)
9. Gonçalo (1275-1282)
10. João II (1285-1296)
11. Vasco Martins de Alvelos (1297-1302)
12. Afonso das Astúrias (1302-1307?)
13. Diogo (1309-1310)
14. Rodrigo de Oliveira (1312-1330)
15. Frei Salvado Martins (1331-1349)
16. Durão ou Durando (1350-1362)
17. Lourenço (1363-1393)
18. Gonçalo Gonçalves (1393-1419)
19. Álvaro de Abreu (1419-1421)
20. Garcia de Meneses (1421-1446)
21. Luís de Amaral (1426-1431)
22. João Vicente (1432?-1446)
23. Gonçalo Anes (1446-1448)
24. João da Costa ou Gomes de Abreu (1448-1464)
25. Rodrigo de Noronha (1464-1477); Pedro Martins? (1477-1479)
26. Gomes de Miranda (1477?-1492)
27. Fernando Coutinho (1492-1502)
28. João Camelo ou de Madureira (1502-1513)
29. Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos (1513-1540)
30. Agostinho Ribeiro (1540-1549)
31. Manuel de Noronha (1551-1564)
32. Manuel de Meneses (1570-1575)
33. Simão de Sá Pereira (1575-1579)
34. António Teles de Meneses (1579-1598)
35. Martins Afonso de Melo (1599-1613)
36. Martim Afonso Mexia de Tovar (1615-1619)
37. João de Lencastre (1622-1626)
38. João Coutinho (1627-35)
39. Miguel de Portugal (1636-1643)
40. Luís de Sousa (1670-1677)
41. Frei Luís da Silva (1677-1685)
42. José de Meneses (1685-1692)

43. António de Vasconcelos e Sousa (1692-1705)
44. Tomás de Almeida (1706-1709)
45. Nuno Álvares Pereira de Melo (1710-1733)
46. Frei Manuel Coutinho (1741-1742)
47. Frei Feliciano de Nossa Senhora (1742-1771)
48. Nicolau Joaquim Torel da Cunha Manuel (1771-1772)
49. Manuel de Vasconcelos Pereira (1773-1786)
50. João António Binet Pincio (1786-1821)
51. José de Jesus Maria Pinto (1821-1826)
52. Frei José da Assunção (1833-1841)
53. José de Moura Coutinho (1844-1861)
54. António da Trindade de Vasconcelos Pereira de Melo (1863-1895)
55. António Tomás da Silva Leitão e Castro (1895-1901)
56. Francisco José Ribeiro de Vieira e Brito (1901-1922)
57. Agostinho de Jesus e Sousa (1922-1942)
58. Ernesto Sena de Oliveira (1944-1948)
59. João da Silva Campos Neves (1948-1971)
60. António de Castro Xavier Monteiro (1972-1995)
61. Américo do Couto Oliveira (1995-1998)
62. Jacinto Tomás de Carvalho Botelho (2000-)

Leiria

1. Frei Brás de Barros (1545-1556); Sancho de Noronha, eleito (1556)
2. Frei Gaspar do Casal (1557-1579)
3. António Pinheiro (1579-1582)
4. Pedro de Castilho (1583-1604)
5. Martim Afonso Mexia (1604-1615); Rui Pires da Veiga, eleito (1610)
6. Frei António de Santa Maria (1616-1623)
7. Francisco de Meneses (1625-1627)
8. Dinis de Melo e Castro (1627-1636)
9. Pedro Barbosa de Eça (1636-1640); Diogo de Sousa, não confirmado (1640); Jerónimo de Mascaranhas, não confirmado (1648)
10. Pedro Vieira da Silva (1670-1676)
11. Frei Domingos de Gusmão (1677-1678)
12. Frei José de Lencastre (1681-1694)
13. Álvaro de Abranches e Noronha (1694-1746)
14. Frei João de Nossa Senhora da Porta (1746-1760)
15. Frei Miguel de Bulhões e Sousa (1761-1779); António Bonifácio Coelho, eleito (1779)
16. Lourenço de Alencastre (1780-1790)
17. Manuel de Aguiar (1790-1815)
18. João Inácio da Fonseca Manso (1818-1834)
19. Guilherme Henriques de Carvalho (1843-1845)
20. Manuel José da Costa (1846-1851)
21. Joaquim Pereira Ferraz (1852-1873)
22. José Alves Correia da Silva (1920-1957)
23. João Pereira Venâncio (1958-1972)
24. Alberto Cosme do Amaral (1972-1993) de Leiria-Fátima (a partir de 1984)
25. Serafim de Sousa Ferreira e Silva (1993-)

Lisboa

- I – Bispos
1. Gilberto (1147-1163)
 2. Álvaro (1164-1184)
 3. Soeiro I (1185/1186-1209/1210)



D. Tomás de Almeida, *primeiro patriarca de Lisboa*.

4. Soeiro (II) Viegas (1211-1233) Vicente, postulado (1233); Paio Pais, eleito (1233); João Falberto, eleito (1234); Estêvão Gomes, eleito (1234-1237)
5. João I (1239-1241) Ricardo Guilherme, postulado (1241)
6. Aires Vasques (1241/1244-1258)
7. Mateus (1258-1282); Estêvão Anes de Vasconcelos? (1282-1290)
8. Domingos Anes Jardo (1289-1293)
9. João Martins de Soalhães (1294-1313)
10. Frei Estêvão (1313-1322)
11. Gonçalo Pereira (1322-1326)
12. João Afonso de Brito (1326-1342)
13. Vasco Martins (1342-1344)
14. Estêvão de la Garde (1344-1348)
15. Teobaldo de Castillon (1348-1356)
16. Reginaldo de Maubernard (1356-1358)
17. Lourenço Rodrigues (1359-1364)
18. Pedro Gomes Barroso (1364-1369)
19. Fernando Álvares (1370-1371)

20. Vasco (1371)
21. Agapito Colona (1371-1378)
22. Martinho (1379-1383); nomeado pelo papa de Avinhão
23. João de Agoult (1379), nomeado pelo papa de Roma, promovido a arcebispo de Aix na Provença; João Guterres (1381-1382), promovido a bispo de Dax na Gasconha

II – Arcebispos

24. João Anes (eleito 1383?; arcebispo 1393-1402)
25. João Esteves de Azambuja (1402-1415)
26. Diogo Álvares de Brito (1418?-1422); o cabido não lhe permitiu a posse
27. Pedro de Noronha (1424-1452?)
28. Luís Coutinho (1452-1453)
29. Jaime, cardeal (1455-1459)
30. Afonso Nogueira (1459-1464)
31. Jorge da Costa, cardeal (1464-1500)
32. Martinho da Costa (1500-1521)
33. Afonso, infante e cardeal (1523-1540)
34. Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos (1540-1564)
35. Henrique, infante e cardeal (1564-1570)
36. Jorge de Almeida (1570-1585)
37. Miguel de Castro (1586-1625)
38. Afonso Furtado e Mendonça (1626-1630)
39. João Manuel (1632-1633)
40. Rodrigo da Cunha (1635-1643)
41. António de Mendonça (1670-1675)
42. Luís de Sousa, cardeal (1675-1702)
43. João de Sousa (1703-1710)

III – Patriarcas

44. Tomás de Almeida (1716-1754)
45. José (I) Manuel da Câmara (1754-1758)
46. Francisco (I) de Saldanha (1758-1776)
47. Fernando de Sousa e Silva (1776-1786)
48. José (II) Francisco Miguel António de Mendonça (1786-1808)
49. Carlos da Cunha e Meneses (1818-1825)
50. Frei Patrício da Silva (1826-1840)
51. Frei Francisco (II) de São Luís Saraiva (1840-1845)
52. Guilherme Henriques de Carvalho (1845-1857)
53. Manuel (I) Bento Rodrigues (1858-1869)
54. Inácio do Nascimento Morais Cardoso (1871-1883)
55. José (III) Sebastião Neto (1883-1907)
56. António Mendes Belo (1907-1929)
57. Manuel (II) Gonçalves Cerejeira (1929-1971)
58. António (I) Ribeiro (1971-1998)
59. José da Cruz Policarpo (1998-)

Penafiel

1. Frei Inácio de São Caetano (1770-1778)

Pinhel

1. Frei João Rafael de Mendonça (1770-1771)
2. Cristóvão de Almeida Soares (1772-1782)
3. José António Pinto de Mendonça Arrais (1782-1797)
4. Bernardo Bernardino Beltrão (1797-1828)
5. Leonardo de Sousa Brandão (1832-1838)

Portalegre

1. Julião de Alva (1549-1560)
2. André de Noronha (1560-1581)
3. Frei Amador Arrais (1581-1596)
4. Diogo Correia (1598-1614)
5. Rodrigo da Cunha (1615-1618)
6. Frei Lopo de Sequeira Pereira (1619-1682)
7. Joane Mendes de Távora (1632-1638)
8. Ricardo Russel (1671-1685)
9. João Mascaranhas (1686-1692)
10. António de Saldanha (1693-1706)
11. Frei Domingos Barata (1707-1709)
12. Álvaro Pires de Castro Noronha (1711-1737)
13. Manuel Lopes Simões (1742-1748)
14. Frei João de Azevedo (1748-1765)
15. Jerónimo Rogado do Carvalho e Silva (1766-1772)
16. Pedro de Melo e Brito da Silveira Alvim (1772-1777)
17. Frei Manuel Tavares Coutinho da Silva (1778-1798)
18. José Valério da Cruz (1798-1826)
19. José Francisco da Soledade Bravo (1831-1833)
20. José Maria da Silva Ferrão de Carvalho Martens (1883-1884)
21. Manuel Bernardo de Sousa Enes (1885-1887)
22. Gaudêncio José Pereira (1888-1908)
23. António Moutinho (1909-1915)
24. Manuel Mendes da Conceição Santos (1915-1920)
25. Domingos Maria Frutuoso (1920-1949)
26. António Ferreira Gomes (1949-1952)
27. Agostinho Joaquim Lopes de Moura (1952-1978), de Portalegre e Castelo Branco (a partir de 1956)
28. Augusto César Ferreira da Silva (1978-)

Porto

1. Hugo (1113-1136)
2. João Peculiar (1136-1138)
3. Pedro Rabáldes (1140-1145)
4. Pedro Pitões (1145-1152)
5. Pedro Sénior (1154-1175)
6. Fernando Martins (1176-1185)
7. Martinho Pires (1185-1189)
8. Martinho Rodrigues (1190-1235)
9. Pedro Salvadores (1235-1247)
10. Julião Fernandes (1247-1260)
11. Vicente Mendes (1261-1296)
12. Sancho Pires (1296-)
13. Geraldo Domingos (1300-1308)
14. Fradulo (1308-1309)
15. Frei Estêvão (1310-1313)
16. Fernando Ramires (1314-1322)
17. João Gomes (1322-1327)
18. Vasco Martins (1328-1342)
19. Pedro Afonso (1343-1357)
20. Afonso Pires (1359-1372)
21. João III (1373-1389)
22. Martinho Gil (1390)
23. João Afonso Esteves de Azambuja (1391-1398)
24. Gil Alma (1398-1407)
25. João Afonso Aranha (1408-1414)
26. Fernando da Guerra (1416-1418)
27. Vasco II (1421-1423)



D. João Peculiar, bispo do Porto.

28. António ou Antão Martins de Chaves, cardeal (1424-1447)
29. Gonçalo Enes (1449-1453)
30. Luís Pires (1453-1464)
31. João de Azevedo (1465-1495)
32. Diogo de Sousa (1496-1505)
33. Diogo da Costa (1505-1507)
34. Pedro da Costa (1507-1535)
35. Baltasar Limpo (1536-1550)
36. Rodrigo Pinheiro (1552-1572)
37. Aires da Silva (1573-78)
38. Simão de Sá Pereira (1579-1581)
39. Frei Marcos de Lisboa (1581-1591)
40. Jerónimo de Meneses (1592-1600)
41. Frei Gonçalo de Moraes (1602-1617)
42. Rodrigo da Cunha (1618-1627)
43. Frei João de Valadares (1627-1635)
44. Gaspar do Rego da Fonseca (1636-1639)
45. Nicolau Monteiro (1670-1672)
46. Fernando Correia de Lacerda (1673-1683)
47. João de Sousa (1683-1696)
48. Frei José de Santa Maria Saldanha (1696-1708)
49. Tomás de Almeida (1709-1716)
50. Frei José Maria da Fonseca de Évora (1741-1752)
51. Frei António de Sousa (1757-1766)
52. Frei Aleixo de Miranda Henriques (1770-1771)
53. João Rafael de Mendonça (1771-1793)
54. Lourenço Correia de Sá (1796-1798)
55. António de São José de Castro (1799-1814)
56. João de Magalhães e Avelar (1816-1833)
57. Jerónimo José da Costa Rebelo (1843-1854)
58. António Bernardo da Fonseca Moniz (1854-1859)
59. João de França Castro e Moura (1862-1868)

60. Américo Ferreira dos Santos Silva, cardeal (1871-1899)
61. António José de Sousa Barbosa (1899-1918)
62. António Barbosa Leão (1918-1929)
63. António Augusto de Castro Meireles (1929-1942)
64. Agostinho de Jesus e Sousa (1942-1952)
65. António Ferreira Gomes (1952-1982); Florentino de Andrade e Silva, administrador apostólico (1959-1982)
66. Júlio Tavares Rebimbas (1982-1997)
67. Armindo Lopes Coelho (1997-)

Santarém

1. António Francisco Marques (1975-1998)
2. Manuel Pelino Domingues (1998-)

Setúbal

1. Manuel da Silva Martins (1975-1998)
2. Gilberto Délcio G. Canavarro dos Reis (1998-)

Viana do Castelo

1. Júlio Tavares Rebimbas (1977-1982)
2. Armindo Lopes Coelho (1982-1997)
3. José Augusto Martins F. Pedreira (1997-)

Vila Real

1. João Evangelista de Lima Vidal (1923-1933)
2. António Valente da Fonseca (1933-1967)
3. António Cardoso Cunha (1967-1991)
4. Joaquim Gonçalves (1991-)

Viseu

1. Odório (1147-1166)
2. Gonçalo (1165-1169)
3. Marcos (1170)
4. Godinho Soares (1171-1176)
5. João Pires (1179-1192)
6. Nicolau (1192-1213)
7. Fernando Raimundes (1213-1214)
8. Bartolomeu (1215-1222)
9. Gil (1223-1248?)
10. Pedro Gonçalves (1249-1253)
11. Mateus (1254-1268); transferido para Coimbra: voltou para Viseu (1275-1287)
12. Egas (1289-1313)
13. Martinho (1313-1323)
14. Gonçalo (1323-1328)
15. Miguel Vivas (1329-)
16. João (1333-1362)
17. Gonçalo (1373)
18. João Martins (+1378?)
19. Pedro Lourenço (-1385)
20. João Pires (1385-1391)
21. João Homem (1392-1425)
22. Frei João de Évora (+1426)
23. Garcia de Meneses (1426-1430)
24. Luís do Amaral (1431-1438)
25. Luís Coutinho (1439-1444)
26. João Vicente (1444-1463)
27. João Gomes de Abreu (1464-1482)
28. Fernando Gonçalves de Miranda (1487-1505?)
29. Diogo Ortiz de Vilhegas (1505-1519)
30. Infante D. Afonso (1519-1523)

31. Frei João de Chaves (1524-1525?)
32. Miguel da Silva, cardeal (1526-1547); cardeal Alexandre Farnésio, comendatário desde 1547
33. Gonçalo Pinheiro (1552-1567)
34. Jorge de Ataíde (1569-1578)
35. Miguel de Castro (1579-1586)
36. Nuno de Noronha (1586-1594)
37. Frei António de Sousa (1594-1597)
38. João de Bragança (1599-1609)
39. João Manuel (1609-1625)
40. Frei João de Portugal (1626-1629)
41. Frei Bernardino de Sena (1629-1633)
42. Miguel de Castro (1633-1634)
43. Dinis de Melo e Castro (1636-1639)
44. Manuel de Saldanha (1669-1671)
45. João de Melo (1673-1684)
46. Ricardo Russel (1685-1693)
47. Jerónimo Soares (1694-1720)
48. Júlio Francisco de Oliveira (1740-1765)
49. Francisco Mendo Trigo (1770-1778)
50. José António Barbosa Soares (1778-1782)
51. Frei José do Menino Jesus (1783-1791)
52. Francisco Monteiro Pereira de Azevedo (1792-1819)
53. Francisco Alexandre Lobo (1819-1844)
54. José Joaquim de Azevedo e Moura (1845-1856)
55. José Manuel de Lemos (1856-1858)
56. José Xavier de Cerveira e Sousa (1859-1862)
57. António Alves Martins (1862-1882)
58. José Dias Correia de Carvalho (1883-1911)
59. António Alves Ferreira (1911-1927)
60. José da Cruz Moreira Pinto (1928-1964)
61. José Pedro da Silva (1965-1988)
62. António Monteiro (1988-)

C – Dioceses de além-mar e oriente

1) – África

Angola e Congo

1. Frei Miguel Rangel (1596-1602)
2. Frei António de Santo Estêvão (1604-1608)
3. Frei Manuel Baptista Soares (1609-1620)
4. Frei Simão de Mascarenhas (1621-1625)
5. Francisco do Soveral (1627-1642)
6. Pedro Sanches Farinha (1671)
7. Frei António do Espírito Santo (1673-1674)
8. Frei Manuel da Natividade (1675-1685)
9. João Franco de Oliveira (1687-1692)
10. Frei José de Oliveira (1694-1700)
11. Luís Simões Brandão (1702-1720)
12. Frei Manuel de Santa Catarina (1720-1732)
13. Frei António do Desterro Malheiros (1739-1745)
14. Frei Manuel de Santa Inês (1746-1762)
15. Frei Luís da Anunciação e Azevedo (1771-1784)
16. Frei Alexandre da Sacra Família (1784-1787)
17. Luís de Brito Homem (1791-1803)
18. Joaquim Maria de Mascarenhas Castelo Branco (1802-1807)
19. Frei João Damasceno da Silva Póvoas (1814-1826)
20. Frei Sebastião da Anunciação Gomes de Lemos (1846-1848)
21. Joaquim Moreira Reis (1849-1857)
22. Manuel de Santa Rita Barros (1860-1862)

23. José Lino de Oliveira (1863-1871)
24. Tomás Gomes de Almeida (1871-1879)
25. José Sebastião Neto (1879-1883)
26. António Tomás da Silva Leitão e Castro (1884-1891)
27. António Dias Ferreira (1891-1901)
28. António José Gomes Cardoso (1901-1904)
29. António Barbosa Leão (1906-1908)
30. João Evangelista de Lima Vidal (1909-1916)
31. Moisés Alves de Pinho (1932-1941)

Beira

1. Sebastião Soares de Resende (1943-1967)
2. Manuel Ferreira Cabral (>1967)

Cabo Verde

1. Brás Neto (1533-1538)
2. João Parvi ou de Évora (1540-1546)
3. Frei Francisco da Cruz (1554-1571)
4. Bartolomeu Leitão (1576-1587?)
5. Frei Pedro Brandão (1589-1594/1607)
6. Luís Pereira de Miranda (1609-1610)
7. Frei Sebastião da Ascensão (1611-1614)
8. Frei Manuel Afonso da Guerra (1616-1624)
9. Frei Lourenço Garro (1625-1646)
10. Frei Fabião dos Reis (1673-1674)
11. Frei António de São Dionísio (1675-1684)
12. Frei Vitoriano da Costa ou do Porto (1687-1705?)
13. Frei Francisco de Santo Agostinho (1708-1719)
14. Frei José de Santa Maria de Jesus (1721-1736)
15. Frei João de Faro (1738-1741)
16. Frei João de Moreira (1742-1746)
17. Frei Pedro Jacinto Valente (1752-1774)
18. Frei Francisco de São Simão (1778-1781?)
19. Frei Cristóvão de São Boaventura (1784-1798)
20. Frei Silvestre de Maria Santíssima (1801-1818?)
21. Frei Jerónimo do Barco da Soledade (1818-1829/1830)
22. João Henrique Moniz (1841-1847)
23. Frei Patrício Xavier de Moura (1848-1858)
24. João Crisóstomo de Amorim Pessoa (1859-1860)
25. José Luís Alves Feijó (1865-1870)
26. José Dias Correia de Carvalho (1871-1883)
27. Joaquim Augusto de Barros (1884-1904)
28. António Moutinho (1905-1909)
29. José Alves Martins (1909-1935)
30. Rafael Maria da Assunção (1933-1940)
31. Faustino Moreira dos Santos (1941-1955)
32. José Filipe Colaço (1956-1975)

Carmona-São Salvador

1. Frei Francisco da Mata Mourisca (>1967)

Ceuta

1. Frei Aimaro d'Aurillac (1421-1443)
2. Frei João Manuel (1443-1459)
3. Álvaro de Évora (1459-1472)
4. João Afonso Ferraz (1472-1476)
5. Pedro Martins (1477)
6. João Galvão (1477?-1479?)
7. Justo Baldino (1479-1493)
8. Fernando de Almeida (1493-1499)
9. Diogo Ortiz de Villegas I (1500-1504)
10. Frei Henrique de Coimbra (1505-1532)

11. Frei Diogo da Silva (1534-1539)
12. Diogo Ortiz de Villegas II (1540-1544)
13. Jorge de Lencastre (1545-1569)
14. Francisco Quaresma (bispo de Ceuta e Tânger, 1570-1576)
15. Manuel de Seabra (1577-1583?)
16. Diogo Correia (1585-1598)
17. Heitor de Valadares Sotomaior (1598-1600)
18. Frei Jerónimo de Gouveia (1601-1602)
19. Agostinho Ribeiro (1603-1613)
20. António de Aguiar (1613-1632)
21. Gonçalo da Silva (1632-1645)

Etiópia

1. João Nunes Barreto (1555-1562)
2. André de Oviedo (+1577)
3. Afonso Mendes (1622-1659)

Fez

1. Álvaro Pedro (1475-1496)
2. Francisco Fernandes (1496-1504)
3. Frei Francisco de Mexia Molina (1533-1557)
4. Melchior Belliagio (1557-1569)
5. Teotónio de Bragança (1578)
6. Francisco de Santa Maria (1583-1596)
7. Frei Jorge Queimado (1599-1618)
8. Frei Manuel dos Anjos (1621-1634)
9. Gabriel da Anunciação (1638-1644)

Guiné (Prefeitura Apostólica da)

1. José Ribeiro de Magalhães (1941-1953)
2. Martinho da Silva Carvalhosa (1953-1963)
3. João Ferreira (1963-1966)
4. Amândio Domingues Neto (1966-1977)

Inhambane

1. Ernesto Gonçalves da Costa (>1962)

João Belo

1. Félix Niza Ribeiro (>1972?)

Lourenço Marques (Maputo)

1. Teodósio Clemente de Gouveia, cardeal (1941-1962)
2. Custódio Alvim Pereira (>1962)

Luanda

1. Moisés Alves de Pinho (1941-1966)
2. Manuel Nunes Gabriel (1966-1975)

Luso

1. Francisco Esteves Dias (>1963)

Malanje

1. Manuel Nunes Gabriel (1957-1962)
2. Pompeu de Sá Leão e Seabra (>1962)

Moçambique

1. Frei Amaro José de São Tomás (1783-1801)
2. Vasco José da Boa-Morte Lobo (1804-1811)
3. Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré (1814-1819)
4. Frei Bartolomeu dos Mártires (1819-1828)
5. José Caetano Gonçalves (1873-1882)



Três bispos missionários: D. Manuel Nunes Gabriel (bispo de Luanda), D. Augusto César (bispo de Portalegre e antes bispo de Tete), D. José dos Santos Garcia (bispo de Porto Amélia). In Boa Nova, Dezembro de 1996, pág. 7.

6. António Tomás da Silva Leitão e Castro (1883-1984)
7. Henrique José Reed da Silva (1884-1886)
8. António Dias Ferreira (1887-1891)
9. António José de Sousa Barroso (1891-1897)
10. Sebastião José Pereira (1897-1900)
11. António José Gomes Cardoso (1900-1901)
12. António Moutinho (1901-1904)
13. Francisco Ferreira da Silva (1904-1920)
14. Rafael Maria da Assunção (1920-1936)
15. Teodósio Clemente de Gouveia (1936-1941)

Nampula

1. Teófilo José Pereira de Andrade (1941-1951)
2. Manuel de Medeiros Guerreiro (1951-1966)
3. Manuel Vieira Pinto (>1967)

Nova Lisboa

1. Daniel Gomes Junqueira (>1941)
2. Américo Henriques (1972-1976)

Porto Amélia

1. José dos Santos Garcia (>1957)

Quelimane

1. Francisco Nunes Teixeira (1955-1975)

Sá da Bandeira

1. Altino Ribeiro de Santana (>1955)

Safim

1. João Martins (1473?-1477?)
2. João Aranha (1485?-1506)
3. Fernando de Sequeira (1506-1512)
4. João Sutil (1512-1536)
5. Gonçalo Pinheiro (1537-1542)

São Tomé

1. Diogo Ortiz de Villegas (1534-1540)
2. Frei Bernardo da Cruz (1540-1553)
3. Frei Gaspar Cão (1554-1572)
4. Martinho de Ulhoa (1578-1591)
5. Frei Francisco de Vilanova (1592-1602)
6. Frei António Valente (1604-1608)
7. Frei Jerónimo de Quintanilha (1611-1614)
8. Frei Pedro da Cunha Lobo (1615-1621)
9. Francisco do Soveral (1623-1627)
10. Frei Domingos da Assunção (1627-1632)
11. Frei António Nogueira (1635-1640)
12. Frei Manuel do Nascimento (1674-1677)
13. Bernardo de Santa Maria (1677-)
14. Frei Sebastião de São Paulo (1687-1690)
15. Frei Timóteo do Sacramento (1693-1696)
16. Frei António da Penha de França (1699-1702)
17. Frei João de Sahagun (1709-1730)
18. Frei Leandro da Piedade (1739-)
19. Frei da Conceição (1743-?)
20. Frei Luís das Chagas (1745-1747)
21. António Nogueira (1753-1755?)
22. Frei Vicente Ferrer do Espírito Santo (1778-1781)
23. Frei Domingos do Rosário (1782-1788)
24. Frei Rafael de Castelo de Vide (1794-1800)
25. Frei Caetano de Nossa Senhora do Pópulo (1801-)
26. Frei Custódio de Santana (1804-1812)
27. Frei Bartolomeu dos Mártires (1812-1819)
28. Moisés Alves de Pinho, arcebispo de Luanda (1941-1966)

Silva Porto

1. António Ildefonso dos Santos Silva (1941-1958)
2. Manuel António Pires (>1958)

Tânger

1. Frei Nuno Álvares de Aguiar (1468-1491)
2. Diogo Ortiz de Vilhegas (1491-1500)
3. João Lobo (1500-1523)
4. Nicolau Mendes (1523-1542)
5. Gonçalo Pinheiro (1542-1557)
6. Frei Francisco Quaresma (1557; desde 1570, bispo de Ceuta e Tânger. A série continua no catálogo de Ceuta)

Tete

1. Félix Niza Ribeiro (>1963)
2. Augusto César Alves Ferreira da Silva (1972-1976)

Vila Cabral

1. D. Eurico Dias Nogueira (>1964)
2. Luís Gonzaga F. da Silva (>1972)

2) – Oriente

Cochim

1. Frei Jorge Temudo (1558-1567)
2. Frei Henrique de Távora e Brito (1567-1578)
3. Frei Mateus de Medina (1578-1588)
4. André de Santa Maria (1588-1615)
5. Frei Sebastião de São Pedro (1615-1624)
6. Frei Luís de Brito e Meneses (1627-1628?)
7. Frei Miguel Rangel (1631-1646)
8. Frei Pedro da Silva (1689-1691)
9. Frei Pedro Pacheco (1694-1714)
10. Francisco de Vasconcelos (1721-1743)
11. Clemente José Colaço Leitão (1745-1771)
12. Frei Manuel de Santa Catarina (1779)
13. Frei José da Soledade (1783-1800?)
14. Frei Tomás de Noronha e Brito (1816-1823)
15. João Gomes Ferreira (1886-1897)
16. Mateus de Oliveira Xavier (1897-1908)
17. José Bento Martins Ribeiro (1909-1931)
18. Abílio Augusto Vaz das Neves (1933-1948)
19. José Vieira Alvernaz (1941-1950)

Cranganor

1. Francisco Roz ou Rodrigues (1599-1621)
2. Estêvão de Brito (1621-1641)
3. Francisco Garcia Mendes (1636-1659)
4. Jerónimo de Santiago (1689-1720)
5. Diogo Álvares (1694-1697)
6. João Ribeiro (1701-1716)
7. António ou Manuel de Carvalho Pimentel (1721-1751?)
8. João Luís de Vasconcelos (1751-1754)
9. Salvador dos Reis (1756-1779?)
10. José Cariati (1782-1786)
11. Teodoro Botelho Homem (1805-1806)
12. Frei Paulo de São Tomás de Aquino e Almeida (1810-1823)
13. José Joaquim da Imaculada Conceição Amarante (1825)

Damão

1. António Pedro da Costa (1886-1900)
2. Sebastião José Pereira (1900-1925)

Dili

1. Jaime Garcia Goulart (1945-1967)
2. José Joaquim Ribeiro (1967-1977)

Goa

1. Francisco de Melo (1532)
2. Frei João Afonso de Albuquerque (1537-1553)
3. Gaspar Jorge de Leão Pereira (1558-1567)
4. Frei Jorge Temudo (1567-1571)
5. Gaspar Jorge de Leitão Pereira, segunda vez (1572-1576)
6. Frei Henrique de Távora e Brito (1578-1581)
7. Frei João Vicente da Fonseca (1583-1586)
8. Frei Mateus de Medina (1588-1593)
9. Frei Aleixo de Meneses (1595-1612)
10. Frei Cristóvão de Sá e Lisboa (1612-1622)
11. Frei Sebastião de São Pedro (1624-1629)
12. Frei Manuel Teles de Brito (1631-1633)
13. Frei Francisco dos Mártires (1635-1652)
14. Frei Cristóvão da Silveira (1670-1673)
15. Frei António Brandão (1674-1678)
16. Manuel de Sousa Meneses (1680-1684)
17. Frei Alberto da Silva (1686-1688)
18. Agostinho da Anunciação (1690-1713)
19. Sebastião de Andrade Pessanha (1715-1721)
20. Frei Inácio de Santa Teresa (1721-1740)
21. Frei Eugénio Trigueiros (1741)
22. Frei Lourenço de Santa Maria e Belo (1743-1750)
23. António Taveira da Neiva Brum e Silva (1750-1775)
24. Frei Francisco de Assunção e Brito (1775-1782)
25. Frei Manuel de Santa Catarina (1784-1812)
26. Frei Manuel de São Gualdino (1812-1831)
27. José Maria da Silva Torres (1844-1849)
28. João Crisóstomo de Amorim Pessoa (1862-1874)
29. Aires de Ornelas e Vasconcelos (1875-1880)
30. António Sebastião Valente (1882-1908)
31. Mateus de Oliveira Xavier (1909-1929)
32. Teotónio Manuel Ribeiro Vieira de Castro (1929-1940)
33. José da Costa Nunes (1940-1953)
34. José Vieira Alvernaz (1953-1962)

Japão

1. Sebastião de Moraes (1588)
2. Pedro Martins (1592-1593)
3. Luís de Cerqueira (1593-1614)
4. Diogo Valente (1618-1633)

Macau

1. Diogo Nunes Figueira (1576)
2. Frei Leonardo de Sá (1578-1599)
3. Frei João da Piedade (1604-1625)
4. Filipe Marino (1671-1677?)
5. João do Casal (1690-1735)
6. Frei Eugénio Trigueiros (1735-1740)
7. Frei Hilário de Santa Rosa (1740-1752)
8. Bartolomeu Manuel Mendes dos Reis (1752-1772)
9. Alexandre da Silva Pedrosa Guimarães (1772-1789)
10. Frei Marcelino José da Silva (1789-1800)
11. Frei Manuel de São Gualdino (1801-1804)
12. Frei Francisco de Nossa Senhora da Luz Chacim (1804-1828)
13. Jerónimo Rodrigues Pereira de Borja (1841-1845)

14. Jerónimo José da Mata (1846-1859)
15. Manuel Bernardo de Sousa Enes (1873-1883)
16. António Joaquim de Medeiros (1884-1897)
17. José Manuel de Carvalho (1897-1902)
18. João Paulino de Azevedo e Castro (1902-1918)
19. José da Costa Nunes (1919-1940)
20. João de Deus Ramalho (1942-1953)
21. Policarpo da Costa Vaz (1954-1960)
22. Paulo José Tavares (>1961)
23. Arquímínio Rodrigues da Costa (1976-1988)
24. Domingos Lam (1988-)

Malaca

1. Frei Jorge de Santa Luzia (1558-1576)
2. João Ribeiro Gaio (1578-1601)
3. Frei Cristóvão de Lisboa (1604-1612)
4. Gonçalo da Silva (1613-1635)
5. Frei António do Rosário (1637)
6. Frei António da Paz? (1671)
7. Frei António de Santa Teresa (1691-1692)
8. Frei Manuel de Santo António (1701-1738)
9. Frei Miguel de Bulhões (1745-1747)
10. Frei Gerardo de São José (1747-1759?)
11. Frei Alexandre da Sacra Família (1781-1784)
12. Frei Francisco de São Dâmaso Guimarães (1804-1815)

Meliapor

1. Frei Sebastião de São Pedro (1606-1615)
2. Frei Luís de Brito Meneses (1615-1626?)
3. Frei Paulo da Estrela (1631-1637)
4. Gaspar Afonso Álvares (1691-1708)
5. Francisco Laines (1708-1715)
6. Manuel Sanches Goulão (1718-1719)
7. José Pinheiro (1724-1744)
8. Frei António da Encarnação (1745-1752)
9. Frei Teodoro de Santa Maria (1755-1756)
10. Frei Bernardo de São Caetano (1759-1780)
11. Frei António da Assunção (1782)
12. Frei Manuel de Jesus Maria José (1786-1800)
13. Frei Joaquim de Meneses e Ataíde (1804-1820)
14. Frei Estêvão de Jesus Maria da Costa (1815-1827)
15. Henrique José Reed da Silva (1886-1897)
16. António José de Sousa Barroso (1897-1899)
17. Teotónio Manuel Ribeiro Vieira de Castro (1899-1929)
18. António Maria Teixeira (1929-1933)
19. Carlos de Sá Fragoso (1933-1937)
20. Manuel de Medeiros Guerra (1937-1951)

Nanquim

1. Gregório Lopes (1690)
2. Alexandre Cicero (1694-1703)
3. António Pais Godinho (1718-1721)
4. Frei Manuel de Jesus Maria José (1721-1739)
5. Frei Francisco de Santa Rosa de Viterbo (1742-1750)
6. Godofredo Lambekoven (1752-1787)
7. Eusébio Lucano de Carvalho Gomes da Silva (1789-1790)
8. Caetano Pires Pereira (1804-1838)

Pequim

1. Frei Bernardino de la Chiesa (1690-1721)
2. Frei Francisco da Purificação (1725-1734)

3. Policarpo de Sousa (1738-?)
4. João Damasceno Salústio (1779-?)
5. Frei Alexandre de Gouveia (1782-1808)
6. Joaquim de Sousa Saraiva (1808-1818)

3) – Brasil

Baía

1. Pedro Fernandes Sardinha (1551-1556)
2. Pedro Leitão (1558-1573)
3. Frei António Barreiros (1575-1596)
4. Constantino Barradas (1602-1618)
5. Marcos Teixeira (1621-1624)
6. Miguel Pereira (1627-1630)
7. Pedro da Silva de Sampaio (1632-1649)
8. Frei Estêvão dos Santos (1669-1672)
9. Gaspar Barata de Mendonça (1676-1682)
10. Frei João da Madre de Deus (1682-1686)
11. Frei Manuel da Ressurreição (1686-1691)
12. João Franco de Oliveira (1691-1700)
13. Sebastião Monteiro da Vide (1701-1722)
14. Luís Álvares de Figueiredo (1724-1735)
15. Frei José Fialho (1739)
16. José Botelho de Matos (1741-1759)
17. Frei Manuel de Santa Inês (1759-1771)
18. Joaquim Borges de Figueiroa (1772-1779)
19. Frei António de São José (1779)
20. Frei António Correia (1779-1802)
21. Frei José de Santa Escolástica (1803-1814)
22. Frei Francisco de São Dâmaso Guimarães (1814-1816)
23. Frei Vicente da Soledade e Castro (1819-1822)

Cuiabá (Mato Grosso)

1. José Nicolau de Azevedo Coutinho Gentil (1782-1788)
2. Luís Pereira de Castro (1804-1822)

Goiás

1. Frei Vicente do Espírito Santo (1781-1782)
2. José Nicolau de Azevedo Gentil (1783-1795?)
3. Vicente Alexandre de Tovar (1802-1808)
4. António Rodrigues de Aguiar (1810-1818)
5. Francisco Ferreira de Azevedo (1843-1845)

Maranhão

1. Gregório dos Anjos (1677-1689)
2. Frei Timóteo do Sacramento (1696-1714)
3. Frei José Delgarte (1716-1724)
4. Frei Manuel da Cruz (1738-1745)
5. Frei Francisco de Santiago (1745-1752)
6. Frei António de São José (1756-1778)
7. Jacinto Carlos da Silveira (1778-1780)
8. Frei José do Menino Jesus (1780-1781)
9. Frei António de Pádua (1783-1794)
10. Joaquim Ferreira de Carvalho (1795-1802)
11. Luís de Brito Homem (1802-1813)
12. Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré (1819-1823)

Mariana

1. Frei Manuel da Cruz (1745-1764)
2. Joaquim Borges de Figueiroa (1771-1772)
3. Frei Bartolomeu Manuel Mendes dos Reis (1772-1777)

4. Frei Domingos da Encarnação Pontével (1778-1793)
5. Frei Cipriano de São José (1796-1817)
6. Frei José da Santíssima Trindade (1818-1835)

Olinda (Pernambuco)

1. Estêvão Brioso de Figueiredo (1676-1683)
2. João Duarte do Sacramento (1685-1686)
3. Matias de Figueiredo e Melo (1687-1694)
4. Frei Francisco de Lima (1695-1704)
5. Manuel Álvares da Costa (1706-1721)
6. Frei José Fialho (1725-1738)
7. Frei Luís de Santa Teresa (1738-1757)
8. Francisco Xavier Aranha (1757-1771)
9. Frei Francisco da Assunção e Brito (1772-1773)
10. Tomás da Encarnação da Costa e Lima (1774-1784)
11. Frei Diogo de Jesus Jardim (1784-1793)
12. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1794-1806)
13. Frei José Maria de Araújo (1806-1809)
14. Frei António de São José Bastos (1810-1819)

Pará

1. Frei Bartolomeu do Pilar (1720-1733)
2. Frei Guilherme de São José (1738-1748)
3. Frei Miguel de Bulhões e Sousa (1748-1759)
4. Frei João de São José de Queiroz (1759-1764)
5. Frei João Evangelista Pereira (1772-1782)
6. Frei Caetano Brandão (1782-1789)
7. Manuel de Almeida Carvalho (1790-1818)
8. Romualdo de Sousa Coelho (1819-1841)

São Paulo

1. Bernardo Rodrigues Nogueira (1745-1784)
2. Frei António da Madre de Deus Galvão (1749-1764)
3. Frei Manuel da Ressurreição (1771-1789)
4. Frei Miguel da Madre de Deus (1791-1793)
5. Mateus de Abreu Pereira (1794-1824)

Rio de Janeiro

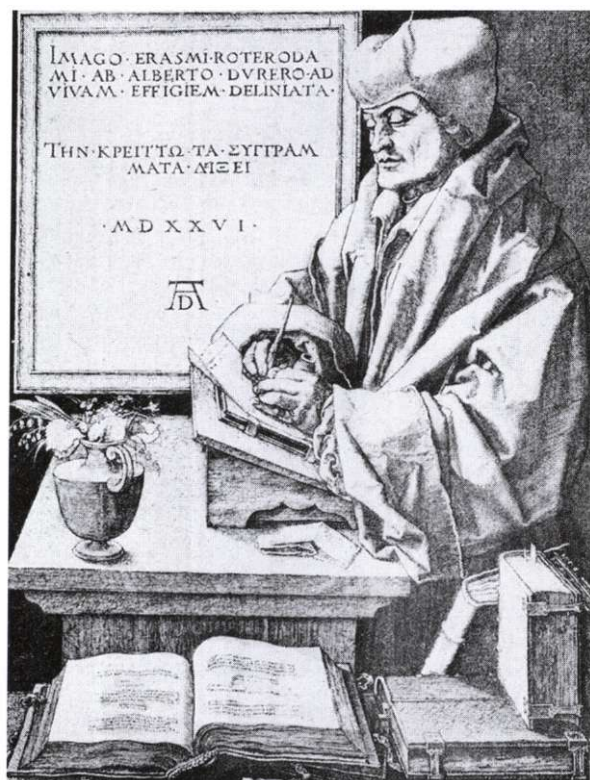
1. Frei Manuel Pereira (1676-1680)
2. José de Barros Alarcão (1680-1700)
3. Frei Francisco de São Jerónimo (1701-1721)
4. Frei António de Guadalupe (1725-1740)
5. Frei João da Cruz (1739-1745)
6. Frei António do Desterro (1745-1773)
7. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco (1773-1805)
8. José Caetano da Silva Coutinho (1805-1833)

COORDENAÇÃO DE ANA MARIA C. M. JORGE

tivas às diversas dioceses portuguesas publicadas neste dicionário. Sobre os bispos, designação e funções na actualidade cf. *Código de Direito Canónico*, 3.^a ed. revista. Lisboa: Conferência Episcopal, 1995. Agradece-se à Dra. Maria João Branco os dados inéditos de investigação fornecidos para os séculos XII e XIII (v. entradas relativas às dioceses e missões).

ERASMISMO. O erasmismo em Portugal pode considerar-se, tanto doutrinária como metodologicamente, um capítulo do humanismo português. Este sofreu, como o humanismo da Europa, uma influência indelével do humanismo italiano desde Petrarca (1304-1374) e os grandes humanistas do *Quattrocento* – com relevo para Lorenzo Valla (1407-1457), Masilio Ficino (1433-1499), Angelo Poliziano (1454-1494) e Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) –, mas veio também, depois de 1530, a reflectir o influxo do humanismo dos inícios do século XVI, principalmente como floresceu na Espanha, na França e na Alemanha. Nunca é admissível falar de erasmismo senão através da remissão a Erasmo: às suas ideias, que decorrem de Petrarca e dos humanistas italianos do século XV, e aos seus métodos, que se fundamentam no culto de uma filologia rigorosa, tal como a definiu e preconizou Lorenzo Valla. Daí que o chamado erasmismo de Gil Vicente seja um falso problema, porque não temos ao nosso dispor provas textuais ou históricas que nos habilitem a sustentar ter havido, na obra vicentina, uma influência directa de Erasmo. Se a influência foi indirecta, digamos então que se trata de aspectos humanísticos: não basta uma vaga analogia temática de um passo do *Triunfo do Inverno* ou da *Romagem de agravados* com um tópico dos *Colóquios*, já, aliás, remissível a Poggio e ao próprio Petrarca, que tinham esboçado o motivo, para se poder legitimamente falar de um erasmismo vicentino. Se, quanto ao método, é relativamente fácil circunscrever as influências erasmianas, reportáveis sempre a um termo concreto (em 1529, quando as correntes espirituais do erasmismo ainda eram vivas na Espanha, publicava-se em Lisboa a *Epistola Plinii* na edição de Martinho de Figueiredo, onde é patente a orientação metodológica florentina de Poliziano), no plano histórico-doutrinário o apuramento é mais difícil. Erasmismo é *philosophia Christi*, religião interior, fidelidade à autenticidade evangélica, desprezo da letra no culto do espírito, pacifismo, aversão à violência; mas também sátira à corrupção das autoridades civis e eclesiásticas, à corrupção das próprias instituições, na medida em que se deixam afeiçoar pela história na preocupação do temporal, desvirtuando-se: sátira religiosa, social e até política em todos os seus aspectos. «Erasmismo em Portugal» significa, portanto, abertura da cultura portuguesa a todos estes ideais – na esfera intelectual, moral e civil –, mas só em função de uma influência textual documentável de Erasmo e da sua obra. Balizado assim o terreno, vejamos como se processa historicamente o erasmismo em Portugal, através de alguns textos importantes e das personalidades mais em evidência. Se, como provou Marcel Bataillon, o erasmismo em Espanha se identifica com a história espiritual da mentalidade ibérica do século XVI antes da Reforma católica, em Portugal o movimento é menos largo e menos profundo: aliás, por um lado, da própria Espanha, com as rainhas

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalese Ed., 1967-1971. *ANUÁRIO Católico de Portugal* (1968 a 1998). 4 vol. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado. COSTA, Avelino de Jesus da – Nota a propósito da reedição da *Historia Ecclesiastica de Portugal*. *Lusitania Sacra*. 11 (1999) 353-354. EUBEL, Conrad – *Hierarchia Catholica Medii Aevi*. Pádua. GAMS, Pius Bonifacius – *Serie Episcoporum Ecclesiae Catholicae*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1957. JORGE, Ana Maria C. M. – *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'Antiquité Tardive (III^e-VI^e Siècles)*. Lovaina, 1998 a publicar. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: Europa-América, 1994. VILAR, Hermínia – *As dimensões de um poder: A diocese de Évora na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1999. Para a bibliografia sobre os prelados anterior a 1990/1994 poderá ser consultado AZEVEDO, Carlos A. Moreira – *Bibliografia para a história da Igreja em Portugal*. Porto, 1981-1989. 7 fasc., e *REPERTÓRIO bibliográfico da historiografia portuguesa (1974-1994)*. Coimbra: Instituto Camões, 1995. Para os estudos mais recentes ver a bibliografia citada nas entradas rela-



Retrato de Erasmo por Dürer. In L'Histoire: La Vie..., por John Grand-Carteret (vol. I, Paris, 1927).

espanholas (na biblioteca de D. Catarina há vários livros de Erasmo) e, por outro, de além-Pirenéus, com os humanistas portugueses estrangeirados, entre os quais Damião de Góis e André de Resende ocupam o primeiro lugar. Não deixa de constituir uma coincidência a fixar que no mesmo ano de 1527 em que se realiza a assembleia de Valhadolid para provar a heterodoxia de Erasmo, este dedique a D. João III as suas *Chrysostomi lucubrationes*. Dois anos depois, em 1529, no *Encomium Urbis et Academiae Louaniensis*, André de Resende elogia Erasmo, prenunciando assim o *Carmen eruditum et elegans* de 1531 que virá a ser conhecido como *Erasmi Encomium* a partir de 1600. Se, para esta resenha, nos ativéssemos a uma ordem rigorosamente cronológica, passaríamos do *Elogio de Erasmo* para uma obra irénica, bem significativa do carácter ecuménico do humanismo, no entendimento das questões religiosas do século XVI: a *Legatio Magni Indorum Imperatoris* da autoria de Damião de Góis, de 1532. É um livro que chama a atenção da Europa católica e reformada para o único dos príncipes cristãos de África, o Preste João, cercado pela infidelidade muçulmana. Esta obrinha será confirmada pela *Fides, religio, moresque Aethiopum sub Imperio Ioannis*, que é de 1540. Talvez que, objectivamente, Góis se tenha enganado sobre os princípios teológicos e os rituais litúrgicos da Igreja etíope, mas o livro é bem indicativo de um propósito de abertura ecuménica, num momento em que a Europa latina começava já a viver sob a inflexível disciplina da Contra-Reforma*. De 1532 é ainda uma obra capital do humanismo português vulgar,

em que é patente um influxo erasmista bem nítido, coincidindo aliás com outros elementos de influência cultural, principalmente de origem italiana: a *Ropica Pnefma*. No contexto deste livro é citada a loucura erasmica, ao mesmo tempo que se preconizam os ideais humanísticos da paz, da condenação da guerra e do seu falso direito, do amor cristão, da doçura de um ideal de vida, no plano moral e civil, afeiçoado pela conciliação erasmiana. A década de 1530-1540, que começara sob o signo do *Erasmi Encomium* de Resende, assinala ainda duas efemérides culturais relacionadas com o erasmismo em Portugal: o discurso de Resende *Pro Rostris* (1534) sobre o ensino das letras, onde se procura conciliar o ciceronianismo elegante dos Italianos com o amor da *pietas* erasmiana, contém uma crítica aos dialécticos da Escola, tão visada igualmente por Erasmo e Vives; e o poema *Antimoria* de Aires Barbosa, de 1536, ano da morte de Erasmo, saído dos prelos de Santa Cruz de Coimbra, atesta a *contrario sensu* o crescimento do erasmismo em Portugal. Lá se escreve, de facto, que o *Elogio da Loucura* anda nas mãos de toda a gente e é lido com grande prazer pelos doutos. O testemunho é válido, embora menos do que poderia pensar-se, dada a posição polémica do autor. Aparentemente antierasmista, a *Antimoria* visa Erasmo em nome de princípios formais ciceronianos e, quando o critica quanto à doutrina, atribui-lhe de facto uma intenção que não é a sua; agradar a Cristo, propósito de Aires Barbosa, é também o da obra que ataca, fundando-se numa exegese só polemicamente aceitável mas incorrecta. A repressão antierasmista processava-se na Europa havia muito e encontrava-se em pleno desenvolvimento na década de 1540-1550, quando em Portugal o movimento erasmista atinge o seu acme. Ele é, efectivamente, assinalado por três edições erasmianas: o *Enchiridion militis christiani*, numa versão em espanhol impressa em Lisboa por Luís Rodrigues em 1541 (ANSELMO – 1027); os *Colloquia*, na edição de João Fernandes, professor de Coimbra, impressos na cidade do Mondego talvez em 1545, segundo Marcel Bataillon, e já no Index em 1547; e, enfim, em 1549, o *Index rerum et uerborum copiosissimus ex Ded: Erasmi Roterodami chiliadibus* (ANSELMO – 263) por João Vaseu, edição também coimbrã. Três obras importantíssimas, qual delas a mais erasmiana: a primeira atestando o conceito positivo de *religio* interior, religião do puro espírito, posta no Index em 1551; a segunda, uma sátira aos aspectos mais diversos da superstição e dos desvios da espiritualidade católica, no desassombro descontraído de uma crítica implacavelmente lúcida, por isso mesmo a obra talvez mais censurada de Erasmo; e a terceira, um livro de erudição greco-latina, a que não são estranhos, também, princípios morais e civis que não estavam em causa no texto, mas nas dissertações que ele filologicamente investe. Entretanto é publicado em 1544 o *Compendium Rhetorices*, dedicado, certamente em 1534 ou mesmo antes, por Erasmo a Damião de Góis, que nada, de resto, acrescenta à glória do sábio de Roterdão. A data de 1545 é ainda assinalável por uma obra religiosa de André de Resende, *Vicentius levita et martir*, em cujas notas encontraremos mais do que um passo crítico e doutrinário que

segue o sulco da exegese erasmiana, nomeadamente no que respeita à versão de *logos* por *sermo*, como Erasmo traduziu na sua edição de 1519 para o início do evangelho joanino. Com a repressão da heterodoxia a partir dos meados do século XVI, o ortodoxo Erasmo sofre em Portugal a sorte inglória das vítimas dos grandes equívocos. O *Enchiridion* figura no Index de 1551, como os *Colóquios* são já defesos em 1547. Em 1559 os *Opera Omnia* de Erasmo compa-rem em bloco no Index de Paulo IV, impressão em Coimbra por João Barreira (A XI r), no capítulo *Auctores quorū libri, et scripta omnia prohibentur*, letra E. Não obstante, em 1551, André de Resende deu claras provas de um conceito cristocêntrico de cariz erasmiano na sua *Oratio habita Conimbricæ*, e nos anos de 1553 a 1554 o nome de Erasmo apareceu ao lado dos de Ovídio, Plutarco e outros na *Primera parte de las sentencias* impressa em Coimbra por João Álvares (ANSELMO – 63) e na segunda edição da mesma obra impressa em Lisboa por Germão Galharde (ANSELMO – 654). Os ditos de Erasmo são cortados nalguns exemplares pela censura inquisitorial. O facto, porém, de este livro ter duas edições em dois anos apenas, nele ocupando as sentenças de Erasmo um lugar de tanto relevo, é bem significativo do influxo erasmiano na cultura portuguesa. De 1554 até aos fins do século XVI, só em 1592 aparecerá o erasmiano *Liber de copia uerborum et rerum* (ANSELMO – 1258). Não obstante, a semente lançada à terra frutificava. De facto, em 1567, no seu *Carmen Endecasyllabon* impresso em Lisboa e dedicado a D. Sebastião, o autor do *Erasmi Encomium* comporá versos latinos em que, no sulco do princípio dos humanistas, lamentará a divisão dos cristãos (*L. Andr. Resendi ad Deum Patrem ob calamitatem sectarum Ode*) e se voltará para Cristo, no título, não isento de classicismo pagão (*Ad Christum opt. Maximum Resendi confessio*), de um texto bem sensível ao espírito da *religio* erasmiana do *Modus orandi*. As correntes espirituais do erasmismo esboçadas em Portugal no século XVI definiram-se não apenas através das obras mas também de algumas personalidades na sua irradiação cultural. Se Damião de Góis, André de Resende, João de Barros, Aires Barbosa, João Fernandes e outros se ligam à difusão do erasmismo em Portugal através dos seus livros, houve professores, intelectuais ou mesmo eclesiásticos que não influíram com livros (embora vários tenham alguns deles escrito) no movimento erasmista, mas nem por isso são menos importantes devido aos seus contactos culturais. Entre esses portugueses cultos, estrangeirados, contam-se, pelo menos, D. Martinho de Portugal, Jorge Coelho, Luís Teixeira, Henrique Caiado, Frei Brás de Braga e Frei Diogo de Murça. Luís de Matos estudou recentemente os contactos dos primeiros com o mestre de Roterdão; Mário Brandão e Joaquim de Carvalho já antes se tinham ocupado dos dois últimos. Documento particularmente importante para atestar a irradiação das obras de Erasmo em Portugal, no âmbito de Diogo de Murça e dos seus discípulos – foi reitor da Universidade a partir de 1543 –, é o estudo de Joaquim de Carvalho sobre a livreria daquele eclesiástico, onde se encontravam várias obras de Erasmo, nomeadamente

um exemplar dos *Opera Omnia* na edição de Basileia de 1540-1541, os *Colloquia*, as *Annotationes* e as *Paraphrases* ao Novo Testamento, sem falar das edições dos Padres da Igreja como Santo Hilário, São Cipriano de Cartago e outros, na lição textual estabelecida por Erasmo filólogo-editor. Já antes, porém, as obras de Erasmo tinham chegado a Portugal e ao próprio centro da vida oficial na corte, trazidas na livreria de D. Catarina, nomeadamente o *Enchiridion* e a *Lingua*, como informaram Sousa Viterbo e Eugénio Asensio. Coimbra fora um centro irradiante para a difusão do erasmismo nos meados do século XVI, mas já antes, na cidade do Mondego, se insinuava a *religio* erasmiana através de alguns dos mais nobres espíritos daquele tempo: quando, em 1527, data do saque de Roma, da assembleia de Valhadolid e da dedicatória das *Chrysostomi lucubrationes* a D. João III, o rei toma a iniciativa de reformar o Mosteiro de Santa Cruz, é nomeado para uma tão importante missão Frei Brás de Braga, que, em Paris e em Lovaina, aprendera a amar a obra de Erasmo com Frei Diogo de Murça. É um interessante ponto de partida para o êxito do erasmismo em Portugal. Quando, depois de 1544, nascem na cidade doutora os colégios maiores e, três anos mais tarde, é fundado o Colégio das Artes, para cuja direcção é chamado mestre André de Gouveia, que tinha desempenhado funções análogas em Paris e em Bordéus nos colégios de Sainte-Barbe e da Guyenne, entra uma lufada de erasmismo em Portugal com os professores portugueses e estrangeiros da escola bordelesa. Mas o erasmismo vinha inquinado de heresia, como se prova, depois da morte do principal em 9 de Junho de 1548, com os processos movidos contra João da Costa, Diogo de Teive e George Buchanan... Em breve o Colégio das Artes seria entregue à Companhia de Jesus (1555) e, a partir de então, em Portugal como lá fora, o nome de Erasmo acompanhará o de Lutero, seu fidalgo inimigo, como herético, e por isso mesmo a sua obra será proibida para leitores disciplinadamente fiéis à ortodoxia romana. Algumas obras estritamente filológicas de Erasmo puderam circular, não raro com o nome do autor rasurado ou censurado. Mas o erasmismo em Portugal, como na Espanha, é menos um movimento filológico ou científico do que religioso e até social e político. Regresso às fontes cristãs, purificação do sentimento religioso, tensão teológica no sentido do núcleo da doutrina cristã e, portanto, sátira a tudo o que represente uma deturpação grosseira da pureza originária dos princípios. Um tal programa implicava questões que tinham reflexos na própria organização civil. Nem sempre os poderes constituídos podiam ou queriam aceitar os propósitos pacifistas de um irenismo humanitário e humanista porque profundamente humano, cujas raízes hauriam a sua seiva no bom-senso natural e na mensagem de Jesus. Daí o equívoco e o drama da repressão do erasmismo. O erasmismo em Portugal não fugiu a esta regra, embora a repressão tenha sido aqui um pouco mais tardia do que lá fora, ritmo este que, de facto, foi quase sempre uma característica da história cultural portuguesa (v. HUMANISMO).

BIBLIOGRAFIA: ANSELMO, António Joaquim – *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa: Of. Gráfica da Biblioteca Nacional, 1926. ASENSIO, Eugenio – Prólogo. In VASCONCELOS, Jorge Ferreira de – *Comedia Eufrosina*. Madrid, 1951. IDEM – El erasmismo y las corrientes espirituales afines (convertos, franciscanos, italianizantes). *Revista de Filología Española*. Madrid. 36 (1952) 31-99. BATAILLON, Marcel – *Erasmus et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*. Paris, 1937. 3.^a ed. na trad. espanhola de Antonio Alatorre, actualizada pelo autor. México; Buenos Aires, 1966. IDEM – *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*. Coimbra, 1952. BEAU, Albin Eduard – *As relações germânicas do humanismo de Damião de Góis*. Coimbra, 1941. IDEM – *Estudos*. Coimbra, 1959-1964. 2 vol. BRANDÃO, Mário – Marcial de Gouveia und seine Beziehungen zu Erasmus und Melancthon. *Revista do Instituto de Cultura Alemã*. Lisboa. 1: 1 (1944) 29-49. CARVALHO, Joaquim de – *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI*. Coimbra, 1947-1948. 2 vol. HIRSCH, Elisabeth Feist – *Damião de Góis: The life and thought of a Portuguese humanist, 1502-1574*. Haia, 1967. Trad. portuguesa, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. MARTINS, José V. de Pina – Erasmismo em Portugal. In *Estudos de homenagem aos professores Manuel Paulo Merêa e Guilherme Braga da Cruz*. Coimbra, 1983. IDEM – *Erasmus na Academia das Ciências de Lisboa: século XVI*. Lisboa: Academia das Ciências, 1987. IDEM – *Erasmus na Biblioteca Nacional: século XVI*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1987. IDEM – *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal: Lez deux regards de Janus*. Lisboa; Paris: École des Hautes Études/Sorbonne, 1989. IDEM – *Erasmus à l'origine de l'Humanisme en Allemagne*. Düsseldorf: Academia da Renânia-Vestefália, 1997. IDEM – *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*. Paris: FCG, 1973. MATOS, Luís de – Das relações entre Erasmo e os Portugueses. *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*. Lisboa. 4: 2 (1963) 241-251. IDEM – *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*. Coimbra, 1950. NOTICE sur les rapports d'Erasmus avec Damien de Góis. In *ANNUAIRE de l'Université Catholique de Louvain*. 1853. 2.^a ed. Lisboa, 1912. OSÓRIO, Jorge Alves – *O humanismo português e Erasmo*. UP, 1978. RAMALHO, Américo da Costa – *Latim renascentista em Portugal*. 2.^a ed. Lisboa, 1994. SARAIVA, António José – *História da cultura em Portugal*. Lisboa, 1958, vol. 2. SAUVAGE, Odette – *L'itinéraire érasmien d'André de Resende*. Paris: FCG, 1971. VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de – *Notas vicentinas: Preliminares de uma edição crítica das obras de Gil Vicente: I: Gil Vicente em Bruxelas ou o Jubileu do Amor*. Coimbra, 1912. 2.^a ed. aumentada: Lisboa, 1949. VASCONCELOS, Joaquim de – *Goesiana: c) As cartas latinas de Damião de Góis*. [S.l., s.d.]. *Archeologia Artistica*; IX. VITERBO, Sousa – *A Livraria Real especialmente no reinado de D. Manuel: Memória apresentada à Academia Real das Ciências de Lisboa por [...] J.* Lisboa, 1901. IDEM – *A Reforma e Erasmo em Portugal*. In *CEM artigos de jornal*. Lisboa, 1912, p. 250-252. VOCHT, Henry de – *Monumenta Humanistica Lovaniensia: Texts and Studies about Louvain Humanists In the first half of the XVIII century: Erasmus, Vives, Dorpius, Clenardus, Goes, Moringus*. Louvain; London, 1934.

EREMITAS DE SANTO AGOSTINHO. V. AGOSTINHOS.

EREMITAS DA SERRA DE OSSA. V. EREMITISMO.

EREMITISMO. 1. *Características e evolução:* É uma forma de vida caracterizada pelo radical desinteresse pelo mundo e pela procura da solidão (do grego *érêmos*, solidão, deserto, ermo). Traduz uma atitude existencial que tem como finalidade a busca da transcendência, mediante a própria superação, e é comum a todas as religiões que buscam a salvação através da união com Deus. Encontramo-la no hinduísmo, no budismo*, nas religiões de mistérios, entre os judeus essênios, os terapeutas do Egipto e, em especial, entre os maniqueus, para quem a matéria é regida pelas forças do Mal. Foi porém com o cristianismo que a espiritualidade eremítica mais se desenvolveu. Ela representa a opção mais radical face ao inquietante apelo evangélico: «Se alguém quiser vir a Mim, renegue-se a si mesmo», «Se queres ser perfeito vende tudo o que possuíres, dá o dinheiro aos pobres e terás um tesouro nos Céus» (Mat. 16: 24; 19: 21). O eremita é um solitário que afronta voluntariamente as duras penitências que a si mesmo se impõe. Alcança a espiritualidade do deserto à custa da mortificação dos sentidos e da renúncia ao mundo ou anacorese (do grego *anachoresis*, fuga, retirada).

Os anacoretas do deserto egípcio – São Paulo de Tebas e Santo Antão, nos séculos III e IV – foram simultaneamente os mestres do eremitismo cristão e os pais do monaquismo* que, antes de adoptar a forma cenobítica (do grego *coinobion*, vida comum, convento, mosteiro), iniciada com São Pacómio, revestiu a forma simplesmente anacorética. Os primitivos anacoretas cristãos viviam no deserto em grutas ou cabanas onde se entregavam à oração, às práticas de mortificação e pobreza extrema. Alguns mais radicais, os reclusos, para se isolarem do mundo, encerravam-se em pequenas celas que tanto podiam surgir no ermo como em lugares habitados. Todos eles aspiravam ao total isolamento que, na prática, se tornava muito difícil alcançar. Além disso, a dimensão social do homem teorizada por Aristóteles e a vocação cristã para a caridade proclamada por Santo Agostinho vão criar algumas dificuldades ao eremitismo radical. Os eremitas tendem então a aproximar-se uns dos outros vivendo em pequeníssimos grupos. Muitas vezes a célula de um anacoreta experiente converte-se num grupo eremítico denominado *laura*, constituída por um mosteiro central rodeado de celas eremíticas. Esta modalidade foi muito vulgar na Palestina, nos primeiros séculos cristãos, e floresceu durante séculos nas regiões vizinhas do Mediterrâneo Oriental, como no monte Atos ou na ilha de Patmos. Trata-se, no fundo, de uma hábil conciliação entre a forma anacorética e cenobítica, frequente no monaquismo oriental. O conhecimento da vida dos padres do deserto chega ao Ocidente através das obras de Santo Atanásio, São Jerónimo e João Casiano. Enquanto no Egipto, na Palestina, na Síria e na Capadócia proliferavam as mais arrojadas formas de anacoretismo, com reclusos, estilistas, dendritas, etc., no Ocidente impunha-se a vida religiosa cenobítica. O seu triunfo deve-se, em grande parte, ao sucesso da Regra de São Bento (480-549) (V. BENEDITINOS), considerado o pai do monaquismo ocidental. O mosteiro passou então a substituir o deserto e a ascese passou a estar controlada pela regra. A obediência dada ao abade não deixa margem para opções individuais nem práticas ascéticas extraordinárias. Estas são olhadas com grande desconfiança e reprovadas pelo próprio São Bento. Ao dissertar sobre as quatro categorias de monges que conhece, censura os sarabaítas que vivem isolados e rejeita liminarmente os giróvagos ou monges errantes porque vivem livremente a vida religiosa sem se submeterem a qualquer regra. A sua preferência vai, como não podia deixar de ser, para os cenobitas que habitam um mosteiro e obedecem a uma regra. Aprova ainda os anacoretas ou eremitas que «aprendem com a comunidade a combater o diabo para sozinhos o enfrentarem no deserto» (CHELINI – *Histoire*, p. 52). Tal significa que, para São Bento, o verdadeiro eremita é aquele que, depois de ter passado pelo tirocinio da disciplina cenobítica, se aproxima de Deus pela via da solidão, atingindo um estado de vida reservado aos perfeitos. Ficava assim recusada a legitimidade do eremitismo espontâneo e anárquico que terá caracterizado os primeiros séculos do cristianismo. Daí que toda a história monástica ocidental esteja marcada por um conflito latente entre eremitismo e ceno-

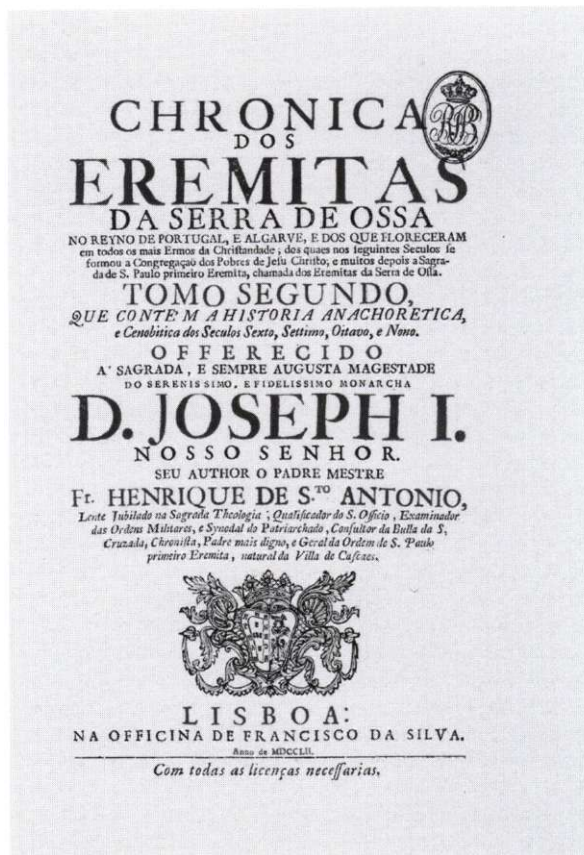
bitismo, conflito que aparentemente se resolve pela integração dos eremitas solitários em congregações religiosas, mas que logo a seguir se renova com o desabrochar de novos rebentos ascéticos no tronco comum do monaquismo cristão. A proliferação do eremitismo por toda a Europa, do século XI ao XIV, leva à fundação de congregações eremíticas aprovadas pela Igreja. É o caso das congregações de Fuente Avellana, Camaldoli, Chartreuse, Monte Carmelo (v. CARMELITAS); dos Eremitas de Santo Agostinho*, de São Paulo, de São Jerónimo e de São Francisco (v. FRANCISCANOS). Paralelamente à vida eremítica institucionalizada em congregações, floresce, em vários pontos da Europa medieval, um número incontável de eremitas espontâneos. Gabriel Le Bras traça admiravelmente o perfil destes ascetas: «Herdeiros dos padres do deserto, mantêm o ideal de solidão numa cristandade onde o monaquismo foi constantemente atraído para o *coenobium*; alojados em cabanas ou em covas, alimentados de bolotas e raízes, praticam a abnegação e a penitência. Mas não fizeram votos: miseráveis, a quem nenhum direito obriga à pobreza; ascetas, a quem nenhum texto proíbe o matrimónio, submetidos a Deus por sua própria vontade, que nenhum superior governa. O seu mérito consiste em dominar-se a si mesmos e dar exemplo de autoridade; a sua debilidade em seguir a sua fantasia, libertos do mais duro dos jugos: o da obediência» (*La Iglesia*, p. 183). Com a Contra-Reforma* acentuou-se a tendência para transformar a vida eremítica em cenobítica, mas o eremitismo livre não se extinguiu. O século XVII foi mesmo uma época de grande espiritualidade eremítica. Depois da sua regressão no século XIX, o século XX assistiu ao aparecimento de novas correntes eremíticas representadas por Charles Foucauld e pelos monges trapistas. 2. *Eremitismo em Portugal*. 2.1. *Antecedentes*: É bem provável que a Península Ibérica dos últimos séculos de domínio romano tenha conhecido uma primeira vaga de ascetismo cristão semelhante ao que, pela mesma época, germinava no deserto da Tebaida. A figura de Prisciliano, que na segunda metade do século IV pregava a salvação pelo jejum, a continência e a mortificação, confirma o carácter extremista deste ascetismo. Por isso as suas doutrinas, que tiveram longa aceitação na Galécia, foram consideradas heréticas pelos concílios de Saragoça (380) e de Toledo (400) e o seu autor condenado à morte. No período de domínio germânico, o ascetismo hispânico está representado por nomes como o de São Martinho de Dume (século VI) e o de São Frutuoso de Braga (século VII). O primeiro evangelizou os Suevos e deixou-nos uma compilação de sentenças dos anacoretas egípcios, facto que atesta o seu pendor ascético. São Frutuoso de Braga, nobre visigodo que foi abade-bispo de Dume e metropolitano da Galiza, começou por ser eremita na região de Bierzo (Léon), fundando várias comunidades regulares que se pautavam pelo rigor e despojamento. Contudo, Santo Isidoro de Sevilha (570-636), ao falar dos três tipos aceitáveis de monges (cenobitas, eremitas e anacoretas), não se afasta substancialmente da posição de São Bento, considerando que o género mais perfeito é o anacoreta que só se entrega à solidão depois de se ter exercitado na

vida cenobítica sem nunca se desvincular dela. Apesar destas reservas, o eremitismo peninsular sobreviveu ao final da monarquia visigótica e persistiu sob o domínio islâmico. Durante este período, principalmente no século IX, quando em cidades como Córdova os moçárabes sofriam perseguições, a via eremítica parece ter surgido como alternativa ao martírio. Retiravam-se então para as serras e lugares desertos, formando aí comunidades ascéticas, como as de Capra, que os padres do Concílio de Córdova (839) acusam de maniqueístas e priscilianistas. Paralelamente ao eremitismo cristão que subsistiu nas regiões islamizadas, o Sul da Península foi palco de uma experiência eremítica islâmica que teve como actores os ascetas sufis. Também eles tinham a mística da solidão. Viviam em pequenos oratórios fortificados ou arrábidas (*ribath*) situados em lugares inóspitos como as serras e os promontórios agrestes. Existe uma continuidade inequívoca nos espaços em que, ao longo dos séculos, se desenrola a aventura eremítica e que nos permite falar da «sacralidade» de alguns lugares que, antes de terem sido procurados por anacoretas cristãos, teriam sido habitados por adoradores de divindades pagãs. No território onde se definiu Portugal, os bosques solitários, as nascentes dos rios e as fontes milagrosas mereceram, sem dúvida, a preferência de muitos eremitas, mas foi principalmente na atracção pelos limites – altas serranias, vales profundos e arribas desoladas do mar – que se manifestou a sua ânsia de tocar o absoluto. 2.2. *Eremitismo espontâneo (séculos XII-XV)*. 2.2.1. *Anacoretismo*: A história do eremitismo está bastante condicionada pela escassez das fontes. Os eremitas, homens do silêncio, viveram afastados do mundo e desapareceram sem deixar rasto. Só quando os poderosos os tomam à sua guarda ou lhes fazem doações é que os vemos sair momentaneamente da penumbra em que habitualmente se encontram. O século XII parece ser, em certa medida, um desses raros momentos de luz. A sua presença assinala-se por toda a faixa ocidental do território português, tendo por limite meridional o Tejo. Partindo do estudo de documentos desta época, José Mattoso contabilizou 22 casos de anacoretas que viviam em pequenos grupos dispersos sem estarem sujeitos a qualquer regra. A acumulação de referências a estes lugares de oração atesta um considerável surto eremítico e manifesta o grande interesse de D. Afonso Henriques em proteger os eremitas estabelecidos em lugares recentemente conquistados. Assim, numa zona de grande concentração monástica regulamentada surge, por oposição, um número elevado de pequenas comunidades livres e espontâneas dedicadas à penitência, à pobreza e ao isolamento. Mas o isolamento não era total. Os eremitérios localizavam-se não muito longe das cidades e vias de comunicação, permitindo aos eremitas a prática da hospitalidade e a obtenção do mínimo para viver. No século seguinte, pelo menos sete destes eremitérios transformaram-se em comunidades regulares filiadas nas ordens cisterciense (v. CISTERCIENSES), premonstratense (v. PREMONSTRATENSES), monjas beneditinas e Cônegos Regrantes de Santo Agostinho. Não dispomos de provas fiáveis para aquilatarmos da real importância

do eremitismo nas regiões a sul do Tejo nos primeiros séculos da nacionalidade, mas sabemos que um dos eremitérios mais famosos ficava no cabo de São Vicente – o Promontório Sagrado de Estrabão –, que o geógrafo árabe Edrici, no século XII, descreve sob o nome de Igreja do Corvo. Teria sido neste eremitério que, segundo os cronistas cristãos, os monges moçárabes guardaram piedosamente o corpo do mártir São Vicente, até que Afonso Henriques o fez transportar para Lisboa. Nesta cidade, o oratório do monte de São Gião converteu-se, no século XIII, numa fundação monástica regular de eremitas de Santo Agostinho (Graça). A esta ordem pertencem os mosteiros de Pena Firme (Torres Vedras) e Vila Viçosa, que pela mesma época surgiram em lugares provavelmente já procurados pela vida eremítica. A partir da segunda metade do século XIV voltamos a dispor de informações abundantes sobre a vida eremítica em Portugal, que então se identifica com a «pobre vida», sendo os eremitas referenciados por pobres ou por eremitães da pobre vida. Registámos uns 31 eremitérios que os documentos designam de oratórios, províncias ou celas, cujo elenco passamos a enumerar: serra de Ossa (Redondo); Vale de Infante (Redondo); Vale de Abraão (Redondo); Cabeço de Vide (Alter do Chão); Arraiolos; Serpa; Rio Mourinho (Montemor-o-Novo); Rio Torto (Élvas); Vale de Flores (Portalegre); Água dos Infantes (Portel); Montemuro (Évora); Santa Margarida do Aivado (Évora); Valbom (Vila Viçosa); Azambujeira/Fonte Arcada (Avis); Junqueira (Sines); Montes Claros (Borba); Zarco (Viana); Mendoliva (Setúbal); Vale do Grou/Alferrara (Palmela); Cela Nova/Barriga/Nossa Senhora da Rosa de Caparica (Almada); Vale Formoso/Nossa Senhora da Ajuda (Tavira); Asseiceira (Oliveira); São Domingos de Brunhete (Abrantes); Alentejo (Óbidos); Santa Catarina de Vale de Moural (Santarém); Alcanhões (Santarém); Santa Maria das Virtudes (Azambuja); Amieira (Figueiró dos Vinhos); Santa Maria da Sertã, São Gião de Alenquer e Penha Longa (Sintra). Como vemos, 22 deles localizam-se a sul do Tejo e parecem ter tido como centro de irradiação a serra de Ossa, onde se situam os três primeiros oratórios nomeados. Os cronistas dos séculos XVII e XVIII fazem remontar aos primeiros séculos do cristianismo a prática do eremitismo nas alturas da Ossa, e atribuem ao bispo de Évora D. Paio e ao cavaleiro do século XII D. Fernando Eanes a organização da vida eremítica nestes lugares, segundo a Regra de Santo Agostinho. Muitos destes relatos carecem de comprovação documental, mas não invalidam, como é óbvio, o carácter de grande antiguidade do anacoretismo espontâneo nestas paragens. O primeiro documento conhecido que atesta a presença de pobres na serra de Ossa é uma doação particular que lhes foi feita em 1364, mas o mais importante data de 1378. Trata-se de uma sentença favorável aos eremitães da pobre vida, decorrente de uma visitação ordenada pelo papa Gregório XI com intuítos disciplinadores. Os visitantes (o bispo de Coimbra e o chantre de Braga) atestam que «os pobres eremitães e cada um deles vivem em os ditos lugares desertos e eremitérios e em outras muitas casas da Serra de Ossa, de quatro em quatro apartada e honesta e vir-

tuosamente, e fazem as suas vidas em serviço de Deus como pobres eremitães, pela guisa que devem e são teúdos como fiéis cristãos crendo verdadeiramente toda a nossa fé católica» (DAMÁSIO – *Thebaida*, vol. 2, p. 287). Ficava assim eliminada a suspeita de qualquer desvio doutrinário ou moral, não havendo motivo para reforma ou correcção. Grande parte dos documentos que até nós chegaram correspondem a doações feitas aos eremitães da pobre vida. Os concelhos acolhiam-nos nas suas serras e baldios e os reis da dinastia de Avis, em particular D. João I, foram pródigos para com eles, dispensando-lhes isenções e privilégios. Todas estas atitudes reflectem um clima favorável ao fenómeno eremítico e provam que o anacoreta era olhado como um elemento de eleição. Mas quem eram estes homens que, na Idade Média tardia, gozavam de tanta popularidade? Deles pouco sabemos, a começar pelos nomes, reduzidos à sua expressão mais simples: nome próprio, seguido do qualificativo «pobre». Mas há excepções. É o caso de um João Fernandes, natural do Porto, que foi para a serra de Ossa no último quartel do século XIV, e de um Gonçalo Vasques que foi capelão do Infante Santo e vemos contemplado no testamento deste príncipe, em 1437, com o livro dos *Moraís* de São Gregório. O caso de maior notoriedade foi, sem dúvida, o de Mendo Gomes de Seabra que, na primeira metade do século XV, obteve dos reis e dos papas grandes benefícios para os eremitães da pobre vida. Foi considerado fundador dos oratórios de Montemor-o-Novo e da península de Setúbal, mas estas fundações pressupõem outras mais antigas. Quanto ao estrato social de origem, parece dominar a média e pequena nobreza, incluindo boa percentagem de clérigos, o que sugere o predomínio de certa elite intelectual a que se teriam juntado elementos populares das cidades. A fuga do mundo por parte destes homens corresponde, sem dúvida, a um desejo de perfeição interior, mas traduz, ao mesmo tempo, inconformismo social. Uma das características do seu género de vida é o isolamento: são homens de «viver apartado e quase religioso», como eles próprios se definem, mas o isolamento é relativo. Como pobres, deviam pedir esmola pelos povoados e, como cristãos, deviam servir o próximo com a sua hospitalidade. Eram procurados pelas gentes e os seus oratórios eram tidos como lugares sagrados, principalmente se neles brotavam águas com propriedades curativas. Era o caso da «fonte santa» de Alferrara onde banhavam as crianças que sofriam de fogagem, ou da «fonte milagrosa» de Nossa Senhora da Rosa, procurada pelos doentes de lepra. O mesmo poderíamos dizer das «águas santas» que jorravam em abundância pelas encostas e vales de toda a serra de Ossa. A oração e o trabalho constituíam as suas ocupações. Trabalho da terra, nas cercas, que lhes garantia o sustento; e trabalho transformador, próprio de uma economia recolectora. Os excedentes destas actividades – fruta e colheites de pau – eram vendidos nas cidades próximas. Viviam em pequenas celas ou cubículos, alimentavam-se frugalmente e andavam vestidos de «hábitos de pobres». Formavam pequenos grupos de quatro ou cinco eremitães, mas o oratório da serra de Ossa teve sempre uma população

muito mais numerosa. Cada uma destas comunidades era formada por celibatários leigos ou clérigos e era governada pelo regedor ou maioral designado pelo seu antecessor. O «modo de viver da Serra de Ossa» representa um verdadeiro padrão para outros eremitérios, mas o ascendente da casa da serra de Ossa era essencialmente de carácter moral, e a intervenção dos seus regedores na vida dos outros oratórios só se processava em circunstâncias excepcionais. Isto significa que, até meados do século xv, estes núcleos eremíticos gozavam de grande independência que, em alguns casos, resvala para a anarquia. Foi esta anarquia que postulou o intervencionismo régio e eclesiástico que os conduziu à formação de congregações eremíticas. 2.2.2. *Reclusão*: Se o eremitismo na sua forma anacorética é uma prática eminentemente masculina e rústica, na forma de reclusão é preferencialmente feminina e urbana. Designações como inclusa, emparedado/a, que ocorrem com frequência nos documentos portugueses dos séculos xiii e xiv, provam que este tipo de eremitismo era vulgar entre nós. Em Santarém, as emparedadas viviam junto do Convento de São Francisco, tendo contudo adoptado o hábito de São Domingos. Por esta razão, foram obrigadas, em 1261, a deixar as suas pequenas celas e partir provavelmente para o local onde se ergueu o mosteiro dominicano das donas. Durante toda a Idade Média continua a registar-se a presença de emparedados e emparedadas em muitas cidades e vilas portuguesas, sendo objecto de grande simpatia e devoção. Conta Fernão Lopes que em Lisboa, nos finais do século xiv, numa barroca junto do Convento de São Francisco, vivia um emparedado que todos tinham por santo. Era Frei João da Barroca, que vaticinava o futuro e dava conselhos a quem lho pedia. Foi este visionário que profetizou ao Mestre de Avis que, segundo a vontade de Deus, ele seria o rei de Portugal. Nas cidades portuguesas do final da Idade Média o emparedamento solitário cedeu o lugar ao recolhimento fraterno. As emparedadas tendem a integrar-se em pequenas comunidades de pobres, beatas ou beguinhas que «serviam a Deus na pobre vida», facto que as aproxima dos eremitas que se definem pelo pauperismo. Algumas destas devotas comunidades transformaram-se, com o tempo, em conventos mendicantes da terceira ordem ou prepararam o terreno a congregações de eremitas de Santo Agostinho ou de franciscanos arrábidos, numa evolução paralela à do anacoretismo. Pelas características observadas, não podemos deixar de reconhecer a influência da mensagem franciscana na mística do eremitismo português dos séculos xiv e xv. Como os visionários, beguinos ou fratericlos, herdeiros do profetismo de Joaquim de Fiora, também os eremitas e os irmãos da pobre vida buscavam na pobreza a perfeição evangélica. 2.3. *Congregações eremíticas (séculos xv-xix)*: Por estranho que pareça, é do poder civil que vão partir as primeiras medidas contrárias à prática do eremitismo espontâneo. D. Afonso V, em 1475, fez publicar um regimento destinado aos pobres «do modo de viver da Serra de Ossa», no qual proíbe a criação de novos eremitérios (cf. IANTT. Chancelaria de D. Afonso V, xxx, 123). Pelos considerandos do diploma sabemos



Frontispício da Chronica dos Eremitas da Serra de Ossa, tomo 2, por Frei Henrique de Santo António, 1752.

que alguns saíam dos eremitérios e cometiam «excessos e desonestidades». Outros, mesmo depois de casados, para se escusarem dos encargos dos conceitos, mantinham os trajes de pobres. Outros ainda serviam-se destes hábitos para praticarem a mendicância. Contra tão escandalosa situação, o rei determina que sejam castigados os infractores e nomeia para o efeito três juizes que façam respeitar o regimento. Reina o descontentamento e a desorientação entre os eremitas. Alguns deles, seguindo a tendência geral do tempo, procuram integrar-se em comunidades regulares e cedem à tentação de entregarem as suas casas aos frades jerónimos. Assim aconteceu em Rio Mourinho e mesmo na serra de Ossa. De facto, em 1476, os Jerónimos, sob a protecção do bispo D. Garcia de Meneses e com o consentimento de um número minoritário de eremitas (8 contra 14) edificaram um mosteiro na serra de Ossa, onde permaneceram durante seis anos. A sentença de D. João II que expulsou os Jerónimos da serra constitui a prova da existência de uma irmandade estabelecida em 1475 entre todos os eremitérios de viver da serra de Ossa. A sentença eclesiástica, que restituiu aos pobres de Rio Mourinho o oratório que estava na posse daqueles frades, atesta que em 1483 existia já uma congregação representada por três «honestos eremitas», sendo um deles, Lopo Godinho, «provincial e governador dos eremitas de todo o Portugal» (cf. IANTT. Colégio de São Paulo, M. 1, doc. 3). Es-

tes episódios mostram-nos que o eremitismo espontâneo tinha os seus dias contados. O espaço eremítico português estava a ser parcialmente conquistado pelas novas congregações eremíticas canonicamente aprovadas. A primeira a chegar foi a de São Jerónimo, que construiu o seu mais antigo mosteiro no eremitério de Penha Longa, em 1400. Instalou-se também em Alenquer, Viana do Alentejo, Tavira e no cabo de São Vicente. A outra congregação, que irá partilhar os «ermos» com os pobres da serra de Ossa, é a dos Franciscanos Capuchos. Em 1539 edificaram o seu primeiro convento em Alferrara, em plena serra da Arrábida, donde herdaram o nome. Outros lugares frequentados tradicionalmente pelos de pobre vida e situados nas imediações da Caparica, Santarém, Sertã e Portel dão igualmente guarida aos frades arrábidos. Em pleno século xv, os eremitas da serra de Ossa dão-se conta da ameaça que paira sobre as suas cabeças. A congregação é a única forma de sobrevivência. Congregação dos Pobres de Jesus Cristo foi o nome que no século xvi recebeu esta instituição. O papa Paulo III deu-lhe a Regra de Santo Agostinho, em 1536, mas o seu estatuto de homens «quase religiosos» continuava indefinido. Os decretos do Concílio* de Trento não permitiam mais situações de ambiguidade. O próprio termo «ermitão» perde o seu significado anacoretico e passa a designar o simples leigo que guarda uma ermida. Em 1578, o papa Gregório XIII, a instâncias do cardeal D. Henrique, aprovou a Congregação dos Pobres de Jesus Cristo, que veio a integrar-se na Congregação dos Eremitas de São Paulo, recebendo os privilégios das ordens mendicantes. Pela petição dirigida ao papa, pelos pobres da serra de Ossa, nas vésperas da aprovação, sabemos que a congregação integrava 17 casas: 12 no arcebispado de Évora, uma no bispado de Elvas; três no arcebispado de Lisboa e uma no bispado de Silves. Residiam nelas 110 religiosos com voto solene de castidade e 10 noviços. À excepção de uma dúzia de elementos, todos estavam dispostos a aceitar os três votos solenes de castidade, pobreza e obediência. Em toda a congregação havia apenas cinco sacerdotes professos e nenhum teólogo, por serem eremitas leigos mais dados à vida contemplativa que ao estudo, mas prometiam que, de futuro, cada casa teria o seu sacerdote. Não tinham escolas em que os eremitas aprendessem as letras pelo facto das casas serem muito pobres, estarem todas nos ermos e os religiosos terem de viver do trabalho das suas mãos. Dispunham contudo de enfermarias, físicos e boticas e casas para acolhimento de pobres, peregrinos e caminhanes. Dão ainda informações detalhadas sobre os rendimentos das várias casas. As mais ricas são a da serra de Ossa e a de vale de Infante, com 40 moios de cereal para 20 religiosos cada uma. A mais pobre era a de Tavira, que tinha quatro religiosos que viviam exclusivamente de esmolas. Lembram ainda que, sendo eles mendicantes, só em cinco casas lhes era possível pedir esmolas por a maior parte delas estar longe dos povoados (cf. IANTT. Colégio São Paulo Coimbra, M. 1, doc. 5). A petição foi aprovada, como se sabe, em 1578, e ainda nesse ano era fundado em Évora o colégio para os seus religiosos que frequentavam a uni-

versidade. Na primeira metade do século xvii, o Convento de Santa Cruz de Rio Mourinho tinha lente de artes e seis estudantes. No início do século xviii, o convento da serra de Ossa, cabeça da congregação, tinha rendimentos de 200 moios anuais. Sustentava uma população de 60 pessoas e chegava a ter 1300 hóspedes por ano. Em 1745 foi fundado, em Coimbra, o Colégio de São Paulo que, em 1823, herdou os bens dos suprimidos conventos de Rio Mourinho, Santa Margarida e São Gião (*Ibidem*, t. 2). Nas vésperas da extinção das ordens religiosas em Portugal, os conventos e colégios dos Eremitas Calçados de São Paulo eram em número de 15 e ocupavam o quarto lugar na ordem dos rendimentos daquelas instituições. A institucionalização da congregação não extinguiu entre nós o fogo da aventura eremítica. No século xvii, o nome de Frei António das Chagas, nascido na Vidigueira em 1631, que depois de vida desregrada se converteu e professou no Convento de São Francisco de Évora, pode ser tomado como símbolo da espiritualidade eremítica. Rejeitando o cargo de bispo de Lamego que lhe foi oferecido pelo rei, percorreu o Alentejo e todo o Portugal pregando a penitência e arrastando atrás de si as multidões. Nos intervalos da pregação, recolhia-se ao «deserto de São Bernardino», perto de Peniche. A última explosão popular do eremitismo alentejano está ligada à figura proverbial de Baltasar da Encarnação, nascido em Serpa em 1683. Sapateiro de profissão, viveu em Évora e Lisboa, onde era temido por valente e brigão. Em 1713 decidiu fazer penitência rigorosa numas covas da serra de Monfurado, entre Montemor-o-Novo e Santiago do Escoural, levando vida solitária naquelas brenhas. A fama das suas virtudes atraíu a si numerosos adeptos incluindo até alguns eclesiásticos. O movimento, que teve ressonâncias em Arronches, Brinches (Serpa) e noutros lugares, deu origem, em 1725, a uma nova congregação: a das Covas de Monfurado ou dos Monges Descalços de São Paulo. Exemplos como os que acabamos de apresentar mostram a persistência do fenómeno eremítico nos espaços tradicionalmente procurados pelos adeptos da anacorese. Provam ainda que a busca da transcendência, através da vida solitária, foi em Portugal uma prática comum e veneranda.

ÂNGELA BEIRANTE

FONTES. As fontes para o estudo deste tema estão praticamente inéditas. Além das Chancelarias Régias, onde se encontram vários documentos dispersos, conservam-se no IANTT os espólios de vários conventos: São Paulo de Elvas; Santo António da Sertã e Colégio de São Paulo de Coimbra.

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Civilização, 1967-1970, vol. 1-3. ANACHORÉTES. In *DICTIONNAIRE de théologie catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1923, vol. 1, P. 1.^a. ATIENZA, Juan G. – *Monges y monasterios españoles en la edad media*. Madrid: Temas de Hoy, 1994. BEIRANTE, M. Ângela – Eremitas da pobre vida no Alentejo dos séculos xiv-xv. In *JORNADAS de História Medieval – Actas*. Lisboa: História e Crítica, 1985. CHÉLINI, Jean – *Histoire religieuse de l'occident médiéval*. Paris: A. Colin, 1968. DAMASIO, Manuel de São Caetano, fr. – *Thebaida portuguesa*. Lisboa, 1793, vol. 1, 2. EREMITISMO. In *DICCIONARIO de Espiritualidad*. Barcelona: Herder, 1983, vol. 1. EREMITA. In *DICCIONARIO del Cristianismo*. Barcelona: Herder, 1986. EREMITISM. In *THE ENCYCLOPEDIA of religion*. Londres: Macmillan, 1987, vol. 5. HERMITS or EREMITES. In *ENCYCLOPEDIA of religion and religions*. Londres: George Allen; Unwin, 1951. LE BRAS, G. – *La Iglesia medieval*. Valencia: Edicép, [s.d.]. LEGUAY, Jean-Pierre – O «Portugal» germânico. In *NOVA história de Portugal*. Lisboa: Presença, 1993, vol. 2, p. 11-115. L'EREMITISME. In *DICTIONNAIRE des religions*. Paris: PUF, 1984, vol. 1. MATTOSO, José – Eremitas portugueses

no século XII. In *RELIGIÃO e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 103-145. PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Frei António das Chagas, um homem e um estilo do século XVII*. Lisboa, 1953. POU Y MARTI, José Maria, fr. – *Visionários, beguinos e fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Madrid: Colégio «Cardinal Cisneros», 1991. PURIFICAÇÃO, Frei António da – *Chronica da antiquíssima provincia de Portugal da Ordem dos Ermitas de Santo Agostinho*. Lisboa, vol. 1, 2, p. 1642-1656. SANTO ANTÔNIO, Henrique de, fr. – *Chronica dos Eremitas da Serra de Ossa*. Lisboa, 1745-1752, vol. 1, 2. SANTOS, Cândido dos – *Os Jerónimos em Portugal: Das origens aos finais do século XVII*. Porto: INIC, 1980. SEMANA DE ESTUDIOS MONÁSTICOS, Abadia de Leyre, 1963 – *Espanã Eremitica: Actas*. Pamplona, 1970.

ERMAMENTO PAROQUIAL. V. PARÓQUIA.

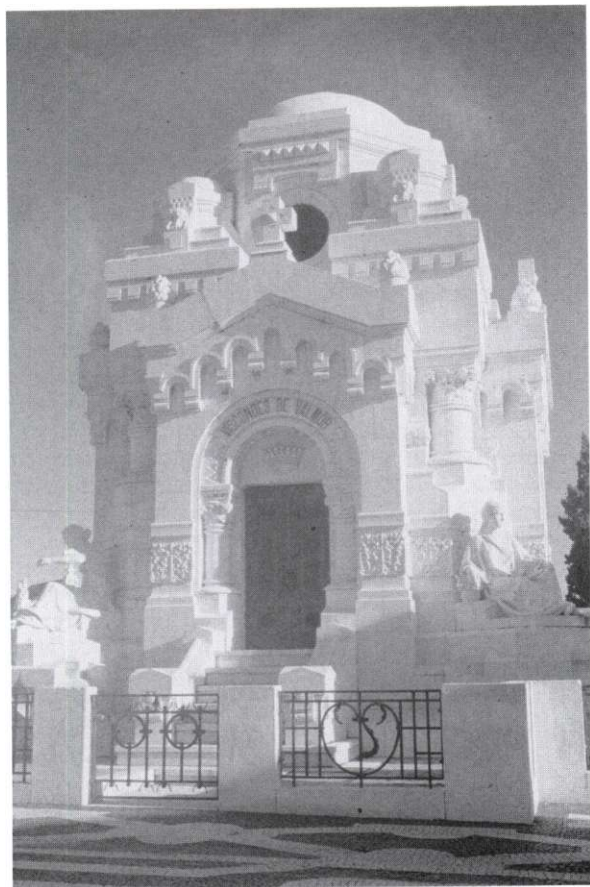
ERMIDAS E CAPELAS. 1. *Introdução:* A definição de ermida e de capela varia de acordo com os autores, confundindo-se por vezes. No século XVIII, Bluteau definiu ermida como «igreja pequena que não tem jurisdição paroquial. *Aedicula*». Há autores para quem ermida é um pequeno templo, de espaço único, geralmente situado em local «ermo», isolado, fora dos povoados. Para outros a sua origem aponta para o espaço de oração, criado pelos eremitas nos inícios do monaquismo. Para o autor citado, capela é «a parte da igreja em que há um altar. *Aedicula*, pequeno templo ou edificio fabricado em honra dos deuses antigos». Capela significa igualmente uma venda deixada em testamento, para a celebração de missas em oratórios ou igrejas, da responsabilidade de uma instituição e do seu administrador, a cargo de quem ficava a obrigatoriedade de zelar pela celebração das mesmas. Por analogia e em sentido lato, capela passou a designar um outro tipo de pequeno local de culto, de espaço também único, em princípio privado, podendo em alguns casos ser aberto ao público. A edificação de ermidas e capelas corre paralela à das basílicas e igrejas no território português, ainda antes da fundação da nacionalidade. A sua origem remonta aos primeiros tempos do cristianismo na Hispânia. O Império Romano consolidara a ocupação do território da Península Ibérica durante o século I d. C. A paz resultante desse domínio permitiu que a romanização já iniciada se consolidasse e progredisse, abrindo dessa forma uma via acessível e fácil à penetração da doutrina evangélica. Roma trouxe para a Península Ibérica a organização política e administrativa, as obras de engenharia civil, militar e religiosa, e transformou-se por isso no grande centro difusor do cristianismo no Ocidente europeu. Evidenciando certa tolerância religiosa para com os povos da Hispânia, cujo politeísmo abrangia não apenas as divindades locais como as trazidas pelos anteriores povos dominadores, os Romanos acabaram de igual modo por introduzir novos cultos, substituindo ao mesmo tempo algumas divindades. O cristianismo veio encontrar um paganismo ibero-romano plenamente implantado na Península Ibérica e, por essa razão, a sua difusão não se apresentou facilitada. A concessão de livre exercício religioso após a promulgação do Édito de Milão em 313 d. C. resultou numa contenção das práticas religiosas pagãs, com a sua consequente diminuição, não apenas pela reacção cristã contra o gentilismo, mas também pela sua conversão. Não raras vezes as populações, mesmo após a conversão ao cristianismo, continuavam a celebrar festividades e a praticar ritos pagãos,

motivo pelo qual em alguns concílios peninsulares foram redigidos cânones destinados a pôr fim a essas celebrações indistintas de cultos, e a distorções doutrinárias existentes entre os fiéis (v. *SUPERSTIÇÕES*).

2. *Arquitectura religiosa:* A medida que o cristianismo se afirmava e consolidava na Península Ibérica, a construção de locais de culto, de veneração de relíquias dos mártires ou de enterramento fazia-se em simultâneo. A decadência dos cultos pagãos e a adopção da nova doutrina como religião oficial conduziram ao simples abandono dos templos gentílicos ou à sua transformação e adaptação às novas necessidades do culto. As notícias da sua total destruição são raras ou inexistentes. A reocupação dos antigos templos pode ser entendida de duas formas: a) a vontade de «despaganizar» um anterior local de culto, sacralizando-o, pela reconversão num novo espaço sagrado, agora ao serviço da verdadeira fé, dos seus mártires e fiéis; b) pelo simples aproveitamento de materiais nobres de construção, ou de uma área de terreno, que pelas suas características já anteriormente oferecia condições próprias para local de culto, como os cimos dos montes, a proximidade de cursos de água ou entroncamentos de vias de comunicação. A construção de edificios destinados a acolher grande número de fiéis conduziu à utilização da estrutura arquitectónica da basílica romana, criada para servir propósitos administrativos e judiciais, e que com a deslocação da grande porta lateral para a parede fundeira oposta à abside – agora eleita como o local mais nobre destinado ao culto – serviria para a celebração das cerimónias litúrgicas cristãs que congregavam inúmeros crentes. Dentro desta necessidade, construíram-se de raiz basílicas, enquanto outras foram adaptadas, sucedendo o mesmo com templos e templeteles. O culto das relíquias dos mártires e a obrigatoriedade de efectuar os enterramentos fora dos locais sagrados levou à edificação de mausoléus ou capelas funerárias. O traçado arquitectónico basilical era seguido na época paleocristã, mas surgiram também alguns raros templos de planta crucial grega. As reduzidas dimensões de alguns destes locais levaram em certos casos a que a entrada fosse precedida de um pórtico colunado ou de um nártex ou ainda a que todo o templo fosse circundado por uma galilé. Estas soluções permitiam albergar um maior número de devotos. A arquitectura paleocristã que se ergueu no futuro espaço português não pode ser considerada monumental. E se para os edificios de maiores dimensões, como as basílicas e igrejas, as referências ou vestígios existentes são escassos, para os de menor vulto como ermidas, capelas e mausoléus existem grandes lacunas. A única excepção até ao momento conhecida e confirmada é a da existência de uma basílica erigida junto de uma *villa* romana em Torre de Palma (Monforte, Alentejo), no século VI d. C., cujo proprietário deveria ser cristão. Da reutilização de antigos locais de culto ou enterramento encontramos referências em relação à Capela de Santo Amaro (serra da Boa Viagem) erguida no espaço de um monumento megalítico e à Ermida de São Miguel da Mota (Alandroal), que teria sido construída não no local exacto mas muito próximo do santuário campestre dedicado ao deus

indígena Endovélico. Em Santana do Campo (Arraiolos) existe uma pequena igreja, edificada para reaproveitamento de materiais, sobre um antigo templo romano dedicado ao deus Carneus Calanticensis. Em Bobadela (Tábua, Coimbra), o aparecimento de inscrições epigráficas alusivas à deusa Vitória e incluídas nas paredes da Capela de São Sebastião de Couto de Midões, levam a supor que tenha existido ali ou nas proximidades algum templo dedicado a essa divindade. Em Tróia (Setúbal) parece ter existido um dos raros templos peninsulares erigidos em honra de uma divindade oriental, Mitra, cujo espaço teria sido posteriormente utilizado como templo paleocristão. Em Odrinhas (Sintra) uma curiosa construção centrada e rodeada de pequenos nichos redondos aponta para uma edificação cristã, inspirada na tripla concha das absides das igrejas orientais. O santuário construído na *villa* de Milreu (Algarve), no século IV d. C. e dedicado ao culto da água, foi utilizado mais tarde pelos cristãos como igreja. Durante a vigência do reino dos Suevos, do início do século V d. C. até à instalação definitiva dos Visigodos em 585 d. C., pela acção desenvolvida por São Martinho de Dume, foram erguidos no Noroeste peninsular numerosos templos, dos quais existem algumas referências. Do século VII d. C. podemos mencionar quatro edifícios religiosos: a Capela de São Frutuoso de Montélios (Braga), primeiramente dedicada a São Salvador, de planta em forma de cruz grega; a Igreja de São Pedro de Balsemão (Lamego); a Igreja de Vera Cruz de Marmelar (Vidigueira) e a Igreja de São Gião (Nazaré). Estas duas são de planta crucial semelhante à de Balsemão, sendo a última orientada a sudoeste, contrariamente à tradicional orientação nascente-poente dos edifícios religiosos cristãos. No período final visigótico e já numa época de influência árabe na Península Ibérica, no século VIII d. C., começou a verificar-se a adaptação da planta basilical à planta de cruz latina, uma vez que a de cruz grega só esporadicamente foi seguida. Da liturgia e dos rituais de celebração do culto dependia a arquitectura dos templos. Com a fixação daqueles, determinados pelos diversos concílios dos primeiros séculos do cristianismo, estabilizou-se o modelo arquitectónico, sendo preferencialmente seguido o da planta em cruz latina, criador de um espaço único ou dividido em três ou cinco naves cortadas por um transepto. Em muitos casos o remate das cabeceiras era uma abside circular ou poligonal. Os templos edificadas dentro deste traçado mantiveram-se ao longo do período românico e entraram no gótico apenas com alterações de carácter construtivo e decorativo. Durante o Renascimento algumas formas arquitectónicas clássicas foram redescobertas e levaram à edificação de alguns templos de planta centrada. Mais tarde, no período barroco, por influência italiana, o traçado elíptico serviu de plano para a edificação de alguns espaços. As normas do Concílio* de Trento, introduzidas a partir de 1563, conduziram ao aprofundamento da capela-mor, donde resultou a destruição de grande parte das absides e absidiolos, transformando-os em espaços rectangulares. Os locais de culto de dimensões mais reduzidas, como ermidas e capelas, seguiram na sua grande parte os

modelos arquitectónicos aqui aflorados. 3. *Tipologias e oragos*: A edificação de ermidas e capelas poderia ser de raiz, mas poderia também resultar da reocupação de um local de culto pagão sacralizado pela dedicação à Virgem, aos mártires ou aos santos. A estrutura arquitectónica da ermida é de reduzidas dimensões, com uma única nave, dotada quase sempre de um só altar, sem baptistério ou cemitério. Por vezes tem uma torre sineira, um nártex ou um alpendre colunado, antecedido ou não de um adro ou de uma escadaria. Algumas ermidas de romaria possuem por vezes uma galilé para acolhimento deromeiros e são dotadas de um púlpito e pias de água benta exteriores. A existência desses artefactos arquitectónicos na parte de fora dos templos justifica-se pela impossibilidade de acolhimento no seu interior de grande número de peregrinos, o que levava à celebração da missa e da pregação do sermão respectivo ao ar livre, no terreno envolvente. As portas de algumas ermidas e capelas são, por vezes, dotadas de aberturas com grades, para permitir ao peregrino a visão do orago, sempre que o templo se encontra fechado. Embora primitivamente fossem edificadas em locais isolados onde se conservam, existem hoje algumas próximas ou dentro de povoados, em virtude da extensão destes. As ermidas são sempre locais de culto público e por vezes são chamadas «capelinhas», principalmente as dos cumos dos montes, onde todos os anos se celebra a festa dedicada ao orago (v. ORAGOS). A capela constitui um outro tipo de pequeno local de culto, de espaço igualmente único, podendo ser privadas, semiprivadas e públicas. As capelas privadas, pertencentes a famílias, encontram-se integradas em palácios, palacetes, moradias, quintas e solares, e podem ser divididas em três tipos: 1) os oratórios, espaços únicos destinados à oração, para uso exclusivo da família e dos seus empregados; 2) as capelas, adossadas ou não à habitação, mas onde podem ser celebrados actos litúrgicos destinados à família e a algum público, sobretudo em povoações onde não existe outro local de culto; 3) as capelas com capela-mor e sacristia, numa subdivisão de espaço, reservando-se aquela para a celebração do culto e só para utilização do celebrante e da família da casa, e o corpo da capela, destinado ao público. A sacristia é o local de preparação do celebrante e o depósito das alfaia litúrgicas e, em alguns casos, de ex-votos. Estes dois últimos tipos são considerados semiprivados. Algumas capelas possuem ainda um coro alto, mas são principalmente as que se encontram adossadas às habitações privadas ou aos mosteiros e conventos femininos, aos quais se encontram ligados por uma entrada directa para o andar nobre e que se destina ao uso exclusivo da família ou das monjas. Há capelas, tal como certas ermidas, que comportam uma torre sineira, mas são raras as que possuem nártex ou galilé. As capelas anteriormente referenciadas, bem como as dos mosteiros ou integradas nos espaços das catedrais ou igrejas, não constituem o nosso estudo-alvo, mas tão-somente as públicas, isoladas ou integradas em outras construções designadas por santuários, portanto as edificadas como espaço único de pequenas dimensões, para celebração de culto público. As



Capela mortuária Valmor, no Cemitério do Alto de São João, Lisboa, 1900.

capelas não se situam geralmente em locais tão isolados como as ermidas, razão por que em muitos casos são decoradas com retábulos de talha dourada, pinturas murais, conjuntos escultóricos, azulejaria, imaginária e pintura. As capelas podem ainda ser definidas pelas suas funções ou pelas instituições a que se encontram ligadas, e assim teremos: a) sepulcrais, tumulares ou mausoléus; b) paroquiais; c) de confrarias e Misericórdias; d) de mosteiros; e) de santuários. As capelas integradas nestes últimos podem ser apenas uma, constituindo o elemento de remate das treze cruzes ou cruzeiros que assinalam cada uma das estações da Via Sacra, ou serem catorze capelas representando igualmente cada um dos Passos da Paixão de Cristo. O exemplo mais representativo destas é o Santuário do Bom Jesus do Monte, em Braga (1723). As motivações que levaram à edificação de ermidas e capelas foram múltiplas, desde a devoção a Cristo, ao Espírito Santo, ao Santíssimo Sacramento em tempos da Contra-Reforma*, à Virgem, às relíquias, aos santos, a fins assistenciais, ao cumprimento de ex-votos, à sacralização de um anterior local de culto pagão e ao reaproveitamento de materiais, conforme já aqui foi tratado. Muitas vezes esses novos templos, sobretudo os erguidos em circunstâncias de reutilização de espaço, tinham como orago Nossa Senhora da Vitória, da Paz ou São Miguel Arcanjo, numa significativa demonstração de

necessidade de protecção contra os anteriores deuses aí adorados, bem como do triunfo do cristianismo sobre o paganismo. A veneração de relíquias dos mártires, largamente difundida durante os tempos paleocristãos e ao longo da Idade Média, contribuiu largamente para a edificação destes pequenos locais de culto, principalmente ao longo das vias que conduziam ao mausoléu do santo venerado. A Capela de São Frutuoso de Montélios (século VII d. C.) é uma das mais antigas e ainda existente, mas foi a veneração das relíquias de São Tiago Maior em Compostela (Galiza) que levou a um enorme movimento de edificação de ermidas e capelas ao longo dos mais diversos percursos conducentes àquela localidade. Essas ermidas e capelas, na sua grande maioria da invocação de São Tiago, ofereciam um abrigo nocturno aos peregrinos que se recolhiam nos alpendres e galilés. A introdução e instalação das ordens monásticas ao longo dos séculos XII e XIII levaram à edificação de ermidas e capelas, mas desta vez em honra dos santos fundadores das diversas ordens. A devoção popular aos mesmos, nomeadamente a São Bento, foi a responsável pelo surgimento de grandes santuários como o de São Bento da Porta Aberta (Braga). Este santuário, para além de receber inúmeros peregrinos devotos daquele santo, transformou-se também num grande local de apoio aos de São Tiago de Compostela, pelo abrigo e assistência que lhes proporcionava (v. SANTUÁRIOS). Capelas como a de São Geraldo (Braga) e as dos santuários de São Salvador da Torre (rio Lima), Nossa Senhora da Abadia (Torres de Buro), São Torcato (Guimarães) e Nossa Senhora do Lago (Esposende) assistiam também os romeiros. Ermidas e capelas cujos oragos são Nossa Senhora da Guia e São Roque são frequentes ao longo das vias para a Galiza e evidenciam a busca de segurança e de chegada a bom termo que os peregrinos sempre necessitavam. Com o surgimento da imagem do purgatório, na viragem do I milénio e ainda durante o século XII d. C., o culto e devoção pelas almas dos defuntos tornou-se numa motivação para a edificação de ermidas e capelas devotadas às «almas do purgatório». A criação das corporações e a fundação de confrarias e irmandades suscitou também um outro movimento edificador de ermidas e capelas, tendo como finalidade a prestação de assistência aos seus membros, principalmente na morte, mediante a celebração de missas de sufrágio. Em Torres Novas, as confrarias de Santa Maria do Vale e Santa Maria dos Anjos construíram as próprias capelas, com o fim estatutário de assistir aos respectivos confrades num momento difícil das suas existências, o momento da morte. Igual iniciativa teve a confraria dos bacharéis de Coimbra e a dos navegantes e pescadores da vila de Setúbal que no século XIV edificou a primeira Capela do Corpo Santo ou de Santelmo. Após as guerras da independência em 1385, assistiu-se a um curioso fenómeno de substituição do orago São Tiago por São Jorge, numa evidente prova do desejo popular de eliminar da memória qualquer indício de ligação – ainda que religiosa – ao vizinho reino de Castela. Só mais tarde, durante o apogeu da expansão marítima portuguesa, São Tiago voltou a ser o orago dos antigos e de novos pequenos locais

de culto. A descoberta e povoamento das ilhas atlânticas levou consigo todo o devocionário cristão continental, e rapidamente se iniciou a edificação de ermidas e capelas nas ilhas da Madeira e dos Açores. Nestas últimas, a devoção fortemente arreigada ao Divino Espírito Santo cobriu todas as ilhas do arquipélago de ermidas e capelas a Ele dedicadas. Também ligada este culto está a construção dos «impérios» açorianos. Na ilha da Madeira, uma das mais antigas capelas construídas e ainda existente é a Capela do Loreto, situada no Arco da Calheta e datada do século XVI. Ainda no século XV, a fundação do movimento assistencial das diversas Misericórdias fez surgir em simultâneo as respectivas capelas dessas instituições autónomas, sendo de referenciar as de Arouca e de Montemor-o-Velho. Durante este século e seguintes, as cercas dos mosteiros começaram a receber a edificação de ermidas e capelas votivas ou de devoção particular, como as capelas de São Jerónimo e de Santo Cristo (Lisboa), a do Espírito Santo (Évora), as ermidas do Calvário na mata do Buçaco e a de Nossa Senhora do Desterro na cerca do Mosteiro de Alcobaça*. De novo voltam a surgir as capelas associadas a edifícios de assistência, como a de Nossa Senhora do Pópulo e a de Nossa Senhora dos Remédios (Lisboa). Pertencem a esta época as capelas «abertas ou de abrigo», edificadas com a dupla função de proporcionar abrigo aos peregrinos em romagem aos locais santos e de ministrar o Sagrado Viático aos enfermos residentes em locais distantes das paróquias. Por essa razão, estas capelas tinham sempre uma grade no arco cruzeiro, para separar do público o altar e a imagem do orago. A Ca-

pela de São Tiago de Barbeita (Monção) é uma das muitas similares existentes. Durante os séculos XVI e XVII a edificação tradicionalmente seguida do traçado rectangular foi substituída largamente pela de planta centrada circular ou poligonal, como manifestação de renovação estilística. A Ermida de Santo Amaro (Lisboa, 1549) e as capelas de São Bartolomeu (Aveiro) e de Santo Estêvão (Arrifana) são das mais antigas de planta circular, conjuntamente com a Capela de Nossa Senhora de Ceíça (Marinha das Ondas, Figueira da Foz), de traçado octogonal, e a Capela de Nossa Senhora da Encarnação (Vila da Feira), de planta hexagonal. O grande surto de construção destes pequenos templos verificou-se principalmente ao longo do século XVII, espalhando-se por todo o território. A difícil conjuntura política – viviam-se os tempos da ocupação filipina – e as dificuldades económicas da época seguinte, resultantes do longo esforço de guerra desenvolvido nas lutas da Restauração, explicam a razão da localização e proliferação destes simples e reduzidos espaços de culto. Grande parte deles situam-se junto à costa, sobranceiros ao mar, com evidente propósito de colocar o litoral sob protecção divina, contra a entrada de possíveis inimigos. São desta época as capelas circulares de São Sebastião (Ericeira, 1614), de Santo António e São Sebastião (Vagos) e a octogonal de São Geraldo (Cáceres, Ovar, 1658). Contemporâneas e igualmente de edificação centrada são as ermidas de Nossa Senhora da Giesteira (Portel, 1624), a de São Pedro e a de São Lourenço dos Olivais, na mesma localidade, a de São Cláudio (Borba), a Ermida de Nossa Senhora da Guia (Alvega, 1626) e a de Santo António (Terena, Alandroal, 1657). Da mesma tipologia são as capelas de São Simão (Brunheiro, Murtosa, 1609), de Nossa Senhora da Nazaré (Elvas) e a Capela do Calvário (Nisa). Datam da mesma época a ermida hexagonal do Calvário (Buçaco, 1694), e as capelas com este traçado do Senhor dos Aflitos (Lamarosa, Coimbra), de Nossa Senhora das Areias, dos Santos Mártires e da Madre de Deus, todas em Aveiro. Ainda deste século, e de traçado crucial grego, são as ermidas de Santo Ildefonso (Vila Viçosa, 1605) e do Senhor Jesus das Necessidades (Montemor-o-Novo). As normas tridentinas, tardia-mente executadas a nível de arquitectura, parecem não ter tido grande influência na edificação de ermidas e capelas, o mesmo não podendo ser dito acerca das novas devoções, sobretudo a Eucaristia*, traduzida na dedicação de capelas ao Santíssimo Sacramento e aos santos da Contra-Reforma que constituíram também um novo devocionário. O século XVIII, século da exuberância e teatralidade barroca, fez renascer a via sacra ou Passos da Paixão e com eles os santuários com as suas capelas, mas desta vez inteiramente voltados para a reconstituição simbólica do percurso feito por Cristo a caminho do Calvário. Este era concretizado na edificação da capela final, situada no cimo de um monte, ao longo de cuja encosta se iam erigindo cruzeiros ou capelas – as estações da Via Sacra – nas quais o penitente se devia deter para orar e meditar. O maior e mais importante destes santuários é o do Bom Jesus do Monte (Braga, 1723), formado por catorze capelas, sendo a última a



Ermida dos Passos, Mata do Buçaco.

maior, constituindo o remate de um extenso e magnífico escadório que une entre si as diversas capelas. Este santuário barroco foi erguido no local de uma ermida do século xv, primitivamente dedicado a Santa Cruz, e a iniciativa da sua construção deveu-se ao arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles, que teria sido o principal «autor» do projecto, embora algumas partes do traçado sejam atribuídas a Manuel Pinto Vilalobos. Mais tarde, na década de 70, sob o arcebispo de D. Gaspar de Bragança, reconstruiu-se o santuário segundo os planos do engenheiro Carlos Amarante. A devoção à Via-Sacra, que remonta aos tempos das Cruzadas*, levou por influência daquele santuário bracarense à construção de muitos outros em todo o país. São contemporâneos o santuário cristológico do Senhor de Perafita, apenas com a Capela do Senhor dos Milagres (Vila Real), a via-sacra de somente cinco capelas na Póvoa de Lanhoso, o Santuário da Franqueira (Barcelos), o Santuário de Nossa Senhora do Cabo (Sesimbra), a Via Sacra do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, o conjunto de dez pequenas ermidas formando o Santuário de São Salvador do Mundo (São João da Pesqueira, Viseu), bem como as ermidas penitenciais ou capelas rústicas dos Passos da mata do Buçaco. Capelas como a de Santa Madalena da Falperra (Braga) e de Santo Ovídio (Caldelas), a de Nossa Senhora das Barrocas (Aveiro), e a de Nossa Senhora da Penha (Vista Alegre) testemunham igualmente a arte setecentista. O século xix não foi muito propício à edificação de ermidas e capelas porque os tempos foram não apenas de crise económica motivada pela instabilidade política e sucessivos maus anos agrícolas, mas principalmente religiosa, devida em parte ao alastramento das ideias laicizantes e republicanas. Contudo, verificou-se ainda a edificação de suntuosas capelas funerárias, quer em cemitérios públicos como a dos condes do Amial em Coimbra, quer em locais privados como a do conde Castro de Guimarães em Cascais. No Porto, a capela da família Pestana é um dos exemplares edificados então, como local de culto semiprivado. Do início do século xx são de referenciar a capela mortuária Valmor em Lisboa (1900), a Capela dos Benfeitores da Misericórdia de Lisboa (1905) e a capela-jazigo da família Teixeira Lopes em São Mamede de Ribatua, Alijó. A devoção a Nossa Senhora de Lurdes e a Nossa Senhora de Fátima, a partir de 1917, fizeram erguer algumas ermidas e capelas, um pouco por todo o território. Nos últimos trinta anos o movimento migratório da população portuguesa levou a que numerosos emigrantes, em cumprimento de promessas, edificassem nas suas terras de origem pequenos templos devotados à Virgem de Fátima.

MANUELA PINTO DA COSTA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Carlos A. Ferreira de – *Os caminhos e a assistência no Norte de Portugal*. Lisboa: INCM, 1974. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense, [s.d.]. ALVES, Natália Marinho Ferreira – *O Santuário do Senhor de Perafita*. Vila Real: IPPC; BPADVR, 1987. AZEVEDO, Carlos A. Moreira – *Bibliografia para a história da Igreja em Portugal*. *Humanística e Teologia*. 1981 (1961-1963) 91-112, 203-238; 1982 (1964-1966) 99-115, 195-232; 1984 (1967-1970) 109-133, 233-278; 1985 (1971-1974) 230-248; 1987 (1975-1979) 217-258, 335-388; 1989 (1980-1984) 369-402; 1990 (1980-1984) 95-133. ATTWATER, Donald – *Dicionário de santos*. Lisboa: Europa-América, 1992. BARREIROS, Manuel d'Aguiar – *Egrejas e cape-*

las românicas da Ribeira Lima. Porto: Marques Abreu, 1926. BEIRANTE, Maria Ângela G. V. da Rocha – *Confrarias medievais portuguesas*. Lisboa: Ed. autor, 1990. CAMINHOS portugueses de peregrinação a Santiago: *Itinerários portugueses*. [S.l.]: Xunta da Galícia, [s.d.]. CHAVES, Luís – Capelas, ermidas, oratórios e nichos dedicados ao culto dos santos em Lisboa setecentista e seus arrabaldes. *Boletim da Junta Distrital de Lisboa*. 59-60 (1963) 3-42. DICCIONÁRIO de arte barroca. Lisboa: Presença, 1989. ESPÍRITO SANTO, Moisés – *A religião popular portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, [s.d.]. GONÇALVES, Flávio – *Os painéis do Purgatório e a origem das «alminhas» populares*. Matosinhos: BPM, 1959 (6). *HISTÓRIA da arte em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1986. *HISTÓRIA da arte portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. LUCIE-SMITH, Edward – *Dicionário de termos de arte*. Lisboa: D. Quixote, 1990. *MANUSCRITOS de Arouca*. Arouca: Câmara Municipal, 1987. MARQUES, José – A capela aberta de São Tiago de Barbeita: Monção. *Arquivo do Alto Minho*. 8 (1987) 92-117. IDEM – O culto de São Tiago no Norte de Portugal. *Lusitania Sacra*. 2 (1992) 99-148. MARTINS, Alcina Manuela de Oliveira – *Os votos de São Tiago no Norte de Portugal (séculos xii-xv)*. Pontevedra: Xunta da Galícia, 1993. MATTOSO, José – *Religião e cultura na Idade Média*. Lisboa: INCM, 1982. IDEM – *Identificação de um país: Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*. Lisboa: Estampa, 1990. OLIVEIRA, Miguel de – *História da Igreja*. Lisboa: União Gráfica, 1942. IDEM – *As paróquias rurais portuguesas: sua origem e formação*. Lisboa: União Gráfica, 1950. IDEM – *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1958. REIS, Humberto; CHICÓ, Mário T. – *A arquitectura religiosa do Alto Alentejo na segunda metade do século xvi e nos séculos xvii e xviii*. Lisboa: INCM, 1983. ROCHA, Manuel Joaquim Moreira da – *A Capela de Santo Ovídio*. União Gráfica, 1950. IDEM – *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1958. IDEM – A Capela de Santo Ovídio de Caldela: um projecto vindo do Brasil. *Museu*. 3 (1995) 197-208. SANTOS, Reinaldo dos – *Oito séculos de arte portuguesa*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1970. SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira, dir. – *Nova história de Portugal*. Lisboa: Presença, 1990. SIMÕES, J. M. dos Santos – *Tomar e a sua judiaria*. Tomar: Museu Luso-Hebraico, 1943. TEIXEIRA, Luís Manuel – *Dicionário ilustrado de belas-artes*. Lisboa: Presença, 1985. VASCONCELOS, J. Leite de – *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: INCM, 1989.

ESCOLÁSTICA. Sistema de ciência, filosofia, cultura filosófica e teologia próprio das escolas medievais católicas, sem prejuízo de idêntico sistema nas comunidades islâmica e judaica. Ciência da escola, ordena-se à fé, constituindo um método, ou via, um sistema organizativo do saber segundo o estado das ciências, e uma doutrina estruturada conforme aos artigos da fé. O método assume *a priori* a verdade revelada, por haver alguma verdade que é revelada, não obstante haver outra, adquirida; o sistema corporiza uma visão universal do mundo, do homem e do divino, mediante um metafísico-centrismo, uma unidade transcendental da crença e da ciência, e uma ancilaridade da filosofia enquanto via para a ciência suprema, o discurso ao divino, a teologia. Embora peculiar às escolas medievais, o trânsito da escolástica permanece no decurso e no discurso da filosofia cristã ocidental, sendo a matéria das filosofias ditas não escolásticas, incluindo das filosofias modernas, cuja origem se situa nela. A durabilidade temporal da escolástica permite uma repartição em três grandes ciclos: escolástica medieval ou primeira escolástica, segunda escolástica ou escolástica barroca e neo-escolástica ou terceira escolástica. A primeira formula-se na transição da patrística para a cultura medieval, por influência da filosofia muçulmana, mais cediça herdeira da *paideia* helénica, podendo considerar-se ordenada em três períodos típicos: o de formação (850-1150), o de esplendor (1150-1350) e o de decadência (1350-1450). A cronologia portuguesa reflecte alguma assimetria e alguma assincronia relativamente às escolas do resto da Europa, definindo-se três fases: 1064-1290, ou desde a fundação da escola de Santa Cruz de Coimbra à criação do Estudo Geral de Lisboa; 1290-1400, em que se



Primeira página de *Summulae Logicales*, de Pedro Hispano, Veneza, 1496 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

situam a reforma do Estudo Geral e a «revolução da experiência», inerente à gesta dos Descobrimentos, que de algum modo questiona que de estático houvesse no sistema escolástico; e 1400-1540, englobando a época de ouro do empirismo científico e a preparação da reforma escolar de D. João III, que abre as portas à escolástica barroca. Esta ordenação fásica considera, não obstante, que um percurso inicial propedêutico ocorra já nas escolas bracarense dos séculos IV a VII através das experiências escolares e educativas de São Martinho de Dume e das outras escolas hispânicas, em que predominou o magistério de Santo Isidoro de Sevilha, vero precursor da *preparatio scientiae* escolástica, mediante as *Etimologias*, que antecedem as famosas enciclopédias medievais, como o *Speculum Majus*, de Vicente de Beauvais, e o *Tesouro*, de Brunetto Latini. Prevalecendo o critério místico e a influente determinação dos Padres, sobretudo de Santo Agostinho, a organização racional e dedutiva é mais tardia do que a fundação das primeiras escolas monásticas, erectas para serviço interno das congregações religiosas, para utilidade dos monges, tal como as escolas capitulares se destinavam à formação do clero sacerdotal. O quadro da escola contém o mestre, *magister scholae* ou *auctor*, que rege os cursos, lê e ensina, os alunos ou aprendizes, e os livros, ou *sabendas*, utilizados no currículo de estudo. Para além dos mestres de uma dada escola particular, as ordens religiosas tendem a proclamar um *magister scholarum*, mestre

universal para todas as suas escolas, por exemplo João Duns Escoto (Franciscanos), São Tomás de Aquino (Dominicanos) e João Baconthorp (Carmelitas), que garante a unidade da regra de estudos em diversíssimos pontos do mundo, onde se acham escolas, *scholae*, que no século XII já tendem a designar-se por *studium*, *studii*, óvulos das universidades. O currículo escolar assenta no septívio, ou sete vias, constituído pelo trívio (Gramática, Retórica e Dialéctica) e pelo quadrívio (Música, Aritmética, Geometria e Astronomia), cuja globalidade enciclopédica traduz a universalidade do saber, o grego conceito de *eptateucon*, que se estuda no lugar de ócio, de tempo livre, a *schola*, ou escola propriamente dita. Estudava-se a gramática por Donato e Prisciano, a retórica por Cícero, a lógica por Boécio, progressivamente substituído pela *Summas Logicales* de Pedro Hispano Portucalense, e a astronomia por Ptolomeu. A lógica formal estrutura o discurso de todos os saberes, primeiro com a chamada *logica vetus*, e depois com a *logica nova*, englobando todos os livros orgânicos de Aristóteles, vertebrador, com Platão, da emergência sapiencial escolástica, ordenada à redução de todas as ciências à teologia. O método consiste numa *translatio studii* em duas vias: a *lectio*, ou lição, por onde se aprende a doutrina dos princípios, e a *disputatio*, por onde se treina a capacidade de arguir e de demonstrar a verdade a quem a ignora, ou a quem, conhecendo-a, a recusa. A unidade estrutural do método propicia a diversidade de assunções escolares, configuradas em quatro importantes correntes doutrinais: augustinismo, tomismo, escotismo e nominalismo. As escolas medievais portuguesas, se bem que distantes na periferia europeia, deram assinalado contributo à primeira escolástica. A nível interno, elevando as escolas catedrais e monacais de Braga, Coimbra e Lisboa aos padrões vigentes na cristandade europeia; a nível externo, suscitando o aparecimento de autores ou mestres que elaboraram obras magistrais. Paulo Orósio foi o mestre de história das escolas, com a sua *História contra os pagãos*, medievalmente designada por *Moesta Mundi*; Pedro Hispano, com seu augustinismo avicenzante, tornou-se o professor de lógica em quase todas as escolas, e até quase ao fim da Idade Média, com o compêndio intitulado *Summas Logicales*; e Pedro Margalho, nominalista, exegeta de ambas as lógicas. São visíveis as tendências escotista (Gomes de Lisboa e André do Prado), augustinista (Álvaro Pais), realista (D. Duarte e D. Pedro) e tomista, embora esta corrente só ganhasse corpo maior na segunda escolástica. O idealismo humanista, o relativismo cultural e as reformas religiosas contribuem para a decadência da escolástica medieval que, todavia, estava em processo de renovação. A segunda escolástica, dita barroca, não surgiu *ex nihilo*, aparece como fruto daquela renovação, que preparara a escola para a controvérsia com as novas formas discursivas, e para a compreensão dos novos factores da ciência natural e das ciências humanas. Assiste-se a uma ressurreição do aristotelismo, agora utilizado com maior rigor e com maior exigência crítico-hermenêutica, e introduz-se sem receio o paradigma platónico. A crítica de Aristóteles leva ao entendi-

mento do seu magistral valor, conforme demonstra o humanismo realista de António de Gouveia contra o nominalismo de Pedro Ramo. As doutrinas de Tomás de Aquino alcançam as exigências modernas, e funda-se o Colégio das Artes, destinado, através do magistério jesuíta, a ser o coração da filosofia reformada ou da segunda escolástica, que vigorará durante os séculos XVII e XVIII – a época de Pedro da Fonseca, de Francisco Sanches, de Luís de Molina, de Francisco Suárez, de Manuel de Góis e dos Conimbricenses* em geral, incluindo o derradeiro escolástico barroco, António Cordeiro. Este período consente a introdução dos modernos, ou *recentiores*, herdeiros de Descartes, de Bacon e de Gassendi, que tentam nova alternativa, porventura mais imediatista, face ao predomínio aristotélico que, órgão dos Jesuítas*, tem de haver-se com o modernismo racionalista da Congregação do Oratório. No entanto, a segunda escolástica consentiu o pluralismo das escolas monacais e designadamente do escotismo, ainda que de um *Scotus aristotelicus*. A reforma pombalina da universidade (1772), retirando o monopólio do ensino aos Jesuítas, extirpou das escolas a prevalência de Aristóteles e pôs termo à segunda escolástica. Entre-gue a reforma dos estudos aos Franciscanos* e a D. Frei Manuel do Cenáculo, a sequência colegial viveu (e não por culpa dos Franciscanos) anos e anos de crise, em que surgiu uma como que subescolástica pombalina, assente nas primárias lições de António Genuense. A sistematividade da preparação filosófica como que se perdeu, ou pela introdução de novos magistérios exteriores, ou pela adopção das suas próprias experiências compendiarísticas, subvertidas pelo afluxo constante de correntes de opinião. Contudo, o método escolástico não fora erradicado da Europa. Através de uma lenta reelaboração, levada a efeito pela crítica das fontes clássicas, do conhecimento da ciência nova e da adaptação às exigências socioeducativas, um amplo movimento de retoma escolástica desperta na Europa e em Portugal, cujos seminários tinham conseguido de algum modo escapar à reforma oficial do ensino pombalino. A neo-escolástica vê-se oficializada pela encíclica *Aeterni Patris* (1879) do papa Leão XIII, a partir de cuja doutrina se verifica uma radicação expansiva, mais favorável ao tomismo, mas também favorável à renovação das espiritualidades próprias das ordens religiosas, que retomaram em mais rica perspectiva o magistério dos seus autores medievais, trazendo uma nova claridade às dificuldades de uma filosofia oitocentista, por vezes insegura quanto aos princípios, aos meios e aos fins do exercício filosófico. Este movimento achou institucionalidade em experiências como a Faculdade de Filosofia (Braga, 1947) e o Centro de Estudos Escolásticos (Lisboa, 1950), ou paradigmas autorais nas obras de pensadores como Ilídio de Sousa Ribeiro, Cerqueira Gonçalves, Manuel Costa Freitas, Arnaldo de Miranda Barbosa, Cassiano Abranches, Diamantino Martins, Júlio Fragata, e muitos outros, por norma participantes de ordens religiosas. Apesar de algum sincretismo moderno e da perda de referências de base, vivemos ainda o tempo da neo-escolástica (v. CONIMBRICENSES; NEOTOMISMO).

J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: CARVALHO, Joaquim de – *Obras completas*. Lisboa: FCG, 1978, vol. 1, p. 327-354. COELHO, Latino – *A ciência na Idade Média*. Lisboa: Guimarães Ed., 1988. DEUSDADO, Ferreira – *Educadores portugueses*. Porto: Lello & Irmão, 1995. GOMES, J. Pinharanda – *João de Santo Tomás na filosofia do século XVII*. Lisboa: ICALP, 1985. ÍDEM – *Dicionário de filosofia portuguesa*. Lisboa: D. Quixote, 1987. PRACA, Lopes – *História da filosofia em Portugal*. 3.ª ed. Lisboa: Guimarães Ed., 1988. RIBEIRO, Ilídio de Sousa – *Escola franciscana*. Lisboa: Ed. Gama, 1944. THOMAS, Lotar – *Contribuição para a história da filosofia portuguesa*. Lisboa: Clássica, 1944.

ESCRAVATURA. Durante muitos séculos, o cristianismo aceitou a escravatura sem a pôr em causa como realidade social e económica, própria da maior parte das sociedades. Ao mesmo tempo, porém, ao fazer desabrochar na consciência colectiva dos povos a noção da personalidade jurídica de todo o ser humano, esteve na origem de um movimento lento que levaria à sua abolição. Da aceitação da escravatura são exemplo as bulas *Divino amore communiti* (1452) e *Romanus Pontifex* (1454) dirigidas a D. Afonso V pelo papa Nicolau V, reconhecendo ao monarca português o direito de conquistar as terras africanas ocupadas por mouros, pagãos e demais «inimigos de Cristo» bem como o direito de reduzir a escravidão os seus habitantes. No entanto, pouco depois, já se reconhecia a necessidade de proteger o mundo negro cristão, incluindo-o na legislação consuetudinária vigente na Cristandade, pela qual se proibia, fora do direito penal, impor escravidão perpétua a cristãos, mesmo no caso de serem prisioneiros de guerra. Nesse sentido, Sisto IV, em 1476, estabeleceu pena de excomunhão contra quem reduzisse à escravidão negros baptizados. Na mesma linha, Paulo III, em 1537, com a bula *Veritas ipsa*, alargou essa pena aos que escravizassem quaisquer povos recém-descobertos ou se apoderassem dos seus bens sob pretexto da sua infidelidade. As escolas teológicas tiveram papel de relevo na evolução da mentalidade, definindo os títulos de escravidão reconhecidos como justos, defendendo a inviolabilidade moral e religiosa do escravo, concretizando os direitos e deveres mútuos de senhores e escravos e sublinhando o valor moral e religioso da concessão da liberdade. Nessa reflexão jusnaturalística, salientam-se, na Universidade de Coimbra*, no século XVI, Martinho de Azpilcueta Navarro e o dominicano Martinho de Ledesma; ambos reconhecem a legitimidade de uma autoridade soberana entre os povos não cristãos e, embora aceitando a escravidão em certas circunstâncias, circunscrevem as condições de privação da liberdade. É sobre a exacta delimitação das circunstâncias legitimadoras da escravatura que a teologia moral se vai debruçar, numa reflexão centrada no tráfico de africanos, principalmente com destino ao continente americano. É paradigmático o pensamento do jesuíta espanhol Luís de Molina, professor em Coimbra e em Évora de 1563 a 1583. Não recusa, em absoluto, a escravatura mas é patente o esforço para acordar a consciência cristã da tranquilidade com que fazia dos escravos o esteio da economia das novas possessões. Na sua obra *De iustitia et iure*, apresenta quatro títulos justificativos da escravatura: guerra justa; pena por delito grave; venda de si mesmo; e filiação. Outros moralistas da Companhia de Jesus (v. JESUÍTAS) como Fernão Pérez, Estê-

vão Fagundes, João Baptista Fragoso e Fernando Rebelo regem-se por princípios semelhantes. Em todos está presente a doutrina clássica dos títulos legitimadores da escravidão mas, ao mesmo tempo, a necessidade do estabelecimento de condições exequíveis para que tais títulos pudessem ser correctamente avaliados. Ao verificarem que a clareza dos princípios não impedia a multiplicação de injustiças e abusos, insistem numa maior fiscalização, defendem a libertação dos escravos cujo cativeiro fosse duvidoso e declaram condenável a participação na compra e venda de escravos provenientes das regiões onde se sabia que a observância dos critérios morais não estava rigorosamente assegurada. A distância entre os princípios teóricos expostos nas universidades do reino e a prática escravagista não deixou de provocar conflitos e tomadas de posição radicais. Já em 1555, o padre Fernando Oliveira, na sua obra *Arte da guerra do mar*, considerava «manifesta tirania» pretender escravizar quem não resistia nem se opunha à pregação do Evangelho. Recorde-mos, por outro lado, a acção dos padres Manuel da Nóbrega e António Vieira que, com tantos outros religiosos, se empenharam na defesa da liberdade dos índios do Brasil e na luta por condições de vida mais humanas para os escravos negros. Posição mais inovadora foi a assumida, no Brasil, ainda no século XVI, pelos padres Gonçalo Leite e Miguel Garcia para quem nenhum escravo de África ou do Brasil era justamente cativo. Nas regiões onde desembarcavam, os escravos eram objecto de um trabalho assistencial que incluía a mentalização dos seus senhores para que lhes fossem proporcionadas condições de

vida mais dignas. Muitos autores denunciavam as desumanidades cometidas, fazendo-se eco das obrigações quanto a alimentação, vestuário, aplicação de castigos e organização do trabalho. Outros privilegiavam as referências ao tratamento dos escravos nos portos africanos, as humilhações a que estavam sujeitos e o martírio das viagens. Esta preocupação aparece com insistência, no século XVIII, em autores como os padres Manuel Ribeiro Rocha e Jorge Benci, ambos residentes no Brasil. A preocupação pastoral, por seu lado, originou a reflexão sobre a validade do baptismo que os escravos adultos recebiam, ao serem embarcados em África com destino à Europa ou à América. Em 1622, Filipe IV mandou que se reunisse, em Lisboa, uma junta para examinar a questão do baptismo dos escravos na Guiné* e Cabo Verde*. Ao contrário de pareceres anteriores, que insistiam para que os escravos fossem reunidos na ilha de Santiago para serem catequizados e baptizados, esta junta defendeu que tal trabalho devia ser realizado em Cacheu, onde a permanência dos armadores com os seus navios e escravos era maior. Dessa tarefa de catequização e baptismo deviam ser encarregados os Jesuítas, concedendo-lhes autoridade para impedirem o embarque dos escravos que não tivessem sido convenientemente catequizados. A junta propunha ainda ao monarca que houvesse, em todos os navios, à custa dos armadores, um sacerdote para confessar os que adoecessem durante a viagem, administrar os últimos sacramentos e baptizar os escravos que eventualmente não o tivessem sido. Na Ásia, pôs-se aos Portugueses o problema dos escravos que se convertiam mas que pertenciam a senho-



Mercado de escravos no Rio de Janeiro, c. 1820. In Maria do Rosário Pimentel, Viagem ao fundo das consciências, Lisboa, Colibri, 1995.

res mouros ou gentios, situação considerada perigosa para a fé. Por lei de D. Sebastião de 1559, determinou-se que deviam ser vendidos a senhores cristãos. Por seu lado, em 1567, o primeiro Concílio Provincial de Goa, ao pronunciar-se sobre a questão, declarava que, na Índia, os escravos convertidos deviam ser libertados mas, em Malaca*, apenas as mulheres e as crianças; os homens adultos deviam ser examinados pelo bispo para que averiguasse a sinceridade da conversão e tomasse uma decisão em conformidade. Nos séculos XVIII e XIX, quando os ideais abolicionistas ganharam terreno, as motivações não foram só humanas e religiosas mas também, em grande parte, políticas e económicas. Pombal, em 1761, proibiu a entrada de escravos negros no reino e, por lei de 1771, declarou livres todos os negros que viessem a nascer em Portugal. Tratou-se, contudo, de uma evolução conturbada. Basta lembrar que, em finais do século XVIII, veio ainda a incorrer na pena de expulsão do Brasil o capuchinho Frei José de Bohna por se mostrar convicto de que a escravidão, conforme era praticada, era ilegítima e contrária à religião. Em contraposição, pela mesma altura, o bispo de Pernambuco, José Joaquim Azeredo Coutinho, mostrava-se ainda defensor da escravidão do africano, limitando-se a pedir que se evitassem os abusos. No Congresso de Viena (1814-1815), pela primeira vez a nível internacional, a Inglaterra pressionou os países europeus a procederem à abolição do tráfico de escravos e também a Santa Sé* se empenhou na adopção de uma política contra a escravidão. A partir de então, as propostas abolicionistas portuguesas tornaram-se mais explícitas e politizadas, embora nunca surgisse um movimento fortemente implantado. Foi sob a pressão inglesa que um abolicionismo gradual foi sendo adoptado, tendo em conta a especificidade da situação colonial portuguesa e a necessidade de que o fim do tráfico não se transformasse em ruína para a economia do país. Em 1839, Gregório XVI, com a bula *In supremo*, pronunciou-se contra todas as formas de escravidão e de comércio de seres humanos. Em 1869, decretou-se a abolição da escravidão nos domínios portugueses e a passagem dos escravos à condição de libertos, devendo esta cláusula cessar definitivamente em 1878. Na realidade, uma carta-lei de 1875 antecipou para 1877 a extinção total da condição servil nos territórios ultramarinos.

NUNO DA SILVA GONÇALVES

BIBLIOGRAFIA: BENCI, Jorge – *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. 2.ª ed. Preparação, prefácio e notas de Serafim Leite. Porto: AI, 1954. BETHELL, Leslie – *The abolition of the Brazilian slave trade: Britain, Brazil and the slave trade question 1807-1869*. Cambridge: University Press, 1970. BOXER, C. R. – *Race relations in the portuguese colonial empire 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press, 1963. CAPELA, José – *Escravidão: Conceitos: A empresa de saque*. 2.ª ed, revista. Porto: Afrontamento, 1978. DOCUMENTOS acerca do tráfico da escravidão extrahidos dos papeis relativos a Portugal apresentados ao Parlamento britânico. Lisboa: Typ. do Largo do Contador Mor, 1840. DOCUMENTOS officiaes relativos à negociação do tractado entre Portugal e a Gram Bretanha para a supressão do trafico da escravidão mandados imprimir por ordem da Câmara dos Senadores. Lisboa: Imprensa Nacional, 1839. GONÇALVES, Nuno da Silva – Descobrimentos, evangelização e direitos humanos. *Broteria*. 127 (1988) 363-374. IDEM – *Escravidão e consciência cristã: O caso de Cabo Verde e Guiné na segunda metade do século XVI e inícios do século XVII. Broteria*. 141 (1995) 255-275. HELENO, Manuel – *Os escravos em Portugal*. Lisboa: Tip. da Empresa do Anuário Comercial, 1933, vol. 1. LOPES, Edmundo Correia

– *A escravidão (subsídios para a sua história)*. Lisboa: AGC, 1944. MAURÍCIO, Domingos – *Escravidão*. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Verbo, 1968, vol. 7, col. 944-956. IDEM – *A Universidade de Évora e a escravidão. Didaskalia*. 7 (1977) 153-200. PIMENTEL, Maria do Rosário – *Viagem ao fundo das consciências: A escravidão na época moderna*. Lisboa: Colibri, 1995. RINCHON, Dieudonné – *Eslavage*. In *CATHOLICISME*. Paris: Letouzey et Ané, 1956, vol. 4, col. 415-420. THOMAZ, Luís Filipe F. R. – *A escravidão em Malaca no século XVI. Studia*. 53 (1994) 253-316.

ESCRIBAS E NOTÁRIOS ECLESIÁSTICOS. V. CHANCELARIAS.

ESCULTURA. 1. Até ao manuelino: A primeira escultura cristã em território português enquadra-se no contexto romano da Antiguidade Tardia. Nos séculos III-IV peninsulares a forma ainda é a romana, as tipologias são clássicas, embora os significados remetam, não sem ambiguidades compartilhadas com a expressão de outros cultos orientais, para a expressão dos valores cristãos. Tais indícios são reconhecíveis nas formas tumulares: conserva-se o tipo de sarcófago clássico em forma de tina de lagar de clara conotação dionisiaca (sarcófago «Das Estações», Porto, Museu Nacional de Soares dos Reis; sarcófago «Da Vindima», Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia; sarcófago «Das Musas», Lisboa, Museu do Carmo), mas na iconografia decorativa está presente a crença escatológica da vida além-túmulo. A oficialização da religião cristã no Império clarificará alguns significados dos elementos formais de continuidade e trará elementos inovadores, como a cruz, o peixe, o crismón ou o vaso, que enformam um significado plenamente cristão. Contemporaneamente, verificamos a perda da memória da representação clássica da figura humana. Os ideogramas da escultura ornamental levam à substituição do figurativo pelo não-figurativo a que o talhe em bisel dá valor plástico em jogos plenos de sombra e luz que caracterizam as obras dos contextos suévico (séculos V-VI) e visigótico (século VII-711). O domínio suévico da Hispânia e a conversão do invasor do arianismo à religião romana pela acção de São Martinho de Dume, a *pax* suévica, permitem a acção de uma elite cultural que continua as memórias clássicas doravante ligadas às origens cristãs. As rotas artísticas seguem os percursos mediterrânicos agora ligados a Ravena, cuja influência na arte dos sarcófagos é notória na zona bracarense (sarcófago paleocristão de Braga, Museu da Sé de Braga, finais do século VI), ou a via de contacto com a Gália. A decoração dos espaços funerários, a decoração das lápides – notáveis as de Mértola – e as decorações de elementos arquitectónicos dos espaços com funções litúrgicas revelam todas estas influências e um significado objectivamente cristão. Já no período visigótico a arte da escultura continua a exprimir quase exclusivamente o sentido religioso, verifica-se a continuidade dos modelos iconográficos, os mesmos temas ornamentais, sejam eles vegetalistas, animalistas ou geométricos, revelando alguma predilecção pelas formas de decoração repetitiva e a influência das artes do metal. Neste contexto podem no entanto definir-se alguns grupos de enquadramento com individualidade regional: o ossonobense, o pacense, o eborense, o olisiponense, o egitanense, o conimbri-



Capitel historiado da Igreja de São Cristóvão de Rio Mau.

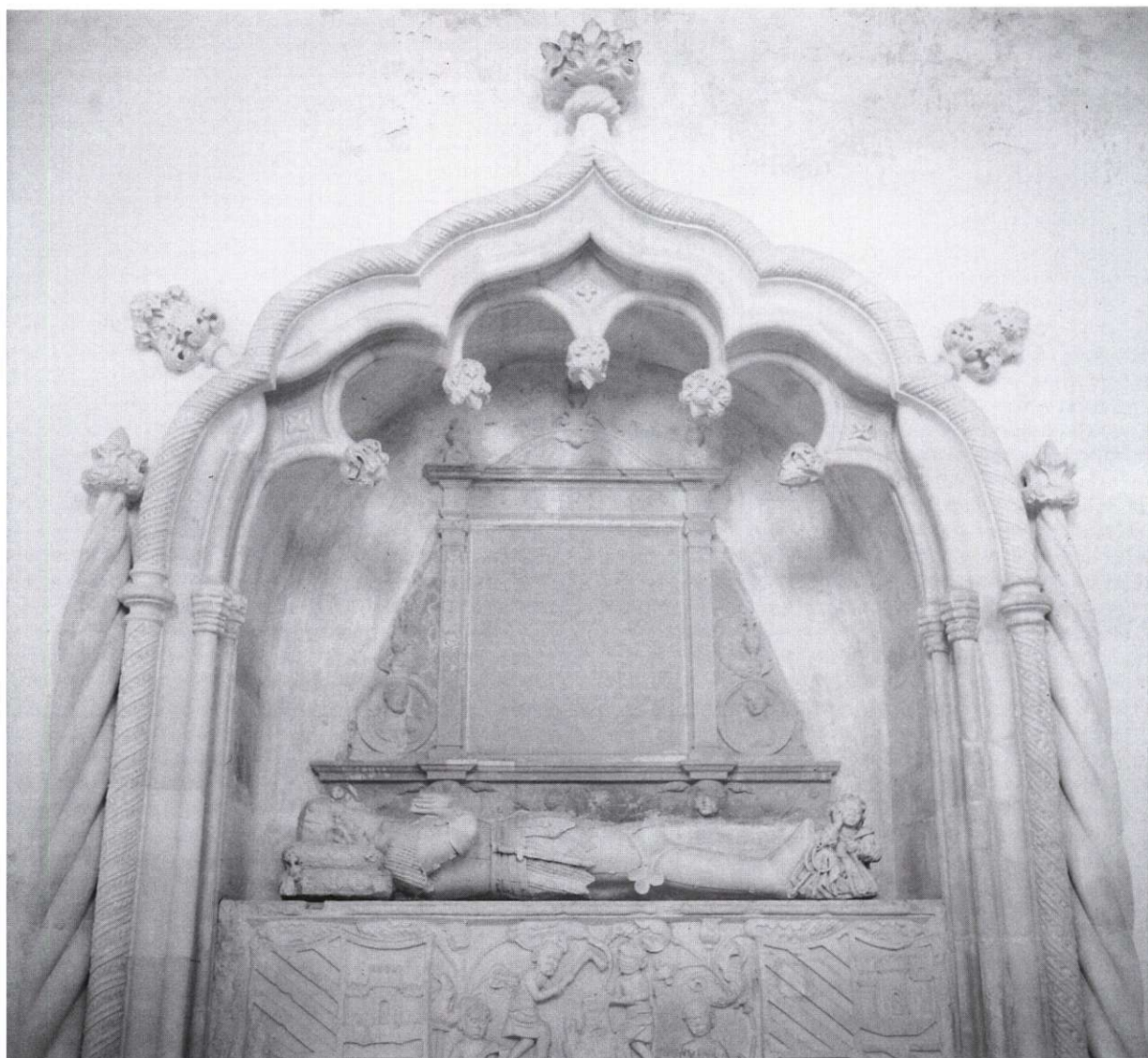
gense, o lamecense e o bracarense. A arte moçárabe conserva o sentido ornamental exposto, a que se junta a recusa do antropomorfismo, influenciada pelos próprios valores muçulmanos e pela conotação da idolatria que as imagens supuseram na Alta Idade Média: o grafismo do talhe em bisel, o trabalho a trépano, que cria claro-escuro em profundidade, em desfavor da volumetria e da narratividade dos temas esculpidos. O românico, contemporâneo da Reconquista cristã e da independência do reino de Portugal, desenvolverá cada vez mais as relações de harmonia entre a escultura e a arquitectura, a vontade de decorar ganha importância pedagógica, responde a necessidades de ordem simbólica, a imagem insculpida ou relevada ganha valor de exemplo e torna-se apotropaica. Portais de arquivoltas historiadas, tímpanos, colunelos, mainéis, capitéis, arcos triunfais, recebem programas com os temas da Majestade Divina (São Pedro de Rates, Sepins, Bravães), o tetramorfo, os apóstolos, o Agnus Dei (muito comum nos portais portugueses, guardião do limiar), os evangelistas, anjos, a Anunciação (São Pedro de Rubiães, Bravães), monges, santos, psicomaquias, combinados com representações abstractizantes, geométricas, zoomórficas (peixes, leões, serpentes) e vegetalistas, recorrendo a motivos e a concepções plásticas por vezes influenciados pelas artes da iluminura, dos tecidos, recebendo também influências orientais ou de centros europeus cujo conhecimento se deve aos contactos que os caminhos de peregrinação permitiam. Os temas laicos, as cenas de caça, do quotidiano, as festas e seus intervenientes, a representação dos vícios e das virtudes com a sua dimen-

são simbólica de castigo/recompensa, as figurações associadas a elementos da vegetação, os signos do zodíaco e os temas mitológicos não ficam ausentes. A representação do homem na sua condição terrena ocupa normalmente espaços de ornamentação periférica dentro do edifício religioso (Vila Boa de Quires, Cete, São Martinho de Mouros, São Cristóvão de Nogueira, Vouzela, Paço de Sousa). Na geografia da escultura românica portuguesa individualiza-se a decoração vegetalista da «escola» da Sé de Coimbra, meramente ornamental, e de bestiário erudito, a de Lisboa, a do interior da região do Porto, cujo biselado e carácter geometrizar traduzem a permanência das expressões visigóticas, a da zona de irradiação da diocese bracarense – convencional na representação vegetalista e mais naturalista nas formas animais, ou a dependente da irradiação das obras de Tui, entre Lima e Minho, de formas volumosas e túrgidas. O desenvolvimento da figuração na escultura arquitectónica é acompanhado do novo gosto românico pela imagens devocionais tratadas como relíquias protectoras. Destas obras avulsas, normalmente esculpidas em madeira, com os temas do Salvador, da Virgem Entronizada ou do Calvário, poucos exemplares restam hoje, apesar das referências escritas às «majestades» ou às imagens que se conservavam na Sé de Coimbra; o mais antigo destes trabalhos portugueses é a imagem de Santa Maria de Guimarães (Museu de Alberto Sampaio). Refirram-se ainda as imagens de Nossa Senhora das Areias (Museu de Santiago, Braga), o anjo da Sé do Porto (Museu Nacional Machado de Castro) ou a Anunciação de Carrazeda de Montenegro. A escultura funerária, o sepultamento a invadir o interior dos templos, denota a geometrização da forma antropomórfica nas tampas dos sarcófagos, tampas de forma abaulada ou angulosa e tampas duplas com decoração geométrica acompanhadas por três faces historiadas (túmulo de Egas Moniz). A partir do século XIII, a influência dos rituais de celebração do funeral sobre a concepção das arcas ferais torna-se patente: a forma dos *lits de parade* (a ornamentação sugere os panejamentos usados nos catafalcos funerários), os dosséis sobrepujando o túmulo são memórias das cenografias dos rituais de passagem. A iconografia, disposta entre arcadas e pequenos encasamentos arquitectónicos (o túmulo de D. Dinis, Mosteiro de Odivelas, inaugura a tipologia de faciais divididos por arcadas), ou nos faciais, figura temas sacros, cenas de caça (túmulo do conde D. Pedro), motivos heráldicos, faz rodear os tumulados de anjos e lebréis, leões ou grifos servindo de base às arcas. Personalizam-se as figuras jacentes, monumentaliza-se a estrutura. Na produção da imaginária religiosa, centros como Coimbra, Évora, Batalha ou Lisboa, animados pelos estaleiros dos edifícios monásticos, beneficiavam da reunião local de artistas que aí dispunham de encomendantes e de bons materiais para a execução das peças ornamentais ou da imaginária avulsa. O mármore na região de Évora, a pedra-de-ançã na área mondeguinta e a pedra-lioz na Estremadura eram excelentes suportes para uma imaginária de temas hagiográficos. Várias oficinas conhecidas sucedem-se nestes locais: a de mestre Pêro em Coimbra

na primeira metade do século XIV, uma oficina de Santarém activa desde o século XIV e contemporânea das construções cenobíticas mendicantes, a lisboeta organizada na órbita das obras da charola da sé promovidas por D. Afonso IV, a oficina da Batalha da qual partem numerosos artistas que desenvolverão oficinas regionais e irão contribuir para o segundo fôlego da escultura gótica coimbrã, como aconteceu com os mestres João Afonso, Gil Eanes e Afonso Martins, já no século XV. Um novo sentimento religioso, mais intimista e mais humanizado, bem como o forte culto mariano, criará devotos das imagens da Virgem com o Menino, das Santas Mães, da Senhora do Ó, de santos intercessores ou de santos patronos. São representações de cunho mais naturalista do que o românico, mas de expressão anatómica ainda fruste, invariavelmente criadas para visões frontais, onde o tratamento das vestes ou a torção das figuras definem a capacidade artística do escultor. A escultura tumular, tipificável nos exemplares régios, mostra

profundas alterações. Os sarcófagos de D. Pedro e de Inês de Castro, em Alcobaça*, prenunciam o tipo dos sepulcros de esposos desenvolvido nos túmulos duplos de D. João I e D. Filipa de Lencastre, D. Duarte e D. Leonor; os túmulos dos infantes na Batalha inauguram as tipologias parietais. O conceito subjacente é o de panteão, que garante a continuidade do poder e dos laços de sangue após a morte. O túmulo parietal de Fernão Teles de Meneses (São Marcos, Tentúgal), de Diogo Pires, *o Velho*, imaginário régio, com tença concedida por D. Afonso V, reflecte já as correntes do gótico internacional. A partir de meados do século XV regista-se o gosto pela expressiva imaginária em madeira. De importação flamenga, ou executada por mestres de origem nórdica a trabalhar na Península Ibérica, caracteriza uma conjuntura paralela à do manuelino, fabulosa nas máquinas reticulares, nos cadeirais ou nas pequenas imagens devocionais.

MARIA JOÃO VILHENA DE CARVALHO

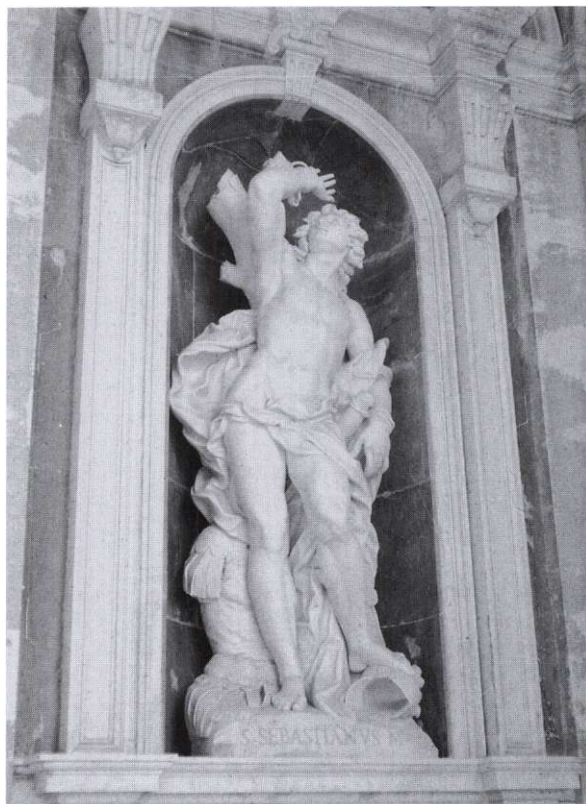


Jacente de Diogo de Azambuja, escultura de Diogo Pires, o Moço.

BIBLIOGRAFIA: ANDRADE, Sérgio Guimarães de – A escultura dos séculos XV e XVI em Portugal. In *Os Descobrimentos Portugueses e a Europa do Renascimento: XVII Exposição de Arte, Ciência e Cultura do Conselho da Europa: Arte Antiga I*. Lisboa, 1983, p. 124-126. ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de – O românico. In *HISTÓRIA da arte em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1986, vol. 3. CRAVEIRO, Lurdes – A escultura das oficinas portuguesas do último gótico. In *HISTÓRIA da arte em Portugal: V: O manuelino*. Lisboa: Alfa, 1986. DIAS, Pedro – O gótico. In *HISTÓRIA da arte em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1986, vol. 5. IDEM Escultores e pintores que trabalharam para o infante D. Pedro, duque de Coimbra. *Biblos*. 69 (1993) 491-505. MACIEL, M. Justino – A arte da Antiguidade Tardia (séculos III-VIII, ano de 711). In *HISTÓRIA da arte portuguesa: I: Da pré-história ao «modo» gótico*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, p. 103-149. MIRANDA, Maria Adelaide; SERRÃO, Vítor; MACHADO, José Alberto Gomes; SILVA, Raquel Henriques da – *História das artes plásticas: Sínteses da cultura portuguesa*. Lisboa: Comissariado Europalia 91; INCM, 1991. RODRIGUES, Jorge – A escultura românica. In *HISTÓRIA da arte portuguesa: I: Da pré-história ao «modo» gótico*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, p. 265-331. ROSAS, Lúcia Maria Cardoso – Escultura e ourivesaria. In *NOS CONFINS da Idade Média: Arte portuguesa séculos XII-XV*. Porto: IPM, 1992, p. 79-84. SANTOS, Reynaldo dos – *A escultura em Portugal*. Lisboa: Academia Nacional de Belas Artes, 1948-1950. 2 vol.

II. Do manuelino ao romantismo: V. vol. IV (Apêndice).

III. Do romantismo à actualidade: Após um longo e traumático parto do liberalismo em Portugal e afirmação da estabilidade política, económica e social apenas pelos meados de Oitocentos, com consequente reatar do mecenato e da encomenda, a imaginária religiosa não foi prioritária de um movimento artístico romântico coevo, tardiamente eclodido, prolongado por cerca de vinte anos e interessado, sobretudo, no domínio escultórico, na estatuária monumental e na escultura de índole histórica, cívica, comemorativa ou retratística – e não podemos incluir no âmbito devocional a estátua de Nuno Álvares Pereira (c. 1872) que o escultor Vítor Bastos (1829-1894) integrou no conjunto do Arco da Rua Augusta. Neste contexto, a piedade popular continuou a satisfazer-se através das imagens antigas, muitas delas redistribuídas pelas paróquias mais necessitadas após a lei liberal que em 1834 extinguiu os conventos ou, na melhor das hipóteses, através da imaginária proveniente das oficinas de santeiros, escultura formalmente vedadora das ultrapassadas convenções rococó ou ecléctico-romanas e que, fraca do ponto de vista plástico, se destaca como expressão de uma arte popular, também servida pelos fantasiosos adereços que revestiam as imagens de roca. No domínio da imaginária religiosa erudita, um romantismo atardado caracterizou a obra da 3.^a duquesa de Palmela (1841-1909), autora de algumas imagens de piedade, e sobretudo do escultor Alberto Nunes (1832-1912), que estudou em Paris: se o gesso simbólico da *Eucaristia* (1972, MC) cede à convenção académica, já a imagem bíblica d'*O filho pródigo* (1873, MC) revela certo desespero de pendor sentimental romântico. Apesar da autoridade religiosa ignorar estes artistas – encomendando ao italiano Emídio Amatucci uma *Imaculada Conceição* (1880) para a primitiva capela do Sameiro em Braga, depois substituída (1886) por outra executada por António Teixeira da Silva –, o maior escultor do século foi, porém, o portuense António Soares dos Reis (1847-1889), autor de uma obra de transição para um realismo progressivamente afirmado: tal qualidade detecta-se já, aliada ao acerto na modelação anatómica em virtude do apren-



São Sebastião, escultura da galilé da basílica de Mafra.

dizado em Paris e Roma, no seu *Cristo morto* (c. 1873), obra de juventude esculpida em madeira existente na igreja de Mafamude (gesso no MC). No decurso da sua carreira, Soares dos Reis executou o gesso de um *Cristo agonizante* (1877) posteriormente esculpido em madeira a pedido de Rafael Pereira (que gerações de santeiros reproduziram pelo século XX) e obras classicizantes convencionais que não o satisfaziam inteiramente, como as imagens em granito de *São José* e de *São Joaquim* (1878) para a fachada da capela neogótica dos Pestanas da Rua do Almada no Porto. Merece destaque a sua escultura da *Virgem da Vitória* (1882), encomendada para a igreja do Porto, no cimo da escadaria que dava para a Rua da Relação, cuja pose e o cair das vestes pregueadas revelam um classicismo logo contrariado pelo tratamento pré-naturalista do rosto – e sabe-se que à jovem que lhe serviu de modelo Soares dos Reis ofereceu um medalhão em gesso, de sabor italianizante, figurando a *Virgem com o Menino* (MNSR). O seu discípulo Teixeira Lopes (1866-1942), amadurecido em aprendizagem parisiense, distinguir-se-ia já por um naturalismo academizado *fin-de-siècle*, expresso na imagem processional em madeira, policromada por Albino Barbosa, da rainha *Santa Isabel* (1895), coroada, aureolada e figurada em pleno milagre das rosas, encomenda de D. Amélia para a Igreja de Santa Clara-a-Nova de Coimbra. O ciclo de obras religiosas por ela aberto foi pelo escultor prosseguido na grande imagem de *Santo Isidoro* (1898) em madeira policromada para a igreja de Marco de Canaveses (e na CMTL), distinta da obra de santeiro

pelo poder expressivo, e, já no século xx, entre outras, nos baixos-relevos narrativos da vida de *Nun'Alvares Pereira*, no gesso do *Cristo na Cruz* e, até, na escultura em mármore de uma *Nossa Senhora de Fátima*. Também formado no Porto, mas mais sujeito ao formulário parisiense, foi o escultor Tomás Costa (1861-1932), autor de um *David* (1890, MC) de bom movimento e do mármore de uma *Eva* (1891, MC) de franca sensualidade, exposta no *Salon*. Se o lisboeta Moreira Rato (1860-1937) apenas deu uma mediania naturalista no seu *Caim* (1890, MC), ou um verismo tardio e inútil no gesso de um *Bispo na cadeira episcopal* (1932, MC), e o portuense Fernandes de Sá (1875-1959) um desinteressante mármore da *Virgem de Lourdes* para o oratório do visconde de São João da Pesqueira, já o seu conterrâneo Augusto Santo (1869-1907), autor de obra escassa, deixou um importante *Ismael* (1889, MC) onde a convenção naturalista cede já lugar a um alongamento amaneirado das formas e a uma intenção de cunho literário. O imaginário simbolista assim anunciado prosseguiu-o Francisco dos Santos (1878-1930) no mármore da sua sensual *Salomé* (1917, MC), nos limites possíveis da genealogia naturalista ou tardo-naturalista dominante que enunciávamos e perante a permanência dos valores estéticos e mentais oitocentistas, intocados na transição da Monarquia para a República. A esta genealogia escultórica haverá ainda que acrescentar o mármore de *Nossa Senhora do Carmo* (1908, MJM) de Costa Mota sobrinho, e, sobretudo, a série teatral e inacabada das *Cenas da Via Sacra* (1886-1892, MJM) modeladas, com figuras em tamanho quase natural, por Rafael Bordalo Pinheiro (1846-1905) para as capelas do Buçaco e nunca lá colocadas, bem como as miniaturas em barro do seu discípulo caldense Francisco Elias (1869-1937), como *Santa Cecília* (1906), vários presépios (entre 1917 e 1929) ou um *Milagre de Santo António* (1934, MJM). Apesar de Soares dos Reis ter executado imagens para confrarias, as suas obras e as da maioria dos escultores acima referidos eram demasiado inovadoras ou eruditas, senão mesmo profanas, para efeitos de devoção e piedade ou para servirem de modelos à imaginária convencional e estereotipada dos santeiros que continuou a gozar da preferência da encomenda religiosa, satisfeita pelas obras oriundas das oficinas activas sobretudo do Norte do país (Porto, Braga, Lamego, Viana do Castelo, Maia e, em menor grau, Guimarães e Covilhã, além da ilha de São Miguel nos Açores). Na zona da Maia, em Santa Maria de Avioso, ganhou fama a dos Thedim, verdadeira dinastia de santeiros com oficina fundada por José Ferreira Thedim em 1861. Discípulo deste, Amálio Maia criou a sua própria oficina, num mester que, passando de pais para filhos, perduraria pelo século xx – e na oficina de José Ferreira Thedim em São Mamede de Coronado, a maior do país, talhou-se a primeira imagem da *Senhora de Fátima*. Em Gaia, nas Palhacinhas, estabeleceu-se no século xix João Afonseca Lapa, antigo carpinteiro naval convertido em santeiro, ganhador de notoriedade e da estima do próprio Soares dos Reis, autor de alguns passos para o Bom Jesus de Braga e de imaginária religiosa de certa qualidade (*São João*



Rainha Santa Isabel (*Santa Clara-a-Nova*) e Nossa Senhora

Evangelista, Santa Maria Madalena e o grupo de *Jesus, Maria e José*, apreciado por Soares dos Reis, na igreja do Bonfim, Porto) apesar do desconhecimento do paradeiro da maior parte da sua produção. O seu discípulo José Fernandes Caldas (1866-c. 1920) sucedeu-lhe e estabeleceu em Vila Nova de Gaia uma verdadeira oficina-escola de escultura e pintura religiosa, distinguindo-se, por volta de 1900, como santeiro de grande merecimento. Preocupado com a verosimilhança na indumentária das imagens, hábil no desenho e na modelação em barro antes da passagem definitiva à madeira, foi autor de uma vasta produção (*Nossa Senhora dos Anjos, São Luís Gonzaga, São Francisco de Sales, São Francisco de Assis, Sagrado Coração de Jesus*, todas na Capela de Nossa Senhora dos Anjos, do Porto; *Nossa Senhora do Rosário*, igreja de Velas na ilha de São Jorge, Açores, premiada com medalha de ouro na Exposição Nacional do Rio de Janeiro de 1908; etc.), coadjuvado pelo pintor Albino Barbosa que se encarregava da policromia, algo monócroma mas realçada por *similes* de aparatosas bordaduras em relevo. Reunida num *Album phototypico* gerador de modelos, editado no Porto em 1913, a imaginária em madeira de J. Fernandes Caldas denuncia a apropriação tardia de cânones de beleza e de estereótipos tardo-naturalistas originários das oficinas de escultores-imaginários que, pelos meados de Oitocentos, se estabeleceram



(Basilica de Fátima), esculturas de Teixeira Lopes.

no Bairro de Saint Sulpice em Paris (divulgando a sua produção através de álbuns e estampas de larga difusão pelo mundo católico) e que em Portugal permanecerá actuante nas oficinas de santeiros que resistiram até aos nossos dias – e logo evidentes na imagem de *Nossa Senhora de Fátima* venerada na capela do Colégio Português em Roma, benta por Pio XI em 1929, e na própria imagem do Santuário neobarroco, solenemente coroada em 1946. Antes que tal sucedesse, a proclamação da República e o anti-clericalismo subsequente obrigaram, pela minúscula de encomendas, ao encerramento de numerosas oficinas e à emigração de santeiros para o Brasil, nomeadamente de João Lapa para o Rio de Janeiro e do próprio J. Fernandes Caldas para São Paulo – embora subsistissem precariamente na Maia as oficinas dos Thedim e dos Maias, graças à sua especialização nas imagens de pequena escala. Plenamente estabelecido pela Constituição Política de 1933, o Estado Novo salazarista restabeleceu as relações com a Igreja e abriu novo campo para a empreitada escultórica de índole religiosa, logo expressa na inesperada fábrica da Igreja de Nossa Senhora de Fátima (1934-1938), primeiro templo modernista erguido sob risco do arquitecto Pardal Monteiro. Se o notável figurino moderno, lembrado de Bourdelle, do gesso *Adão e Eva* (1922-1923, MC) do escultor Francisco Franco (1885-1955) não pôde ter utilidade

possível, assim como o não teve, na sua caracterização *art déco*, o grupo homónimo em terracota do escultor de carreira parisiense Canto da Maya (1929-1939, MC), bem como o seu *Cristo crucificado* (1925), já no novo templo de Fátima confluem duas gerações de escultores-estatuários modernistas. Para a frontaria, dominando toda a fachada, Francisco Franco esculpiu o importante friso em baixo-relevo de *Cristo e os apóstolos*, de planos gráficos sintetizados, algo lembrado do figurino nuno-gonçalvesco estilizado que dera à estátua de Gonçalves Zarco (1928) no Funchal, modelo de futuro aproveitamento oficial. Sobre ela, simbolicamente isolada no cunhal superior esquerdo do templo, destaca-se a imagem da *Virgem de Fátima*, síntese bourdelliana de certa estilização decorativa esculpida por António da Costa (1899-1970). No interior, a imagem de *Nossa Senhora de Fátima*, o retábulo da capela mortuária e a imagem em bronze de *São João Baptista* sobre a pia-baptismal foram executados por Leopoldo de Almeida (1898-1975) segundo um figurino classicizante modernizado, o mesmo sucedendo com a imagem em madeira de *Santo António*, obra do académico Raul Xavier (1894-1964) colocada numa das capelas das colaterais, e com o relevo da porta do sacrário e a imagem de *Santa Teresinha* na capela respectiva, ambos de Anjos Teixeira filho – embora o *Cristo na Cruz* do altar-mor, da autoria de Barata Feyo (1902-1983), introduza neste contexto um realismo expressionista de estilizado acerto moderno. Se o conjunto da Igreja de Nossa Senhora de Fátima foi iniciador de um movimento de arte sacra moderna entre nós, o seu modelo não teria desenvolvimento assinalável após o estabelecimento da Concordata* (1940) com a Santa Sé e no quadro de um regime político seguro da sua continuidade: enquanto o modernismo involuiu na encomenda arquitectónica oficial, no domínio escultórico cristalizou num figurino académico modernizado que se perpetuaria durante mais de quatro décadas. Neste contexto, salientam-se os *Anjos com o escudo de Portugal*, a imagem de *Nossa Senhora da Conceição* e o tímpano esculturado (1943-1947) da Catedral de Nova Lisboa e uma *Rainha Santa* (1950-1954) para Coimbra executados por Álvaro de Brée (1903-1962); a estátua neobarroca de *São Miguel Arcanjo* (1944) de Numídico Bessone, exposta numa praça de Ponta Delgada; o alto relevo da *Senhora da Boa Estrela* (1943-1945), talhado por António Duarte (1912-1998) no granito do Covão do Boi, na serra da Estrela, bem como os seus *Apóstolos* (1952) na frontaria da paroquial de Porto da Cruz; o tímpano relevado da *Coroação da Virgem*, o *Apostolado* do púlpito e as *Imagens* (c. 1947) das capelas que o académico modernizado Henrique Moreira esculpiu para a Igreja da Imaculada Conceição no Porto; o academismo oficializado que Leopoldo de Almeida deu à escultura de fachada das igrejas lisboetas do Santo Condestável (1946-1951) e de São João de Deus (1951-1953); a escultura amaneirada do padroeiro *São João de Brito* (1955) por Martins Correia (n. 1910) na frontaria da igreja lisboeta; a estátua do *Bispo D. Miguel* (1950) em Lamego ou os esboços que, antes de morrer, Francisco Franco fez para o *Cristo-Rei*

(monumento erguido em 1959 em Almada), já de involução naturalista; o gesso de *São Vicente* executado por Raul Xavier para a Exposição do Mundo Português de 1940, também póstuma e infelizmente passado à pedra em 1970 para um largo lisboeta; as várias imagens de santos (1966) que Leopoldo de Almeida e António Duarte esculpiram para os nichos do Panteão Nacional da Igreja de Santa Engrácia, finalmente terminada; a estátua de *São Cristóvão* (1969) de Leopoldo de Almeida, junto à rotunda do aeroporto; a grande estátua em bronze de *Santo António* (1972) da Praça de Alvalade, também de António Duarte; ou até a imagem de *Santo António* (1982) fronteira à Sé de Lisboa, da autoria de Domingos Soares Branco, de um academismo fundamentalmente decorativo. A este figurino académico predominante e oficioso algumas reacções se verificaram: uma *Dolorosa* (c. 1934) na Igreja Evangélica de Lisboa, obra expressionista, lembrada de Barlach, do escultor alemão Hein Semke (1899-1998); *Nossa Senhora de África* (1940), gesso de composição triangulada por Canto da Maya; *Imaculada* (1945), mármore cujo realismo expressivo Barata Feyo acentuou na *Senhora de Fátima* e no *Cristo crucificado* em madeira (1958), ambos na capela da barragem de Picote; e uma *Nossa Senhora de Fátima* (1950) algo organicista da autoria de Jorge Vieira (1922-1999), destinada à frontaria de uma capela na Rinchoa (arquitecta Braula Reis) que, hoje demolida, se antecipou a um «movimento de renovação da arte religiosa» proposto por jovens arquitectos em 1953. Se na fachada da capela do Cemitério do Funchal (1950-1957, arquitecto Chorão Ramalho) se destaca um grupo italianizante de *Cristo entre dois anjos* esculpido por Querubim Lapa (n. 1925), já na Igreja de Santo António de Moscavide (1953-1956, arquitectos João de Almeida/Freitas Leal) foram discretas as esculturas de Lagoa Henriques (n. 1923) e de Graziela Albino, o que se acentuou nos esgrafitos murais no baptistério da igreja de Águas, Penamacor (1949-1957, arquitecto Nuno Teotónio Pereira). No interior da capela do seminário dominicano do Olival em Vila Nova de Ourém (1967, arquitecto Diogo Lino Pimentel) assinala-se o gesso, lembrado de H. Moore, de uma *Virgem* modelada por Maria do Carmo d'Orey e pintada por Manuel Costa Cabral, enquanto na paroquial de Almada (arquitecto N. Teotónio Pereira) o destaque vai para um conjunto não figurativo de vastos relevos murais em betão (1970) de José Nuno da Câmara Pereira. Na depuração destes espaços sagrados, de uma unidade estilística progressiva e totalmente da responsabilidade de arquitectos, a escultura arquitectural e a imaginária avulsa vão perdendo o destaque de outrora, como se evidencia na admirável igreja lisboeta do Sagrado Coração de Jesus (1961-1970, arquitectos Nuno Portas/N. Teotónio Pereira), na singular Igreja de Santa Joana Princesa na Quinta do Gato, Aveiro (Luís Cunha, 1971-1976), apenas dotada de baixos-relevos coloridos na fachada da autoria do próprio arquitecto e, mais recentemente, na notável e despojada igreja de Marco de Canaveses (1990-1995), reconhecida obra do arquitecto Siza Vieira.

RUI AFONSO SANTOS

BIBLIOGRAFIA: FRANÇA, José-Augusto — *A arte em Portugal no século XIX*. Lisboa: Bertrand, 1966. IDEM — *A arte em Portugal no século XX*. Lisboa: Bertrand, 1974. PASSOS, Carlos de — *Os santeiros da Maia: Arte religiosa popular do Norte. Lusíada*. Porto. 3: 10 (1955). Separata. SILVA, Raquel Henriques da; LAPA, Pedro; SILVEIRA, Maria de Aires — *Museu do Chiado: Arte portuguesa 1850-1950*. Lisboa: IPM, 1994.

ESCUTISMO. A atenção que se verificou na época contemporânea à problemática da infância e juventude e, em particular, a emergência da adolescência como uma «nova idade da vida» levou à criação e desenvolvimento das mais variadas organizações de juventude (cf. FONTES — *As organizações*). Entre elas, o escutismo, método educativo dos jovens a nível moral, intelectual e físico, nova pedagogia activa e que esteve na base de uma das mais dinâmicas e significativas formas de associativismo juvenil do século XX. Proposto por Robert Baden-Powell (1857-1941) na Grã-Bretanha e embora originado no ambiente cultural anglicano, o ideal *scout* não é confessional mas religioso, ao preconizar que «cada Escoteiro deve ter uma religião. Há diversas religiões: catolicismo, protestantismo, judaísmo, islamismo, etc. O ponto essencial é que todos adorem Deus, ainda que de maneiras diferentes» (*apud* RIBEIRO — *História*, p. 43); e apesar da sua disciplina e rituais de inspiração militar, não é militarista embora, no início, de grande fervor patriótico. Sem distinção de classe, raça ou credos e de natureza apartidários, tem por objectivo a formação integral dos jovens, fomentando o sentido de responsabilidade individual e de auxílio ao próximo e à comunidade, assim como o respeito pela natureza, através do jogo e de outras actividades lúdicas e de desenvolvimento das capacidades dos seus membros. Desenvolve a sua acção através do enquadramento dos jovens em pequenos grupos segundo as afinidades naturais e idades (as patrulhas), hierarquicamente estruturados — lobitos (dos 8 aos 11 anos), exploradores (dos 12 aos 17 anos), caminheiros (mais de 18 anos) —, da organização de actividades colectivas, nomeadamente ao ar livre, e pela prática diária de uma «boa acção», uma das suas facetas mais características. A nível internacional, o início do escutismo data de 1907, com a realização do primeiro acampamento na ilha de Brownsea (Inglaterra); já depois da Grande Guerra, em 1920 foi criado, em Londres, o Bureau Internacional do Escutismo e, com o apoio do papa Pio XI, o Office Internacional des Scouts Catholiques. Em Portugal, as origens do «escutismo» ou «escotismo» — na tradução adoptada de *Scouting for boys* (1908), *Manual do escoteiro português*, feita por Álvaro de Melo Machado antes de 1913 — estão ligadas a diversas iniciativas, primeiro no seio do protestantismo e depois do catolicismo, assim como a nível dos sectores laicos da sociedade portuguesa. 1. *O escutismo protestante na origem da Associação dos Escoteiros de Portugal*: Embora se possa formular a hipótese de que o primeiro ensaio do *scouting* date de 1907, com a criação do Batalhão Infantil Voluntário da Paz, de Paço do Botão (Coimbra), o certo é que o primeiro grupo de *boys scouts* da União Cristã da Mocidade (1898) — e que viria a ser o primeiro da associação — foi fundado em Abril de 1912, em Lisboa (cf. RIBEIRO — *História*, p. 23-24). O jor-



Corpo Nacional de Scouts-Lobitos da Alcateia, n.º 21 (Luís de Camões). In Novidades, ano 1931.

nal *O Século* teve importante papel na campanha de difusão do escutismo, lançada nesse mesmo ano e durante a qual se discutiu longamente acerca da designação portuguesa a adoptar. Com a fundação da associação dos Escoteiros de Portugal (AEP), a 6 de Setembro de 1913, federando alguns grupos de confissão protestante e outros indiferentes, sob o ponto de vista religioso, prevaleceu o termo «escoteiro». Em Julho de 1918 encontra-se a primeira referência à Promessa e à Lei, na publicação oficial *O Escoteiro*, publicada regularmente, como órgão da associação, de 1915 a 1917, retomada depois como pequeno boletim de 1923 a 1924 (2.ª série), em 1925 (3.ª série) e, novamente como jornal, de Outubro de 1926 a Dezembro de 1930 (4.ª série). Desde Junho de 1916, com Bernardim Machado, que o Presidente da República passa a aceitar a presidência honorária da AEP, tendo-se verificado o reconhecimento oficial da instituição a 10 de Maio de 1917, através do Decreto n.º 3120-B. Entre outros considerandos, aí se afirma que «embora não sendo uma instituição de carácter militar, o Escotismo é um dos melhores processos de preparar a mocidade para o desempenho dos seus deveres militares, contribuindo assim dum modo muito proveitoso para a realização do programa militar que a República estabeleceu» (*Ibidem*, p. 78). Desde então, e apesar da criação e crescimento de novos grupos (em Lisboa e noutras cidades do país) e do apoio oficial de que beneficiou, o escotismo atravessou várias dificuldades e algumas crises no crescimento e consolidação da associação. Entre os factores que podem ajudar a compreender a evolução da situação, refira-se: um certo esvaziamento do

ideal original, com o esbatimento da pedagogia proposta por Baden-Powell em favor de uma perspectiva militarista e com a desvalorização da visão religiosa em favor de uma perspectiva agnóstica ou laica; e as dissensões internas quanto à orientação a dar a associação, que dificultariam a relação com outras iniciativas *scouts* surgidas em Portugal, nomeadamente no campo católico, a par das fragilidades inerentes à presença do protestantismo* no país. No entanto, a partir de 1921 e até ao final da década verificou-se um novo período de crescimento da AEP no continente e nas ilhas da Madeira e Açores, em torno de vários eventos: de 31 de Janeiro a 1 de Fevereiro de 1925 realizou-se a I Conferência Nacional do Escotismo, em Lisboa; de 13 a 23 de Agosto de 1927, o I Acampamento Nacional teve lugar em Queluz; e ainda vários eventos internacionais do escutismo em houve sempre participação portuguesa, a par da primeira visita de Baden-Powell a Portugal, em Março de 1929. No início dos anos 30, e num novo contexto sociopolítico, verificaram-se novos conflitos e dissensões internas quanto à orientação e forma de organização da AEP, que apenas foram sanados em Dezembro de 1931, com a realização de uma conferência de dirigentes e a aprovação de novos estatutos, posteriormente aprovados pelo Decreto n.º 21 397, de 23 de Junho de 1932. Entretanto, iniciativas de outros quadrantes tinham ganho corpo institucional próprio, como a União de Adueros de Portugal e o Corpo Nacional de Scouts, que, disputando o mesmo terreno, obrigaram ao diálogo e à procura de novas tentativas de articulação no seio da família *scouting*. Com o Estado Novo, sucederam-se

os esforços de controle e instrumentalização política do escutismo, nomeadamente com tentativas de extinção da AEP e sua subordinação à Mocidade Portuguesa (MP), fundada em 1936. O escutismo era acusado de fomentar o individualismo e de ser expressão de um nocivo internacionalismo. Nas colónias, pelo Decreto n.º 29 453 de 17 de Fevereiro de 1939, todos os grupos e organizações escotistas foram extintos, tendo a MP tomado conta das sedes e de todo o material existente. Na metrópole, na sequência da publicação do Decreto-lei n.º 31 908 de 9 de Março de 1942, que revogara toda a legislação especial referente às diversas organizações escutistas, a AEP teve novos estatutos aprovados pela MP em Abril de 1942 e nova direcção nacional foi designada. Iniciava-se assim novo e longo período, durante o qual a AEP, embora mantendo a sua autonomia formal, na prática se encontrava subordinada ao controle do Estado, ficando sujeita a uma orientação nacionalista. Objecto de sucessivas tentativas de ingerência por parte da MP, a AEP conseguiu, no entanto, manter uma acção própria ainda que limitada, tendo conhecido períodos de crescimento e de retracção. «O Escotismo chegou, por isso, a 25 de Abril de 1974 sem suficientes quadros dirigentes e, portanto, sem capacidade de resposta para as oportunidades que iam surgir» (RIBEIRO – *História*, p. 203). No entanto, em 1982, a sua acção e objectivos justificavam o reconhecimento da AEP como «pessoa colectiva de utilidade pública». Na história do escutismo outras iniciativas merecem referência: a publicação de *Sempre Pronto* (1945-); a criação, em 1950, da Fraternal dos Antigos Escoteiros de Portugal; e a participação em diversos eventos internacionais, a par da realização em Portugal de várias reuniões internacionais, como a XVII Conferência Internacional de Escotismo, em Setembro de 1964.

2. *União dos Adueros de Portugal*: Inicialmente no Porto, depois noutras localidades do Norte do país e também em Lisboa, o ideal *scout* tomou uma feição particular, resultante da iniciativa particular do então tenente Carlos de Barros Basto, de ascendência judaica, que, em 1914, criou a União dos Adueros de Portugal. A União era neutra em religião e acentuava sobretudo a sua componente militar; os dirigentes eram designados por «adail», que no antigo exército português significava o «cabo de guerra». A União foi reconhecida pelo governo da República através do Decreto n.º 6277, de 13 de Dezembro de 1919, e da Ordem do Exército n.º 24 de 22 de Dezembro de 1919, tendo-se criado então vários grupos ou unidades locais em ordem à instrução militar preparatória. A União foi dissolvida em 30 de Abril de 1934.

3. *Escutismo católico*: As primeiras diligências para fundar uma associação católica de *scouts* datam de 1922-1923, tendo sido fundados o Corpo de «Scouts» Católicos Portugueses, em Braga, e, no Porto, o Grupo de Legionários Católicos. O seu início deve-se à iniciativa de D. Manuel Vieira de Matos, então arcebispo primaz de Braga, e à determinação e organização do Dr. Avelino Gonçalves, presbítero naquela diocese e figura proeminente do movimento católico deste século. Ambos contactaram com o escutismo católico aquando da sua participação no 24.º Con-

gresso Eucarístico Internacional em Roma, em 1922, e entusiasmaram-se com a ideia de nova associação, dada «a mais absoluta neutralidade religiosa» de que a AEP era acusada. Contaram com o apoio de vários leigos, nomeadamente D. José de Lencastre, o primeiro chefe nacional do escutismo católico, cargo em que permaneceu ao longo de várias décadas. Mas, a criação de uma associação católica teve, desde o início, a oposição de muitos e, em particular, dos sectores laicos da I República. O decreto de 27 de Maio de 1923 e a Portaria 3824 que se lhe seguiu, a 26 de Novembro de 1923, aprovando os primeiros estatutos da nova organização – que se pretendia nacional e adoptara o nome de Corpo de «Scouts» Católicos Portugueses –, foi revogado pouco depois. No entanto, na sequência da reacção católica e da capacidade de adaptação e mobilização do escutismo católico, demonstrada por ocasião do Congresso Eucarístico de Braga, em Julho de 1924, novo governo veio reconhecer os estatutos do então designado Corpo Nacional de «Scouts» (CNS), através do Decreto n.º 10 589, de 14 de Fevereiro de 1925. A 15 de Março de 1925 é aprovada a nova redacção do regulamento geral da organização. A nova designação e a simplificação do articulado jurídico adoptado, mais resumido e menos confessional, são indicadores da necessidade de contornar algumas das limitações encontradas. Em Fevereiro de 1925, o CNS iniciava a publicação do jornal *Flor de Lis*, transformado em 1945 em revista e que ainda hoje existe como seu órgão oficial, constituindo uma preciosa fonte para o estudo do escutismo católico em Portugal e um testemunho da continuidade desta obra. A par das actividades locais, cedo se iniciaram os acampamentos nacionais – Aljubarrota em 1926, Cacia em 1928, Granja em 1930, Braga em 1932, Lisboa em 1934 e Leiria em 1938 –, que a guerra interrompeu, a par da participação nos principais acontecimentos internacionais do escutismo e da realização de congressos regionais e nacionais, como o I Congresso de Assistentes Eclesiásticos e o Congresso Técnico, realizados em Braga, em 1927 e 1928 respectivamente (cf. *ANUÁRIO*, 1953, p. 541), e o I Congresso Nacional de Dirigentes, realizado em Coimbra, em Abril de 1929 (cf. *CORPO – Adesão*, p. 10). Em 1930, o CNS estava já presente em todas as dioceses do continente e ilhas, à excepção do Algarve e Évora (cf. *ANUÁRIO*, 1931, p. 360), onde se viria a implantar em 1936 (cf. *CORPO – Bodas*). De 14 a 16 de Fevereiro de 1932 realiza-se na Covilhã o congresso escutista da região da Guarda (cf. *SALGADO – Radiosa floração*, p. 67-69). A criação de uma associação católica teve o apoio inicial de alguns elementos da AEP, como Franklin António de Oliveira, mas a nova organização acabou por surgir numa perspectiva concorrente com aquela, tendo-se gerado várias tensões e conflitos. Em Março de 1928, chegou a ser estabelecido um pacto entre a Associação dos Escoteiros de Portugal, com sede em Lisboa, o Corpo Nacional de «Scouts», com sede em Braga, e a União dos Adueros de Portugal, com sede no Porto, em ordem à criação de uma Federação Escutista de Portugal, mas que não chegou a vingar. Em 1929, ano da primeira visita de Baden-Powell a Por-

tugal, as duas primeiras destas organizações eram conjuntamente reconhecidas pelo Bureau Internacional do Escutismo, em Londres, fazendo-se representar no 3.º Jamboree e 5.º Congresso Internacional, realizado em Birkenhead (Inglaterra), através de duas idênticas delegações de 25 escuteiros. Em 1932, mas agora sob a égide directa do governo, foram reatadas as conversações entre as associações, de que resultou a Organização Escutista de Portugal, instituída no âmbito do Ministério da Instrução Pública e presidida por um representante do Estado, nos termos do Decreto n.º 21 434 (de 29 de Junho de 1932), a qual seria extinta a 13 de Agosto de 1936, pela Portaria n.º 8488. Em Junho de 1935, a organização católica naturalizava a sua designação para Corpo Nacional de Escutas (CNE), de modo a acentuar a sua independência e especificidade nacional. Com efeito, a institucionalização do Estado Novo, com a criação e obrigatoriedade da Mocidade Portuguesa a partir de 1936, a par do desenvolvimento de correntes totalitárias e germanófilas no seio do aparelho de Estado ameaçaram a sua existência e liberdade de acção, pela qual a Igreja católica se bateu, com a vigorosa intervenção do próprio cardeal-patriarca de Lisboa (cf. FREIRE – *Resistência*, p. 206-213). O seu crescimento, rápido até então, só seria retomado no pós-guerra, após nove anos de crise (cf. *ANUÁRIO*, 1958, p. 564). O ano de 1950 é um ano charneira: a 9 de Maio, eram aprovados novos estatutos e publicado novo regulamento geral do CNE; em Setembro realiza-se em Portugal a reunião do Bureau Internacional e dos comissários internacionais, «de que resultou um novo e vital incremento para o escutismo português» (SILVA – *Escutismo*, p. 19); a 5 de Novembro, a sede central do movimento é transferida de Braga para Lisboa (cf. CORPO – *Adesão*, p. 10). Em 1953, segundo o seu assistente eclesiástico de então, o padre Manuel Ferreira da Silva, «o CNE aproxima-se da cifra dos 5 mil escuteiros, dispersos por todo o império» (SILVA – *Corpo*, p. 233). Em 1955, por despacho governamental de 30 de Março e conforme o Decreto-Lei n.º 31 908 (de 9 de Março de 1942), foram publicados novos estatutos e regulamento geral que passaram a integrar o *Guia do Corpo Nacional Escutas. Escutismo Católico Português*, então editado. A preocupação com a demarcação do espaço do CNE e da sua especificidade relativamente a outras organizações como a Acção Católica Portuguesa* e, muito particularmente, a Mocidade Portuguesa, é evidente: «Cremos ter assim marcado bem os princípios, sobre os quais se devem assentar diferenças que de facto existem, sem motivo para atritos, e semelhanças, que precisam de respeitar-se para que, do respeito pela verdade dos ideais, resulte somente um entendimento de que só a juventude beneficia» – lê-se num texto sobre «O Escutismo Católico Português e a Mocidade Portuguesa» do mesmo ano de 1955 (CORPO – *Guia*, p. 157-159). A reflexão sobre a natureza do CNE como movimento simultaneamente educativo e de apostolado é uma constante desde então: «Não se trata, como é manifestado, dum movimento político; trata-se de uma actividade religiosa e social, perfeitamente organizada, para impregnar de cristianismo

a sociedade» (CORPO – *A Igreja*, p. 197). Num livro de 1960, da autoria do assistente eclesiástico do CNE, regista-se a acusação: «Muitos têm-se insurgido contra o Escutismo, acusando-o de ser um movimento mundial, congregando a juventude em redor de actividades não de todo isentas de carácter subversivo e negador do idealismo patriótico»; que se rebate, invocando os três princípios do escutismo definidos na conferência internacional de Copenhaga, em 1924, que definem o movimento simultaneamente como nacional, internacional e universal (cf. SILVA – *Escutismo*, p. 15). O apoio e a participação da dinâmica internacional do escutismo foi, desde o início, uma âncora preciosa e um estímulo constante. Em 1953, os primeiros delegados do escutismo português participam nos cursos de preparação técnica de chefes, conseguindo-se então as primeiras «insígnias de madeira», nome por que são conhecidas internacionalmente as provas de capacidade técnica escutista (*Ibidem*, p. 20). Em 1954, em colaboração com a AEP, publica-se a tradução portuguesa de *Escutismo para rapazes*, a principal obra de Baden-Powell. Em 1957, um grande contingente das três organizações do escutismo português (AEP, CNE e Guias de Portugal) toma parte no Jamboree do centenário, realizado em Londres, e publicam a tradução de uma biografia do fundador do movimento, da responsabilidade do padre Ferreira da Silva (*Ibidem*). De 19 a 25 de Setembro de 1961 foi a vez de Portugal acolher em Lisboa, no Seminário dos Olivais, a realização da XVIII Conferência Internacional de Escutismo, que contou com a presença de 250 delegados do escutismo de 54 países de todos os continentes. A celebração do 50.º aniversário do escutismo católico no país, em 1973, oferecia ocasião para novo balanço: o movimento expandira-se e organizara-se praticamente em todo o território nacional, incluindo grande parte das então províncias ultramarinas; 15 a 20 mil efectivos, organizados em 359 unidades, com 1586 dirigentes, 400 assistentes, 5000 lobitos, 6500 exploradores e 1200 caminheiros (cf. 50.º ANIVERSÁRIO, p. 12); um terço dos efectivos encontrava-se na arquidiocese de Braga (*Ibidem*, p. 29). Também o episcopado português, reunido em assembleia plenária, se associa às celebrações do cinquentenário do CNE, considerando que a «expansão actual, na fidelidade aos princípios educativos e apostólicos que sempre inspiraram o Escutismo Católico, é motivo de consolação e esperança» (CONFERÊNCIA – *Documentos*, vol. 1, p. 288). A sua insígnia (flor-de-lis, em amarelo, com cruz de Cristo sobreposta, tendo por baixo um listel com a divisa «Alerta») é expressão do «duplo princípio» de identidade do movimento. A preocupação com a vertente educativa do movimento traduziu-se numa perspectiva de reflexão e desenvolvimento da sua mística e pedagogia, que alguma da literatura que produziu bem ilustra (v.g. LOUREIRO – *O escutismo*; CORPO. In *Perfil*). Nesta perspectiva e a nível institucional registou-se: a criação do campo-escola nacional Calouste Gulbenkian, em Fraião, Braga, inaugurado a 21 de Junho de 1963; e a 7 de Maio de 1989 a inauguração do centro de formação de São Jacinto, Aveiro. Ao longo dos anos, o movimento foi sofrendo as neces-

sárias adaptações, que a aprovação de novos estatutos e regulamento e sucessivas adaptações (1975 ss.) bem ilustram. A recente reorganização etária, com a criação de uma nova secção de pioneiros, os antigos exploradores sêniores (14-18 anos), é também disso expressão. Ainda nesta perspectiva de reflexão sobre a sua identidade e papel, o episcopado português publicou, a 29 de Dezembro de 1995, um importante documento: «Exortação pastoral sobre o escutismo, escola de educação humana e cristã» (cf. CONFERÊNCIA – Documentos, vol. 4, p. 323-336). A 3 de Agosto de 1983 o CNE foi declarado instituição de utilidade pública (conforme despacho do primeiro-ministro, publicado no *Diário da República*, II Série, n.º 177, de 20 de Julho). De entre várias condecorações atribuídas ao CNE, encontra-se a da Ordem do Mérito, em 1992. Na sequência do Ano Internacional da Juventude (1985), com a realização do I Congresso do Escutismo Católico Português o CNE procurava fazer a ponte para o novo milénio: «Que escutismo para o ano 2000?» Actualmente o CNE conta com aproximadamente 69 000 efectivos. 4. *Guidismo*. Embora também exista actualmente um escutismo feminino tanto no seio da AEP quando no CNE, desde cedo foi criada uma dinâmica congénere especificamente para raparigas, o guidismo, fundada em 1912 sob a direcção da esposa de Baden-Powell. A Associação Guias de Portugal nasceu nos anos 20, no Porto e na Madeira, por iniciativa particular e influência dos meios sociais britânicos. A 11 de Abril de 1934 foi admitida na Organização Escotista de Portugal, organismo oficial. Mas, com a criação da Mocidade Portuguesa Feminina em 1936, as guias perderam a sua actividade autónoma, à excepção do Funchal, tendo muitas das suas dirigentes aderido à nova organização. A partir de 1956, verificou-se o progressivo retomar e a reorganização do movimento, com a directa colaboração do CNE. De 5 a 16 de Fevereiro de 1960 verificou-se a visita a Portugal de Lady Baden-Powell, chefe mundial das guias. O início do guidismo nas dioceses de Braga e de Bragança data, respectivamente, de 1967 e 1969, com o apoio dos respectivos prelados. Actualmente, e tal como as suas congéneres, a associação compreende quatro ramos, em função das idades dos seus membros: o ramo das azevinhas; o ramo das guias/aventura; o ramo das guias/caravela; e o ramo das guias/moinho. A sua estrutura comporta três níveis de organização: nacional; regional, que nalguns casos é coincidente com o território diocesano; e organização local, que pode também coincidir com o nível paroquial. Embora seja uma organização aconfessional, a associação tem uma perspectiva religiosa de formação, dispondo de um comissariado de formação católica e estando prevista a nomeação de um assistente eclesiástico nacional, por parte da Conferência Episcopal Portuguesa* (cf. 27.º e) dos estatutos de 1992 (*Diário da República*, III Série, n.º 232, 8.10.1992).

PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES

BIBLIOGRAFIA: ALVES, Américo Ferreira Alves – Mons. Avelino Gonçalves e o escutismo. *Lumen*. 42 (1981) 416-418. 50.º ANIVERSÁRIO do escutismo católico em Portugal. Braga: [s.n.], 1973. BADEN-POWELL – *Escutismo para rapazes*. Lisboa: CNE, 1993. Com sucessivas edições desde 1954, a partir da tradução da 1.ª ed. original de 1908. CAETANO, Marcelo – *O escutismo e a sua importância na reconstrução nacional*. [S.l.],

1932. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Documentos pastorais*. Lisboa: Of. da União Gráfica; Secretariado Geral do Episcopado; Rei dos Livros, 1978, 1984, [1991], 1996. 4 vol. CORPO NACIONAL DE ESCUTAS in *Perfil dos movimentos e obras do apostolado dos leigos em Portugal*. Lisboa: Sec. Nac. do Apostolado dos Leigos. [s.d.], p. 27-40. CORPO NACIONAL DE ESCUTAS – *A Igreja e o escutismo*. Selecção documental coligida, traduzida e anotada pelo padre Ferreira da Silva, assistente nacional adjunto do CNE. Lisboa, 1956. IDEM – *Guia do Corpo Nacional de Escutas: Escutismo Católico Português: princípios, organização, regulamentos*. Reed. de 1955. Lisboa: Junta Central do CNE, 1965. IDEM – *Estatutos e regulamentos geral do CNE*. Lisboa: CNE, 1978. IDEM. Divisão Pedagógica Nacional – *Adesão ao movimento e à secção: III secção – pioneiros*. 1994. IDEM. Escutismo Católico Português – *Manual do lobito: I secção, lobitos*. 1997. IDEM – *Manual do explorador: II secção, exploradores*. 1997. IDEM – *Manual do pioneiro: III secção*. 1998. IDEM. Junta Regional de Évora – *Bodas de ouro de escutismo católico regional*. Évora, 1986. COTA [VIEIRA], Luís, padre – *Escutismo católico: em prol da juventude: 1: Livro de ouro do grupo 84 (Efemérides): 1932-1956; 2: O escutismo servindo a Igreja*. Angra do Heroísmo: União Gráfica Angrense; Secretaria Regional da Juventude, 1960, 1995. *Flor de Lis: 1925-2000*. CR-Rom editado pelo CNE. FONTES, Paulo F. Oliveira – As organizações de juventude e o movimento católico no século XX em Portugal. *História*. 31 (Março 1997) 15-29. FREIRE, José Geraldes – *Resistência católica ao salazarismo-marcelismo*. Porto: Telos, 1976. GONÇALVES, A. Avelino – *A educação da juventude pelo escutismo*. Coimbra, 1977. IDEM – *Escola de homens, de cristãos, de portugueses*. *Lumen*. 25 (1961) 463-471. LOUREIRO, João Evangelista – *O escutismo e o método pedagógico de Baden Powell*. Lourenço Marques: Junta Regional de Lourenço Marques do CNE, [1968]. RIBEIRO, Eduardo – *História dos escoteiros de Portugal*. Lisboa: Aliança Nacional das ACM de Portugal, 1982. SILVA, Manuel Ferreira da, padre – *Escutismo: presença do futuro*. Beira: [s.n.], 1960. IDEM – *Corpo Nacional de Escutas. Escutismo Católico Português*. In TOTH, Tihamer – *Como educar a juventude*. Coimbra: Coimbra Ed., 1953, vol. 2, p. 230-244. SALGADO, Benjamim, padre – *Radiosa floração ou 25 anos sob signo da flor de lis, em prol da juventude e ao serviço de Deus e de Portugal*. Braga: CNE, 1948. VAN EFFENTERRE, Henri – *Histoire du scoutisme*. Paris: PUF, 1961. Que Sais-Je?; 254.

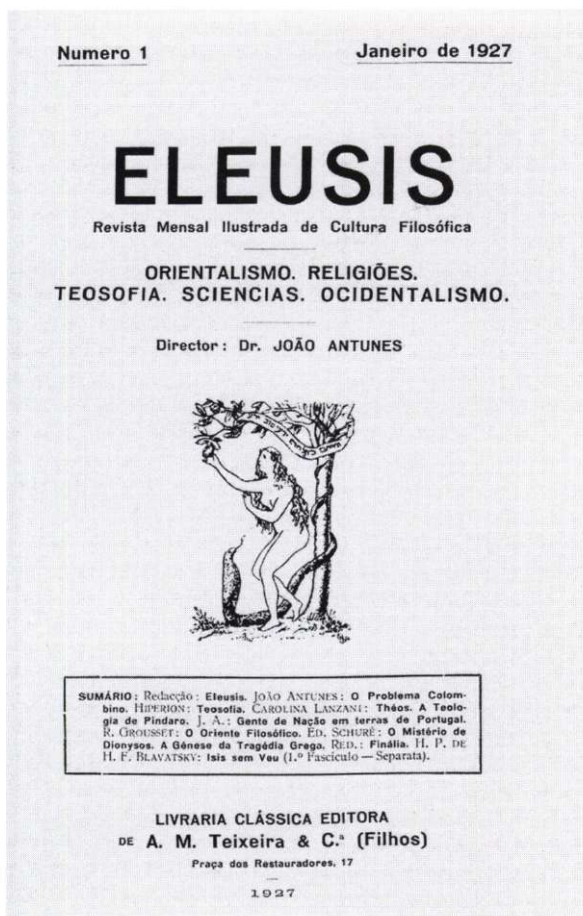
ESOTERISMO. Doutrina segundo a qual o saber deve ser mantido secreto e apenas acessível a escolhidos, ou teoria pela qual nem tudo se ensina a todos, mas apenas a alguns, ou disciplina de todas as escolas, que reservam o direito de saber aos iniciados, como no pitagorismo. Substantivo derivado do adjectivo «esotérico», que significa «interior», reservado, em oposição a «exotérico», que significa exterior, vulgar ou comum, o adjectivo «esotérico» acha-se na forma do comparativo relativo, sendo um composto de *teros*, desinência do grau comparativo: o mais adentro, por contraste com o mais de fora, também dito acroamático. A subjectividade do conceito torna-se menos aleatória quando, utilizando termos da ordenação de um templo, entendemos que o átrio (adro) é exotérico em relação à capela-mor, e que esta é esotérica em relação ao adro, o que tem efectiva analogia com o espaço da sinagoga, em que se consideram o pátio e o Santo dos Santos, onde se guardam os livros da Aliança. A interpretação do saber é possível mediante três graus: o literal, o analógico e o simbólico. Jesus promete explicar aos amigos o sentido interior ou esotérico das parábolas (Lc. 8: 10), apenas para significar que o comum do povo entende à letra, mas que o discípulo deve saber o verdadeiro significado, por exemplo, «ovelha perdida» é o pecador, e o «Bom Pastor», o mesmo Jesus. Todavia, recusa-se o ocultismo: «nada há encoberto que não venha a descobrir-se, nem oculto que não venha a desocultar-se» (Mt. 10: 26), porque Jesus ensina que tudo deve ser dito à luz do dia, sendo a mensagem para um mundo em que, mediante o seu holocausto, todas as barreiras seriam destruídas, não havendo lugar para a discriminação entre o mestre, que sabe o todo, e o discípulo, que ainda se acha no estado de

iniciação. A leitura empírica do substantivo tem sido fonte de equívocos, ou de falácias, na medida em que se tomam, como seus sinónimos, outros conceitos que de facto se não identificam com ele. Glosando apenas alguns: hermetismo, que é um específico de esoterismo, mas apenas vinculado ao modelo iniciático de Hermes Trimegisto; gnose, que não é necessariamente um esoterismo, embora tenda a privilegiar os esquemas iniciáticos, esquemas esses vigentes nas escolas mais simples, como as de artes e ofícios, em que o participante inicia o trânsito como aprendiz, se torna companheiro e, por fim, atinge o grau de mestre; ocultismo, por algumas escolas identificado com esoterismo, mas que lhe é contraposto. Enquanto o modelo esotérico facilita a progressão do externo, propondo uma progressiva revelação, o ocultismo tende a manter segredo do essencial, por isso é considerado uma heresia em relação ao magistério evangélico, magistral e tradicional. Todo o saber é esotérico para quem ignora, mas enquanto há escolas que permitem a inscrição, abrindo todo o saber aos inscritos (caso dos catecúmenos, ou das pessoas que solicitam admissão às igrejas), outras há que actuam por escolha, selecção e nomeação, não permitindo inscrições derivadas de vontade própria: os candidatos carecem de convite, e julgamos ser isto o que ocorre no ocultismo maçónico, que, sendo também um esoterismo, é de facto um ocultismo. O mistério supõe algo de arquétipo, de arcano e de oculto, mas passível de revelação, quer

na escola doutrinal, quer na celebração sacramental (v. EUCARISTIA), pelo que é correcta a relação que se faz entre mistério e sacramento. Não obstante as práticas de múltiplas seitas, esoterismo não é sinónimo de ocultismo, nem vice-versa, ainda que ambas as modalidades requeiram a iniciação doutrinal e praxística, porque o esotérico está aberto ao progresso do conhecimento universal, enquanto o oculto se esconde, ou oculta. A cultura portuguesa apresenta algumas tendências esotéricas, muitas vezes de carácter gnóstico. 1. *Idade Média*: No âmbito da idade apostólica situa-se a doutrina de Prisciliano, à falta de melhor termo chamada priscilianismo*, que constitui uma gnose sincrética de judaísmo, de celtismo, de cristianismo e de incidência dos mistérios egípcios. Esta gnose vigorou nos séculos IV a VI, como eclectismo gnóstico organizado em torno de uma primitiva cristologia, na época em fase de formulação pelos pastores e pelos teólogos. A gnose foi combatida por Paulo Orósio e, por mediação deste, por Santo Agostinho, achando-se já extinta aquando do sínodo bracarense (561). A fama de práticas rituais obscenas carece de análise porque, ao tempo, o adjectivo «obsceno» poderia significar apenas oculto, na medida em que, perseguidos, os aderentes da seita se reuniam em liturgias às ocultas. Múltiplos esoterismos incaram a sociedade medieval, achando-se eles enumerados e definidos por Álvaro Pais, bispo de Silves, que os situa na ordem das convergências sincréticas de múltiplas tradições, mas quase sempre ligados ao magistério da Igreja, ainda que de modo diverso interpretado. O caso dos Templários (v. ORDENS MILITARES) remete para a existência de um esoterismo ocultista, mas o que se diga de ocultismo é pura conjectura, embora, quanto ao esoterismo, ele seja óbvio, pela simples razão de que todas as regras de vida, ou regras de comunidades religiosas (*regulae vitae*) supõem um percurso esoterizante, desde o postulante ao noviciado e à profissão solene, em que o professo se acha embebido da espiritualidade regular. Idêntica afirmação é legítima quanto ao esoterismo islâmico chamado sufismo, que achou alguns dos seus principais mestres no espaço lusitano, bastando citar Al-Oriani de Loulé, mestre de Ibne Arabí de Córdoba. A mais completa organização sistemática e esotérica, porventura com a sua idade de ouro na Hispânia, é a Cabala (*Kabbalah* = dom, recebimento, tradição), originada e formatada no espaço judaico sefardita e, depois, origem de posteriores correntes místico-cabálicas noutros países. A coroa de glória da Cabala é o *Zohar*, ou *Livro do esplendor*, título inspirado na expressão «esplendor do firmamento» (Dan. 12: 3). A astrologia e a alquimia medievais do mesmo passo que são um esoterismo, caíram em situações de ocultismo interesseiro, porque os astrólogos e os alquimistas, com certo poder junto das cortes e dos nobres, resguardavam o saber para se tornarem indispensáveis, o que explica a oposição de que alguma vez foram alvo, como se testemunha nos manifestos de Frei António de Beja contra os astrólogos. 2. *Idade Moderna*: O século XVI apresenta-nos uma complexa teia de iniciatismos e de esoterismos místicos, decorrentes da reforma das ordens monásticas, e das influências da «piedade nova»



Frontispício do n.º 1, ano 1, da revista Isis (Janeiro de 1921). Lisboa, Biblioteca Nacional.



Frontispício do n.º 1, da revista Eleusis, Janeiro de 1927 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

oriunda do Norte europeu, com as tónicas pietistas porventura patentes na sequela da «devotio moderna»: espiritualismo erasmiano, irenismo teológico e neotérico (Soror Isabel de Brito), iluminismo e círculos de Alumbados. As academias literárias do século XVIII, ainda que não sejam necessariamente esotéricas, tendem ao método iniciático e à admissão por convite, pelo que são aproximáveis da Maçonaria*, que neste século conheceu uma época de glória na formulação das nomenclaturas, das terminologias, das simbologias e dos criptónimos iniciáticos, em reserva da sua total privacidade. Momento singular de um esoterismo judaizante é o martinismo, criado por Martins de Pascoal no *Tratado da reintegração dos seres* e destinado a maior prestígio na escola martinista de Claude de Saint-Martin, o «filósofo oculto», seu discípulo. A literatura barroca conventual (v. g. Soror Maria do Céu) apresenta configuração alegórico-esotérica. 3. *Idade Contemporânea*: O retorno à herança oriental, aliando a sofia grega com as tradições hindus e algumas incidências cristãs, motiva diversas instituições, entre as quais citamos o espiritismo, a Rosa-Cruz e a teosofia. Nome maior do ciclo é o visconde Frederico de Figeniére, que, pela sua obra-prima intitulada *Estudos esotéricos* (1880), escrita muito antes, teve influência em *The Secret Doctrine* da Mestra Helena Blavatsky.

A constituição da Sociedade Teosófica Portuguesa, esoterista mas não ocultista, promoveu a publicação de revistas e estudos de muito interesse cultural (*Isis*, 1921-1924 e *Elêusis*, 1927-1928), atentos à exegese das nossas tradições, e concitou a adesão de um esoterista como o ex-padre João Antunes e de um filósofo como Délio Nobre dos Santos. O espiritismo mostrou-se mais dependente das influências de Allan Kardeck, pese embora o eclectismo popular de Isidoro Duarte Santos, após o qual o movimento parece ter decrescido de actividade. Em contrapartida, têm surgido por toda a parte, oriundas do Oriente, de Inglaterra, da América do Norte e do Brasil, dezenas de seitas cuja multiplicação tem analogia com as emergentes na espiritualidade medieval em momentos de crise pastoral e nas quais se devem incluir as correntes diabolistas. O sucesso das seitas deriva, pela negativa, dos estados de carência da sociedade católica, estados esses que elas tentam compensar mediante novo apelo e nova mensagem, num clima de messianismo sempre favorável na nossa cultura, como se verifica pelo pensamento de autores como Sampaio Bruno, Fernando Pessoa e Raul Leal, entre outros. Persiste uma tradição portuguesa de esoterismo cristão, com referências em, por exemplo, Frei Agostinho da Cruz, Teixeira de Pascoaes, José Régio e Dalila Pereira da Costa. Consiste ele na hermenêutica simbólica do profano à luz do sagrado, por vezes colorido de laivos panteístas, laivos estes que decorrem não de uma necessária heterodoxia, mas da emergência tónica dos sinais da natureza e da condição humana, algumas vezes interpretados à luz do saudosismo.

J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: BRUNETI, Almir de Campos — *A lenda do Graal no contexto heterodoxo do pensamento português*. Lisboa: SEC, 1974. BRUNO, Sampaio — *O encoberto*. Porto: Livraria Moreira, 1904. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA — *As seitas: Um desafio à actividade pastoral da Igreja*. Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 1995. COSTA, Dalila Pereira da — *O esoterismo de Fernando Pessoa*. 3.ª ed. Porto: Lello & Irmão, 1987. DIAS, J. S. da Silva — *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade, 1960. GOMES, J. Pinharanda — *Dicionário de filosofia portuguesa*. Lisboa: D. Quixote, 1986. *RELIGIÃO e ideal maçónico: Convergências*. Lisboa: UNL, 1994. RIFFARD, J. — *Dicionário de esoterismo*. Trad. port. Maria João Freire. Lisboa: Teorema, 1994. TELMO, António — *Filosofia e Kabbalah*. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

ESPAÇO SAGRADO. Parece difícil hoje, perante o trabalho das ciências sociais, considerar o religioso sem estabelecer as suas ligações, a diversos níveis, com as temáticas espaciais. Se esta necessidade é premente, devemos enquadrá-la nas realidades historiográficas produzidas a fim de podermos considerar os caminhos que ainda nos faltam percorrer até encontrarmos possibilidades de satisfazer esta compreensão. Podemos dizer, em primeiro lugar, que o estudo da história do espaço sagrado é, hoje, um domínio da historiografia portuguesa em construção. Não os diríamos em fase tão inicial, quanto o do religioso, mas muitos dos campos das outras matérias históricas, que tocam com as temáticas espaciais, e quase todas o são, encontram-se, também, na sua grande maioria, em fase inicial. Ressaltaríamos alguns estudos sobre a apropriação histórica do espaço português nas suas relações com grandes áreas geográficas. Aqui queremos ressaltar a abertura realiza-

da a este nível pelos estudos magistrais de Orlando Ribeiro (1911-1997), que têm vindo a ser continuados, algumas vezes, para o Portugal peninsular e também para as realidades da expansão marítima portuguesa que lhe estão ligadas. Salientaremos, ainda, os trabalhos da área da história da arte em que se nota, em muitos dos seus autores, uma preocupação quer com as morfologias espaciais quer com as suas relações de afirmação e de relação público/utilizador-encomendador/mecenas, de que o religioso sai beneficiado pelo peso arquitectónico que as igrejas e conventos assumem ao longo da produção nacional. Juntam-se à história da arte os trabalhos que se vêm desenvolvendo sobre a história agrária e dos campos, sobretudo no tempo medieval, e a história do território, sobretudo as cidades e fronteiras, que nos têm trazido enriquecedoras narrativas e desvendado problemáticas. Daí que, sem pretendermos de forma nenhuma ser exaustivos, tenhamos alargado a listagem de referências bibliográficas finais, deixando-as como parte integrante deste artigo, naquilo que elas são nas suas áreas específicas ou nas aportações ao tema que agora nos ocupa, quer pelas suas reflexões teóricas ou metodológicas, quer pelo discurso historiográfico. Repare-se na definição da temática – espaço sagrado. Ao apropriar um dos diferentes espaços em que os homens foram dando curso às suas actividades estamos a requerer, de imediato e no mínimo, em paralelo, uma percepção dessas temáticas para as podermos espalhar, porque, como iremos ressaltar, os espaços são múltiplos e diversificados mais do que uniformes, como acontece com a distribuição temporal dos homens e acontecimentos, criação de ideias e de coisas. Assim sendo, o que procuraremos é constatar algumas das grandes temáticas sobre a estruturação, possível de averiguar neste momento, do espaço sagrado. Queremos saber das suas afirmações ou implantações, e, mais ainda, saber sobre aquelas onde o sagrado é assumido pelas ortodoxias, consentindo na vivência directa com Deus ou conduzindo à sua profanação. Assim aconteceu no transporte para espaço exterior da igreja, de partículas sagradas, em Santarém, em meados do século XIII, vindo a originar a tradição da Igreja do milagre e no roubo e profanação do Santíssimo Sacramento, da Igreja de Santa Engrácia, em Lisboa, em 1630. A importância da sacralidade ou não dos espaços perdura desde tempos bem antigos, sendo que a sua assunção enquanto local, enquanto lugar sagrado denominado, o templo ou igreja, assentou definitivamente nas civilizações do mundo pré-clássico, acabando por se comunicar aos clássicos gregos e romanos que a trasladaram até à Ibéria. Claro que as introduções cristãs no mundo mediterrânico, das quais a fundamental é a sacralização que é emprestada aos espaços pela assembleia dos fiéis, enlaçadas a pouco e pouco às realidades romanas e tornadas tão imperiosas quanto aquelas, com o édito de tolerância de Milão, de 313, foram facilmente permeáveis às concepções anteriores, tendo-as o cristianismo recuperado com facilidade, porque sua herança, reafirmada constantemente. Ideias sobre a sacralização espacial com referentes essenciais e arquetípicos, como seja o templo de Salomão ou o de Jerusalém,

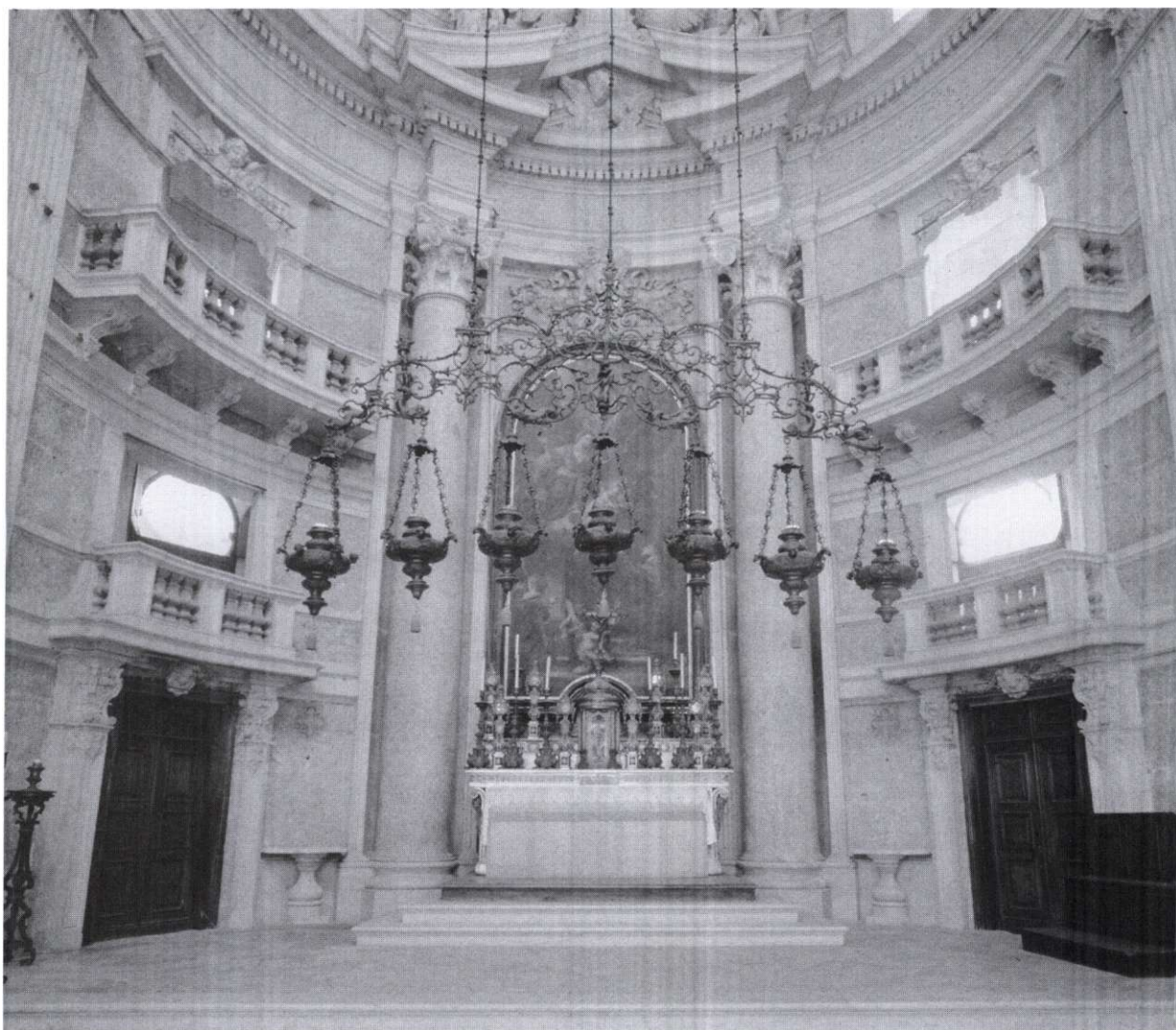
transbordaram no quotidiano cultural. Falamos da passagem de um lugar de culto, que assume as essências do espaço sagrado como era então entendido, para leituras teológicas como são as espacialidades do Paraíso/Céu, Inferno e Purgatório, que, com as suas histórias, se foram instalando nas práticas e nas ideias do religioso cristão. O Paraíso é, do que acabamos de escrever, um bom exemplo. Por si só, pela ideia que o envolve, motivadora e propiciatória de felicidade, provocou uma enorme procura em que se foram misturando as ideias de Paraíso, terrestre e primordial, com as de Céu-bem aventurança. Na busca de uma inserção geográfica foi motivador de pensamentos, de pesquisas e de leituras. Como não pensar na expansão portuguesa e castelhana, nos inícios da modernidade, de fortes imperativos e aprendizagens culturais e mentais cristãs, como não pensar, dizíamos, desde logo, em frases como as que ocorrem na descrição do Preste João, dos índios da Terra de Santa Cruz por Pêro de Andrade Caminha – «eles não lauram, nem criam nen ha aquy boy nem vaca nem cabra nem ovelha nem g^a [galinha] nem out^a nhũa alimarea [alimária] que costumada seja ao viuer dos homens. [...] Asy Sos [Senhor] que ajnocência desta jemie he tal que a dadam [de Adão] não seria mays» (*Carta...* Ed. J. Cortesão. Lisboa, 1994, p. 139, 145) – ou nos textos, mais tardios, de padre Manuel da Nóbrega (1517-1570) ou do padre António Vieira (1608-1697) ainda sobre os índios a cristianizar? Existia uma geografia do sagrado, uma organização do espaço sagrado, ascendente, como também no espaço das igrejas esta regra se manterá. Ao recato do altar-mor deve juntar-se uma preocupação de sobrelevação do sacrário, como lugar mais sagrado e, logo bem por detrás, esse trabalho de entrosamento entre o sagrado e a afirmação eclesiológica e de defesa sacramental que é o trono eucarístico. Este é o espaço mais elevado, no espaço mais sagrado, para suportar sobre si, em glória majestática, o sagrado. A restrição do nosso inquérito passa mais por espaços «habitáveis» do que por concepções de enquadramento do mundo ou das suas implicações generalistas. Assim, as noções e definições do espaço sagrado passam, sobretudo, por uma constatação afirmativa, o espaço sagrado por excelência é o lugar de reunião dos fiéis, de todos os cultos, de todos os sacramentos, da adoração verdadeira e real de Deus e, ainda, o centro da localidade, aldeia ou cidade, muitas vezes o pólo dos campos da região, santuário/ermida/capela, hagiológicos ou, mais tarde, marianos, percentualmente crescentes e uniformizados do espaço de peregrinação rural. Do santuário, onde é a romaria, já o trovador galaico-português Pêro Vivlaez, no século XII/XIII, retratava a ambivalência de quotidiano/festa e de sagrado que a romaria encerra, «pois nossas madres vam a San Simon / de Val de Prados candeas queimar, / nós, as meninas, punhemos d'andar / con nossas madres; e elas enton / queimen candeas por nós e por si / e nós, meninas, bailaremos i» (*apud* Rodrigues Lapa – *Lições de literatura portuguesa: Época medieval*. Coimbra, 1973, p. 111). Presenciamos aqui uma mistura, que sempre se manterá, em que o templo de campo só tem actividade temporária, a peregrinação ou a festa

de romaria anual, enquanto que o santuário mantém as suas capacidades sacrais em permanência. A capela rural como que se anula, depois da romaria, durante todo o restante ano litúrgico. Hoje, cada vez mais sem a presença do seu guardião, o ermitão, que muitas vezes detinha e possibilitava, pelo menos, o pagamento de promessas, ainda mais se agudiza esta diferença. Daí que se deva, desde logo, chamar a atenção para a sacração do espaço, as cerimónias de lançamento das fronteiras do espaço, falamos de uma primeira pedra e, de seguida, da dedicação do espaço com todo o ritual de bênção e aplicação dos santos óleos nas paredes. Esta realidade foi notória em Mafra, pelo que o edifício significava, concomitantemente, palácio-convento-igreja, e pela época de poder em que se insere. O polígrafo teatino D. António Caetano de Sousa (1674-1759) pode por isso registar na sua obra de majestade que é a *História genealógica da Casa Real portuguesa* (1735-1748), no relato do rei D. João V, seu contemporâneo e mecenas da obra cronística: «No dia 17 de Novembro do anno de 1717, se lançou a primeira pedra, que benzeo o Patriarcha, assistido de Dignidades, e Conegos da Sua Santa Igreja: foy esta cerimonia feita com admiravel magnificencia, e hum dos actos mais publicos, em que brilhou a piedade, e religião do nosso Grande Rey [...], levou em suas Reaes mãos hum cesto com huma pedra, que botou no alicesse, e na mesma forma o fizeram os Infantes D. Francisco, e D. Antonio, a quem seguirão os Grandes, e Officiaes da Casa Real por sua ordem, todos com cestos, e pedras para sobre estes fundamentos se levantar aquelle Templo. Cresceo a Obra, e em poucos annos se poz a Igreja em termos de se usar della, e o Mosteiro de ser habitado: sagrou a Igreja o mesmo Patriarcha em 22 de Outubro do anno de 1730» (Coimbra, 1951, vol. 8, p. 136-137). Isto não significa a exclusão do sagrado nem dos espaços de quotidiano, nem dos espaços privados. Em relação aos primeiros ligam-se todas as normas de alargamento da noção de oração, que participa dos espaços institucionais e de poder, sejam eles salas régias ou colégios de ordens religiosas ou da universidade. Aí, sempre que se pode, estatutos e normas recomendam que existam objectos que sacralizem os espaços, saltando os muros das igrejas paroquiais, catedrais e monásticas. Ora, como escreve Alphonse Dupront, «o material mais imediato de uma antropologia do sagrado continua a ser o sagrado-objecto» (A religião-antropologia religiosa. In *Fazer história* 2. Lisboa, 1981, p. 127). Mundo monástico a que importa fazer uma referência pois que aí, desde muito cedo, se dá o aparecimento do claustro. Lugar dentro do espaço monástico e frequentemente usado para momentos de oração pessoal e comunitária, como as procissões, preludia esta permeabilidade do espaço ao sagrado através da oração. Esta ideia dos objectos que assinalam a presença do sagrado no quotidiano acontece no uso das imagens nas casas particulares; na circulação de imagens entre a comunidade de leigos, como os oratórios da Sagrada Família; na reconstituição doméstica do presépio, no Natal; nas visitas de Boas Festas pascaes do sacerdote transportando a cada casa um crucifixo da igreja paroquial; e, de forma bem dife-

rente, mas visando esta mesma sacralização temporária do espaço pelo objecto presencial, manteve-se até ao século xx, na acção do Estado na introdução do crucifixo nas salas de aula. É a partir dos séculos xvii e xviii que esta atitude se traslada acentuadamente para as ruas, com o crescendo da liturgia processional, como forma de todos se poderem associar ao sagrado e de santificar os lugares de passagem. Isso acontece, com a procissão do *Corpus Christi*, desde os tempos medievais, largamente dignificada depois de Trento e mantendo-se até hoje. Forma de comparticipação dos elementos concelhios, com as confrarias e poderes eclesiásticos, em que a presença real de Cristo, conseguida na espécie transubstanciada, é conduzida pelas principais artérias das localidades, na maior parte dos casos engalanadas e decoradas, proporcionando a adoração, longe do espaço sagrado da igreja, do altar-mor e do sacrário, apesar de todo o percurso começar e recolher a essa mesma igreja. Trata-se mais de uma sacralização pela passagem do que de uma permanência, com as potencialidades que aí estão encerradas, oração, sacramentos, catequese, pregação, dignificadas porque «na presença». O edifício da igreja é, por antonomásia, o espaço sagrado. Como escreveu José Mattoso, «o espaço sagrado por excelência é o templo, o edificio arquitectónico construído pela mão do homem para prestar culto oficial ao Deus único e onipotente, sob a presidência da autoridade religiosa, confirmada pela cadeia da sucessão autorizada dos ministros, desde a era apostólica. No seu esforço de adaptação e de captação, a religião oficial acolhe, todavia, com a melhor boa vontade, certos objectos privilegiados, como as relíquias dos mártires e dos santos, a que o povo, com o beneplácito do clero, atribui funções terapêuticas e propiciatórias. São objectos sagrados» (MATTOSO — A história, p. 200). E poderíamos logo juntar que com a Igreja conviveram, até finais da Idade Média, sinagogas e mesquitas, depois encerradas e que só nos tempos contemporâneos voltam, de novo, a ter existência. Esta submissão do espaço ao sagrado é o que podemos constatar olhando para a sua distribuição pelo território e para o seu interior. Sobre a sua distribuição haveria que referir dois dados importantes. Cada grupo de cristãos tem uma igreja e pertence-lhe jurisdicionalmente: é o mundo imenso das paróquias ou freguesias. Cada uma delas afirma, lado a lado umas com as outras, a entidade sacral de aproximação a Deus, por meio das invocações dos protectores e intercessores. A Virgem, santos e momentos específicos da encarnação do divino dão nome à grande maioria dos locais de habitação humana desde os inícios da formação nacional ou mais tardiamente. O certo é que não encontramos corografia alguma, entre aquelas que tanto contribuíram para a apropriação do espaço português, que não refira, a abrir as suas referências, o nome do orago. Está, ainda, por analisar todo o emaranhado denotativo do espaço, assim como os gostos e formas de ligação entre as redes monásticas e episcopais, e suas diferenças, na criação de devoções de que o nome escolhido, imposto ou recolhido da lenda não passa de simples afloração de concepções de crença. Bastará pensar no que poderia resultar de uma carta geo-

gráfica com estas aflorações de designação, aferidas com as práticas locais. Quanto não haveria a saber, permitindo-nos ultrapassar as crónicas monásticas, os catálogos dos bispos, as normas das conferências episcopais. Não é diferente o que nos falta saber sobre os interiores das igrejas nas suas dimensões de sociologia dos espaços, até ao século xx. Podemos traçar algumas linhas de referência que nos parecem de não descurar. Uma primeira será aquela que deixe claro que é necessário, desde logo, trabalhar as realidades do espaço sacral monástico de maneira diferente daquela como se tratou as igrejas paroquiais. Feita esta ressalva, haveria que enunciar outras mais. No todo que é a igreja paroquial importa distinguir entre o salão, com o(s) coro(s), altar-mor e altares laterais, cadeirais e sua localização, e aquele espaço circundante e exterior que é o adro. O interior e a sua organização actuais são fruto de um caminho a que conduziram normas de liturgia e do que se entende pela assembleia. Hoje o espaço de presbitério inclui o altar, a cruz, a cadeira presidencial e o ambon das leituras e pregação (substituindo o púlpito

que desapareceu); o altar da reserva eucarística foi, muitas vezes, lateralizado, deixando a centralidade que ocupava no presbitério; o baptistério manteve a sua posição de entrada, mas participante do espaço, e não destacado, e, muito menos, isolado, como aconteceu nos séculos xv/xvi. O adro, espaço dignificado pela contiguidade, assiste ao encontro, no mínimo dominical, da comunidade aldeã ou do bairro citadino, tendo desde sempre sido um local de divertimento, de conversa, de autos sacramentais (quando não aconteciam do interior da igreja), de jogos, mas, por isso mesmo, também lugar de ajuntamento, muitas vezes de desordem, sob a convocatória ou não dos sinos da torre da igreja. Tudo isto encontramos registado nas constituições diocesanas dos séculos xv e xvi. Regista-se o peso paroquial do adro e a invasão por atitudes e divertimentos que lhe são inerentes. Registos e condenações que se fazem dentro da linha de moralização e de educação dos fiéis que, ao tempo, se impõe. Assim, as constituições de Évora (1534) recomendam aos fiéis que «não comam nas igrejas nem bebam, com mesas



Capela-mor da basílica do Convento de Mafra.

nem sem mesas, nem se façam nas ditas igrejas ou adros delas jogos alguns», e nas do Porto (1541) proibem-se «danças, bailes, folias, suetos ou cousas semelhantes, nem cantigas desonestas». Em pleno tempo pós-Vaticano II (1962-1965), as zonas citadinhas foram as primeiras a denotar diferenças. Muitas destas funções paroquiais do adro, não tanto da comunidade de habitantes, que aqui se dilui não havendo coincidências, quase nunca, entre paróquia e localidade, ou sector dela, foram anexadas ao espaço do denominado salão paroquial. Importa mesmo, conforme a época a estudar, considerar a relação espacial e os enterramentos realizados, por razões e com intenções diversas em cada um dos locais. Depois haverá que considerar as capelas laterais. Elas são, quase sempre, de formação familiar, nobiliárquicas, ou de confrarias, ou de ordens terceiras; resultam em veneração de imagens, quando não de relíquias, importadas e divulgadas na localidade. Sobre elas temos necessidade de compreender o papel dos instituidores e a sua importância na manutenção e propagação de determinadas ideias de «comunhão dos santos», de comunidade, e se aos seus instituidores, e se possível até que geração, lhes advinha alguma distinção de lugar dentro da igreja. Enumeráremos mais algumas questões em aberto. O peso da fixação do espaço sagrado nos edifícios das igrejas e conventos tem características estruturantes de um «urbanismo religioso»? Como se articularam espacialmente as arrumações clero-fiéis? O que é que isso significou? E que repercussões teve essa disposição nas liturgias romanas? E qual é a história da distribuição dos homens e mulheres na igreja? E as crianças? E como se apropriaram as confrarias de determinados locais considerados honoríficos? E o bispo? E o rei? E os poderes de confissão católica? E os não confessionais ou os não crentes? Que relações e onde se foram arrumando os fiéis, sejam eles quem forem e de onde forem, e o que representam? Estas são algumas das questões a que, para se responder, se terão de efectuar inquéritos precisos ao gesto e às posições litúrgicas, às normas, aos relatos do acontecido, ao registado nas pinturas ou, actualmente, nas fotografias e vídeos. Estamos numa área em aberto em que podemos recolher alguns dados de outros estudos mas para a qual importam definições conceptuais mais precisas do que as que apresentamos aqui, por exemplo, clarificando bem, em cada momento, as afirmações do espaço sagrado enquanto é, de forma privilegiada, espaço de formação ou de devoção. Há que entrecruzar mais a conceptualização e as narrativas com a realidade observada e aquelas que a cercam, entre o espaço do sagrado e o espaço dos homens que são e fazem a história religiosa. Ao avançar em todas estas linhas de análise convém ter sempre presente que o espaço sagrado cristão é o lugar da reunião dos fiéis, da assembleia, aliás, numa análise teológica, o espaço do cristianismo é o corpo de Cristo, lugar onde a humanidade se pode encontrar com Deus.

ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA

dos colégios universitários na definição dos claustros portugueses. *Universidade(s)*. Coimbra: Universidade de Coimbra. 2 (1991) 269-285. DE LUMEAU, Jean – *Une histoire du paradis: Le jardin des délices*. Paris: Fayard, 1992. DUPRONT, Alphonse – *Du sacré: croisades et pèlerinages, images et langages*. Paris: Gallimard, 1987. ELIADE, Mircea – *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, [s. d.]. IDEM – *Tratado de história das religiões*. Lisboa, 1977. GOMES, Paulo Varela – *Arquitectura: Do manuelino ao romantismo*. In *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. *HISTÓRIA da arte portuguesa*. Dir. Paulo Pereira. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. KRUS, Luís – *A concepção nobiliárquica do espaço ibérico (1280-1380)*. Lisboa: FCG; JNICT, 1994. LE GOFF, Jacques – *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993. MARTINS, Fausto Sanches – *Trono eucarístico do retábulo barroco português: origem, função, forma e simbolismo*. In CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, 1 – *Actas*. Porto: Universidade do Porto; Governo Civil do Porto, 1991, vol. 1, p. 17-58. MATTOSO, José – *A história regional e local: O sagrado e o profano*. In *A escrita da história*. Lisboa: Estampa, 1988, p. 169-180, 195-207. MINOIS, Georges – *História de los: infernos*. Barcelona: Paidós, 1994. MUCHEMBLE, Robert – *Por une histoire des gestes (XV^e-XVIII^e siècles)*. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. Paris. 1-34 (1987) 87-101. PEREIRA, José Fernandes – *Resistência e aceitação do espaço barroco: a arquitectura religiosa e civil*. In *HISTÓRIA da arte em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1986, vol. 8, p. 9-65. RIBEIRO, Orlando – *Geografia e civilização*. 3.^a ed. Lisboa: Horizonte, 1992. IDEM – *Portugal o Mediterrâneo e o Atlântico*. 6.^a ed. Lisboa: Sá da Costa, 1991. ROSSA, Walter – *Além da Baixa: Índices de planeamento urbano na Lisboa setecentista*. Lisboa: IPPAR, 1998. SANCHES, Pierre – *Arraial: festa de um povo: As romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1983. SEBASTIEN, Santiago – *Mensaje simbólico del arte medieval: Arquitectura, liturgia e iconografía*. Madrid: Encuentro, 1994. *Universo urbanístico português (1415-1822)*. Lisboa: CNCDP, 1998. *Colectânea de estudos*.

ESPIRITANOS. 1. Origens. 1.1. O primeiro fundador: O primeiro fundador da Congregação do Espírito Santo foi Cláudio Poullart des Places, nascido em Rennes, França, a 26 de Fevereiro de 1679. Oriundo de uma família de tradição nobre e filho de um rico comerciante da cidade e advogado de prestígio no Parlamento da Bretanha, Cláudio recebeu uma educação esmerada no Colégio dos Jesuítas* de Rennes, sendo desde logo destinado a seguir, como o pai, a carreira da magistratura. Aluno brilhante, excepcionalmente dotado tanto intelectual como fisicamente, de fácil relação social, o seu futuro anunciava-se brilhante e invejável. Licenciado em Direito pela Universidade de Nantes, a alta sociedade que frequentava acariciava-lhe as pretensões. Apesar disso, uma certa insatisfação interior, que desde a juventude o não largava, começava agora a tomar corpo na ideia do sacerdócio. De facto, nos princípios de Outubro de 1701, vemo-lo em Paris, no colégio de Luís, o Grande, a frequentar o curso de Teologia*, ministrado pelos Jesuítas. 1.2. *Ao encontro dos pobres:* Os numerosos grupos de crianças que desciam as montanhas da Sabóia para Paris, à procura de alguma coisa com que pudessem matar a fome e ajudar a família a matá-la e cuja principal ocupação era ser limpa-chaminés, foram os primeiros a despertar a atenção de Poullart des Places. Depois dá-se conta que entre os estudantes em dificuldade, que povoavam a Sorbona, se encontravam muitos aspirantes ao sacerdócio. Uma boa parte destes estudantes era de origem modesta e via-se na necessidade de trabalhar para garantir o alojamento e o sustento: fazer trabalhos manuais, dar explicações, copiar cursos para colegas, assistir aos enterros, velar os mortos, etc. Neste ambiente não eram só os estudos que eram prejudicados mas a própria formação moral e espiritual se ressentia desta situação. Cláudio começou por partilhar com alguns destes estudantes a pensão que recebia do pai, comendo ele o que sobejava da

BIBLIOGRAFIA: *ANNALES de Bretagne et des Pays de l'Ouest: L'espace et le sacré*. 90: 2 (1983). COELHO, António – *Curso de liturgia romana*. Braga: União Gráfica, 1926-1930, 5 vol. CORREIA, José Eduardo – *A importância*



Casa dos Espiritanos em Carcavelos (1952).

mesa onde estava alojado. Depois, outros estudantes por ele socorridos vieram juntar-se ao pequeno grupo, constituindo assim o primeiro núcleo da Comunidade do Espírito Santo. 1.3. *A origem do Seminário do Espírito Santo:* Quando o número destes estudantes chegou a doze, foram eles próprios que exprimiram o desejo de se constituírem em comunidade. Escolheram o dia de Pentecostes de 1703, 27 de Maio, para, na igreja hoje desaparecida de Santo Estêvão dos Grês, aos pés da imagem de Nossa Senhora do Livramento, a Virgem Negra de Paris, tão querida dos estudantes, fazerem a consagração ao Espírito Santo, depois de um retiro de uma semana, pregado pelo próprio Poullart des Places. A originalidade de Poullart des Places consiste no facto de ter agrupado à sua volta, sendo ele apenas simples tonsurado, alguns estudantes pobres para partilhar a sua vida com eles, ajudando-os com os seus próprios recursos e recolhendo esmola para eles. A nova sociedade foi consagrada ao Espírito Santo sob a invocação da Imaculada Conceição. Os Regulamentos Gerais e Particulares que Cláudio compôs em 1705 dão-nos o espírito e os objectivos desta fundação. Segundo esses regulamentos, o seminário destinava-se à formação séria dos estudantes pobres para a vida eclesiástica. A origem social destes estudantes e a interdição que os regulamentos impunham de frequentarem graus académicos, destinava-os para as funções humildes do estado eclesiástico, segundo a mentalidade do Antigo Regime. É o que confirmam as cartas patentes que reconhecem legalmente o instituto a 2 de Maio de 1726: «Poullart des Places quis com esta obra educar numa vida dura e laboriosa e num perfeito desprendimento, vigários, missio-

nários e eclesiásticos para servir nos hospitais, nas paróquias e nos outros postos abandonados para os quais os bispos não encontram quase ninguém.» 1.4. *Reconhecimento oficial do instituto e sua orientação missionária:* Foi durante o governo de Luís Bouic, segundo sucessor de Poullart des Places e superior geral durante 53 anos (1710-1763) que o Seminário do Espírito Santo deu passos decisivos: a congregação foi legalmente reconhecida por cartas patentes de Luís XV a 2 de Maio de 1726; a primeira regra é elaborada e oficialmente aprovada; a sociedade recebe uma orientação nitidamente missionária e é inaugurada a casa-mãe do instituto, num grande imóvel da Rue des Postes, hoje Rue Lhomond. O instituto é definido como uma sociedade de vida comum, sem votos, para formar clérigos pobres que se distinguem por uma disponibilidade total nas mãos dos prelados. Esta disponibilidade deve torná-los aptos não só para aceitar, mas também para amar de todo o coração e preferir a todas as outras as funções eclesiásticas mais humildes e mais penosas, para as quais dificilmente se encontram obreiros. O texto precisa estas funções: serviço nos hospitais, anunciar o Evangelho aos pobres e mesmo aos infieis. O anúncio do Evangelho aos infieis aparece assim como novo objectivo desta sociedade. Efectivamente, em 1723, o bispo de Québec tinha pedido ao seminário padres para a sua diocese; a partir deste pedido, vários padres do seminário foram enviados tanto para o Canadá como para o Extremo Oriente. Depois, em 1765, o seminário é encarregado da evangelização da prefeitura apostólica de São Pedro e Miquelon, também no Canadá; em 1775 era o convite para a educação da juventude de Cayenne, na Guiana, e mais tarde a prefeitura de São Luís do Senegal. Depois da crise por que a congregação passou durante a Revolução Francesa, Luís XVIII, a 2 de Março de 1815, encarregou a Congregação do Espírito Santo – é este o nome com que aparece agora o seminário – de fornecer os padres necessários para o serviço paroquial das colónias. Todas as colónias francesas são assim confiadas ao Seminário do Espírito Santo. Nas regras posteriores, os objectivos do instituto definir-se-ão cada vez mais a partir da missão entre os infieis, até porque cada uma das dioceses começou a ocupar-se cada vez mais dos seus seminaristas pobres. O âmbito geográfico também se alargou: foi-se passando das colónias francesas para a «evangelização dos pobres e infieis em qualquer parte do mundo». Como este espaço era vasto de mais para uma congregação bastante debilitada pela revolução, a congregação entrou em crise. Vai ser o aparecimento de uma outra sociedade missionária – a Sociedade do Sagrado Coração de Maria –, que Francisco Libermann acabava de fundar, que lhe vai insuflar um espírito novo. 2. *O padre Libermann e a Sociedade do Sagrado Coração de Maria:* Jacob Libermann – tal era o nome de Francisco Maria Paulo Libermann antes de se converter ao catolicismo – nasceu em Saverne, na Alsácia, a 11 de Abril de 1802. Filho do rabino da cidade, Lázaro Libermann, Jacob desde muito jovem foi iniciado nas Escrituras hebraicas. Inteligente e aplicado como era, depressa adquiriu um conhecimento profundo da tradição judaica e parecia corresponder ao sonho de

seu pai, que queria fazer dele rabino e seu sucessor. Mas Jacob, aproveitando a licença do pai para prosseguir os seus estudos em Metz, entrou em contacto com a cultura profana, estudou francês, alemão, latim e um pouco de grego. O entusiasmo com que se entregou à leitura dos clássicos, nomeadamente Rousseau, de que apreciou sobretudo o *Emílio*, acabou por pôr em crise a sua fé judaica. Nas vésperas de Natal de 1826 acabou por se converter ao cristianismo, sendo baptizado e recebendo o nome de Francisco Maria Paulo. Desejando fazer-se padre, foi admitido no Colégio Stanislas de Paris em 1827, passando depois para o Seminário de São Sulpício. Pouco antes de ser admitido ao subdiaconado foi atingido pela epilepsia, doença que o impedia de avançar às ordens sacras. Devido, porém, à influência positiva que exercia sobre os seminaristas, foi autorizado a permanecer no seminário sulpiciano de Issy. Em 1837 foi convidado para assistente do mestre de noviços dos Eudistas em Rennes, congregação então em vias de reestruturação. Aí permaneceu com bastantes dificuldades neste cargo, até que em 1839, dois dos seus antigos condiscípulos e amigos de São Sulpício o convidaram para colaborar e orientar um projecto com que sonhavam: a Obra dos Negros, para a evangelização dos escravos negros das colónias francesas. 2.1. *A Sociedade do Sagrado Coração de Maria*: O projecto era de dois jovens, Frederico Le Vavasseur, natural da ilha de Bourbon, e Eugénio Tisserant, originário do Haiti. Ambos estavam preocupados com a situação degradante em que viviam tanto os escravos de Bourbon como os negros do Haiti, recentemente libertados. O projecto era formar uma comunidade de padres para evangelizar e ajudar estes negros a conquistar o seu espaço de liberdade. Para orientar este projecto tinham escolhido Libermann. Este, depois de não poucas hesitações, acabou por aceder, partindo para Roma a pedir a necessária autorização da Santa Sé*. Em Roma, enquanto esperava pela decisão da Santa Sé, escreveu a regra provisória desta futura sociedade, onde exprimia os fundamentos, o espírito e os objectivos da nova fundação. Tratava-se de uma obra a favor dos mais abandonados e mais carenciados de assistência pastoral; a vida de comunidade dos seus membros; a prática da pobreza e obediência a um superior e a uma regra, escolhido pelos seus membros em dependência da Santa Sé. O projecto foi aprovado; Libermann foi ordenado sacerdote a 25 de Setembro de 1841. O noviciado da nova congregação abriu em La Neuville-les-Amiens a 27 de Setembro de 1841. Em 1843 seguia para a Guiné a primeira leva de missionários formados em La Neuville, sete padres que Libermann pusera à disposição de monsenhor Barron, vigário apostólico das Duas Guinéas. Destes sete padres, todos menos o padre Bessieux morreriam em breve espaço de tempo, vítimas das inclemências do clima, o que fez com que monsenhor Barron, desanimado, regressasse à América. Devido a isso, a Santa Sé, em 1846, confiou o vicariato directamente à congregação de Libermann, tendo sido nomeado seu prefeito apostólico monsenhor Truffet. 3. *A fusão da Congregação do Espírito Santo com a do Sagrado Coração de Maria*: Tendo em conta que os objecti-

vos e o espírito das duas sociedades eram praticamente os mesmos, poderiam beneficiar da fusão das duas numa só – uma, a do Espírito Santo, receberia um sopro novo de vida, e a outra, a do Sagrado Coração de Maria, um apoio legal de que tinha necessidade. Depois de várias diligências de aproximação de ambas as partes, no dia do Pentecostes de 1848, em assembleia conjunta, era decidida a união das duas numa só. A Santa Sé, a 4 de Setembro de 1848, sancionava esta união. A nova congregação unificada chamar-se-ia Congregação do Espírito Santo sob a Invocação do Imaculado Coração de Maria, ficando Libermann como seu superior-geral. O fim específico e prioritário da congregação continuam a ser as missões longínquas entre os mais abandonados, com a abertura a obras que, embora não entrem directamente no fim prioritário, podem orientar-se para ele. 4. *Expansão*: Em 1848, a «nova» Congregação do Espírito Santo contava 43 membros, 34 dos quais provinham da Sociedade do Coração de Maria. Os seus missionários distribuíam-se já nessa altura por São Pedro e Miquelon, Martinica, Guadalupe, Guiana, Senegal, Reunião, Índia*, Madagáscar, Maurícia, Libéria, Serra Leoa, Austrália e Gabão. Mas Libermann, antes de morrer, pensava já estender a Congregação à Alemanha, Bélgica, Irlanda, Inglaterra, Espanha, Portugal, Itália, Brasil*, Estados Unidos, Tunísia e África do Sul. Depois da sua morte, a expansão vai efectivamente processar-se em grande ritmo, sobretudo em África. As províncias da Europa e da América serão fundadas, regra geral, em ordem ao fornecimento de missionários para as novas colónias dos respectivos países. Em 1895, na véspera da eleição do superior-geral monsenhor Le Roy, estavam já confiados à congregação dez vicariatos ou prefeituras apostólicas: Senegal, Gâmbia, Serra Leoa, Guiné*, Nigéria, Gabão, Congo Francês, Oubangui, Angola* e certas regiões do Quênia e Tanganhica. Durante o governo de monsenhor Le Roy (1896-1926) este número foi aumentado com os vicariatos dos Camarões, Catanga e África do Sul, além de seis novas províncias: na Europa, Bélgica, Holanda, Inglaterra, Suíça, Polónia e, na América, Canadá. Fora do continente africano, a congregação tinha a responsabilidade de mais onze territórios de missão. De 1926 a 1962 o número de membros passou de 2100 para 5000 e o número de aspirantes de 2000 para 3000. A congregação atingiu o máximo dos seus efectivos em 1964 com 5141 membros (3500 padres, 800 irmãos e 850 escolásticos professos). A partir daí o seu número começou a diminuir. Após o II Concílio* do Vaticano, com o desenvolvimento das Igrejas africanas e a emergência de novas Igrejas no hemisfério sul, a congregação abriu-se à criação de novas fundações espiritanas nessas Igrejas, as quais, à medida que se vão desenvolvendo, se transformam em províncias, como aconteceu já com a Nigéria, Angola, Brasil e África de Leste. Estas novas fundações, por via de regra, agrupam candidatos de vários países. É assim que está crescendo cada vez mais o número de membros do hemisfério sul dentro da congregação. Actualmente (1996), a congregação conta 3096 membros, dos quais 31 são bispos, 2440 padres, 268 irmãos e 375 estudantes pro-

fessos. Estes membros estão espalhados por cerca de 60 países, num total de 69 circunscrições ou agrupamentos, dos quais 1082 se situam na África, 435 na América do Norte, 179 na América do Sul, nove na Ásia, 1373 na Europa e 18 na Oceânia. Os objectivos da congregação mantêm-se sempre os mesmos, com as rectificações que a evolução da teologia da missão e os novos apelos do nosso tempo reclamam: a evangelização preferencial dos que ainda não ouviram a mensagem do Evangelho ou mal a ouviram; os oprimidos e mais desfavorecidos individual e colectivamente; as tarefas para as quais a Igreja dificilmente encontra obreiros. 5. *Os Espiritanos em Portugal*: A província portuguesa foi criada em 1867 pela casa-mãe, sendo seu protagonista o padre Carlos Duparquet, com o objectivo de formar missionários para a evangelização de Angola e outras colónias portuguesas. Na sua história podemos distinguir duas fases distintas: antes da proclamação da República em 1910, e depois da República. Antes, a província lançou os seus alicerces em Santarém, com a fundação do «Seminário do Congo», e foi-se solidificando pouco a pouco, a ponto de em 1910 contar já com todas as obras de formação para padres e irmãos: uma procuradoria das missões em Lisboa (1892), o Colégio do Espírito Santo em Braga (1872), o Colégio de Santa Maria no Porto (1886), a Escola Agrícola Colonial de Sintra (1887), o Seminário Apostólico da Formiga, em Ermesinde (1894) e o Seminário de Teologia em Carnide, Lisboa (1908). Com a proclamação da República todas estas obras foram confiscadas, excepção feita à procuradoria das missões. A restauração da província foi iniciada por D. Moisés Alves de Pinho, nomeado provincial em 1919 com essa específica incumbência. Pouco a pouco foram-se abrindo novas casas de formação: Braga (1919), Godim-Régua (1921), Viana do Castelo (1922), Fraião-Braga (1927), Silva-Barcelos (1937) e Torre da Aguilha (São Domingos de Rana) (1952), além de várias outras obras de apoio à animação missionária e ao apostolado dos seus membros. A província portuguesa conta actualmente (1996) 201 membros, dos quais dois são bispos, 156 padres, 35 irmãos e oito aspirantes professores. As actividades da província estão distribuídas pela formação de novos missionários, animação missionária do povo de Deus, promoção vocacional, apostolado paroquial e assistência aos emigrantes de expressão portuguesa. Na animação missionária merecem relevo a Liga Intensificadora da Acção Missionária fundada em 1937, o Movimento Missionário de Professores e os Jovens sem Fronteiras. Na assistência aos emigrantes merece destaque o Centro Padre Alves Correia, com sede em Lisboa.

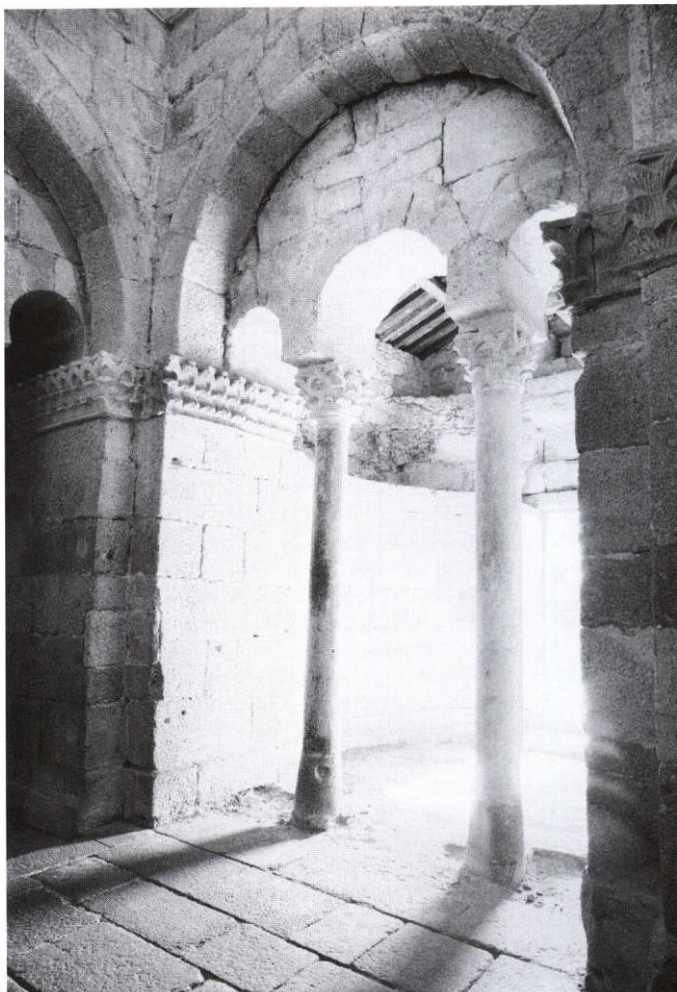
ADÉLIO DE ALMEIDA TORRES NEIVA

BIBLIOGRAFIA: COULON, Paul – *Libermann: Une pensée et une mystique missionnaires*. Paris: Cerf, 1988. KOREN, Henri – *Les Spiritains: Trois siècles d'histoire religieuse et missionnaire*. Paris: Bauchaine, 1982. MICHEL, Joseph – *Claude François Poullart des Places, fondateur de la Congrégation du Saint Esprit*. Paris, 1962.

ESPIRITUALIDADE. I. Época Medieval: A primeira manifestação da literatura espiritual produzida no que depois seria o território de Portugal coincide

com o primeiro escrito cristão até hoje conhecido de um autor do mesmo território. Trata-se das duas homilias do bispo Potâmio de Lisboa, *De Lazaro e De martyrio Isaiae prophetae*, escritas por volta do ano 357. Já se encontra nelas o gosto por um certo realismo dramático na descrição do sofrimento e da miséria da condição humana sujeita ao pecado, como que antecipando de vários séculos gostos e temas que voltariam a aparecer frequentemente bastante mais tarde, sobretudo a partir do século XIV. Também se encontra nos escritos de Potâmio o uso de processos literários de carácter académico, como que para exercitar os conhecimentos aprendidos nas escolas de retórica, embora, aqui, sem o equilíbrio e o rigor que estavam também preceituados, mas antes com os excessos formais característicos de uma aprendizagem na periferia do Império, o que mais tarde também se pode encontrar, por vezes, em escritos bem mais tardios, quando pretendem imitar modelos vindos do Centro da Europa. Algumas das características das homilias de Potâmio, sobretudo uma apreciação pessimista da natureza humana e a predilecção pela descrição do sofrimento, podem-se aproximar de uma tendência característica do movimento espiritual heterodoxo com um profundo enraizamento no território que viria a ser Portugal, mas mais a norte – o priscilianismo* –, embora neste caso o sentido dessa tendência seja um tanto diferente. Como se sabe, o priscilianismo grassou na antiga província romana da Galécia desde a morte do próprio Prisciliano, em 386, até à época de São Martinho de Dume († 579). Não se pode dizer, porém, que a heresia fosse uma manifestação comum a todo o território hoje português; os seus principais adversários foram justamente os bispos do Centro e do Sul, pertencentes à província da Lusitânia. A oposição entre uma região e a outra revela, de resto, o grande contraste entre uma província muito pouco romanizada fora das cidades (a Galécia), e outra onde a cultura latina e a civilização romana tinham penetrado profundamente (a Lusitânia). De facto, o combate contra os priscilianistas foi conduzido sobretudo pelo clero da província de Mérida, capital da Lusitânia. Os escritos de Prisciliano e dos seus discípulos desapareceram quase por completo. Mas pode-se conhecer com segurança a sua predilecção pela vida ascética e monástica. Os seus rituais e práticas ascéticas destinavam-se, decerto, a obter um estado de vida perfeita e de eleição (*electi Deo*), assim como a iniciação a uma sabedoria de tipo gnóstico. Com efeito, os costumes e as crenças que lhe são atribuídos pelos seus adversários, embora fortemente ecléticos e até sincretistas, parecem aproximar-se mais do gnosticismo quando se relacionam com a vida ascética. Compreende-se, assim, a sua predilecção para com livros da literatura apócrifa, como por exemplo o *Evangelho de São Tomé* e o *Diálogo do Salvador*, assim como a adopção de práticas tais como a reclusão penitencial. Os rituais iniciáticos e as crenças de carácter astrológico, cosmológico ou mesmo animista, explicam as violentas acusações de magia que os bispos da Lusitânia e do Sul da Tarraconense apresentavam contra eles. Sendo o movimento perseguido nas cidades, enraizou-se nos campos e impregnou a maio-

ria das manifestações religiosas e a piedade popular. Serviu de veículo a uma penetração gradual de alguns conceitos cristãos nas zonas rurais, preparando o terreno para a pregação de São Martinho de Dume, que foi o verdadeiro evangelizador dos campos. Foi a primeira forma de um cristianismo de carácter popular, sem as exigências da racionalidade urbana, o qual ficaria para sempre como uma característica da piedade nortenha portuguesa. Além disso também explica, provavelmente, a persistência de uma prática que se manteve na mesma região pelo menos até ao século XI, que foi a permanência temporária dos penitentes de crimes mais graves em grutas ou cavidades, como as que se descobriram há anos perto de Barcelos e de Amarante. De resto, o clero urbano da Lusitânia e da Galécia podia também partilhar uma desconfiança generalizada para com o monaquismo em geral, sobretudo o monaquismo rural, desconfiança essa partilhada por um certo número de bispos e clérigos imbuídos da cultura romana que consideravam a vida dos monges do deserto como uma verdadeira manifestação de barbárie. Apesar da condenação oficial do priscilianismo, os seus aderentes continuaram a multiplicar-se até à época de São Martinho de Dume, como mostram as referências que lhe fazem algumas decisões conciliares e autores como Paulo Orósio, os dois presbíteros de Braga chamados ambos Avito, o galego Balcónio e o próprio Martinho de Dume. Tudo autores citadinos pouco propensos a olhar com condescendência as práticas religiosas semipagãs da massa rural. Foi necessário o apostolado empreendedor de Martinho para, por um lado, fazer penetrar o cristianismo ortodoxo nos campos, e por outro fazer aceitar pelo clero urbano o valor espiritual do monaquismo e algumas concepções religiosas de origem rural. O chamado «Apóstolo dos Suevos» fundou em Dume, perto de Braga, uma comunidade que propagou a espiritualidade dos Padres do Deserto, cujas *Sententiae patrum Aegyptiorum* ele traduziu do grego, depois de ali mesmo ter aprendido esta língua. Não se sabe, porém, se Martinho, que provavelmente já conhecia os escritos de Cassiano quando começou a traduzir as *Sententiae*, como mostrou recentemente Arnaldo Espírito Santo, as trouxe consigo, vindo, talvez, do Sul da Gália, onde teria contactado com o monaquismo* de Lerins, ou se já foi encontrá-las em Braga. Seja como for, o ensino não sistematizado e não racionalizado das sentenças monásticas orientais teve mais sucesso do que qualquer exposição dogmática contra a heresia. Além disso, sacrificando, obviamente, à tradição estoica, tão apreciada pela aristocracia senatorial e municipal romana, adaptou os escritos de Séneca provavelmente com o objectivo de inculcar alguns princípios morais na nobreza sueva detentora do poder político, mas disposta a unir-se à prestigiada aristocracia hispano-romana de que ainda havia alguns descendentes nas cidades. Esta capacidade para aproveitar conceitos e tendências de correntes culturais diferentes, e até opostas, revela um génio de conciliação que de facto caracterizou Martinho de Dume e lhe garantiu o seu enorme sucesso. A difusão da espiritualidade dos Padres do Deserto foi depois continuada por Pascásio de Dume, um discípulo



Interior da Igreja de São Frutuoso de Montélios.

de Martinho, que traduziu do grego uma colecção mais extensa dos *Apophthegmata*, a que deu o nome de *Liber Geronticon*. Pascásio manifesta aí uma evidente preferência por princípios morais, ao classificar as sentenças que traduziu segundo os oito vícios que o monge deveria combater energeticamente. A importância atribuída à vida monástica, ainda imbuída de preocupações intelectuais em Martinho e Pascásio, revela-se de novo um século mais tarde, na mesma região de Braga, mas já com um carácter mais prático e mais popular, em São Frutuoso, um visigodo de origem nobre falecido entre 665 e 667, que se fixou justamente em Dume depois de ter redigido uma regra monástica muito severa destinada à comunidade de Compludo (não muito longe de Bragança). A *Regula communis*, redigida mais tarde por um sínodo de abades presidido por Frutuoso, é bastante diferente. Revela instituições monásticas mais pluriformes e mais populares, praticadas por gente muito humilde, como os pastores e camponeses com toda a sua família, associados aos monges propriamente ditos e deles dependentes pela obediência. Estes costumes implicam obviamente uma enorme difusão da vida monástica em meios rurais e mostram que o clero instruído da cidade tinha perdido a su-

premacia sobre o conjunto da Igreja. As perturbações provocadas pela invasão muçulmana de 711 tiveram como reflexo principal, no Norte, o desmantelamento dos quadros administrativos civis e eclesiásticos, que perdurou até 868 (até à constituição de novos condados entregues a nobres nomeados por Afonso III das Astúrias); e, no Sul, a inferiorização dos cristãos e as conversões em massa à religião islâmica. Aqui os moçárabes mantiveram ainda a sua religião, mas estiolaram lentamente e ficaram reduzidos a pequenos grupos urbanos que podem ter perdurado até à Reconquista* cristã, mas não deixaram nenhum testemunho escrito da sua espiritualidade. Não existem em território português escritos do género dos de Eulógio e de Alvaro de Córdoba. A reconstituição da espiritualidade dos moçárabes portugueses só pode contar com muito poucos testemunhos e com penosas deduções a partir de indícios dispersos ou indirectos. Quanto ao Norte, é preciso esperar até ao século XII para encontrar escritos aí redigidos. Aqui, porém, temos informações mais directas e abundantes, apoiadas sobretudo nas *arengae* e nos escatocolos dos documentos solenes, onde se encontram textos doutrinários curtos, mas significativos, e ainda nas listas de livros possuídos por certos mosteiros. Sabemos, assim, que as obras herdadas da época visigótica continuavam a ser copiadas, lidas e apreciadas, nomeadamente as de Santo Isidoro de Sevilha, Santo Ildefonso e de São Leandro, que os textos canónicos fundamentais continuavam a ser os das colecções de prescrições conciliares compiladas anteriormente, e que o ritual litúrgico era ainda o hispânico, constituído no século VII. Mas ao lado destes textos eram também conhecidos e apreciados os de Santo Agostinho, de São Gregório Magno e mesmo alguns de origem carolíngia, como os de Esmaragdo. O mais característico das tendências espirituais dominantes, o mais lido e o mais copiado, foi, porém, o comentário de Beatus de Liébana sobre o Apocalipse, de que se conservam ainda vários exemplares, com as suas iluminuras cheias de cores vivas, como representações dramáticas do imaginário escatológico e das violências da época. Tendo sido redigido em território asturiano e terminado em 776, retomava um outro comentário sobre o mesmo livro bíblico, redigido em território português por Apríngio de Beja (c. 530-548). Alimentou a espiritualidade apocalíptica e o gosto pelo fantástico do clero peninsular até ao princípio do século XII. A cópia feita no Mosteiro de Lorvão, do fim do mesmo século, uma das mais tardias, pertence já a uma época com outros gostos. A sua influência pode medir-se pelas próprias *arengae* e escatocolos dos documentos que manifestam uma quase obsessão pelos temas do fim dos tempos e pelo medo do castigo eterno, mas também pelos tímpanos das igrejas românicas inspirados no Cristo em majestade, na representação dos quatro animais que simbolizam os quatro evangelistas, nos frisos dos apóstolos, dos mártires e das virgens, no castigo dos pecadores. O contacto com os monges cluniacenses* e os clérigos e cavaleiros de origem franca que se fixaram nos reinos de Leão e Castela, desde 1065, e sobretudo nas décadas seguintes, teve uma forte influência so-

bre uma alteração da mentalidade apocalíptica, como se pode ver pelas próprias *arengae* e escatocolos dessa época e da seguinte, que revelam sentimentos mais positivos e confiantes, e mesmo um verdadeiro culto das realidades sobrenaturais. De facto, os Cluniacenses desenvolveram o imaginário angélico e celestial como o grande espectáculo de uma imensa liturgia. Além disso, multiplicando as formas de oração pelos mortos, propagaram novas convicções sobre a sua eficácia para libertar as almas do fogo purificador eterno (que já se começava a chamar fogo purgatório) e, consequentemente, uma maior confiança na misericórdia divina e nos méritos das boas obras (doações às igrejas, esmolas, redenção de cativos, e, até, mais tarde, construção de pontes e caminhos). De tudo isto se encontram indícios dispersos, mas objectivos, na documentação portuguesa do fim do século XI e do princípio do século XII. O movimento de aproximação com a França trouxe também consigo o abandono da liturgia hispânica e a introdução da liturgia romana, por decisão oficial do rei Afonso VI (1080). Esta decisão, acompanhada por alterações no quadro episcopal e mesmo no quadro político, suscitou algumas reacções e resistências, em geral ocultadas pela documentação da época, mas certamente mais graves do que ela dá a entender. As controvérsias em torno desta questão quase só se conhecem por referências indirectas. Talvez elas expliquem a escassez de produção escrita em território português até meados do século XII. Podemos apontar, em todo o caso, uma pequena obra que se apresenta como a biografia de um bispo, a *Vita S. Geraldi*, mas que constitui, na verdade, uma obra de propaganda da reforma gregoriana no Norte de Portugal (que incluía a reforma litúrgica), levada a cabo pelo santo com a ajuda do conde D. Henrique, apesar da resistência de alguns nobres. O elogio da obra religiosa de São Geraldo, escrito por seu discípulo Bernardo, depois bispo de Coimbra, é feito por intermédio da santidade do biografado e do seu zelo pastoral. O autor procura também demonstrar a protecção divina de que o santo gozou em vida e os milagres que por sua intercessão foram praticados depois de morrer. A fundação do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra pelos cônegos regulares de Santo Agostinho* Telo e Teotónio, em 1131, veio alterar o panorama religioso e espiritual. Este mosteiro foi o centro de um movimento espiritual intenso e original. Retomando tradições moçárabes locais, vivificadas pelo contacto com a corrente romana e franca, atribuía uma importância fundamental ao tema de Jerusalém como centro e origem da vida cristã e como local onde Cristo histórico tinha vivido e onde se tinha iniciado a *vita apostólica*, ou seja, aquela com a qual os cônegos regnantes, imitando os primeiros cristãos, se queriam identificar. Por contraste com o ideal cluniacense, que buscava reproduzir na terra a vida angélica, os regnantes de Santa Cruz propunham a prática da caridade comunitária que procuravam estabelecer nos seus mosteiros, como um exemplo para os reis e para os cavaleiros. É esse um dos sentidos principais do principal escrito produzido em Santa Cruz, a *Vita S. Theotonii*. De facto, atraíram a atenção do rei Afonso Henriques e de um numeroso

grupo de cavaleiros de Coimbra e de outras regiões mais a norte, os quais se tornaram a sua clientela preferencial. Além disso, preocuparam-se com a pastoral do clero paroquial, como mostra a *Vita S. Martini Sauriensis* redigida pelo presbítero crúzio Salva-do, na qual ele relata a vida exemplar de um pároco de uma aldeia junto à fronteira exposta aos ataques muçulmanos, e que, depois de uma vida de abnegação em favor dos seus paroquianos mais pobres, acabou por morrer no cativo. Por outro lado, apesar de a sua clientela preferencial ser a dos cavaleiros da pequena nobreza, nem por isso deixaram de reivindicar e de propor como ideal a independência dos seus mosteiros para com os padroeiros nobres; de facto, obtiveram várias cartas de liberdade, em que os descendentes dos fundadores renunciavam aos respectivos direitos patronais. O prestígio obtido pelos cônegos crúzios* alastrou por todo o país e veio a influenciar a vida religiosa diocesana com a nomeação de vários dos seus membros como bispos, entre meados do século XII e o princípio do século XIII. Entre eles conta-se, como o mais conhecido de todos, João Peculiar, arcebispo de Braga, e dedicado auxiliar do rei Afonso Henriques. Em contraste com os vários escritos produzidos em Santa Cruz de Coimbra, não existe nenhum que tenha sido redigido quer em mosteiros beneditinos (mencione-se, todavia, a *Vita S. Rudesindi*, escrita no mosteiro galego de Celanova em 1160 e refundida em 1172, dadas as íntimas relações deste santo com Portugal), quer em mosteiros cistercienses, quer em comunidades eremíticas, apesar da pujança dos primeiros entre 1080 e 1130, dos segundos entre 1140 e o fim do século XIII e das terceiras entre 1140 e o princípio do século XIII. Todavia, podem-se reconstituir as principais orientações espirituais de todos eles através de vários indícios dispersos. É curioso que, pelo contrário, outro movimento religioso contemporâneo, mas mais frágil, o das monjas beneditinas, com o seu período de esplendor entre 1150 e o princípio do século XIII, tenha deixado um testemunho doutrinal muito típico. Trata-se da *Vita S. Seniorinae*, escrita muito provavelmente nessa época por um monge beneditino do mosteiro de Refojos de Basto, mas de que só se conserva uma versão alterada no século XVI. A tradição do monaquismo feminino foi retomada no princípio do século XIII pelas monjas cistercienses de Arouca e de Lorvão protegidas pelas princesas Teresa, Sancha e Mafalda, filhas de D. Sancho I; esta, porém, embora mais rica e mais próxima de meios intelectuais, não suscitou nenhum escrito conhecido. Os Cistercienses*, ligados, de resto, aos eremitas, por terem retomado várias das suas comunidades, tiveram, porém, uma grande importância na literatura espiritual pelo facto de terem trazido para os seus mosteiros, sobretudo para o de Alcobaça*, vários códices com os textos não só de São Bernardo, mas também de muitos outros autores bem conhecidos para lá dos Pireneus. É curioso fazer notar, a este propósito, que os monges de Alcobaça não tenham dado a conhecer em Portugal os mais típicos autores espirituais da sua ordem, como Guerric d'Igny, Aelred de Rievaulx, Isaac de l'Étoile ou Guilherme de St.-Thierry. Preferiam as obras mais calorosas

e mais imaginativas de São Bernardo e dos autores que o adaptaram ou imitaram. Os copistas de Alcobaça estiveram em contacto com a biblioteca de Santa Cruz de Coimbra, onde foram encontrar e de onde copiaram muitas obras dos Padres dos séculos IV a VIII, mas também as de autores bem mais recentes, como as de Hugo de São Victor, que depressa chegou a Portugal. Voltemos, pois, a Santa Cruz. Além de difundir em Portugal os escritos dos vitorinos de Paris, deve também ter inspirado uma literatura homilética e pastoral da qual derivaram dois dos primeiros sermonários latinos das ordens mendicantes em todo o mundo ocidental, ou seja, a colecção de homilias de Santo António de Lisboa, franciscano, e a de Frei Paio de Coimbra, dominicano. A relação do primeiro com Santa Cruz de Coimbra foi longa e eruditamente estabelecida por Francisco da Gama Caeiro, uma vez que o Santo estudou primeiro em São Vicente de Fora, de Lisboa, e depois no mosteiro regreante de Coimbra, de onde saiu para ingressar na ordem franciscana. Foi aí que ele recebeu a sua formação intelectual e espiritual, nomeadamente o seu gosto pela interpretação simbólica e alegórica da Bíblia e das realidades naturais, à semelhança do que tinha lido em Hugo e em Ricardo de São Victor. A propensão mística que nessas obras revela é o seu contributo pessoal. Embora redigidos em Itália ou no



Fachada da Igreja de Santa Cruz de Coimbra.



Interior da Igreja de São Gião, Nazaré.

Sul da França, estes sermões não podem deixar de se mencionar como testemunhos da literatura espiritual portuguesa no princípio do século XIII. O homiliário de Frei Paio de Coimbra, que faleceu cerca de 1250, não se pode ligar tão directa e seguramente à influência dos Cónegos Regrantes de Coimbra, mas nem por isso se pode considerar independente da mesma corrente espiritual. O facto de Frei Paio ter vivido e morrido em Coimbra, embora depois de ter viajado bastante além-Pireneus, não pode deixar de se considerar significativo, a este respeito. Mas dá também provas de uma mentalidade mais escolástica e mais racional do que Santo António, provavelmente por antes ter frequentado a Universidade de Paris ou outra universidade do Norte da Europa. Se os sermões antonianos representam uma verdadeira síntese entre o simbolismo dos vitorinos e a mística (síntese já presente em Ricardo de São Victor), pode-se apontar outro autor português, que também escreveu frequentemente em Itália, Pedro Hispano († 1277), e a quem se atribui uma longa obra que representa também uma síntese, mas entre a mística e a escolástica. Este autor, que depois se tornou papa com o nome de João XXI, é mais conhecido pelos seus manuais de lógica e de medicina, assim como pelas suas obras sobre a filosofia da alma. Mas deixou também, segundo parece, uma extensa *Expositio librorum beati Dionysii*, ou seja, um comentário a vários livros do Pseudodionísio, entre outros à célebre *Hierarchia coelestis*. Apesar de não haver a certeza de que o autor daquele comentário seja efectivamente Pedro Hispano, não pode deixar de se referir a sua importância para a literatura espiritual, pela exposição que nela se faz de uma teoria sobre o êxtase, sobre o conhecimento negativo de Deus, sobre a natureza do mal e sobre o demónio, pontos em que o autor desenvolve o comentário à mesma obra que se deve a Tomás Gallus. A segunda metade do século XIII e a primeira do século XIV, no entanto, foram sobretudo fecundas, em Portugal, no domínio da literatura profana, particularmente na poesia lírica e satírica

dos trovadores e jograis. Embora de passagem, não podem deixar de se mencionar estes textos por neles se encontrarem interessantes testemunhos sobre a piedade popular e a religiosidade dos leigos, sobretudo nas composições dedicadas à Virgem Maria e nas poesias de peregrinação ou de romaria. Aquelas constituíram mesmo um grande conjunto da obra poética de Afonso X, o Sábio, por terem sido reunidas com o nome de *Cantigas de Santa Maria*. Embora da autoria de um rei castelhano, pertencem à literatura espiritual portuguesa por terem sido redigidas em galego-português, e por incluírem várias composições dedicadas a milagres verificados em santuários do território português. De resto, a espiritualidade própria dos peregrinos também se pode estudar através dos livros de milagres redigidos entre o século XII e o século XV, e que permanecem como importantes documentos acerca da religiosidade popular. O seu conjunto foi estudado por Mário Martins numa pequena obra justamente célebre. Pertence à mesma época um autor eclesiástico galego, mas que viveu e escreveu em Portugal, o franciscano Frei Alvaro Pais, que foi bispo de Silves, e faleceu em 1349. Viveu bastante tempo em Itália, e aí interveio apaixonadamente na controvérsia entre franciscanos espirituais e observantes, a favor destes últimos. Sempre vivamente partidário da autoridade papal e da unidade da Igreja, acusou obstinada e ferozmente tudo aquilo que ele considerava desvios à ortodoxia e à moral. O valor que atribuía à ascese e à mortificação corporal, por provável influência dos penitentes de Perúsia, os Battuti, parece anunciar, com mais de um século de antecedência, a austera vida dos recolectos ou capuchos portugueses, fundados já no século XVI nos conventos da Arrábida e de Sintra, cujo rigor não pode deixar de impressionar quem ainda hoje os visita. Para o fim do século XVI, os escritos de espiritualidade voltam a aparecer em Portugal, agora com uma pujança e variedade que faz esquecer por completo a crise da segunda metade do mesmo século. A partir dessa altura podem-se distinguir neles duas ou três tendências mais ou menos marcadas, conforme os casos. A primeira liga-se em boa parte ao humanismo italiano e foi trazida para Portugal no princípio do século XV por reformadores religiosos tais como o abade Gomes († 1459), discípulo de Luís Barbo, em Florença, e depois prior-reformador de Santa Cruz de Coimbra, ou o dominicano Frei André Dias de Escobar († 1448), que viveu muito tempo na cúria romana antes de se tornar abade comendatário beneditino no mosteiro de Pendorada, ou ainda Frei Estêvão de Aguiar, beneditino formado igualmente na Itália, depois comendatário de Alcobaça e finalmente fundador do Mosteiro de Xabregas em Lisboa. Foram eles, muito provavelmente, que trouxeram para Portugal livros tais como os tratados sobre a vida solitária de São Lourenço Justiniano, o *De vita solitaria* de Petrarca, e também eles que restabeleceram o interesse por obras tão tradicionais entre os monges como as *Sententiae* dos Padres do Deserto, os escritos de João Cassiano e os de São João Climaco, de que se encontram traduções feitas nessa altura no Mosteiro de Alcobaça ou noutros lugares. Esta corrente, no en-

tanto, depressa se ramificou, ao retomar, noutros casos, a tradição calorosa e afectiva à maneira de São Bernardo, como se verifica com os *Soliloquios* do Pseudo-Agostinho e outros escritos atribuídos a São Boaventura, que se podem aproximar das poesias religiosas de André Dias de Escobar, que propagou em Lisboa a devoção pelo nome de Jesus. Outro ramo da mesma corrente forma-se a partir da influência dos escritos contemplativos dos Cartuxos, como os de Ludolfo de Saxe e o autor do *Castelo perigoso*, ambos traduzidos em português e copiados por essa época. Pode relacionar-se com esta corrente outra ramificação mais marcada, que aparece um pouco mais tarde, por influência da *Devotio moderna*, trazida dos Países Baixos por Frei João Álvares († c. 1490), capelão do infante D. Fernando e comendatário do mosteiro beneditino de Paço de Sousa. Foi ele que traduziu para português a *Imitação de Cristo* e os *Sermões* do Pseudo-Agostinho, e que redigiu uma biografia em que relata longo martírio do seu senhor em Marrocos, durante o seu cativeiro depois da derrota de Ceuta. De tudo isto se encontra um pouco em duas obras originais portuguesas, ambas de autor desconhecido e ambas escritas no princípio do século xv, o *Orto do esposo* e o *Boosco deleitoso*. Aquele, que é um caso de hibridismo entre um escrito doutrinário e um exemplário moral, caracteriza-se por um certo anti-intelectualismo, um pouco à maneira da *Devotio moderna*, ao passo que este revela uma influência directa de Petrarca. As obras deste género eram lidas e copiadas em mosteiros tradicionais como o de Alcobaça, mas também em comunidades eremíticas, cuja originalidade e vitalidade se podem medir quando se verifica a sua relação com os observantes franciscanos, vindos da Galiza por essa época, os eremitas de São Paulo da serra de Ossa, que por essa altura se reuniram numa congregação, e pelos Jerónimos*, vindos de Espanha (c. 1370), mas em cuja fundação participou activamente um português, Frei Vasco de Portugal. É nesta corrente que entroncam escritos de uma mística exaltada, já bastante longínqua das origens que apontámos, como os redigidos pelo beato Amadeu da Sabóia († 1482), português que desde 1452 viveu na Itália, e que nessas obras conta as suas extraordinárias revelações. No extremo oposto, mas sempre como ramificação da mesma corrente, é preciso mencionar ainda as tendências espirituais da corte régia, onde a literatura mística era vivamente apreciada. Com efeito, as obras de São Lourenço Justiniano foram traduzidas em casa da infanta D. Catarina (foram-lhe atribuídas, mas provavelmente não lhe pertencem); o infante D. Fernando tinha na sua biblioteca, entre outras obras de literatura espiritual, um livro chamado *Hermo espiritual*, que deixou ao seu notário, o cronista Fernão Lopes; foi talvez aí que ele encontrou inspiração para o passo da *Crónica de D. João I* em que fala das várias espécies de visões e do êxtase. Enfim, outro filho de D. João I, o infante D. Pedro, mandou copiar para si as *Sentenças* dos Padres do Deserto. Todavia, os membros da corte régia preferiam as questões morais e catequéticas, cuja predominância caracteriza a segunda das correntes espirituais quatrocentistas mencionadas mais acima. Pode verificar-

-se isso mesmo tanto nas instruções morais dadas aos cortesãos pelo infante (depois rei) D. Duarte († 1438) no *Leal conselheiro*, e nas suas notas preparatórias da mesma obra, o *Livro dos conselhos*, como no *Livro da virtuosa benfeitoria*, redigido pelo dominicano Frei João Verba († 1435) sob a direcção e por incumbência do infante D. Pedro, a quem a obra normalmente é atribuída, como, ainda, no *Horologium fidei*, um diálogo catequético escrito pelo franciscano Frei André do Prado († depois de 1450) e que tem como protagonistas ele próprio e o infante D. Henrique († 1460). Note-se bem a participação dos Franciscanos* e Dominicanos* nestas obras e na assistência religiosa junto aos membros da corte régia. Pertenciam, de facto, a estas duas ordens os sermões resumidos pelo rei D. Duarte e por Fernão Lopes e pronunciados por ocasião do funeral do rei ou da revolução de Lisboa em 1383. Os reis, como D. João I, pediam conselhos a reclusos, como Frei João Barroca, que vivia em Lisboa. Os Dominicanos, como o já mencionado João Verba, colaboravam com o infante D. Pedro na redacção das suas obras e suscitavam a amizade de juristas tão influentes na corte como o chanceler João das Regras († 1404), ou então propagavam a devoção ao nome de Jesus no seu convento de Lisboa, como o fez o já mencionado Frei André Dias de Escobar; foi no convento de dominicanas de Aveiro que se recolheu a princesa D. Joana, filha de D. Afonso V. Liga-se a esta corrente de tendência moralista uma grande parte da literatura hagiográfica da época. As vidas de santos eram muito cultivadas como meio de instrução popular desde meados do século xiii, como mostra a precoce tradução de várias delas, sobretudo dos apóstolos e dos mártires, como se deduz da grande colecção redigida por Bernardo de Brihuega em Castela, por ordem do rei Afonso X, o *Sábio*, e que foi traduzida em português no século xiv. O mesmo se pode dizer da *Legenda Aurea* de Tiago de Voragine, também traduzida em português e que foi antecedente dos célebres e tão copiados *Flos sanctorum*, nas suas várias versões. Este género suscitou, nos séculos xiv e xv, alguns romances hagiográficos cujas aventuras se passam no Oriente, como o de São Josafat, ou no Oceano e nas ilhas fantásticas do Ocidente, como o das viagens de São Brandão, ou mesmo nas regiões imaginárias do inferno e do paraíso, como na tradução das viagens do cavaleiro Tundalo. Estas vidas, à semelhança de outras mais antigas, como as de Santo Aleixo ou de Santa Maria Egípcíaca, revelam a influência exótica e o desejo de evasão estimulados pelas viagens dos Portugueses no Atlântico e na África desde o princípio do século xv, mas sempre em busca do fabuloso Oriente. Eram uma outra maneira de sonhar com esse país do nascer do Sol e da origem do mundo, fonte de riquezas inimagináveis e lugar onde se situava o Paraíso terrestre, que os navegadores e os viajantes queriam atingir, confundindo o real com o imaginário (v. LITERATURA RELIGIOSA, MONAQUISMO, PATROLOGIA).

JOSÉ MATTOSO

BIBLIOGRAFIA: Fontes: Para o período anterior ao século xii, ver as bibliografias patológicas. Para as vidas de santos: MATTOSO, José – Le Portugal de 950 à 1550. In PHILIPPART, G., dir. – *Hagiographies*. Tur-

nhout: Brepols, 1996, vol. 2, p. 83-102. Para as obras em português: CEPEDA, Isabel Vilarés – *Bibliografia da prosa medieval em língua portuguesa*. Lisboa, 1995. Além disso, para as restantes obras: ÁLVARES, João, fr. – *Obras*. Ed. Adelino A. Calado. Coimbra, 1960. ANDRÉ DO PRADO – *Horologium fidei*. Ed. Aires A. Nascimento. Lisboa, 1994. BOOSCO deleitoso. Ed. Augusto Magne. Rio de Janeiro, 1950. CLARO, João, fr. – *Obras*. Ed. Mário Martins, SI. In *Vida e obras de Fr. João Claro*. Coimbra, 1956. *Crônica do Condestabre de Portugal*. Ed. Adelino A. Calado. Coimbra, 1991. DUARTE, D. – *Leal conselheiro*. Ed. Joseph Piel. Lisboa, 1942. IDEM – *Livro dos conselhos*. Ed. João J. Alves Dias. Lisboa, 1982. ESCOBAR, André Dias de, fr. – *Laudes e cantigas espirituais*. Ed. Mário Martins, SI. Lisboa: Singeverga, 1951. JOÃO DA PÓVOA, fr. – *Memórias soltas*. Ed. A. de Magalhães Basto. In *MEMÓRIAS soltas e inventários do oratório de São Clemente das Penhas e do mosteiro de N. S.ª da Conceição de Matosinhos dos séculos XVI e XV*. Porto, 1940. LUDOLFO DA SAXÔNIA – *Vita Christi*. Ed. Augusto Magne. Rio de Janeiro, 1957-1968, 2 vol. *Orto do esposo*. Ed. Bertil Maler. Rio de Janeiro, 1956. PAIS, Álvaro, fr. – *Litterae*. Ed. P. Vittorio Meneghin, fr. In *SCRITTI inediti di Fra Alvaro Pais*. Lisboa, 1969, p. 1-165. IDEM – *Gratus humilitatis*. Ed. ibidem. P. 166-193. PEDRO, D. – *Livro da virtuosa benfeitoria*. Ed. Adelino de A. Calado. Coimbra 1994. PELAGHI, fr. – *Sermones*. Ed. John G. Tuthill. Berkeley: California Univ., 1981. PETRUS HISPANUS – *Expositio librorum beati Dionysii*. Ed. M. Alonso. Lisboa, 1957. ROBERTO, fr. – *Castelo perigoso*. Ed. Augusto Magne. *Revista Filológica*, 5 (1942) 81-87, 183-202; *Verbum*, 2 (1945) 116-123, 233-238, 345-353, 458-469; 3 (1946) 79-89, 191-201, 298-307. **Trabalhos:** CAEIRO, Francisco da Gama – *Santo António de Lisboa: Introdução ao estudo da obra antoniana*. Lisboa, 1967-1969, 2 vol. CARVALHO, José A. Freitas de – *Nas origens dos Jerónimos na Península Ibérica: do franciscanismo à ordem de São Jerónimo: Itinerário de Fr. Vasco de Portugal*. *Revista da Faculdade de Letras*. Porto, 21 (1984) 11-131. IDEM – *Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XIV a meados do século XVI: Introdução a um projecto*. *Revista de História*. Porto, 11 (1991) 65-93. IDEM – *Nobres letras [...] fremeos volumes: Inventário das bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal no século XV*. Porto, 1995. COSTA, António D. de Sousa – D. Gomes, reformador da abadia de Florença e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV. *Studia monastica*, 5 (1963) 49-164. IDEM – *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*. Roma; Porto, 1967. CRUZ, António – *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*. Porto, 1964. DIAS, José S. da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, 1960. ESPÍRITO SANTO, Arnaldo – *A recepção de Cassiano e das Vitae Patrum: Um estudo literário de Braga no século VI*. Tese de doutoramento apresentada à FLUL em 1993. Texto policopiado. LOPES, Fernando F. – *Franciscanos portugueses pretridentinos escritores, mestres e leitores*. In *REPERTÓRIO de historia de las ciencias eclesiásticas en España*. Salamanca, 1979, vol. 7, p. 451-508. MARTINS, Mário – *Correntes de filosofia religiosa em Braga nos séculos IX a VII*. Porto, 1950. IDEM – *O ciclo franciscano da nossa espiritualidade medieval*. Coimbra, 1952. IDEM – *Estudos de literatura medieval*. Braga, 1956. IDEM – *Estudos de cultura medieval*. Lisboa; Braga, 1969-1983, 3 vol. IDEM – *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, 2.ª ed. Lisboa, 1957. MATTOSO, José – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa, 1982. NUNES, Eduardo Borges – *Dom Frey Gomes*. Braga, 1963. O'MALLEY, Austin – *Tello and Theotonio, the 12th. Century Founders of Santa Cruz de Coimbra*. Washington, 1954. ROSÁRIO, António do – *Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV*. In *REPERTÓRIO de historia de las ciencias eclesiásticas en España*. Salamanca, 1979, vol. 7. RICARD, Robert – *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris, 1970. SANTOS, Cândido dos – *Os Jerónimos em Portugal*. Lisboa, 1982. SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos – *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*. Lisboa, 1963-1967, 2 vol.

ainda pouco ou só parcialmente estudados. E por isso é praticamente impossível fazer-se, no actual estado da história da espiritualidade em Portugal, uma síntese satisfatória de todos os seus aspectos mais importantes. Tentar-se-á aqui chamar a atenção para algumas correntes, para alguns autores e para algumas obras de espiritualidade que se apresentam particularmente significativas e marcantes de algumas das orientações da espiritualidade em Portugal na Época Moderna. 1.: Em primeiro lugar, haverá que ter em conta o contexto global das reformas religiosas que, tal como em outros países europeus, particularmente em Espanha, foram sendo levadas a cabo sobretudo nos finais do século XV e no século XVI, para que contribuíram fortemente os apoios e os empenhos dos reis D. Manuel I e D. João III e, de um modo especial, mas nem sempre pacífico, do cardeal-infante D. Henrique. E também, obviamente, de vários religiosos e clérigos que se esforçaram, de diversas maneiras, no sentido da divulgação e da concretização das reformas tanto da vida espiritual como, em estreita relação com ela, da vida moral do seu tempo, tentando contrariar o panorama, que muitos diziam ser geral (mas com significativas excepções), de ignorância, de inobservância das regras, de incumprimento dos deveres pastorais, de escândalos e de muitos «vícios» (de clérigos e de leigos), como o atestam as conhecidas denúncias de autores como Frei Luís de Granada ou Frei Bartolomeu dos Mártires. E é neste quadro que se inserem os esforços de reforma e acção pastoral, por exemplo, de Frei Baltasar Limpo († 1558), de Frei Luís de Granada († 1588), de Frei Bartolomeu dos Mártires († 1590), de Frei Gaspar do Casal († 1584), de Frei Marcos de Lisboa († 1591), de D. Teotónio de Bragança († 1602), entre outros. Esforços que, ao longo do século XVI e sobretudo depois de Trento, foram contando com a intervenção mais firme de diversos mecanismos, nomeadamente legais e disciplinares, que os tornaram um pouco mais eficazes: os sínodos e as respectivas constituições, os seminários, os cursos de teologia moral, as visitas pastorais... E, por outro lado, junto dos leigos, a catequese, a confissão, a pregação, as missões, as confrarias, a direcção de consciência. Por tudo isto, as reformas progressivas (ainda que com ritmos e resultados desiguais) de várias ordens religiosas – Franciscanos*, Dominicanos*, Carmelitas*, Agostinhos*, Cônegos Regrantes*, Cistercienses*, Beneditinos*, Trinitários*... –, a afirmação de algumas ordens mais «recentes» – os Jerónimos*, os Lóios* e, sobretudo, a vinda, pela mão régia, da Companhia de Jesus (v. JESUÍTAS), que de imediato assumiu lugares fundamentais do ensino e da catequese – e também do clero secular (com a ajuda dos sínodos e respectivas constituições) mudaram, também em Portugal, alguns dos rumos não só da pastoral mas também da espiritualidade. Tenhamos presentes as consequências, por exemplo, das reformas franciscanas nas províncias da Piedade, logo nos primeiros anos do século XVI, da Arrábida, em 1538, e mais tarde, em 1568, dos Recoletos; do impulso da reforma dos Dominicanos por Frei Juan Hurtado; da entrega por D. João III do Colégio das Artes, em 1555, à jovem Companhia de Jesus e do

II. Época Moderna: A história da espiritualidade em Portugal na Época Moderna só nas últimas décadas, depois dos trabalhos pioneiros de Maria de Lourdes Belchior Pontes (*Fr. António das Chagas*, 1952) e de José Sebastião da Silva Dias (*Correntes do sentimento religioso*, 1960), tem merecido uma atenção mais sistemática e continuada, embora permaneçam ainda muitas lacunas que só a persistência da investigação e de estudos monográficos poderá ir preenchendo e iluminando. E embora contando com um instrumento de trabalho útil que é a *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade: 1501-1700* (Porto, 1988) e com uma revista de história da espiritualidade e do sentimento religioso – a *Via Spiritus* –, muitas das suas dimensões, das suas correntes, dos seus autores e das suas obras permanecem

plano sistemático desta de missionação em África, no Oriente e no Brasil; das diversas tentativas de melhor formação pastoral e espiritual do clero secular, como as que encetaram, com a protecção do cardeal D. Henrique, D. Teotónio de Bragança no arcebispado de Évora e Frei Bartolomeu dos Mártires no arcebispado de Braga. 2.: Claro que a configuração das correntes de espiritualidade em Portugal não pode ser precisada sem um estudo aprofundado das influências e dos contactos – para que se apure também a sua especificidade – das correntes de espiritualidade europeias e muito particularmente espanholas, na Época Moderna. Os contactos pessoais e institucionais – muito visíveis nas reformas acima referidas –, a circulação dos livros e as orientações de leitura são imprescindíveis para se aferir os contornos e a evolução das correntes de espiritualidade. É sobejamente sabido, mas nem sempre suficientemente lembrado, o peso dos contactos ibéricos, efectuados através das diferentes ordens religiosas e de vários dos seus membros, ou através do próprio poder político. Consequentemente, é importante lembrar também o peso dos contactos europeus e, em especial, dos italianos. A circulação das obras em latim e a acessibilidade do castelhano (no original ou em tradução) é um dado fundamental para que se percebam muitas das orientações – e também dos

debates, das cautelas e das omissões – da literatura de espiritualidade que formou e orientou muitas práticas de oração e até diversas devoções na Época Moderna. Além disso, não se poderá esquecer que vários dos religiosos e clérigos mais intervenientes nos processos de reforma religiosa foram também autores de marcantes obras de espiritualidade. Frei Luís de Granada – cuja influência espiritual e pastoral na segunda metade do século XVI português é bem conhecida (cf. DIAS – *Correntes*; RODRIGUES – *Fray Luis*; RODRIGUES – LUÍS; CASTRO – *Perfil*) – editou e viu circular em Portugal várias das suas mais importantes obras espirituais (em castelhano e em português), como por exemplo o *Libro llamado Guía de Pecadores* (1.^a e 2.^a partes, Lisboa, 1956-1957), o *Manual de diversas oraciones y espirituales ejercicios* (Lisboa, 1559), o *Memorial de la vida cristiana* (Lisboa, 1565) (cf. RODRIGUES – *Fray Luis*). Frei Bartolomeu dos Mártires deixou também, no quadro da sua actividade pastoral intensa e marcante (cf. ROLO – *O bispo*), um legado espiritual muito significativo não só no seu *Catecismo ou Doutrina cristã e práticas espirituais* (1564, com muitas reedições), mas também em outros textos, em especial o *Compendium Spiritualis Doctrinae* (Lisboa, 1582) e o *Stimulus pastorum* (Lisboa, 1565), (cf. ROLO – *O bispo*; ROLO – Bartolomeu). O próprio cardeal



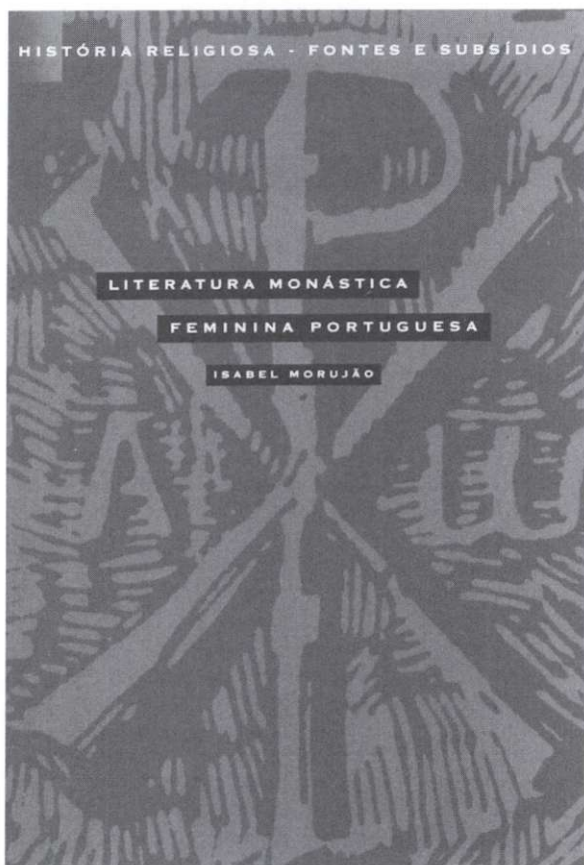
Exterior da Basílica da Estrela, Lisboa.

D. Henrique merece uma menção entre os autores espirituais pelas suas *Meditações e homilias* (Lisboa, 1577) (cf. BRAGANÇA – Cardeal). No século XVII, e porque se não podem enunciar aqui todos os religiosos e clérigos que se distinguiram tanto pela actividade pastoral quanto pelos legados espirituais, merecem um destaque especial, além dos grandes nomes como o padre António Vieira († 1687), que urge ser estudado também como autor espiritual, e do conhecido pregador e instituidor do Seminário do Varatojo Frei António das Chagas († 1682), autor de *Obras espirituais* (1684) e *Cartas espirituais* (2 vol., Lisboa, 1684 e 1687), entre outras (cf. PONTES – Fr. António), também o padre Bartolomeu do Quental († 1698), fundador do Oratório em Portugal, autor das *Meditações da infância de Cristo* (Lisboa, 1666), das *Meditações da Sacratíssima Paixão* (Lisboa, 1675), das *Meditações da Gloriosa Ressurreição* (Lisboa, 1683), e das *Meditações das Domingas do ano* (Lisboa, 1695-1696); o padre Manuel Bernardes († 1710) – que se distinguiu também pelas suas reacções ao molinosismo (cf. CARVALHO – Portugal; TAVARES – Portugal) – autor de um elevado número de obras, ainda que nem todas estritamente de espiritualidade (cf. PIRES – Para uma leitura). No século XVIII ocupa um lugar de destaque o jansenizante António Pereira de Figueiredo († 1797), não só como tradutor da Bíblia, mas também como biógrafo e divulgador de J. Gerson, nas obras *Compendio da vida e acções do V. João Gerson* (Lisboa, 1769) e *Compendio dos escritos e doutrina do V. J. Gerson* (Lisboa, 1769) (cf. CARVALHO – Dos significados). E muitos religiosos, clérigos e leigos foram também patrocinadores, impulsadores de traduções ou edições portuguesas de importantes e influentes obras de espiritualidade europeias. Deixando de lado as dos sempre presentes Padres da Igreja, seleccionando apenas algumas das mais significativas e marcantes nas correntes de espiritualidade da Época Moderna e não apontando a circulação manuscrita de muitas delas, haverá que referir, por exemplo, a tradução e edição do *Espelho de perfeição* (Coimbra, 1533), do franciscano Henrique Herp (ou Harfio, como era conhecido entre nós), por Frei Brás de Barros; da *Imitação de Cristo* ou *Contemptus mundi* (1542, 1555, 1556, 1557, etc.) de Tomás de Kempis, por Frei Luís de Granada; de várias obras de São Boaventura ou a ele atribuídas, como o *Estímulo de amor divino* (Lisboa, 1550), a *Philomena* (Lisboa, 1561), o *Tratado [...] da perfeição da Vida* (Lisboa, 1562), os *Soliloquios* (Lisboa, 1567), *Alguns tratados* (Lisboa, 1602), a *Devoción de la Santíssima Virgen* (Lisboa, 1668), a *Mystica Teologia* (adaptação da obra homónima de Hugo de Balma por Frei J. Gracián de la Madre de Dios (Lisboa, 1731), entre outras realizadas por Frei Marcos de Lisboa (cf. CARVALHO – Das edições); as *Meditações da Paixão de Cristo* (Lisboa, 1554) e as *Instituições* (Lisboa, 1551) de João Tauler (ou Taulero; neste último caso, Pseudotaulero), cuja leitura ainda era feita e aconselhada no século XVII (CARVALHO – Do recomendado); do *Camino de Perfección* de Santa Teresa de Ávila (Évora, 1583) por D. Teotónio de Bragança. No século XVII haverá que salientar sobretudo a influência

diversificada (directa e indirecta) dos *Exercícios espirituais* de Santo Inácio de Loiola, como o testemunha um dos mais significativos tratados de oração desse século, a *Arte de orar* (1630) do padre Diogo Monteiro; de algumas obras do padre Luis de La Puente, de quem foram traduzidos o *Compendio de meditações distribuídas em dois tomos* (Lisboa, 1649 e 1650) e as *Meditações dos mistérios da nossa fé*, incluindo a *Prática da oração mental* (Lisboa, 1686); de diversas obras de J. Eusebio Nieremberg, nomeadamente a *Diferença entre o temporal e o eterno* (Lisboa, 1681); das *Obras* e da espiritualidade de Santa Teresa, sobretudo em ambientes conventuais femininos; e, mais nas últimas décadas do século, as traduções das obras, em especial da *Introdução à vida devota*, de São Francisco de Sales – muito divulgadas, sobretudo no século XVIII –, marcando uma orientação da espiritualidade mais atenta ao mundo laical. Espiritualidade que no século XVIII assume tonalidades específicas, em virtude, por um lado, da faceta «regalista» (v. REGALISMO) do nosso jansenismo* e, por outro, da questão do sigilismo*, motivador do movimento de reforma espiritual conhecido como Jacobeia* (cf. MONCADA – Mística; SILVA – A questão). 3.: Neste contexto, na Época Moderna, o panorama da literatura de espiritualidade portuguesa – que, no estado actual da investigação, é um dos meios essenciais para aceder a algumas das orientações e configurações das várias correntes –, e apesar da sua relativa sobriedade se comparada, por exemplo, com a espanhola, é marcado por alguma diversidade que o enriquece. E se a dimensão ascética é, na maior parte dos casos, preponderante, também contamos com algumas obras espirituais voltadas essencialmente para os percursos da vida interior através da oração e da contemplação. Ainda que sejam necessários muitos estudos sistemáticos sobre as obras de espiritualidade portuguesas dos séculos XVI a XVIII que mostrem tanto as reescritas e intertextualidades como os vectores mais originais das mesmas, deverão merecer destaque quer as obras que privilegiam a dimensão ascética, quer as que favorecem a oração, os seus métodos e processos para a contemplação e união mística, porque de umas e de outras há exemplos importantes, tradutores de distintas orientações. Naturalmente, não serão referidas aqui as obras de teologia moral, as catequéticas ou a sermonária, que merecem tratamento específico e têm um carácter mais amplo do que as de espiritualidade. Entre as melhores obras espirituais portuguesas ocupa um lugar de destaque, até pela sua especificidade, a de D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos feito para glória de Deus e consolação dos novamente convertidos, fracos na fé e para proveito dos que querem deixar os pecados e seguir as virtudes e o caminho da perfeição do amor divino* (Goa, 1573, reed. por E. Asensio, Coimbra, 1958). Uma obra complexa que, apesar de enquadrada prioritariamente nos objectivos apostólicos e missionários do seu autor – como o testemunham sobretudo as primeira e segunda partes –, traduz também a valorização da oração, da comunhão frequente e dos caminhos da vida contemplativa por D. Gaspar de Leão que, convirá lembrá-lo, frequentou, em Évora, o am-

biente religioso e espiritual do cardeal D. Henrique (cf. LEÃO – *Desengano*, int. de Eugénio Asensio; PONTES – *Fr. António*, p. 262). Aqui interessa realçar sobretudo a sua «terceira parte», que «trata das afeições principais pera o caminho da perfeição». Aí se percorrem os caminhos que vão das «virtudes e seus exercícios», passando pela «meditação das cousas eternas», pelas companheiras da meditação, a «devolução» e «oração» (vocal e mental) até chegar, pela via da caridade, à contemplação e ao «amor unitivo» ou «mística teologia», cujo «negócio se trata no amor e afeição, até que o homem se ache nela tão ardente e avondoso em todas as riquezas espirituais, que, enchendo todas as potências da alma, vem dar em um puro e simples conhecimento que Deus lhe abre rodeado da divina claridade...» (cap. xxxv). São notórias neste tratado diversas influências, nomeadamente do Pseudodionísio, de autores franciscanos e da mística flamenga e germânica, mas o domínio dos conceitos, a riqueza da linguagem e a exposição minuciosa do percurso da vida ascético-mística fazem desta obra um dos melhores textos da espiritualidade portuguesa, e até mesmo peninsular, do século xvi. Interesse e valor idênticos tem a *Voz do amado* (Lisboa, 1579), do cônego regente de Santo Agostinho, D. Hilarião Brandão, de quem D. Gabriel de Santa Maria († 1616) fez o elogio no *Rol dos Cônegos Regrantes* (ed. Pedro de Azevedo, Coimbra, 1918), dizendo que era «muito bom letrado e pregador e fazia naquela terra [Lisboa] muito fruto, e muitos senhores e senhoras se confessavam a ele». Na *Voz do amado*, o autor pretendeu, mais do que examinar as vias da espiritualidade especulativa, fornecer uma trajectória da vida espiritual para os «muitos» – antes de mais, os «irmãos simplices e devotos» – que desejavam «chegar ao alto da perfeição faltando-lhes o conhecimento das cousas espirituais» (prólogo). Sendo D. Hilarião um conhecedor profundo do texto bíblico, das obras espirituais da Idade Média e do século xvi, nomeadamente dos mestres do «recolhimento», em particular São Bernardo e os «místicos do Norte», foi «apresentando» e «ensinando» ao «cavaleiro espiritual» – também significado, talvez num segundo momento, por «verdadeiro cristão de qualquer estado que seja» (cap. 2) – os percursos e progressos da vida espiritual (cf. MARTINS – A voz, p. 165-167; BRANDÃO – *Voz*, int. de M.^a de L. Correia Fernandes, p. 10-11; OSÓRIO – *Hilarião*, p. 328-331). Por isso, o ensino dos «caminhos secretos» do espírito constituiu o princípio norteador de toda a *Voz do Amado* que, embora tendo como fim último a união mística da alma com Deus, não apresenta uma estrutura interna absolutamente linear e metódica. Tal facto resulta da assumida valorização da dimensão afectiva da vida espiritual, simbolizada na glosa e interpretação anagógica dos diálogos dos esposos no Cântico dos Cânticos que, aliás, o próprio título sugere. Organizando a obra em função das três vias, a purgativa, a iluminativa e a unitiva – na linha da mística teologia do Pseudodionísio e dos seus continuadores (por exemplo, Hugo de Balma) –, realçou, como era especialmente conveniente naqueles anos, a importância da ascese, mas sempre em estreita ligação com o percurso ascendente da alma em busca

do amor divino. D. Hilarião debruçou-se, com alguma mestria que denuncia atentas leituras e um hábil manuseamento de diversas obras de espiritualidade, sobre vários dos temas correntes em outras obras espirituais, tais como a meditação nos Novíssimos, na humanidade e na Paixão de Cristo e no Santíssimo Sacramento; a prática das obras de misericórdia; a comunhão e seus modos; e, longamente, sobre a oração (vocal e mental), fazendo desta parte da obra um belo tratado de oração. Mas a parte mais intensa da *Voz do amado* é a que diz respeito à contemplação, enquadrada na «via unitiva», abordada em especial nos densos e complexos – mas também sentidos – capítulos finais sobre a união mística, traduzida na «união hipostática da natureza humana e divina do Verbo eterno», fim último do espiritual (cf. BRANDÃO – *Voz*, int. de M.^a de L. Correia Fernandes, p. 12-22). Tudo isto confere à obra um carácter quase único no panorama da literatura de espiritualidade em Portugal na Época Moderna. Mas que não ofusca o brilho de outras obras também especiais. Uma delas é o *Libro da doutrina espiritual* (Lisboa, 1564) de Francisco de Sousa Tavares. O seu interesse não resulta só do facto de o seu autor ser um leigo com afinidades espirituais com os capuchos da Arrábida e frequentador do círculo espiritual de Frei Luís de Granada, mas também de a obra se situar claramente na linha das propostas espirituais do *Libro de la oración y meditación* deste dominicano que Sousa Tavares dizia ser seu «Mestre» (cf. PIRES – D. Manuel, p. 420). É uma obra que integra pequenos tratados e opúsculos em torno dos problemas da oração – tanto vocal como mental – que o autor considerou ser, ou não fosse ele um leigo desses anos espiritualmente ricos e «recogidos» de meados de Quinhentos, «um dever para todos e em todos os lugares, desde a rua ao lugar que, pelas suas funções cada qual ocupa neste mundo», um «acto de amor» que se «faz por vontade e sentimento de coração», constituindo assim a base da reforma interior (cf. CARVALHO – *Francisco*); é, portanto, uma obra «totalmente consagrada às questões da oração», em que são também visíveis as presenças, além dos Padres da Igreja, de São Boaventura, de Tauler, De Herp, de Ruysbroeck, de Eschio (*Ibidem*, p. 209-210), e que parece revelar como, no Portugal daqueles anos, ainda se podia apelar, mesmo entre os leigos ou, pelo menos, em alguns círculos devotos, à comunhão frequente e ao percurso espiritual da via do «recolhimento». Do mesmo círculo espiritual era outro leigo, D. Manuel de Portugal († 1606), autor do *Tratado breve da oração* (incluído na edição das suas *Obras*, Lisboa, 1605, mas escrito talvez cerca de duas décadas antes). Também este *Tratado*, com muitas afinidades com outras obras espirituais, nomeadamente as acima referidas de Granada e Sousa Tavares, traduz uma «espiritualidade de natureza interiorista, com apelos contínuos ao recolhimento em si e à elevação do espírito a Deus» (PIRES – D. Manuel, p. 422), tradutora do desejo permanente da união da alma com Deus. Um «tratado breve» mas que, tendo em conta o ambiente da sua produção – e se relacionado com o de Sousa Tavares e dos capuchos da Arrábida (FARDILHA – D. Manuel) –, se afigura muito significativo. Neste contexto,



Frontispício de Literatura monástica feminina portuguesa, repertório bibliográfico de Isabel Morujão, Lisboa: CEHR/UCP, 1995.

ainda que com marcas mais ascéticas, deverão merecer alguma atenção outras obras, de dimensões diversas e qualidade diferenciada (mas inquestionável), que, de certa forma, se complementam. Começemos por referir a de Jorge da Silva, *Tratado em que contém a Paixão de Cristo, segundo o texto dos Evangelistas* (Évora, c. 1551). É uma obra breve, que preconiza os caminhos tradicionais da vida ascética, essencialmente organizados em torno da meditação da Paixão de Cristo, e que deve ser completado com o seu *Tratado da criação do mundo e dos mistérios da nossa Redenção* (Lisboa, c. 1552), concebido à imagem de uma glosa de alguns textos ou passagens bíblicas, com vista à articulação da criação do mundo com a vida e paixão de Cristo (cf. RODRIGUES – Jorge, p. 80-81). Mais importante que esta, em todos os aspectos, é a *Imagem da vida cristã* (2 partes, 1563 e 1572) – muitíssimo divulgada tanto em português como em latim, castelhano, francês e italiano (cf. FARIA – *O maior êxito*) – de Frei Heitor Pinto († 1584?). Obra de carácter essencialmente ascético organizada em diálogos de distintas temáticas – da verdadeira filosofia aos verdadeiros e falsos bens, passando pela tranquilidade da vida, pela vida solitária, pela discreta ignorância e pela verdadeira amizade – a obra denuncia a vasta cultura do seu autor, enquadrada num profundo cristocentrismo e numa forte afectividade contemplativa (cf. TAVARES

– Heitor) que o autor parece desejar acessível a muitos. Dominada pelo pendor ascético – estribado, aliás, num ampla erudição, tanto sagrada como profana (cf. CARVALHO – A «Ars Orandi»; CARVALHO – *Erudição*) –, é muito notória a marca e a presença, ao longo da obra, do cristocentrismo do autor, aliada ao seu socratismo cristão e à valorização da vida solitária, que sustentam, aliás, o seu carácter devoto (quase se poderia dizer mesmo monástico). Mas não deixa de estar implícita em toda a obra uma *ars orandi*, que nos mostra que, ao lado de um Heitor Pinto asceta e moralista, há um outro mais contemplativo e profundamente afectivo, que parece aproximar-se, pelos métodos de oração que propõe, de alguns «recogidos» peninsulares (*Ibidem*). Outra obra, de carácter também essencialmente ascético, é a de Frei Tomé de Jesus († 1582): os *Trabalhos de Jesus*, em dois volumes (impressos, respectivamente, em 1603 e 1609, mas concluídos em 1581-1582, nos tempos de cativo no Norte de África). Este autor – que também terá escrito outra obra espiritual, o *Oratório sacro de solilíquios de amor divino e várias devoções a Nossa Senhora* (Madrid, 1628) –, apesar da sua filiação na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, foi igualmente um frequentador do círculo espiritual de Frei Luís de Granada e um leitor de algumas das suas obras. Mas os *Trabalhos de Jesus* revelam outras leituras e outras influências, uma das quais, muito visível, foi a dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola, cujo método de oração e meditação subjaz à sua própria meditação dos «trabalhos de Jesus» e, conseqüentemente, ao percurso ascético proposto na obra – um percurso que se detém na análise das «contradições do eu e do eu pecador», no «combate ao amor-próprio», pregando a «renúncia e aniquilação da própria vontade para uma entrega total a Cristo», a «prática das virtudes», a pobreza, a oração, tendo como «finalidade imediata e primordial a imitação de Cristo» (IDEM – *Tomé de Jesus*, p. 358). Outra ainda, de tom e temas bastante mais «morais», mas onde não faltam orientações devocionais muito significativas, são os *Diálogos* (Lisboa, 1589; revistos e acrescentados em 1604) de D. Frei Amador Arrais († 1600). Detendo-se numa pluralidade de temas facilitada pelo recurso ao diálogo, este autor dirigiu-se a «todo género de gente» em «estilo comum», para que se pudessem «aproveitar de sua lição e doutrina para melhor viver e servir ao Senhor» (prólogo). Os objectivos didácticos e morais são, assim, assumidos pelo autor, que diversas vezes apelou ao «bom viver», ao «melhor viver», aos «bons costumes» para melhor «servir o Senhor», objectivo fundamental do cristão. E por isso enalteceu as vantagens da vida monástica – mais propícia à «contemplação e exercício das obras espirituais» –, apelou à meditação na vida de Cristo, à prática dos sacramentos, à adoração dos santos e à imitação da Virgem, num tom e numa contextualização crítica que parecia anunciar alguns tópicos desenvolvidos na literatura ascética e espiritual do século XVII. Juntamente com esta obra, é necessário lembrar novamente aqui o *Compendium Spiritualis Doctrinae* de Frei Bartolomeu dos Mártires, não só pelas razões acima apresentadas sobre a importância e influência

do arcebispo, mas também pelo que contém de reflexão sobre os vários temas e aspectos da ascese e da oração que terão norteado a vida e a acção pastoral de D. Frei Bartolomeu, e que também traduzem algumas das orientações pastorais tridentinas que definiram não só o modelo do bispo mas, à sua imagem, também de todos os clérigos e religiosos com deveres pastorais, mostrando-lhes a necessidade da reforma interior, da prática das virtudes e da oração para o pleno cumprimento desses deveres. Quase todas estas obras pretenderam, de distintas maneiras, mostrar experiências e ensinar os caminhos – seguros... – da vida ascética e espiritual. Caminhos que, de um modo geral, foram sendo retomados ou lembrados – em alguns casos de um modo muito «barroco» – ao longo do século XVII e mesmo no século XVIII. Refiram-se, por exemplo, os casos paradigmáticos, especialmente no que diz respeito aos modos de orar, dos *Motivos espirituais* (Lisboa, 1611) de Frei Rodrigo de Deus († 1622) e da *Arte de orar* (Coimbra, 1630) de Diogo Monteiro († 1634), que retoma e «barroquiza» o modelo da oração metódica criado por Santo Inácio de Loyola. Mas também muitas outras obras tradutoras das diversas orientações da literatura e das correntes de espiritualidade de Seiscentos em Portugal, cujos títulos são, no geral, bastante significativos: desde o muito prático *Livro de rezas e manual de orações* (Lisboa, 1612) de Jácome Carvalho do Canto († 1623), passando pelo *Espelho de perfeição* (Lisboa, 1615) de Frei Afonso da Cruz († 1626), por várias obras de Gregório Taveira, († 1654), como a *Fugida do mundo para Deus pela escada da penitência* (Lisboa, 1619, com várias reedições), *Regalo de contemplativos e theologos* (Lisboa, 1639), ou o *Mantimento da alma* (Lisboa, 1647); pela *Peregrinação cristã* (Lisboa, 1620, com diversas reedições) de Tristão Barbosa de Carvalho († 1632); pelo *Tesouro espiritual* (Lisboa, 1624) de Frei António Freire († 1634); pelas obras de Frei Felipe da Luz († 1633), *Tratado da vida contemplativa* (Lisboa, 1623) e *Tratado do desejo que uma alma teve de ir viver ao deserto* (Lisboa, 1631); pela *Paraphrase do Salmo 118, com um modo breve de ter oração mental* (Lisboa, 1633), de Frei Filipe das Chagas, pela *Arte espiritual, que ensina o que é necessário para a meditação e contemplação* (Lisboa, 1649) de Paulo de Vasconcelos († 1654); pelo *Pronunciário espiritual e exemplar de virtudes* (Lisboa, 1651) do chante de Évora, Manuel Severim de Faria († 1655); pelas já citadas obras de Frei António das Chagas († 1682) e do padre Bartolomeu de Quental († 1698); pelo muito barroco *Cão de Graça, Inferno custoso* (Évora, 1692) de Luís Álvares († 1709); pela *Luz e calor* (Lisboa, 1696 e 1724) e pelos *Exercícios espirituais* (1686, com várias reedições no século XVIII) do padre Manuel Bernardes, († 1710), bem como por outras acentuadamente mais morais, como *Armas da castidade* (Lisboa, 1699), *Nova floresta* (5 vol., Lisboa, 1706-1728), ou *Últimos fins do homem* (Lisboa, 1728 e 1761), até outras obras mais voltadas para algumas devoções concretas, entre as quais ocupa um lugar de destaque a devoção mariana, muito forte em Portugal, que conta com alguns textos muito difundidos, como por exemplo, o de

Nicolau Dias († 1596), *Livro do Rosario de Nossa Senhora* (Lisboa, 1577, etc.) e o de João Rebelo († 1602), *História dos milagres do Rosário da Virgem Nossa Senhora* (Évora, 1602, com muitas reedições). O gosto das devoções parece ter crescido ao longo do século XVII e é especialmente notório nos seus fins e no século XVIII, como o testemunham, por exemplo, as múltiplas edições de novenas e orações várias, que as alimentaram e vulgarizaram, num quadro mais vasto de ampla divulgação de alguns temas que se haviam afirmado no século XVII, mas também de algumas devoções novas, em particular a do Sagrado Coração de Jesus que atravessou todo o século, como o mostram diversas obras, de que são exemplo a de Frei Jerónimo de Belém, *Coração de Jesus comunicado aos fiéis* (Lisboa, 1731); a de Francisco Brandão, *Devoção do Santíssimo Coração de Jesus* (Coimbra, 1734); a de Teodoro de Almeida, *Entretimento do coração devoto com o Santíssimo coração de Jesus* (Lisboa, 1790) (cf. CARVALHO – Portugal). Claro que as correntes de espiritualidade do século XVIII em Portugal ficaram muito marcadas não só pela vertente regalista do nosso jansenismo e pelas sequelas da reacção contra Miguel de Molinos e contra o quietismo* nos finais do século anterior (cf. TAVARES – Portugal; TAVARES – Molinosismo), mas também pelo pendor moralizante tanto da acção pastoral (em particular na pregação, na catequese, ou na formação do «pároco perfeito») como de algumas orientações devocionais, pelas controversas interferências da política e da religião, que culminaram na expulsão dos Jesuítas, em 1759, e ainda pelas célebres polémicas em torno da questão do sigilismo* (cf. MARTINS – O antiquietismo; MONCADA – *Mística*; SILVA – *A questão*). Mas não faltaram obras e orientações que prolongaram (e de certa forma vulgarizaram, por vezes de um modo bastante barroquizante) algumas das temáticas da espiritualidade dos séculos anteriores, em particular a da oração mental, como o mostram diversas obras, de que são exemplo o *Adiostato contemplativo e universidade da oração* (Lisboa, 1713) de Frei Agostinho de Santa Maria; a *Semana Santa: Exercícios divinos da presença de Deus* (Lisboa, 1719) de António da Expectação; as *Queixas da alma e verdadeira prática da oração mental* (Lisboa, 1726) de Frei Estêvão de Santo António; o *Método prático para que todas as almas saibam exercitar-se na oração mental* (Lisboa, 1731) de António Esteves, ou *Luz e método fácil para todos os que quiserem ter o importante exercício da oração mental* (Lisboa, 1735) de Frei Manuel de Deus, entre várias outras. 4.: Mas qualquer panorâmica da espiritualidade em Portugal na Época Moderna terá de contar também com os exemplos da sua vivência por homens e mulheres de então, que não ficaram registados pelo legado literário ou doutrinário, mas que marcaram no seu tempo – os testemunhos não faltam – vivências particulares ou colectivas da espiritualidade. Falamos, principalmente, dos diversos homens e mulheres «ilustres em virtude»: os que foram, pela perfeição da sua vida religiosa, exemplos vivos dos modelos de vida espiritual e que, muitas vezes, por isso mesmo, condicionaram, orientaram, atraíram ou moveram

muitos fiéis, que os imitavam ou neles encontravam referentes modelares que configuravam os seus modos e meios de oração, as práticas devotas e, mesmo, as experiências místicas. Muitos dos «santos vivos» – lembremos, por exemplo, o caso de João Cardim (FERNANDES – Entre a família), ou o de Frei Estêvão da Purificação (FERNANDES – Recordar), ou o do leigo D. Leão de Noronha (CARVALHO – Do santo) – foram procurados, venerados e imitados pelo que espelhavam de outros modelos de perfeição e virtude. As suas biografias – manuscritas ou impressas, individual ou colectivamente –, algumas autobiografias e muita da correspondência espiritual mostram redes de relações e de influências, pautas de referência e mimetismos vários que marcaram a vivência espiritual e muitas práticas devotas daqueles tempos. É este um domínio muito pouco estudado e pouco conhecido da história da espiritualidade em Portugal que urge revalorizar e rever, tentando repor uma dimensão histórica que a historiografia foi deixando na penumbra ou no silêncio.

MARIA DE LURDES C. FERNANDES

BIBLIOGRAFIA: ANSELMO, A. J. – *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1926. *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994. BRAGANÇA, Joaquim O. – Cardeal D. Henrique. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 315-318. BRANDÃO, Hilarião – *Voz do amado*. Int. Maria de Lurdes Correia Fernandes. Lisboa, 1993, p. 7-31. CARVALHO, J. A., dir. – *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal, 1501-1700*. Porto, 1988. CARVALHO, José A. Freitas – Para a história da espiritualidade em Portugal: os «Motivos Espirituais» de Fr. Rodrigo de Deus e a sua repercussão em Espanha. *Itinerarium*, 14: 59 (1968) 49-102. IDEM – *Gertrudes de Helfia e Espanha: Contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto, 1981. IDEM – A «Ars Orandi» de Fr. Heitor Pinto e as raízes culturais da «Imagem da vida cristã». *Humanística e Teologia*, 5: 3 (1984) 291-318. IDEM – Dos significados da divulgação de J. Gerson como profeta do Portugal pombalino pelo P. António Pereira de Figueiredo. *Revista da Universidade de Coimbra*, 31 (1984) 37-372. IDEM – Portugal: 16^o-18^o séculos. In *Dictionnaire de spiritualité Ascétique et Mystique*, Paris, 1985, fasc. LXXX-LXXXII, col. 1958-1973. IDEM – Das edições de S. Boaventura em Portugal nos séculos XVI, XVII e XVIII: Semântica de uma influência na história da espiritualidade portuguesa. *Archivo Ibero-Americano*, 47 (1987) 131-159. IDEM – Erudição e espiritualidade no século XVI em Portugal: Nótula a propósito da «Imagem da vida cristã» de Fr. Heitor Pinto. In *O HUMANISMO português (1500-1600)*. Lisboa, 1988, p. 653-681. IDEM – O contexto da espiritualidade portuguesa no tempo de Fr. Bartolomeu dos Mártires (1514-1590). *Bracara Augusta*, 42 (1990) 101-131. IDEM – Francisco de Sousa Tavares. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 207-212. IDEM – As lágrimas e as setas: Os «Pia Desideria» de Herman Hugo, S. J., em Portugal. *Via Spiritus*, 2 (1995) 169-201. IDEM – D. António, prior do Crato, príncipe penitente: Os «Psalmi Confessionales»: do exemplum à devoção. *Via Spiritus*, 2 (1995) 67-129. IDEM – Erudição e espiritualidade no século XVI em Portugal: Nótula a propósito da «Imagem da Vida Cristã» de Fr. Heitor Pinto. In *O HUMANISMO português: 1500-1600*. Lisboa, 1988, p. 453-681. IDEM – Do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal. *Via Spiritus*, 3 (1996) 163-216. IDEM – Do recomendado ao lido: Direcção espiritual e prática de leitura entre Franciscanas e Clarissas em Portugal no século XVII. *Via Spiritus*, 4 (1997) 7-56. IDEM – Tomé de Jesus. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 353-359. CASTRO, Aníbal Pinto de – Perfil espiritual de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires: Da perspectiva dos biógrafos ao processo de canonização. *Bracara Augusta*, 42 (1990) 243-265. CRISTÓVÃO, Fernando – Nicolau Dias. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 289-295. DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal: Séculos XVI a XVIII*. Coimbra, 1960. 2 vol. IDEM – *A política cultural na época de D. João III*. Coimbra, 1969. 2 vol. FARDILHA, Luís de Sá – D. Manuel de Portugal leitor de Fr. Rodrigo de Deus. *Via Spiritus*, 4 (1997) 57-79. FÁRIA, Francisco Leite de – *Diffusão extraordinária do livro de Frei Tomé de Jesus*. Lisboa, 1982. IDEM – O maior êxito editorial no século XVI em Portugal: a «Imagem da vida cristã» por Frei Heitor Pinto. *Revista da Biblioteca Nacional*, 2: 2/2 (1987) 83-110. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – Entre a família e a religião: A «vida» de João Cardim, S. J. *Lusitania Sacra*, 2: 5 (1993) 93-120. IDEM – Recordar os «santos vivos»: Leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português. *Via Spiritus*, 1 (1994) 133-155. IDEM – Amador Arrais. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 397-399. IDEM – História, santidade e identidade: O «Agiologio Lusitano» e o seu con-

texto. *Via Spiritus*, 3 (1996) 25-68. LEÃO, D. Gaspar de Leão – *Desengano de perdidos*. Int. de Eugénio Asensio. Coimbra, 1958, p. v-cix. MACHADO, D. Barbosa – *Bibliotheca lusitana*. 2.^a ed. Coimbra, 1964-1967. 4 vol. MARQUES, Armando de Jesus – Sebastião Toscano. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 233-239. MARTINS, Mário – O antiquietismo em Portugal. *Brotéria*, (1943). IDEM – A «Voz do Amado» de D. Hilarião Brandão. *Itinerarium*, 5: 24 (1959) 162-183. MONCADA, Luís Cabral de – *Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII*. Coimbra, 1952. OSÓRIO, Jorge – Hilarião Brandão. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 327-331. PIRES, Maria Lucília Gonçalves – Para uma leitura intertextual de «Exercícios espirituais» do padre Manuel Bernardes. Lisboa, 1980. IDEM – D. Manuel de Portugal. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 419-423. PONTES, Maria de Lourdes Belchior – Fr. António das Chagas: Um homem e um estilo. Lisboa, 1952. IDEM – Gaspar de Leão. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 255-262. RODRIGUES, Maria Idalina Resina – Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632). Madrid, 1988. IDEM – Jorge da Silva. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 79-81. IDEM – Luís de Granada. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 161-165. ROLO, Raul de Almeida, fr. – O bispo e a sua missão pastoral segundo D. Fr. Bartolomeu dos Mártires. Porto, 1964. IDEM – Frei Luis de Granada e Frei Bartolomeu dos Mártires: Convergência e complementaridade. *Bracara Augusta*, 42 (1990) 281-297. IDEM – Bartolomeu dos Mártires. In *Antologia de autores portugueses*. Lisboa, 1994, p. 115-120. SANTOS, Zulmira – Ler para aprender: Livros e leituras na «Harmonia da razão e da religião» (1793) de Teodoro de Almeida. *Via Spiritus*, 4 (1997). SILVA, A. Pereira da – A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII. Braga, 1964. SILVA, Inocêncio F. – *Dicionário bibliográfico português*, 3.^a ed. Lisboa, 1858-1972. 23 vol. TAVARES, Pedro – Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções. *Via Spiritus*, 1 (1994) 157-183. IDEM – Heitor Pinto. In *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa, 1994, p. 185-188. IDEM – Molinismo e desculpabilização. *Via Spiritus*, 2 (1995) 203-240. IDEM – Caminhos e invenções da santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII: Alguns dados, problemas e sugestões. *Via Spiritus*, 3 (1996) 163-215.

III. Época Contemporânea: v. vol. IV (Apêndice).

ESTOICISMO. O estoicismo afirma-se na época helenística ou alexandrina, juntamente com o epicurismo, o cepticismo e o eclectismo, formando o chamado período ético da filosofia grega, e articula-se em três fundamentais disciplinas: lógica, física e ética. É esta última que recebe principal acolhimento na cultura portuguesa veiculada por Cícero e Séneca. De este, Vieira invocará as *Naturales quaestiones*, por exemplo, na *Voz de Deus ao mundo, Portugal e à Baía: Juízo do cometa visto [na Bahia] em 27 de Outubro de 1695*, a cujo propósito diz que «Séneca, no Livro VII das *Questões naturais*, atribui estes esquecimentos ou silêncio dos cometas [que são língua ou voz de Deus] a não se ter ainda observado com certeza o nascimento, curso e ocaso deles». Mas, nos *Sermões e Cartas*, também ele buscará o Séneca moral. As obras morais do Cordovês, pelas afinidades com a moral cristã, haviam levado Tertuliano (*De anima*, 20) a dizê-lo «saepe noster» do mesmo modo que o seu aparente monoteísmo permitira a Lactânio (*Divinae Institutiones*, VI, 24) considerá-lo como uma espécie de precursor pagão da luta contra o politeísmo gentílico. Foi possível, assim, que um falsário dos séculos IV-V forjasse uma epistolografia entre Séneca e São Paulo, a que se referem São Jerónimo e Santo Agostinho. A *Formula Vitae Honestae* de São Martinho de Dume, ou Bracaraense, andou entre nós nos séculos X-XV como sendo de Séneca, sob o título *Liber de quattuor virtutibus* ou *De differentiis quattuor virtutum* e foi no século XV traduzida para português, francês, provençal e, depois, para inglês, e sob a autoridade de Séneca impressa (Veneza, 1482 e Roma, 1490). Tem como base o *De Officiis*

de Sêneca, hoje perdido. O *De ira* de São Martinho resume a obra homônima de Sêneca. Santo Antônio de Lisboa, em cujos *Sermões* também trata da ira (Porto: Lello & Irmão Editores, 1957, vol. 1, p. 433, 687-692 e 833; vol. 2, p. 237 e 722), cita Sêneca expressamente duas vezes mas também o tem em vista em alguns dos 17 lugares em que simplesmente ape-la para um «Philosophus», que se identifica com o autor do *De moribus* (uma vez) e com o das *Epistolae*. Álvaro Pais, que nasceu entre 1275 e 1280, foi bispo de Silves em 1333 e faleceu em Sevilha em 1349, aduz no *Speculum Regum* meia centena de citações de Cícero, remetendo directamente para o *De Officiis*; e para os tratados de oratória, dados como *Prima* e *Secunda Rethorica*, mas também para as *Tusculanae Disputationes*, *De Republica*, *De Amicitia*, *De Senectute*, juntando-se-lhe como fonte estóica Macróbio e Sêneca, o qual será porventura a mais utilizada das autoridades profanas, em transcrições expressas de vários tratados filosófico-morais. Na primeira metade do século xv o anónimo autor do *Horto do esposo* dá dezenas de citações explícitas de Sêneca e, embora não trazendo nunca indicação do texto de origem, foram identificadas em vários tratados de Sêneca e em alguns casos em florilégios e nos apócrifos. O rei D. Duarte, cuja biblioteca possuía em latim «Epístolas de Sêneca com outros tratados» e «Declaração sobre as Epístolas de Sêneca», delas extrai metade das referências ao Cordovês, sem todavia indicar de que obra provêm, ao passo que três vezes ape-la para o *De Providentia*, faltando ainda localizar duas outras invocações dele no *Leal conselheiro*. O infante D. Pedro declara que o *Livro da virtuosa bemfeitoria* tem «a mayor parte acordadas com dictos de seneca», e dele utiliza vários tratados, sendo porém o *De beneficiis* a fonte inspiradora, de onde mais de uma centena de parágrafos, às vezes extensos, são traduzidos ou parafraseados, vendo-se ainda citada a «quarta tragédia» (*Hippolytus*), os apócrifos *Liber de moribus* e *Proverbia*, assim como o «livro das declamações» do pai Sêneca Rhetor. O *Livro da virtuosa bemfeitoria* duas vezes cita «Macrobio, spoendo o sonho de Scipiom», e são sempre definições morais que para ali se retiram de Cícero, referido igualmente «na sua primeyra Rethorica» e «em o ij liuro da rreytorica» mas mais vezes do *De Officiis*, quer sob este nome, quer sob o título do seu segundo livro, «Tulyo Cícero gracioso Rectrico em o seu liuro dos benefecios», além de outras vezes se não indicar qualquer título. É incerto se a tradução portuguesa do *De Officiis* existente em «lingoagem» na biblioteca de D. Duarte pertence ao infante D. Pedro. D. Duarte afirma no *Leal conselheiro* que o leu e, além de várias vezes o citar, construiu um capítulo com excertos de vários passos do primeiro livro, dizendo também que viu (e cita) o *De amicitia*, que o prior de São Jorge de Coimbra por seu mandado traduzira, sendo talvez este o volume do catálogo da sua livraria de «lingoagem» simplesmente referido como «Marco Tullio». O *De Officiis* de Cícero encontrava-se também em latim em várias bibliotecas portuguesas de pessoas régias, como o condestável D. Pedro. Foi ainda conhecido o *Libro de marchio tullio çiceeron q se llama la Retorica*

trasladado de latin en romance por el muy reverendo don alfonso de cartajena obispo de burgo a yns-tancia del muy esclarecido Principe don eduarde Rey de Portugal. Para o infante D. Pedro traduziu Vasco Fernandes de Lucena o ciceroniano *De Senectute*. Em Fernão Lopes vemos citado Cícero; Gomes Eanes de Zurara na *Crónica da Guiné* ape-la para o *De Officiis* e para o *De Senectute*, sendo, porém, difícil de averiguar em que medida neste caso a erudição do cronista é, como está averiguado em outros, extraída da *Virtuosa bemfeitoria*; e também em Zurara é invocado o nome de Sêneca e expressamente o *De beneficiis* sob o título de «tratado das vertudes» e a primeira tragédia. O condestável de Portugal D. Pedro tinha as *Epistolae* de Sêneca em «vulgar ffrances» e na *Tragedia de la insigne reina Doña Isabel* cita Sêneca duas vezes, uma das quais encontramos em *Thyestes*. Gil Vicente, entre os autores que fez citar pelo padre pregador do *Auto de Mofina Mendes*, põe «Tullius Ciceronis» e no *Clérigo da Beira* faz um moço dizer a outro, aludindo à sua linguagem: «... folguey de ver / sayr-vos Túlio do seo: / muytos criará o centeo, / mas poucos de tal saber». Frei Antônio de Beja, na *Breve doutrina e ensinança de principies*, em várias ocasiões insere transcrição de Sêneca no latim original de seus tratados e descreve uma cena da «nona tragédia» que identificámos em *Octavia* (versos 456 ss). Segundo uma carta de Cataldo Sículo, D. João Manuel, colaço do rei D. Manuel, fora formado desde a meninice na leitura de Cícero, entre outros autores da Antiguidade. João de Barros, por exemplo, em *Ropica Pniefma* utiliza quer os tratados filosófico-morais quer o teatro de Sêneca: uma vez *Thyestes* e também outras tragédias referidas pelo número de ordem que na época as identificava. A moral estóica encontra-se patente no nosso Renascimento em Sá de Miranda, em Antônio Ferreira que na *Castro* é influenciado pela tragediografia de Sêneca, a qual de resto se reflecte no teatro neolatino em Portugal, facilmente se compreendendo que, sob os auspícios dos Jesuítas, fossem impressas *Thyestes* (Tragedia segunda) e *Troades* (Tragédia sexta) em um volume (Coimbra, 1559) e *Hercules furens* e *Medea* (Tragicomédia septima) em outro volume (Coimbra, 1560). Sá de Miranda, Antônio Ferreira, D. Francisco Manuel de Melo, Frei Heitor Pinto e humanistas como André de Resende, Jerónimo Cardoso ou João de Barros são apenas alguns exemplos da influência estóica geralmente filiada em Cícero e Sêneca. André de Resende considera que a filosofia moral viu os seus princípios «de tal modo formulados pelo mais illustre príncipe da filosofia latina que em nada divergem dos preceitos da nossa religião». No sétimo *Diálogo* de Amador Arrais se afirma que a César «apenas faltou a fê para atingir perfeição da virtude», e Sêneca, «carecendo do lume da fê e do adjutório da lei da graça, penetrou o que muitos cristãos não querem entender». Vieira mostra Sêneca como exemplo superior aos cristãos, dizendo-lhes no Sermão da Quarta-Feira de Cinzas pregado em Roma em 1672 e citando o *De Consolatione ad Marciam*: «Morimur ut mortales: vivimus ut immortales; morremos como mortais que somos, e vivemos como se fôramos imortais. Assim o dizia Sêneca gentio

à Roma gentia. Vós a isto dizeis que Séneca era um estóico. E não é mais ser cristão que ser estóico? Séneca não conhecia a imortalidade da alma; o mais a que chegou foi a duvidá-la, e contudo entendia isto.» E, no sermão da terceira quarta-feira da Quaresma de 1669 citava o *De beneficiis*: «O maior prêmio das acções heróicas é fazê-las. Com melhores palavras o disse Séneca, porque falava em melhor língua: *Quid consequar (inquis) si hoc fortitor, si hoc grate fecerit? Quod feceris.*» Nas exéquias do conde de Unhão, em 1651, Séneca é apresentado por Vieira como modelo útil aos cristãos no que diz nas Cartas a Lucílio: «Soube acabar a vida antes de morrer. Oito anos antes de morrer fez seu testamento, compôs todas suas cousas, confessou-se geralmente uma e muitas vezes, como se o tiveram avisado! Oh que grande discrição esta! Para isto não é necessário ser cristão; basta ser discreto. Séneca não era cristão, e só porque era discreto, o conheceu assim. Escrevia ele a seu amigo Lucílio, e dizia-lhe: Considera, quam pulchra res sit consummare vitam ante mortem, et postea expectare securum: [...] Séneca o disse, e o nosso conde o obrou; e por isso foi mais discreto que Séneca.» No século XVI os Jesuítas promoveram edições de Cícero: *Epistolarum Selectarum Ciceronis Libri III* (Lisboa, 1516 e 1575), *Tusculanae Quaestiones* (Lisboa, 1545, 1593 e 1595) e *Epistolae Familiares* (Lisboa, 1591). Em 1531 publicou-se em Coimbra *Marco Tulio Ciceron de Amicitia paradoxas & Sonho de Scipião tirado em lingoagem portuguesa por Duarte de Resende caualeiro fidalgo del rey nosso Senhor*, que Luís António de Azevedo reeditou em Lisboa em 1790. A reforma pombalina da universidade substituiu os manuais de ensino. Nas lições do primeiro ano do curso jurídico de acordo com os Estatutos de 1772, o professor «cuidará em aperfeiçoar-se na Historia da Filosofia Antiga, e Moderna; na notícia das Vidas e Opiniões dos Filósofos Antigos, e Modernos; dos seus diferentes Systemas, Escritos, e Sentenças Moraes; principalmente dos Estoicos, que mais se avançaram na Eilosophia Moral» pois os juriconsultos romanos «havião aprendido as Regras da equidade natural na Escola dos Filósofos Estoicos» (*Estatutos*, liv. II, tit. III, cap. V, n.ºs 22 e 26).

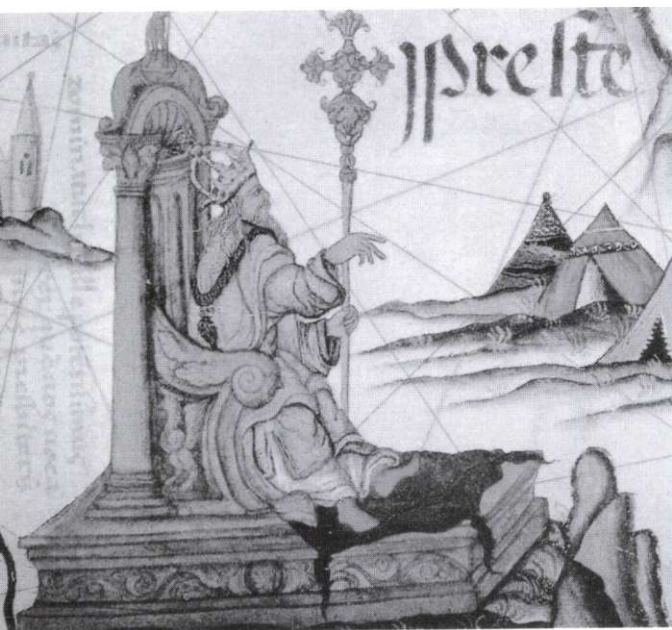
JOSÉ MARIA DA CRUZ PONTES

BIBLIOGRAFIA: BARBOSA, A. Miranda – O senequismo dos opúsculos morais de S. Martinho Dumiense. In IDEM – *Obras filosóficas*. Lisboa, 1996, p. 531-541. IDEM – O senequismo medieval e o «Corpus Martinianum». In IDEM – *Obras filosóficas*. Lisboa, 1996, p. 549-557. CARVALHO, Joaquim de – *Obra completa*: 2. Lisboa: FCG, 1983. DURÃO, Paulo – O Influxo cristão em citações de Séneca. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 21: 4 (Outubro-Dezembro 1965) 437-439. IDEM – Séneca nos sermões de Vieira. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 21: 3 (Julho-Setembro 1965) 322-327. FRECHES, Claude-Henri – *Le Théâtre Néo-latin au Portugal*. Paris; Lisboa, 1964. MARTINS, Diamantino – O «De Beneficiis» de Séneca e a «Virtuosa bemfeitoria» do Infante Dom Pedro. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 21: 3 (Julho-Setembro 1965) 255-321. IDEM – O sistema moral da «Virtuosa bemfeitoria». *Revista Portuguesa de Filosofia*. 21: 3 (Julho-Setembro 1965) 235-254. MARTINS, Mário – A filosofia do homem e da cultura no «Horto do esposo». In IDEM – *Estudos de literatura medieval*. Braga, 1956, p. 435-446. RAMALHO, A. Costa – Cícero nas orações universitárias do Renascimento. In *PARA A HISTÓRIA do Humanismo em Portugal*: 1. Coimbra, 1988, p. 31-47. SOUSA, Manuel Ferreira de – Notes, inéditos e documentos: «De ira». *Revista Portuguesa de Filosofia*. 6: 4 (Outubro-Dezembro 1950) 388-397. Põe em paralelo o *De ira* de Séneca e o de São Martinho. TAVARES, Severiano – O senequismo de S. Martinho de Dume. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 6: 4 (Outubro-Dezembro 1950), 381-387.

ETIÓPIA. 1. *A Etiópia e a lenda do Preste João*: A lenda sobre a existência do Preste João, monarca cristão senhor de um imenso império que se pensava existir no Oriente, pertence ao imaginário geográfico e religioso do Ocidente medieval. Ao longo do século XII, a partir de informações recolhidas no Próximo Oriente pelos cruzados acerca de cristandades situadas a leste dos territórios controlados pelos muçulmanos, foi-se construindo uma lenda sobre o Preste João, sucessivamente identificado com diferentes reis ou chefes asiáticos. Na verdade, a imprecisão das notícias existentes sobre a Ásia tornava difícil o conhecimento da situação real dos cristãos do Oriente. A ideia de uma aliança da cristandade latina e da Etiópia para combater os muçulmanos do Egipto e libertar a Terra Santa surgiu pela primeira vez na Europa nos começos do século XIV. Mas foi a identificação do imperador da Etiópia – o *negus* – com o lendário Preste João, que se generalizou ao longo da segunda metade do século, que fez aumentar o interesse nesta aliança em diferentes cortes europeias. Datam também do século XIV as primeiras embaixadas enviadas à Europa pelos imperadores da Etiópia, que se intensificaram ao longo do século XV. Em 1427, Afonso V de Aragão e o duque de Berry receberam embaixadores do *negus* Yeshaq (i. e., Isaac), convidando-os a estabelecer uma aliança para combater os muçulmanos. Novamente, em 1450, Zar'a Ya'qob enviou uma embaixada ao papa e a Afonso de Aragão, solicitando apoio militar e técnico, desejo a que estes parecem ter correspondido enviando expedições à Etiópia. Por seu lado, o papa Eugénio IV procurou em 1438, no Concílio de Florença, obter a união com as Igrejas orientais, mas a união não se realizou. Cerca de 1480, o bispo de Roma tentou enviar missionários à Etiópia: Ioane de Calabria, acompanhado de Giovanni Baptista d'Imola, conseguiram entrar na Abissínia, vindo a encontrar lá alguns italianos. Giovanni d'Imola regressou a Jerusalém em 1483 e aí informou os Franciscanos de que os regentes do jovem *negus* eram desfavoráveis à missão. Foi por esta altura que o papa Sisto IV concedeu a alguns monges etíopes um mosteiro em Roma. Na Europa, a concepção errónea que se possuía do continente africano, patente na cartografia da época, levava a imaginar que os domínios do Preste seriam próximos da costa ocidental de África. Daí o projecto do infante D. Henrique de se aliar ao Preste João para conquistar Marrocos e as suas expectativas de encontrar cristãos ao longo do litoral africano. Com D. João II intensificaram-se as buscas para encontrar o Preste a partir da costa ocidental africana, agora penetrando no interior e subindo os rios Senegal, Gâmbia e Congo. O fracasso destas buscas deve ter levado o rei a concluir que a Etiópia devia ficar mais para oriente. É assim que, em 1487, D. João II decidiu enviar Pêro da Covilhã e Afonso de Paiva, bons conhecedores da língua árabe, em busca do império do Preste pelas rotas do Levante. Só Pêro da Covilhã conseguiu chegar ao seu destino, alcançando a corte do *negus* Eskender (i. e., Alexandre) cerca de 1493. Desde a viagem de Vasco da Gama à Índia, em 1498, que se ficou a saber que a Etiópia era um país interior, que se poderia alcançar a partir de al-

guns portos do mar Vermelho. Em 1508, depois de outras tentativas para alcançar o reino do Preste via Melinde, Afonso de Albuquerque desembarcou três portugueses junto ao cabo Guardafui e, pelo menos, um deles conseguiu chegar à Etiópia. Quatro anos depois, em 1512, chegava a Goa Mateus, um mercador arménio que se dizia portador de uma carta do Preste para D. Manuel. Enviado para Portugal na armada que regressava ao reino, Mateus não teve uma missão fácil. Acusado pelos inimigos de Albuquerque de ser um falso embaixador, chegou a Lisboa em 1514 como prisioneiro. D. Manuel, contudo, recebeu-o como embaixador. Mateus entregou-lhe uma relíquia e uma carta da rainha Helena, regente do reino e avó do *negus*. Em 1515 partia de Lisboa uma armada, onde seguiam Mateus e Duarte Galvão, nomeado por D. Manuel embaixador na Etiópia, na companhia de Lopo Soares de Albergaria que deveria substituir Afonso Albuquerque no governo da Índia. Mas o desinteresse de Lopo Soares no relacionamento com a Etiópia impossibilitou Duarte Galvão de atingir o seu destino. Foi só em 1520, já sob o governo de Diogo Lopes de Sequeira, que a primeira embaixada portuguesa, agora chefiada por D. Rodrigo de Lima, entrou na Etiópia. Acompanhavam D. Rodrigo de Lima o padre Francisco Álvares, o físico João Bermudes e Mateus, que morreu antes de alcançar a corte do *negus*. No relato que escreveu acerca desta embaixada à Etiópia, a *Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias*, o padre Francisco Álvares apresenta-nos uma descrição valiosa das práticas religiosas do cristianismo etíope. Embora se mantenha fiel à Igreja romana, não deixa de ser um observador atento da realidade, descrevendo-a com precisão e mostrando uma tolerância grande para com os costumes abexins. Não deixa, claro está, de criticar as práticas ligadas ao Antigo Testamento, como a observância do sábado e a circuncisão. O casamento dos padres, a facilidade com que se obtinha o divórcio, e o rebaptismo anual também mereciam a sua desaprovação. Entre os europeus que a embaixada portuguesa encontrou na Etiópia estava Pêro da Covilhã. A morte do *negus* Eskender, pouco tempo depois da sua chegada, tinha impossibilitado a sua saída da Abissínia. Quando D. Manuel recebeu as notícias da chegada da embaixada à Etiópia em 1521, escreveu de imediato ao papa dando-lhe conta do feito e mandou imprimir a *Carta das novas que vieram a El rei Nosso Senhor do descobrimento do Preste João*. Mas a morte do rei no final do ano veio pôr fim aos projectos de cruzada contra os muçulmanos e a um maior envolvimento político e militar no Oriente. A embaixada regressou a Portugal em 1527. Com D. Rodrigo de Lima e Francisco Álvares chegou também um embaixador do *negus*, Saga za'Ab. Mas D. João III não demonstrou grande interesse numa aliança com a Etiópia: só em 1532, cinco anos após a sua chegada a Portugal, autorizou Francisco Álvares a deslocar-se a Roma, onde foi recebido por Clemente VII em 1533. Álvares acabou por morrer em Roma dois ou três anos depois. Por seu lado, Saga za'Ab, se bem que aceite como embaixador, não foi reconhecido como cristão ortodoxo em Portugal. A sua determi-

nação na defesa da ortodoxia da fé dos cristãos abexins e dos seus costumes criou-lhe grandes dificuldades. Num ambiente de crescente hostilidade para com os cristãos-novos era difícil que Saga za'Ab não levantasse imediatamente suspeitas de judaísmo. Foi na corte que, em 1533, Damião de Góis o conheceu. Das conversas entre os dois resultou um pequeno tratado sobre os cristãos abexins, escrito pelo embaixador a pedido de Damião de Góis em 1534. Este viria a traduzi-lo para latim, constituindo a parte principal do seu opúsculo *Fides, religio, moresque Aethiopum*, impresso em Lovaina em 1540. Esta obra conheceu uma grande difusão nos meios eruditos da Europa, sobretudo nos círculos erasmistas e luteranos. Mas, quando o *Fides* foi impresso em Lovaina já a Inquisição funcionava em Portugal e foi assim que, em 1541, a sua venda foi aqui proibida. No seu tratado Saga za'Ab rejeita as acusações de judaísmo e defende a legitimidade das práticas religiosas baseadas no Antigo Testamento. Em Portugal, a mudança na percepção do cristianismo etíope era já muito grande: de aliados no combate aos muçulmanos, os abexins passaram a ser olhados como hereges e cismáticos. Entretanto, na Etiópia, desde 1527 que o imã Ahmad ben Ibrahim, do sultanato muçulmano de Adal, conhecido por Granhe («o Canhoto»), fazia incursões consecutivas no território do império abexim. Quase todas as províncias foram saqueadas, inúmeros mosteiros incendiados e as principais igrejas de Aksum, Lalibéla e Amhara destruídas. Entre 1529 e 1543, o Granhe, com o apoio de mercenários turcos, somou inúmeras vitórias face aos exércitos do *negus*, conquistando quase todo o Sul do império abexim e mantendo uma ameaça permanente sobre o Tigrê e o Gojam. O *negus* Lebna Dengel, cansado de esperar notícias do seu embaixador Saga za'Ab, decidiu-se então a enviar o físico João Bermudes a Roma, em 1535, juntamente com dois embaixadores etíopes, solicitando auxílio militar e a nomeação de um patriarca católico para a Etiópia. Como os embaixadores etíopes morreram pelo caminho, Bermudes foi o único a ser recebido pelo papa Paulo III, a quem entregou as cartas do *negus*. Bermudes abandonou Roma sem ter recebido qualquer resposta da parte do papa. Em 1541, correspondendo a um pedido de auxílio de Galawdewos (*i. e.*, Cláudio), sucessor de Lebna Dengel, D. Estêvão da Gama desembarcou em Maçuá quatrocentos soldados portugueses comandados pelo seu irmão D. Cristóvão da Gama. Apesar deste ter morrido em combate, os soldados portugueses desempenharam um papel crucial na derrota dos muçulmanos, já que a morte do Granhe pôs o exército muçulmano em fuga e desmoralizou os seus soldados. Na companhia dos soldados de D. Cristóvão, tinha também regressado à Etiópia João Bermudes que se apresentou a Galawdewos como patriarca nomeado pelo papa, afirmando que as suas credenciais se tinham perdido. Procurou convencer o *negus* de que devia cumprir a promessa supostamente feita por seu pai, de se tornar católico. O *negus* afirmou desconhecer por completo tal promessa e ignorou Bermudes, embora tolerando a sua presença na corte. Não é crível que Lebna Dengel tivesse entendido que a obtenção de



Preste João, *pormenor do Atlas de Diogo Homem, 1558, segundo o fac-símile publicado em 1860 pelo conde do Lavradio.*

um metropolitano de Roma fosse algo mais do que um acto de obediência eclesiástica, em tudo semelhante ao que ligava até aí a Igreja da Etiópia à sede de Alexandria. O comportamento do pseudopatriarca esteve na origem de numerosos conflitos com a comunidade portuguesa. Mas foi sobretudo a sua ignorância religiosa que levou Galawdewos a escrever ao papa e a D. João III, denunciando o seu comportamento indigno. Afastado da corte por Galawdewos, procurou, sem sucesso, instigar a comunidade portuguesa contra o *negus*, acabando por se exilar e regressar em seguida a Goa. 2. *A Companhia de Jesus e o projecto de conversão da Etiópia*: O escândalo provocado por Bermudes levou D. João III, logo em 1546, a mandar chamar Simão Rodrigues, provincial dos jesuítas portugueses, e a manifestar-lhe a sua vontade de que um jesuíta fosse nomeado patriarca da Etiópia. O falecimento do jesuíta escolhido pelo rei, pouco depois, veio inviabilizar o projecto, que ficou suspenso durante vários anos até que, em 1553, depois de alguns contactos prévios feitos pela Companhia de Jesus, D. João III solicitou a Inácio de Loiola a indicação de outro nome para patriarca da Etiópia. A escolha deste recaiu sobre o português João Nunes Barreto, que o rei aprovou. Para coadjutores foram escolhidos, ainda sob proposta do geral, Melchior Carneiro, também português, e o espanhol André de Oviedo. Inácio estava bem informado acerca da realidade etíope e sobre os seus costumes religiosos. Sabia da existência de práticas de origem judaica, como a circuncisão e a observância do sábado, e da ligação da Igreja da Etiópia ao patriarcado de Alexandria. As suas instruções sobre a acção missionária a desenvolver revelam uma metodologia inteligente para conseguir a «redução» da Etiópia ao catolicismo. A conversão do *negus* e dos seus próximos devia ser gradual, procurando os Jesuítas per-

suadí-los, a pouco e pouco, da veracidade da fé católica. Em relação às práticas ligadas ao Antigo Testamento, Inácio apenas sublinhava que era preferível abandoná-las ou, pelo menos, passar a entendê-las como não obrigatórias. Recordava que sendo a conversão ao catolicismo o objectivo último a atingir era, ainda assim, necessário ser muito prudente, procedendo de forma suave, sem violentar a vontade dos Abexins. Informados do desinteresse do *negus* Galawdewos em receber um metropolitano católico, o vice-rei e os Jesuítas decidiram que o patriarca nomeado, Nunes Barreto, deveria aguardar em Goa. Em seu lugar partiu o bispo André de Oviedo acompanhado de dois padres e três irmãos leigos. Chegaram à Etiópia em Março de 1557 e não foram mal-recebidos. Mas a nomeação do metropolitano da Etiópia ficara resolvida desde que o *negus*, ao saber pelo rei de Portugal que Bermudes era um impostor, solicitara um novo patriarca a Alexandria, que chegou à Etiópia em 1548. Apesar da recusa em se converter à fé de Roma, o *negus* tratou sempre o bispo Oviedo com respeito, permitindo que os Jesuítas ficassem a assistir a comunidade de portugueses e luso-descendentes existente no reino. Dois anos após a chegada dos Jesuítas, a morte de Galawdewos no combate contra o emir de Harar, Nûr Ibn Al-Mujahid, veio interromper as tentativas de conversão do *negus*. O seu sucessor, Minas (*i. e.*, Mena), não demonstrou qualquer simpatia pelos Jesuítas e obrigou Oviedo a retirar-se da corte. Este exilou-se no Tigrê e, em 1559, fixou-se com outro companheiro em Fremona, onde fundaram a primeira residência da Companhia na Etiópia. Minas combateu com determinação as conversões ao catolicismo mas morreu cedo, em 1562. O longo reinado de Sarça Dengel (1563-1597) significou o regresso de alguma estabilidade à Etiópia. Mudou a capital do reino para Guzara e a sua corte tornou-se num centro importante do renascimento da literatura etíope. Apoiou a evangelização e travou vários combates contra os vizinhos muçulmanos e, sobretudo, contra os Turcos, que tentaram por duas vezes conquistar a Etiópia (1570-1578 e 1589-1697). Sarça Dengel preocupou-se menos que o seu antecessor com a presença dos Jesuítas. Apesar da pobreza em que viviam em Fremona, os Jesuítas tornaram-se respeitados pela população local, tendo mesmo conseguido realizar algumas conversões. Mas a situação dos católicos era difícil e Oviedo, desesperado quanto às possibilidades de conversão da Etiópia, solicitou várias vezes ao vice-rei da Índia o envio de uma armada para recolher todos os portugueses e católicos abexins. Em 1597 faleceu em Fremona o último jesuíta da missão. A comunidade católica da Abissínia, resultante dos casamentos entre soldados portugueses e mulheres abexins, reclamava-se da identidade portuguesa, mas estava, como era natural, fortemente influenciada pela cultura etíope, tendo mesmo adoptado numerosas práticas próprias do cristianismo abexim que eram incompatíveis com o catolicismo. Apesar de continuarem a considerar-se católicos, frequentavam também as igrejas abexins, muitos já se tinham feito circuncidar, e respeitavam os sábados. A chegada do padre Pêro Paes à Etiópia significou o culminar de

várias tentativas feitas por missionários jesuítas para atravessar «a barreira islâmica do mar Vermelho» que, graças aos turcos otomanos, bloqueava as comunicações entre a Índia e a Etiópia. Tendo partido de Goa com o padre Antônio de Monserrate em 1589, foram capturados pelos muçulmanos e ficaram vários anos prisioneiros no Iémen. Só conseguiram regressar a Goa em 1595. Três anos mais tarde Pêro Paes partia de Diu e entrava, por fim, na Etiópia por Maçuá. O seu cativo no Iémen serviu-lhe para aprender o árabe, que lhe viria a ser muito útil. Ficou-se em Fremona, onde iniciou a sua aprendizagem do *ge'ez* e do amárico. Aí traduziu para amárico um catecismo católico que fez aprender de cor às crianças etíopes que eram educadas em Fremona. No período posterior à morte de Sarça Dengel, a Etiópia conheceu uma guerra civil que só veio a terminar em 1607, com a tomada do poder por Susenyos. A pacificação do país foi a principal preocupação dos primeiros anos do reinado de Susenyos, obrigando-o a reprimir várias rebeliões internas e a conduzir difíceis campanhas militares. Entretanto, outros jesuítas tinham entrado na Etiópia. Em 1610, o imperador mandou chamar Pêro Paes à corte. A partir desta altura, a vontade do *negus* de ser informado sobre o catolicismo e a sua afeição por Pêro Paes foram-se tornando cada vez maiores. Nos finais de 1612, Sela Kristos, irmão do *negus*, converteu-se ao catolicismo. Os Jesuítas abriram escolas, construíram em Gorgora um palácio para o *negus* e uma igreja, a primeira feita em pedra que os Jesuítas tiveram na Abissínia. Dedicaram-se ainda à construção de pontes e estradas. Pêro Paes interessou-se ainda pela geografia e pela história da Abissínia, de que resultou a sua *História da Etiópia*, uma obra que só foi possível graças aos seus conhecimentos de *ge'ez*, que lhe permitiram estudar a literatura etíopica antiga, nomeadamente as crónicas dos reis e as histórias dos santos. A partir de 1612, os padres Pêro Paes e Manuel Fernandes procuraram explicar na corte a fé romana, baseando-se quer nos livros sagrados abexins, quer na Bíblia. A sua formação teológica superior e a sua capacidade de argumentação não podiam ser igualadas por nenhum clérigo etíope, o que ficou provado em 1614, quando o *negus* convocou os principais membros da Igreja etíope para um debate. Daqui resultou que Susenyos, convencido pela argumentação dos Jesuítas, fez publicar um decreto condenando o monofisismo. Susenyos não anulou o decreto, apesar das reacções populares e dos protestos do clero e do *abuna* (o patriarca ou metropolitano da Etiópia, escolhido no seio da Igreja copta de Alexandria e, portanto, egípcio; era a mais alta autoridade da Igreja etíope, muitas vezes o seu único bispo). Pêro Paes procurou demover o *negus* de proclamar publicamente a sua conversão, receoso das consequências, já que o sector mais numeroso e mais influente do clero, os monges, demonstrava uma enorme resistência na defesa da sua fé. Esmagada em 1617 uma revolta liderada por um dos irmãos do *negus*, Yemane Kristos, por Yolyos (*i. e.*, Júlio) e pelo *abuna* Sim'un (*i. e.*, Simão), que lhes custou a vida, Susenyos conseguiu abafar o descontentamento por algum tempo. Em 1621 escreveu a Filipe III pedindo

a nomeação de um patriarca, e ao geral dos Jesuítas, Vittelleschi, solicitando o envio de mais sacerdotes. Finalmente, em Março de 1622, Susenyos converteu-se ao catolicismo. Mas Pêro Paes não viveu tempo suficiente para acompanhar o monarca. Morreu em Gorgora nos princípios de Maio do mesmo ano. Contudo, em 1624, a missão foi reforçada com a chegada de mais doze jesuítas, mandados de Goa. No mesmo ano, Susenyos tornou pública a sua profissão de fé católica, num manifesto onde condenava, ao mesmo tempo, o monofisismo. Mas foi com a vinda do patriarca Afonso Mendes, em 1625, acompanhado por seis padres da Companhia, que a orientação da missão dos Jesuítas na Etiópia sofreu uma alteração importante. Em Fevereiro de 1626, diante do patriarca Afonso Mendes, Susenyos, o seu filho Fasiladas, a principal nobreza do reino e alguns membros importantes do clero prestaram juramento de obediência à fé católica e ao papa Urbano VIII, e abjuraram a fé monofisita. Afonso Mendes exigiu que os padres etíopes voltassem a ser ordenados, já que não considerava válidas as suas ordenações anteriores. Os fiéis deviam voltar a ser baptizados, as igrejas consagradas de novo, a liturgia reformada segundo a tradição de Roma. Por fim, a circuncisão passava a ser proibida e os interditos alimentares ficavam suspensos. De um momento para o outro, o patriarca queria acabar com todas as particularidades do cristianismo etíope e latinizar a Igreja. Para atingir os seus objectivos, e dispondo agora de um número razoável de missionários, decidiu levar a cabo missões sistemáticas para obrigar a população a abandonar as suas antigas práticas religiosas. Ao contrário de Pêro Paes, que centrara a sua acção missionária na corte e em Fremona, Afonso Mendes pretendia impor de repente o catolicismo à população de todas as províncias do império. Em 1628, o que até aí assumira os contornos de uma resistência latente, liderada secretamente pelos monges, deu lugar a várias revoltas nas províncias do Tigrê, do Lasta, de Angot, do Amhara e do Begamedr. Em 1631 rebelaram-se os governadores do Gojam e do Xoa e, um ano depois, assistimos ao grande levantamento dos camponeses do Begamedr, liderados por um irmão de Susenyos, Malka Kristos. O confronto com as tropas imperiais, de que o *negus* saiu vitorioso, causou milhares de mortos, sobretudo entre os camponeses. Impressionado com o número de vítimas e com a tenacidade com que os Etíopes persistiam na defesa dos seus costumes, Susenyos decretou, em 1632, a restauração da religião tradicional. Abdicou a favor do seu filho Fasiladas e morreu pouco depois. Em 1633 Fasiladas mandou exilar os Jesuítas em Fremona e, um ano depois, decretou a sua expulsão da Etiópia, estabelecendo um acordo com os turcos de Maçuá e de Suaquém para que os Jesuítas fossem impedidos de regressar. Prisioneiros dos Turcos em Suaquém, foi só em 1635 que o patriarca e os jesuítas que o acompanhavam chegaram a Goa. Desejo de restabelecer a paz interna e de manter a unidade do reino, Fasiladas adoptou uma nova política de relacionamento com os seus vizinhos muçulmanos, ao mesmo tempo que fechava a Etiópia às relações com os Ocidentais. A fundação, em 1636,

da nova capital do império, Gondar, marca uma nova etapa na história da Etiópia. A localização de Gondar na intersecção das principais rotas comerciais internas e internacionais fez da cidade, em pouco tempo, o principal centro comercial do país. O estreitamento das relações com o Oriente levou o *negus* a enviar embaixadas à Índia, à corte do grão-mogol, e ainda à Pérsia, ao Iémen e às Índias Holandesas. A construção do novo palácio real e de numerosas igrejas e mosteiros na capital atraiu pintores, ourives e outros artesãos. O desenvolvimento de escolas ligadas aos mosteiros e às igrejas fez afluir discípulos de todo o país que aqui desenvolveram um importante trabalho de cópia e de ilustração de antigos manuscritos, compondo novas crónicas reais e obras de teologia. Graças ao incentivo real, assistiu-se a um verdadeiro renascimento da arte e da literatura da Etiópia. A restauração do cristianismo abexim, contudo, não acabou imediatamente com o catolicismo na Etiópia. Apesar do decreto de expulsão de Fasiladas e das perseguições, alguns jesuítas conseguiram permanecer escondidos no país. A maior parte dos católicos preferiu adoptar o monofisismo. Em 1640, os últimos jesuítas da missão foram executados. Restavam cinco padres católicos abexins, entre os quais Bernardo Nogueira, descendente de um dos soldados de D. Cristóvão da Gama, que falava o amárico na perfeição, conseguindo assim escapar durante muito tempo às perseguições. Em 1653, foi descoberto e enforcado. O último jesuíta a entrar na Abissínia foi um alemão, o padre Francisco Störer que, a pedido do patriarca Afonso Mendes, aceitou tentar restaurar a missão dos Jesuítas. Disfarçado de médico arménio, penetrou na Abissínia nos finais de 1656, e procurou auxiliar os poucos católicos que ainda subsistiam. Morreu em 1662. Por fim, em 1668, o *negus* Yohannis (*i. e.*, João) expulsou os últimos católicos para o Sudão, enterrando em definitivo o sonho jesuíta e português de conversão da Etiópia ao catolicismo.

ANDRÉ FERRAND DE ALMEIDA

BIBLIOGRAFIA: ALBERT, Micheline [et al.] – *Christianismes Orientaux: Introduction à l'Étude des Langues et des Littératures*. Paris: Cerf, 1993. ALBUQUERQUE, Luís, dir. – *Dicionário de história dos Descobrimentos e da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994. 2 vol. ÁLVARES, Francisco – *Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias*. Lisboa: AGC, 1943. AUBIN, Jean – *L'Ambassade du Prêtre Jean a D. Manuel. Mare-Luso Indicum*. 3 (1976) 1-56. IDEM – *Le Prêtre Jean devant la censure portugaise. Bulletin des Études Portugaises et Brésiliennes*. 41 (1980) 33-57. BECCARI, Camillo – *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales inediti a saeculis XVI ad XIX*. Roma, 1903-1917. 15 vol. BROU, A. – *Saint Ignace et la mission d'Éthiopie. Revue d'Histoire des Missions*. 13 (1936) 341-356. CARAMAN, Philip – *L'Empire perdu: L'histoire des jésuites en Éthiopie*. Paris: Desclée, 1988. *CORPUS Scriptorum Christianorum Orientalium*. Lovaina: Universitatis Catholicae Lovaniensis, 1961-1970. Vol. 23, 25, 316. CORTESÃO, Armando; THOMAS, Henry – *Carta das novas que vieram a El Rei Nosso Senhor do descobrimento do Preste João*. Lisboa: AGC, 1938. CUOQ, Joseph – *L'Islam en Éthiopie, des origines au XIV^e siècle*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1982. FICALHO, Conde de – *Viagens de Pêro da Covilhã*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1898. GRIERSON, Roderick, ed. – *African Zion, The Sacred Art of Ethiopia*. New Haven; Londres: Yale University Press, 1993. LOBO, Jerónimo – *Itinerário e outros escritos inéditos*. Barcelos: Civilização, 1971. MAYEUR, Jean-Marie [et al.], dir. – *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours*. Paris: Desclée, 1993-1994, vol. 4 e 7. RODRIGUES, Francisco – *Mestre João Bermudes. Revista de História*. 8 (1919) 119-137. STOFFREGEN-PEDERSEN, Kirsten – *Les Éthiopiens*. Brepols, 1990. TAMRAT, Taddesse – *Church and State in Ethiopia (1270-1527)*. Oxford University Press, 1972. THOMAZ, Luís Filipe – *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

ETNOGRAFIA RELIGIOSA. Etnografia é um projecto e uma tarefa científicos com um objecto difícil de definir: enquanto projecto vincula-se ao estudo das diferentes «etnias» com culturas bem determinadas pelo género de vida material, pelo *habitat*, pelos costumes, crenças e vestuário, originando alguma comunidade mesmo na linguagem (normalmente bem delimitadas), já que cada uma transporta uma realidade histórica com um passado e um devir (*cf.* Louis-Vicent Thomas). Enquanto tarefa aplica métodos muito próprios na observação da realidade e sobretudo preocupa-se em restituí-la na sua genuinidade num horizonte de totalidade. Ao longo dos últimos séculos, à medida que as ciências aplicadas à realidade social pretendiam consolidar alguma autonomia e distinguir-se, chegou-se à formalização de «três níveis de análise» que a terminologia, pelo menos, evoca, na certeza de que entre a etnologia e a antropologia não haverá distinção de fundo sendo muitas vezes tomadas uma pela outra; entretanto, a etnografia constituiria o primeiro nível de análise, partindo da prática de campo, da observação directa e doutras técnicas de recolha de dados, restituindo-os o mais fielmente possível, classificando-os, descrevendo-os, expondo-os de forma monográfica. Viria a sobrepor-se à etnografia, como disciplina eminentemente concreta, vinculada ao trabalho de campo, a etnologia no intuito de recompor sistematicamente a realidade, apurando as lógicas de exposição, enquadrando-as na história das populações, tentando traçar ou configurar o mosaico de uma dada cultura nas suas peças mais variadas, dos costumes às técnicas, das crenças aos rituais, das instituições aos objectos. O terceiro nível seria o da antropologia, cujo intento, de forma comparativa, seria atingir «os princípios de convergência e de unidade» procurando perceber «as constantes que regem todas as sociedades humanas»; se a etnologia aparece como a ciência da diversidade e do particularismo, a antropologia seria a da unidade e de alguma universalidade. É nesta lógica de pensar que se situa C. Lévi-Strauss quando escreve: «Etnografia, etnologia e antropologia não são três disciplinas diferentes, ou três concepções diferentes dos mesmos estudos. São, de facto, três etapas ou três momentos de uma mesma pesquisa, e a preferência por tal ou tal destes temas exprime somente uma atenção predominante voltada para um tipo de investigação, que nunca seria exclusivo dos outros dois» (*Anthropologie Structurale*, p. 388). Nesta perspectiva, pertence à etnografia uma «atenção predominante» para a colecta dos dados e sua restituição descritiva, para a busca e organização dos documentos, para a apresentação daquilo que é mais típico em determinadas culturas e que identifica as populações. As etapas sucessivas, a etnologia e a antropologia, não são estanques, podendo sobrepor-se, cruzar-se enquanto «concepções diferentes de uma mesma investigação». O etnógrafo é prioritariamente aquele que colhe e que descreve, organizando os seus dados, o que vai facilitar o trabalho do etnólogo e do antropólogo. A palavra etnografia, posterior a etnologia (1787), deve-se ao historiador alemão Niebuhr que a aplica a propósito de um curso ministrado na Universidade de Berlim por volta de

1810, amplamente divulgada na década de 30 (1836) pelo italiano Balbi no *Atlas etnográfico do Globo*, procurando «a classificação dos grupos humanos, singularmente a partir da identificação dos seus traços linguísticos». Pretende-se aqui fazer uma síntese dos contributos deste ramo do saber em Portugal, apenas no sector religioso, isto é, delimitando o objecto material da pesquisa própria à etnografia ao campo dos fenómenos religiosos: costumes, lendas, ditados, usos, rituais, crenças que estruturam a vida religiosa das comunidades, que configuram o seu quotidiano e estruturam a sua simbólica. Certo é que as obras de que a tradição etnográfica portuguesa dispõe são um amplo argumento do cruzamento de níveis e também da interpenetração dos campos já que o campo religioso não pode autonomizar-se de forma radical. No esboço que aqui se apresenta optou-se por uma linha cronológica de exposição, dando, quanto possível, a palavra àqueles que praticaram a etnografia e que, ao longo de mais de um século, foram contribuindo para o património etnográfico vasto e de qualidade que Portugal hoje possui. Trata-se de um esboço para a história da etnografia religiosa em Portugal; por isso, sem pretensões de exaustividade, não houve preocupação de remontar às origens desta ciência no nosso país, pondo de parte aquilo que se poderia chamar a pré-história da etnografia lusitana (que aliás transparece no autor com o qual iniciamos esta viagem – J. Leite de Vasconcelos). Além disso o nosso estudo é de síntese tripartida, mostrando os mestres que nos finais do século passado mais contribuíram para o legado actual, as obras que hoje mais se destacam quando a etnografia é mais antropológica e deixando em aberto a investigação a tanta literatura regional de recolha que este artigo não comportaria. Certo é que, na história da etnografia religiosa entre nós, os períodos vão suceder-se, passando de um ligado à história e à arqueologia a outro de teor vincadamente etnográfico, para hoje se produzirem estudos onde as diferentes ciências sociais se dão as mãos no intuito de compreender melhor a realidade social. O primeiro é caracterizado por uma espécie de desejo histórico-genético, o segundo por uma intenção de recolha e de base de dados e o terceiro pelo predomínio interdisciplinar. 1. *Dos finais de Oitocentos a meados do nosso século – um legado*: A obra de J. Leite de Vasconcelos é invulgar e obrigou-o a uma dedicação completa ao povo português e à sua cultura ao longo de uma vida, mas ficou na história do país como «a maior figura científica» com «um grande espírito europeu». A sua primeira obra de grande vulto é da viragem do século e constituiu um trabalho ímpar no género, erguendo-se como o lugar obrigatório para qualquer investigação a nível do universo das representações do povo português. *Religiões da Lusitânia* não foi ultrapassado ao longo deste século; apresenta-se como a sùmula das origens, o inventário de usos e de costumes e o compêndio exemplar das crenças que ainda hoje se espalham no território nacional. Dos finais do século passado (1897) aos meados da segunda década deste século (1913), o autor reuniu e deu à estampa uma das mais ricas fontes da etnografia portuguesa, sendo o povo português o portador de cruzamentos ex-

traordinários e inéditos de doutrinas, crenças, símbolos e costumes que integram a obra e que hoje constituem o lugar explicativo daquilo que identifica as comunidades ainda no final do século. Não se compreende todo o panorama cultural legado por esta figura da etnografia em *Etnografia portuguesa* (10 volumes) sem esta obra de cunho historiográfico que situa o condensado de dados, a colecta de variadíssimos episódios da cultura popular, a memória escrita que está presente na biblioteca que deixou (grande parte já publicada). Poder-se-á dizer que a etnografia religiosa em Portugal tem nele o fundador, já que facilita o acesso a um universo mais ou menos ordenado de dados que foi reunindo ao longo de tantos itinerários percorridos. E, se é o fundador pelo legado que deixou – obrigatório para qualquer investigação –, é-o também pelas raízes da história e da cultura que apresenta nestes três volumes, «a obra mais elaborada» e aquela em que o autor se comprazia. Embora se trate de uma obra cruzada entre a história, a arqueologia e a etnografia, e apesar de aparecer na fase do autor mais voltada para a arqueologia, depois de um início tipicamente etnográfico, nas coisas religiosas portuguesas constitui um fundo de acesso inevitável. Leite de Vasconcelos confessa na «Introdução geral à obra» que, tendo começado «desde muito novo, a investigar, a par da Glottologia, a Ethnographia moderna de Portugal, sobretudo as superstições, os costumes, as lendas e a litteratura popular», foi levado, «pela sucessiva complexidade do trabalho» a ocupar-se «das causas antigas, quando elas serviam [...] para aclarar os factos da actualidade» (VASCONCELOS – *Religiões*, p. xxvii). Os elementos do património cultural português enraízam-se neste autor nas mais remotas origens dos povos da Lusitânia, convencido, segundo a mentalidade dos finais do século passado, de que «certas feições do nosso carácter nacional se encontravam já nas tribus da Lusitânia; que grande parte dos nossos costumes, superstições, lendas, isto é, da vida psychologica do povo, datão do paganismo» (*Ibidem*, p. xxvi), podendo assim afirmar uma «estreita relação» ou uma «solidariedade» entre passado e presente: «Alem [...] da curiosidade que um Português terá de saber o que em tempos afastados se passou no território em que vive –, os hábitos, as ideias, as virtudes, os vícios, as façanhas, e, enfim, todas as circunstâncias phisicas e sociais dos povos de então, as lutas em que se empenharão, e em que cairão vencidos ou se proclamarão vencedores, os progressos que fizerão para seu bem e da humanidade, as suas instituições políticas, os aspectos da sua natureza, o luxo ou a pobreza das suas habitações: não pôde ele deixar também de se interessar pela Lusitania, visto que d'ella descende, e a ella se acha vinculado por laços de toda a ordem» (*Ibidem*). O vínculo mais importante deste tipo de solidariedade encontra-o o autor na religião, o que confere à sua obra um estatuto original e estruturante: original por ser pioneiro no manejo das diversas fontes da etnografia religiosa – da história religiosa em geral aos ritos, das memórias dos bispados às crónicas dos mosteiros, dos arquivos inquisitoriais aos relatos das festas e das procissões, das narrativas de visitas pastorais às autênticas crôni-



Adoração dos Pastores – Adoração dos Magos, de João da Cunha, retábulo datado de 1660 (?). Capela da Quinta do General, em Borba.

cas dos costumes e usos observados nas mais recônditas comunidades do país; estruturante pela vastíssima obra que legou, parte da qual só postumamente foi editada e está longe de ser completa, sendo nos nossos dias depósito dinâmico e arquivo obrigatório para qualquer estudo de índole etnológica ou antropológica. Não sendo cronologicamente o primeiro estudo do autor, *Religiões da Lusitânia* é um marco para a etnografia religiosa portuguesa, já que numa perspectiva declaradamente etnogenética apresenta um volume gigantesco de informação, desde os «tempos pré-históricos» aos «históricos» passando, naturalmente, pelo que apelida «proto-história portuguesa». Para ele seria absurdo «pensar na elaboração de uma história da Lusitânia, sem pensar ao mesmo tempo na religião, ou melhor, nas religiões dos Lusitanos (*Ibidem*, p. xxvii). Assim, nesta fonte até agora inexcedível, desfilam elementos de índole diversa – língua, arquitectura, técnicas, crenças, ritos, objectos – que argumentam em favor das diferentes eras e povos que podem «explicar» o presente (de há perto de um século) das representações, costumes, rituais e instituições de Portugal. Importantíssimo, por exemplo, é todo o material que a obra condensa em torno da morte e seus rituais, seus movimentos e suas figurações, crenças que a envolvem e articulações das comunidades com os defuntos, o que aparece desde o período neolítico – na descrição de sepulturas, vestuário, cerâmica e nas considerações relativas

ao culto dos mortos (destino, monumentos, gentes, dólmenes, sepulturas) – ao tempo proto-histórico – incluindo diversas notícias sobre campas e sepulturas do país e outros monumentos funerários – e ao capítulo sobre a «necolatria, ou culto dos mortos» já nos tempos históricos das «religiões lusitano-romanas» – incineração, representações do destino das almas, símbolos necrológicos e cuidados com os mortos. Além disso, a obra apresenta um vasto conjunto de teor etiológico para tantos monumentos de hoje, como para muitos dos rituais religiosos, para crenças que atravessaram as gerações portuguesas desde tempos imemoriais, para ditados que fundamentam algumas práticas ainda vigentes, para superstições actuais que envolvem de forma imaginária as povoações mais fechadas, e constitui também o lugar de encontro com o universo mais variado dos deuses, escondidos nos astros ou nos bosques sagrados, presentes nas fontes ou escondidos nas cavernas dos montes, envoltos nos rios ou na fúria dos mares (*Ibidem*, vol. 2), mais altivos no céu ou mais combatentes na terra, protectores da saúde ou mais dados à fecundidade, promotores da coesão ou agentes de vingança, do poder ou da paz, do amor ou do sonho. *Religiões da Lusitânia* não é uma obra que possa classificar-se facilmente, ainda que bem situada naquele período de investigação que coloca Leite de Vasconcelos na encruzilhada da arqueologia e da história; os volumes são mais do que isto, impondo-se pelo seu carácter, que hoje chamaríamos de pluri-disciplinar: história, arqueologia, linguística, toponímia, etnografia, antropologia, arte documental, glotologia, semiótica, filologia... Sem dúvida que a intuição etnográfica paira no espírito do investigador desde os anos mais tenros da sua formação, expressa já em *Tradições populares de Portugal* (1882), tinha o autor 24 anos, mas esta viragem pela etno-história confere-lhe um estatuto de profundidade sem o separar da paixão da recolha oral e documental do património de um povo que conhecia a palmo. Aqui se condensam os elementos que permitem falar das origens de uma etnografia religiosa possível e praticada em Portugal desde os finais de Oitocentos. Mas a etnografia reaparece na primeira década deste século, com o mesmo autor, que volta a fazer dela o centro da sua actividade; o seu projecto era duplo e a passagem pelas *Religiões da Lusitânia* obrigatória em benefício da profundidade científica do trabalho; aquelas deram-lhe as raízes ou o travejamento que o passado mais remoto ou menos empresta à compreensão daquilo que os «tempos modernos» apresentam como representações práticas e rituais que integram e estruturam as colunas mais populares do país. Em *Etnografia portuguesa: tentame de sistematização* (1933, 1936 e 1942) aparece o complemento ou a *continuação* daquela outra obra, agora referidos especialmente os «tempos modernos», a saber os tempos de Portugal nos alvares de um país em formação: «As duas obras formam uma espécie de *Monumenta Ethnica de Portugal*, desde o paleolítico até à actualidade» (RIBEIRO – Vida, p. 36). Esta seria a segunda obra monumental, resultado de muitas excursões etno-arqueológicas, que foram enriquecendo um património que o autor conseguiu sis-

tematizar de alguma forma até ao volume 3 e que, desde 1942, tem vindo a ser completada em sucessivos volumes, e que ainda hoje constitui um árduo trabalho de organização. Pensada como «tentativa de síntese descritiva da cultura popular portuguesa», com um objectivo sistemático e integrador, a obra ainda está inacabada, mas no conjunto constitui o quadro de fundo da etnografia em Portugal, enquanto disciplina de recolha sistemática dos elementos dispersos do tecido cultural português no intuito de os apresentar de forma genuína em ordem a um trabalho antropológico subsequente. Também aqui J. Leite de Vasconcelos consagra a possibilidade de uma obra que, quando completa, constituirá o lugar fontal para os mais recônditos pormenores das culturas regionais mais dispersas; não se trata apenas do depósito sistemático de tradições profanas, mas também aqui está evidenciado o lugar estruturante da religião embebendo crenças, representações, símbolos, rituais, costumes, superstições. A etnografia religiosa tem aqui um pioneiro, enquanto potencia uma sistematização, ainda por fazer, mas que o autor iniciou. Já nos *Estudos de etnografia comparativa* (1918, 1925) se pode configurar um legado amplamente documentado de usos e costumes de tipo religioso, de gestos e rituais que traduzem as crenças mais fortes entre o povo, de ditados e aforismos e poesia que inscrevem representações religiosas e muitas superstições. Dos amuletos aos quadros populares, das inscrições aos costumes, o autor torna possível vários retratos das mentalidades populares, e sendo um etnógrafo exímio em nada desmereceria um lugar cimeiro na reflexão antropológica dos nossos dias; a sua etnografia desce a um patamar relativamente profundo da cultura, o que facilita a leitura do universo cultural vigente. O estudo sobre *A barba em Portugal* conjuga os aspectos mais díspares do objecto, sabendo enquadrar as suas diferentes dimensões e conjugando-as com os ritos sociais que mais estruturam as comunidades, como os relativos à saúde, às dissimetrias das classes, aos traços psicológicos, à expressão de sentimentos individuais e colectivos como o da morte e o do luto. Nestes primeiros estudos emerge um enorme manancial que, do nosso ponto de vista, cobre as primeiras colecções de etnografia religiosa, de forma dispersa e não sistemática; trata-se de um lugar documental invulgar que torna possível um tratamento futuro na linha de descobrir a riqueza e o contributo do autor para o nosso domínio. Outra prova do cruzamento do religioso com os usos e costumes apresentados pelo autor é a sua conferência sobre o «sobrenatural na medicina popular» que serve de introdução ao estudo sobre *A figa* (1925): nestas páginas cruzam-se os dados das práticas populares nos mais diferentes cantos do país com uma reflexão sobre o lugar do universo espiritual na cultura do povo, falando-se mesmo de «medicina sobrenatural», e de «benzilhões e benzedeiros» que diagnosticam em função de alguma cura; o texto é fundamentalmente do domínio da etnografia da religião, oferecendo ao estudioso documentos da devoção aos santos, de ex-votos, de cumprimento de promessas e de intercâmbio entre o universo católico religioso e o universo de teor mais mágico (ofer-

tas de olhos de prata a Santa Luzia em Viana e de cravos a São Bento no Gerês como antídoto contra as verrugas, por exemplo). A recolha apresenta depois o tema das «quebraduras», da «olhadura» ou «mau-olhado» que introduz bem a «figa», gesto e amuleto, cuja função apresenta de forma evidente um campo de fronteira entre o religioso e o mágico nas culturas populares. O interesse deste autor para a etnografia religiosa em Portugal prossegue desde 1933 na recolha que apresenta na *Etnografia portuguesa*, obra de envergadura que exige, como as anteriores, um trabalho ulterior de sistematização e o tratamento dos variadíssimos documentos religiosos que integra. O autor regista um extraordinário património do povo português, num intuito científico de o classificar por regiões e de, *a posteriori*, ser possível formalizar um atlas etnográfico, o que poderá acontecer depois da obra completada. Como se disse, um dos primeiros temas abordados e de muito interesse para a etnografia religiosa é a questão das fontes da mesma etnografia, professando que as de teor eclesiástico – da história à ritologia, das crónicas aos relatórios – constituem o lugar de uma inventariação das práticas, dos usos, das cerimónias e das razões doutrinárias dos acontecimentos registados; no fundo, uma das fontes extraordinárias da etnografia religiosa reside nos arquivos privados dos mosteiros, das confrarias, das paróquias e dos lugares de culto, santuários ou lugares de concentração. Há práticas sociais estigmatizadas que foram gravadas nas memórias de visitas pastorais, como há nelas também um misto de ritos profanos e religiosos que a reflexão científica pode avaliar. O autor tem o mérito, ao longo desta obra, de provar que a etnografia religiosa é um vasto campo, recheado de documentação, que muito pode contribuir para o apuramento da história das populações, que naquilo que fazem tornam presente aquilo que acreditam. As fontes passam também pela legislação eclesiástica: as normas operam uma leitura da realidade social, enquanto exprimem o ordenamento moral das sociedades e reflectem as situações desviantes; a norma canónica permite avaliar a amplitude do hiato entre a doutrina e sua interpretação e entre as crenças e a prática vigente; elas aparecem, enquanto conjunto normativo, como o lugar de uma possível leitura real dos comportamentos dos indivíduos e das comunidades. Para além deste tema, a obra de J. Leite de Vasconcelos permite, do ponto de vista religioso, estabelecer à distância quadros comparativos dos calendários das populações. O volume 8 facilita um estudo aprofundado do calendário religioso na primeira metade deste século, tão-somente pela sequência santoral que apresenta, constituindo um documento etnográfico de referência para estudos futuros de história social e de antropologia e sociologia das mudanças; ao mesmo tempo poder-se-á estabelecer o regime sazonal aos santos, identificando os grandes patronos de cada estação e sobretudo apurando as referências maiores que ainda hoje presidem aos destinos das populações nas estações do ano, mormente a do Inverno e a do Verão. No domínio da etnografia religiosa, a obra é muito densa quando aborda também, como tentativa, o perfil do sentimento religioso por-

tuguês situando-se entre o anticlerical e o formalista, indo às romarias, confessando-se pela Quaresma por dever, assistindo à missa (se possível no adro), zombando do padre (que sabe o discurso de cor); o perfil é tanto mais apurado quanto sabe distinguir a religiosidade do alentejano, mais fraca e mais «tradicional», sem a emoção da religião do Norte; aponta um conjunto de pormenores neste campo, muitos dos quais fruto da sua observação participante num período de grande transformação no país, como foram as décadas da viragem republicana. Estes assuntos ficam bem documentados em algumas regiões do país (Beja, Aveiro, Braga, Lisboa, Coimbra). Um grande capítulo etnográfico se abre na obra em relação com os ritos religiosos; no conjunto publicado, este tema é destacável (cf. *Etnografia*, vol. 10): o casamento religioso, a missa e seu cumprimento, os usos religiosos com eles relacionados, a confissão, eis os quatro grandes subtemas deste campo. Os ritos configuram as práticas sociais de um povo católico. O autor compila um enorme bloco de notas relativo aos três grandes sacramentos da Igreja, fazendo girar a vida em torno deles, a julgar pelas máximas, pelos dizeres e pelas anedotas. O casamento está profundamente ligado ao estatuto dos grupos que entram em aliança, estatuto económico e social; um conjunto de costumes, variáveis, identificam cada região e cada terra. Em relação à missa, as máximas de salvação são muitas, desde o passaporte para o Céu por sete missas novas assistidas até às missas das «rogações», do traje domingueiro observado nas aldeias à proibição do trabalho e da feira. Com isto se misturam práticas aldeãs aos direitos do pároco, à nomenclatura das missas e ao sistema de comunicação aldeão feito através do sino e mesmo ao esquema segregativo de assistência à missa e aos desejos dos namorados para aquele momento (os volumes 9 e 10 são riquíssimos nestes aspectos). O sacramento da confissão é outro dos rituais em torno do qual giram inúmeras peripécias, já que se trata do lugar secreto que se presta a muitas interpretações e a uma imaginação fecunda: da desobriga aos jantares, dos segredos ao controlo do abade, das bocas do povo à duração de cada penitente, das histórias não ditas e da indiscrição do confessor. As práticas sucedem-se e a bisbilhotice em torno dos notáveis é abundante. Um outro tema é o da «encomendação das almas»; os costumes são muito diferentes ao longo das regiões portuguesas e o autor sabe dar contas da diversidade. Das esmolas à oração, do luto às penitências, dos costumes à organização do velório e ao enterro: um conjunto por estudar, para o qual J. Leite de Vasconcelos dá um contributo basilar na mesma obra e que, *a posteriori*, foi bem imitado por alguns. Rezam-se «pais-nossos» e jaculatórias, pagam-se as promessas dos defuntos, acordam-se as aldeias para a comunhão com os que partiram, distribuem-se haveres e bens pelos mais pobres e sabe-se «escutar o cantar da morte» nos sinais mais finos da natureza. Há crenças que não se apagam e que ajudam a manter a organização que a aldeia faz ver ao longo do cortejo de luto e de dor. Este tema mantém-se na tradição etnográfica, embora em Portugal não tenha sido tratado de forma aprofundada por nenhum estudo etno-

gráfico; há retalhos de colecta de dados como também de reflexão antropológica. O autor apresenta ainda muita recolha dispersa em relação ao tema da bruxaria, às rezas e orações utilizadas, ao cenário criado em torno dos malefícios e da presença destas figuras na cultura popular; este universo instaura uma dialéctica com os actores católicos, mormente com os padres, que lhe servem de pólo tensional. Trata-se de um tema que permite fazer valer a relação, sempre inevitável entre o povo, da religião com a magia, valendo sobretudo o aspecto anoético da realidade. Não aparecem apenas os aspectos de uma dialéctica de oposição, mas também aqueles que argumentam em benefício de uma colaboração e mesmo de práticas de uma mistura por parte dos actores eclesiásticos. O volume 7 de *Etnografia portuguesa* enumera um conjunto de práticas, de dizeres, de crenças, de intenções, cuja leitura se torna obrigatória para entender o recurso contemporâneo aos *ate-liers* de videntes e de mulheres de virtudes. O último tema de longo alcance na obra e nela disposto é o das bênçãos e das orações nas diversas circunstâncias, das refeições aos campos, dos rebanhos e gado às pessoas nas diversas ocasiões, testemunhando a presença totalizante da religião na vida quotidiana do povo das aldeias. O autor apresenta, quer no volume 6 quer no 10, um conjunto riquíssimo de dados que atestam a presença dos santos na petição popular, o recurso a eles nas mais diversas circunstâncias do quotidiano e o lado sacral que acompanha a actividade humana, seja do «fazer do pão» ao «pedir a chuva», do esconjuro da «epidemia» ao sacrifício de animais, dos castigos dos santos aos suplicios de penitentes públicos. A obra de Leite de Vasconcelos, riquíssima em pormenores enquanto abundante em variadíssimas especificidades etnográficas próprias das regiões de Portugal, não é um meteorito único sem circunstância; participa, sim, de maneira expositiva e inexcedível daquela que ia sendo a tradição nos finais de Oitocentos e que com ele foi fazendo alguma escola no país. Os volumes das suas notas que hoje estão disponíveis permitem agora um trabalho de fôlego e de profundidade que a escola etnográfica portuguesa foi fazendo ao longo deste século, mas que terá de ser bem continuada. Se, na esteira de Jorge Dias, os «mestres» foram Adolfo Coelho, Teófilo Braga e J. Leite de Vasconcelos, certo é que Rocha Peixoto (1866-1909) e Zófimo Consiglieri Pedroso (1851-1910), na mesma época, mas menos produtores, deixaram marcas para a história da etnografia no nosso país. Consiglieri Pedroso legou-nos um conjunto monumental de orações, de dizeres, de superstições de vária ordem, de quadras, de rituais e de crenças que hoje estão disponíveis sob o título *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa* e que constituem os quinze artigos por ele publicados na revista *O Positivismo* entre 1878 e 1882: apresenta contos, usos, costumes, superstições, provérbios, jogos infantis, lendas e tradições locais do nosso país. João Leal, para o caso que aqui interessa, elaborou um óptimo resumo da sua obra: «Consiglieri Pedroso passa sucessivamente em revista as “superstições populares na legislação religiosa”, “as bruxas na tradição do nosso povo”, “al-

gumas tradições e crenças populares relativas à noite e ao dia de São João”, “o lobisomem”, “as mouras encantadas”, “o homem das sete dentaduras”, “o diabo”, “as almas do outro mundo”, “o secular das nuvens”.» Estamos perante «uma das primeiras grandes recolhas de tradições populares portuguesas» e por isso perante os grandes documentos da etnografia religiosa; as fontes são muitas das enumeradas por Leite de Vasconcelos e a recolha tem tanto interesse como a deste. Estamos perante «um valioso corpus de informação etnográfica» que «mantém intacta grande parte da sua actualidade», constituindo «um excelente instrumento de trabalho» (João Leal, prefácio a PEDROSO – *Contribuições*). Só em superstições várias, o autor apresenta setecentas e treze; o estudo sobre as bruxas continua a ser de consulta obrigatória; o mesmo se diga sobre «as almas do outro mundo» (publicado em 1882) e sobre «contribuições para um romanceiro e cancionário popular português» onde a religião está patente em orações, quadras, «parlengas infantis e jogos populares». Embora de menos envergadura, do ponto de vista quantitativo, a recolha de Consiglieri Pedroso fornece um óptimo ponto de apoio comparativo em ordem aos estudos hodiernos da cultura popular, transcrita em esquemas rituais e em práticas modernas. Rocha Peixoto é outra das figuras emblemáticas que iniciou uma obra (que não completou) e que deve constar entre os ilustres da etnografia religiosa; embora os temas religiosos sejam escassos e parcelares, parece merecer um lugar, já que «o Natal», «as Maias», «São João» e algumas notas sobre o imaginário po-

pular o tornam lugar obrigatório no estudo contemporâneo. Muitos dos elementos etnográficos de teor religioso encontram-se disseminados ao longo dos estudos do autor que em *Portugália* encontraram o órgão literário específico particularmente desde 1900. Dos seus duzentos e cinco títulos inventariados por Flávio Gonçalves e hoje disponíveis na bibliografia do volume n.º 20 da colecção «Portugal de perto» das publicações D. Quixote (Lisboa), *Notas sobre a malacologia popular* (1889), *Infiéis defuntos* (1890), *Esmola para o Senhor dos Passos* (1890), *As Maias e S. João, o Natal* (todos de 1894), *A terra portuguesa* (volume de 1897), *uma iconografia popular em azulejo* (1901), *Museus episcopais* (1905), *Tabulae votivae* (1906), *Sepulturas abertas em rocha* (1906) e em *Etnografia portuguesa*, *As filigranas* (1908), são os artigos que mais elementos integram do âmbito religioso. O autor apresenta dados do domínio da história das religiões, em relação aos quais situa as práticas e crenças populares dos princípios do século; além disso, o interesse religioso articula-se a uma reflexão que apresenta aspectos folclóricos, míticos e mágicos; se o folclore é um tema muito tratado pelo autor – preenchendo quase a totalidade do texto de *Notas sobre a malacologia popular* – ele aparece vinculado a representações e crenças religiosas, o que vem a estar mais evidenciado nos seus estudos de 1894 em *O Primeiro de Janeiro* (aqueles que mais directamente interessam o religioso), já que envoltos num quadro de «sobrevivências de cultos pagãos» numa perspectiva e contexto mitográficos. Se *Portugália* atinge um nível



Procissão dos Ramos, no Largo das Necessidades, com o rei D. Carlos e a rainha D. Amélia conduzindo palmas (fotografia de entre 1898 e 1908, de autor não identificado).

superior ao de qualquer colecção de artigos, deve-se ao espírito etnográfico de Rocha Peixoto, que torna a publicação o lugar de um cruzamento de estudos dos maiores investigadores de então (como Fernando Tomás, Adolfo Coelho, Teófilo Braga...). Com ele trata-se bem de um passo de qualidade na etnografia geral portuguesa não só porque a visão de *Portugália* restitui o concreto da herança social, mas também porque a análise dos documentos etnográficos é integrada numa «panorâmica geral – geográfica, social e histórica» (Flávio Gonçalves, prefácio a PEIXOTO – *Etnografia*, p. 32); é neste enquadramento que transparece a importância dos estudos no domínio da etnografia religiosa (é o caso de *Filigranas*, *Tabulae votivae* e de muitos outros). Trata-se do etnógrafo do Norte, que o conhecia a palmo e que o levaria muito além se não falecesse prematuramente com quarenta e três anos incompletos; a documentação fotográfica que deixou revela bem o interesse pelo mais recôndito da cultura popular que perscrutava sobretudo nos meses de férias de Verão com todos os incómodos de vias de comunicação deficientes, de transporte inexistentes e de questões de alojamento e alimentação. Foi o etnógrafo em contacto directo com as gentes e seus objectos e, por isso, trazendo para os estudos fotografias e desenhos que muito contribuem para a análise nítida e para a reflexão apurada dos mais variados temas da cultura popular do Norte do país. «Esta riqueza de informações, e o seu inteligente aproveitamento, justificam que os estudos do redactor de *Portugália* continuem a ser [...] de consulta indispensável» e que o autor, na sua prática e na sua produção, possa ser considerado um lugar fontal da etnografia portuguesa e, especificamente, da religiosa, também porque ajuda a compreender a interdependência dos três domínios hoje caros à antropologia, a saber, o religioso, o mágico e o mítico. Teófilo Braga é outro dos autores que é designado de «mestre» por A. Jorge Dias e que, além de outras obras (*Contos tradicionais do povo português*, 1883) tem relevo na etnografia religiosa pelo contributo que apresenta em *O povo português, nos seus costumes, crenças e tradições* (1965), como «primeira obra de síntese da etnografia portuguesa». Nas duas partes da obra apresenta uma recolha de interesse em relação a dois dos ritos de passagem nas comunidades portuguesas: aparecem elementos em «formas populares primitivas do casamento» (BRAGA – *O povo*, p. 179) onde o autor descreve as cerimónias usuais nas Covas de Barroso e sobretudo apresenta diversos depoimentos relativos aos «ritos funerários em Portugal» (*Ibidem*, p. 150-179) que permitem, com outras recolhas congêneres, aprofundar os rituais de morte e seus costumes nas culturas populares em vias de desaparecimento. 2. *Posterioridade e actualidade*: Rocha Peixoto tinha em mente uma obra de proporções extraordinárias que não pôde prosseguir; a sua hipotética *Etnografia portuguesa* (em três volumes) foi depois empreendida por J. Leite de Vasconcelos, mas sobretudo ficou em projecto um volume sobre *A religião* que, naturalmente, constituiria hoje uma herança extraordinária ao lado das *Religiões da Lusitânia*, a julgar até pelo texto epistolar de 1907: «Não esqueça [...] o que diz respeito [...] aos costumes (ca-

samentos, baptizados, enterros), à religiosidade (romarias, devoções, clamores, cercas, amuletos, promessas), às superstições, às trovas populares [...]» Estas origens não foram enterradas e, como se viu, a documentação posterior evidencia já muito material no domínio do religioso. As figuras que aqui se evocaram deixaram um material que a posteridade vai retomar e que hoje se encontra disponibilizado graças à enorme colecção «Portugal de perto» das Publicações D. Quixote. Entretanto, importa aludir, sumariamente, a duas figuras deste século que marcaram a etnografia portuguesa, que lhe dedicaram a carreira científica e que enriqueceram particularmente este domínio, e isto não só a nível do incansável trabalho de recolha mas também na reflexão etno-antropológica que legaram; a etnografia religiosa sai com eles elevada e encontra documentos únicos. «Um clássico dos estudos da cultura em Portugal que definitivamente impulsionou a antropologia portuguesa para o contexto do nosso tempo e que permanecerá, por isso, com uma referência incontornável» é Jorge Dias (1907-1973) que, em 1948, iniciando os trabalhos para o *Atlas etnográfico de Portugal* e congratulando-se com a projecção possível da etnologia portuguesa além-fronteiras, considerou que «a etnografia tem sofrido uma profunda renovação, nestes últimos decénios, e está a caminho de um apogeu que nunca tinha conhecido» e isto do ponto de vista teórico e metodológico; de facto as últimas três décadas da vida deste investigador, de projecção internacional, coincidem com o tempo rico e abundante da disciplina, do trabalho de campo, da produção científica e metodológica, evidenciado no conjunto que documentam bem o lugar deste domínio científico na produção nacional (é certo que os decénios subsequentes serão de menor relevância, particularmente pelo facto de as metodologias de carácter sociológico terem relegado por vezes o domínio para o universo do folclore). Perante tal projecto, J. Dias, consciente das dificuldades, confirma bem o carácter fragmentário e «isolado» quer das recolhas realizadas até então, quer das figuras que se notabilizaram (com particular relevo concedido a J. Leite de Vasconcelos); com ele o envolvimento intencional é notório e o modelo monográfico impõe-se, aliado a estudos comparativos, a memórias de reflexão e a apontamentos dispersos. Além das monografias – *Vilarinho da Furna: uma aldeia comunitária* (1948) e *Rio de Onor: comunitarismo agro-pastoril* (1953) – que merecem destaque neste estudo, possuímos hoje os dois volumes de *Estudos de antropologia*, dos quais o segundo, pelo seu carácter mais vincadamente etnográfico, tem muito interesse para a etnografia religiosa em Portugal; apresentam-se os resultados de estudos breves do autor neste domínio, tais como «a queima do Judas», «sacrifícios simbólicos associados às malhas», «banhos santos», etc... Dos cento e sessenta e sete títulos que compõem a bibliografia de Jorge Dias e que no volume aparece organizada por Margot Dias, além de estudos teóricos de profundidade e dos já mencionados, o autor contribui para a etnografia religiosa em *Antologia da lírica portuguesa contemporânea* (1947), *Minho, Trás-os-Montes, Haut Douro* (1949),

Elementos fundamentais da cultura portuguesa (1950-1953, reeditado), *a Árvore de Natal* (1953), *Esconjurar trovoadas* (1959-1960), *O mundo sobrenatural dos indígenas da África Portuguesa* (1951), *Pluralismo religioso e cultural* (1973), *O Abade de Baçal como etnógrafo* (1985), além do tema específico que tratou mais amplamente em torno da *Encomendação das almas* (1950), depois reflectido em *A recomenda das almas como elemento cultural da área luso-brasileira* (1956) e ainda complementado com *Contribuição ao estudo do culto dos mortos* (1957). Estamos perante uma obra reflectida na qual se aliam o pormenor de dados culturais do universo religioso com uma reflexão antropológica, deliberadamente comparativista. Nestes estudos, Jorge Dias não apresenta uma etnografia pura, fazendo a colecta de dados para o futuro, mas interessa-se em atrair o leitor para o seu universo e mesmo os poderes públicos, de forma a retirarem das suas descrições e reflexões conclusões para as práticas sociais contemporâneas, na linha da advertência que exara em «a morte do caixeiro-viajante» (1968): «Nós, portugueses, deveríamos tirar algumas conclusões daquilo que está a acontecer noutras partes do Mundo. [...] Devíamos pensar a sério e rapidamente no futuro, antes de ele ser presente.» A investigação do autor é muito de cariz intervencionista e é certo que um dos temas de mais relevo gravita em torno dos rituais da morte que tem tido em Portugal uma tradição etnográfica permanente. Jorge Dias deixou na história da etnografia portuguesa duas monografias, ricas pelo género de intenção globalizante e pelo conteúdo etno-antropológico que integram. A primeira – *Vilarinho da Furna* – é um documento do património nacional único aparecendo como uma espécie de memória de uma aldeia hoje adormecida nas águas de uma albufeira; a segunda – *Rio de Onor* – constitui um estudo original pelo objecto e pela perspectiva que evidencia; aliás, as duas obras são documentos únicos neste campo científico, aparecendo a segunda como um caso típico de estudo etnográfico da Península, «vivo, funcional e orgânico», estabelecendo os «seus prolongamentos e relações com um mundo mais amplo, cujo conhecimento é indispensável, para a perfeita compreensão da vida desta pequena sociedade humana, de tão curiosas tradições»; na linha das ideias antropológicas do tempo, esta monografia reflecte a tentativa da delimitação das áreas culturais e a intenção mais precisa de traçar o perfil da personalidade cultural do rionorês. Sendo o expoente da aplicação prática do método monográfico, este estudo sobre Rio de Onor, além de situar a aldeia no seu contexto histórico, identificando o lugar cultural donde provém, inventaria de forma minuciosa os ritos da vida quotidiana, a estrutura social, as fontes e regimes económicos, as artes e técnicas, os utensílios e os transportes, o vestuário, a alimentação, o relacionamento comercial e as actividades de periferia, a dança, os contos, etc. Do ponto de vista religioso o estudo é minucioso na apresentação dos dados referentes às crenças, aos ritos de passagem (nascimento, baptismo, festa dos rapazes, casamento, enterro, luto), ao ciclo festivo e seu calendário (Natal, Ano Novo, Reis, Carnaval, Quaresma, Páscoa, Maias,

São João, Falandeiras e ciclo do Outono), ao cancionero, às máximas e provérbios e à concepção da vida do homem religioso de Rio de Onor; assim, trata-se de um marco na etnografia religiosa portuguesa, dando conta, de forma englobante e total, da dimensão religiosa desta comunidade, traduzida nos ritos quotidianos privados e públicos, nas práticas organizativas da vida comunitária, nas crenças que estruturam o tecido relacional da aldeia, na gestão temporal e na trama proverbial que ajuda a configurar a «personalidade cultural» que lhe subjaz. Realce-se, pelo valor exemplar, a recolha pormenorizada relativa à organização da Igreja e seus bens, festas e procissões, confrarias e superstições e os apontamentos sintéticos sobre as festas numerosas que estruturam o ano do Natal ao Outono bem como o cancionero que aparece como complemento deste capítulo; além disso, a obra é exemplar também pelo conjunto fotográfico, pelos croquis e pelos desenhos que bem ilustram o conteúdo no seu conjunto e que lhe servem de prova para muitos pormenores. A monografia dá conta de uma cultura em movimento, que agora, à distância de 43 anos, tem no estudo de J. Pais de Brito o *Retrato de aldeia com espelho: ensaio sobre Rio de Onor* (1996). Esta investigação inicia-se em 1975, acompanhando a aldeia ao longo de uma quinzena de anos e que constitui a tese doutoral do autor no domínio da antropologia; se Pais de Brito, beneficiando de um legado etnográfico e de uma tradição antropológica que o coloca à altura dos seus mestres e se a ele se deve o mérito de em 1982 fundar a colecção «Portugal de perto» nas Publicações D. Quixote, colecção de uma riqueza ímpar no domínio, nesta obra, a «aldeia revisitada» é cruzada por dois ângulos de abordagem: o da aldeia «como forma social que se constitui enquanto totalidade» e o da «casa ou unidade económica, social e simbólica que, no quadro de uma aldeia que detém e gere amplos recursos comunais, é a unidade de conta na partilha dos direitos e deveres inerentes à sua fruição» (BRITO – *Retrato*, p. 23). De mérito inegável, tratando-se de uma obra que dá conta da aldeia «com excesso de biografia» e que apresenta uma excelente «leitura transversal» das questões em registo antropológico, ela tem interesse menor do ponto de vista da etnografia religiosa já que no seu conjunto, embora se cruzem algumas representações religiosas ao longo do texto, só se registam apontamentos a nível do casamento, do celibato, do calendário, do pároco, das zeladoras e dos mordomos do santo, das esmolas e de algumas festas; o texto de mais realce neste aspecto é o do «sagrado ritual e mentalidade local» (*Ibidem*, p. 132-143) onde aqueles apontamentos se cruzam numa reflexão antropológica digna do autor. A outra figura de proa da etnografia portuguesa contemporânea que deixou uma grande herança para a investigação no âmbito geral e no campo específico da religião é Ernesto Veiga de Oliveira (1910-1991), vinculado ao Norte do país, mas que ao longo de muitas décadas soube coligir os elementos dispersos do património cultural, abeirar-se de dignos colaboradores, renovar as estruturas para o incremento digno deste campo do saber e que hoje é considerado como «mestre que levou a cabo a renovação dos es-



Aspecto das iluminações de rua na época de Natal em Lisboa.

tudos etnográficos em Portugal» e que «numa concepção renovadora da Museologia» soube dar uma expressão acabada à sua obra de eminente etnógrafo no Centro de Antropologia Cultural e no Museu de Etnologia. Ligou-o «uma profunda e inalterável amizade» a Jorge Dias que foi seu companheiro em muitas viagens de recolha e em longos diálogos de reflexão e com ele pode ser considerado o mentor dos estudos etnológicos modernos em Portugal, enquanto cuidadoso investigador que restitui as coisas à cultura e sabe reflectir sobre a cultura das coisas. A sua vastíssima obra não se reduz àquela que hoje está disponível em livro, ainda que, pela envergadura do trabalho de equipa, possam ser referenciadas obras sobre a construção e arquitectura primitiva e tradicional (*Construções primitivas em Portugal e Arquitectura tradicional portuguesa*) sobre o dispositivo técnico relativo à água (*Aparelhos de elevar a água de rega e sistemas de moagem*), sobre «os sistemas primitivos de secagem e armazenagem de produtos agrícolas» (*Espingueiros portugueses*). No campo da etnografia religiosa tem interesse a obra, única no género, que constitui o primeiro ensaio de sistematização das festividades que integram o ciclo anual português – *Festividades cíclicas em Portugal*; este constitui o compêndio obrigatório para o tratamento das grandes festas que estruturam as diferentes estações do ano e para a compreensão dos ingredientes que nelas se conjugam bem como das suas raízes. O autor é uma destas figuras discretas que se impõe pela obra gigantesca de recolha que legou, pelo tratamento científico que conferiu a todo o depó-

sito de dados que foi constituindo e também pelo espírito de equipa na pesquisa, na reflexão e nos empreendimentos de que as obras de que dispomos dão um inequívoco testemunho. Impõem-se algumas considerações sobre o património que, no domínio da etnografia religiosa, a colecção «Portugal de perto» coloca hoje ao dispor da investigação e do conhecimento cultural. Sem cair em repetições e por ordem cronológica, das quatro dezenas de estudos disponíveis, destacam-se oito estudos, um de total e outros de parcial interesse. O número três da colecção – *Arraial: festa de um povo: As romarias portuguesas* (1983) –, de Pierre Sanchis, constitui um dos estudos-piloto de carácter interdisciplinar já que cruza a etnografia com a antropologia e mesmo com algumas considerações do domínio sociológico. A romaria é ali considerada de forma plurifacetada, trazendo para o debate antropológico dimensões históricas, canónicas, sociais e culturais que contribuem para o esclarecimento da cultura do Minho; o estudo dá conta do tema como «fenómeno social total» sem dispensar um enquadramento teórico crítico em relação às escolas sociológicas. Trata-se de um tema estruturante para a «cultura popular» do Norte e que conserva grande actualidade, apesar de passadas duas épocas; isto porque as fontes da reflexão são bem manuseadas e a metodologia é dignamente conduzida e conseguida; se, à primeira vista, o trabalho parece de teor fundamentalmente sociológico, a leitura próxima faz realçar também o seu nível antropológico (e mesmo etnográfico) já que a realidade é muito bem restituída. Enquadrado historicamente, o estudo apresenta a festa e a romaria minhotas a partir do «conhecimento directo» e da pesquisa na «literatura etnográfica» e suas fontes episcopais compendiadas na revista *Ação Católica* da arquidiocese de Braga*, pretendendo responder à questão do «lugar, na dinâmica social [...] dos fenómenos de projecção social simbólica: ritos sociais, festas, sagrado» e do acesso que tais fenómenos podem abrir em relação à realidade dita «popular» (SANCHIS – *Arraial* p. 21-22). Dos conceitos às ideologias, dos conflitos às diferentes mediações sociais, Pierre Sanchis dá conta de um dos maiores fenómenos que caracterizam as comunidades nortenhas, que as reproduzem e lhes facilitam um modo típico de vivências e concepções cosmológicas e societárias. Além de traduzir a vida social das aldeias, nos seus conflitos e representações, de forma muito próxima, o autor situa o leitor no âmbito de cruzamentos conceituais e de escolas sociológicas conferindo ao trabalho um bom lugar no campo da etnografia dos fenómenos religiosos e mesmo no da etnologia, entendida mais como campo reflexivo e permeável aos outros saberes. O autor conseguiu um lugar de destaque em relação ao tratamento das promessas e das mediações dos santos no imaginário popular, situando-se na linha de reflexão antropológica mais expedita; desvenda-se aqui «o sentido mais profundo de um ritual ambíguo, onde se confrontam duas religiões (a oficial e a popular) e de onde emerge, em termos de economia libidinal, um sentido de festa que ameaça a sociedade instituída mas que, ao mesmo tempo, é canalizado e domesticado pelo poder das institui-

ções». Se a reflexão científica abre perspectivas, o panorama empírico etnográfico é deveras abundante. Sucodem-se na colecção alguns volumes que, embora não sendo integralmente dedicados a assuntos de etnografia religiosa, apresentam, de algum modo, muito interesse para este campo científico. O volume 4 (*Dar à luz: ensaio sobre as práticas e crenças da gravidez, parto e pós-parto em Portugal*), onde Teresa Joaquim apresenta uma excelente recolha, contando «a epopeia (portuguesa) de dar à luz um filho», num «ensaio etnológico que transgride a distância metodológica, para pôr a nu o que há de comum às mulheres de outrora e às de hoje». Nesta espécie de «romance do nascimento» cruzam-se notas sobre o imaginário popular povoado de crenças e de espíritos, de ideais e de ditados interpretativos; a recolha é singular e o interesse é duplicado no capítulo sobre o baptismo (JOAQUIM – *Dar à luz*, p. 139-157), já que ali se «conclui a vinda ao mundo social»; um conjunto de crenças integra este capítulo, como aliás muitos outros, o que leva a situar a recolha na área da etnografia religiosa; como rito de inserção social, o baptismo aparece como o lugar ritual de combate, onde bruxas e oficiais religiosos se misturam sem confusão; das crenças aos nomes, da madrinha à bruxa, do santo ao feitiçeiro, dos elementos cósmicos à sua ritualização, o baptismo aparece bem caracterizado no interior de um «monte de retalhos» de dizeres, de superstições, de medos e de enigmas. A obra tem igual interesse como recolha de tantas crenças que configuram o casamento, o corpo da mulher, o banho da criança, a amamentação, o andar e o falar. O volume 7 (*Proprietários, lavradores e jornaleiros*) criticando o pressuposto «orgânico e funcionalista» de Jorge Dias, questiona e re-analisa culturalmente o «comunitarismo» que se julga caracterizar grande parte das comunidades rurais do Norte de Portugal; o autor evidencia, através da posse da terra, de trocas de trabalho e das práticas de casamento e herança, a antítese das ideias vigentes, mostrando «formas de desigualdades institucionalizadas que obrigam a pôr definitivamente em causa a visão tradicional destes aglomerados montanhosos». Situado num contexto etnográfico amplo, nesta monografia integra-se Brian Juan O'Neil em parte no âmbito da etnografia religiosa, particularmente nos capítulos sexto e sétimo onde apresenta o sistema de casamento e o eixo da herança, abordando neste último os rituais da morte e da partilha e suas implicações na herança: para além de comportar um conjunto de pormenores desta ritualidade, faz transparecer o papel do pároco e de outros agentes do poder e nos romances poéticos que compila alguns costumes, usos e crenças do universo religioso. Os rituais da morte são apresentados de forma minuciosa, desde a preparação do corpo do falecido à distribuição de tarefas para a ocasião, da ordem e regras dos mortórios (velórios) à trocas de «frases rotineiras», das orações às «carpideiras», dos locais de familiares e de visitantes à sua inventariação, do enterro e material das urnas aos rituais de luto e à sequência oficial da oração pública pelos defuntos; o tema está intimamente relacionado com as «partilhas» e com os costumes e usos em matéria de herança *post-mortem*; um estudo

obrigatório para quem passe por estudos comparativos nestas temáticas ou queira conhecer a cultura em torno da morte no Norte do país. *Filhos de Adão, filhas de Eva*, o volume 19, consagrado à visão do mundo camponesa no Alto Minho, insere-a no seu «contexto histórico, sociológico e económico» e procura «descobrir os princípios subjacentes que unificam aquela visão do mundo» quer diacrónica quer sincronicamente; «examina os aspectos simbólicos da unidade social primária, a casa, e a sua formação, as relações existentes no interior daquela», procedendo «à descrição das várias manifestações da experiência de comunidade entre casas e entre seres humanos e seus deveres, bem como dos enterros e das reacções face à morte, expressas em diversas formas de culto». É neste campo que João Pina-Cabral pode ser considerado entre os autores que hoje abordam temas do âmbito da etnografia religiosa, não só pelo teor etno-antropológico do capítulo dedicado à diáde «a vida e a morte», mas também pelo conteúdo do capítulo anterior, onde aborda os grandes actores no universo do relacionamento com o mal, entre bruxas e padres, e ainda pelos elementos que apresenta em «a gravidez, o parto e o baptismo» e «as ofertas votivas e a reciprocidade com os santos». O autor tem abordado temas semelhantes em estudos anteriores e a reflexão antropológica sobre a morte tem sido uma constante na sua produção (cf. *Os cultos da morte no Noroeste de Portugal. In A morte no Portugal contemporâneo*, 1985); o mesmo se diz em relação ao tema da mediação santoral já presente na obra colectiva *Religiosidade popular* (Estudos Contemporâneos; 6): trata-se de facto de uma referência de base para o estado das promessas e dos votos na religião popular portuguesa, quer pelos elementos que veicula quer pelo panorama teórico no seio do qual conduz a sua reflexão. O volume 22 da mesma colecção é a entrada num dos estudos monográficos de mais relevo hoje no âmbito da descrição e interpretação dos rituais religiosos; trata-se das actas do seminário «terrenos portugueses» sob o título *Lugares de aqui*: a primeira comunicação publicada relaciona-se com a obra do mesmo autor que constitui o volume 29 da colecção – *As festas do Espírito Santo nos Açores: um estudo de antropologia social*. Fazendo parte do objecto de preferência de João Leal, o estudo do volume 22 referencia «a festa do Espírito Santo da ilha de São Jorge nos Açores», procedendo à análise da «estruturação local das irmandades e da circulação cerimonial de alimentos neste festejo», salientando «a complexidade de vários níveis de pertença local»; «no decurso da festa, exprime-se o prestígio colectivo da freguesia como um corpo social unificado e reafirma-se a sua identidade como unidade sociocêntrica». Este estudo constitui uma porção do estudo mais amplo inserido na monografia *As festas do Espírito Santo nos Açores* (1994), volume de reconhecido mérito, quer no âmbito metodológico quer no propriamente etno-antropológico. Do âmbito vasto da antropologia social, o autor apresenta de forma ordenada os materiais recolhidos em torno dos «Impérios» na ilha de Santa Maria e oferece «a tentativa de síntese da diversidade e unidade das festas do Espírito Santo nos

Açores», comparando rituais e cerimoniais de outras ilhas. Do ponto de vista etnográfico é um estudo minucioso, aliando «a apresentação quase fotográfica dos cerimoniais [...] a uma reflexão antropológica que faz emergir a identidade açoriana» num quadro normativo e axiológico que impregna os rituais sociais festivos analisados. Este volume integra duas vertentes que o «tornam relevante no domínio da (etno-)antropologia religiosa, constituindo um óptimo subsídio para a pastoral: por um lado a reflexão estruturante que conduz o leitor pelas sendas hermenêuticas da promessa e seu cumprimento, ângulo cultural da mediação com o sagrado e ao mesmo tempo de coesão e de solidariedade sociais [...]; por outro as páginas de bibliografia fornecem um óptimo relatório sobre o património cultural açoriano (mesmo religioso), das festas à geografia, das lendas e tradições aos modos de vida». A obra é de consulta obrigatória em ordem à compreensão das funções exercidas pelas festas do Espírito Santo no sistema cultural das comunidades açorianas, integrando um *corpus* teórico de qualidade inegável. Integrada num estudo de carácter antropológico sobre a comunidade costeira de Vila Chã (entre Matosinhos e Vila do Conde), *Mulheres da praia* de Sally Cole, volume 31 da colecção, de acordo com a nova etnografia da escola feminista, «propõe uma importante crítica do paradigma dominante que faz enraizar as relações entre os sexos no Sul da Europa no código de honra e vergonha»; a autora «mantém a integridade e a força narrativa das histórias» oferecendo a cada um «uma resposta etnográfica» e apresentando «uma visão detalhada de uma sociedade». O interesse a nível da etnografia religiosa está particularmente concentrado no capítulo sobre «trabalho e vergonha: a face social do masculino/feminino», onde para além da teoria vigente assente sobre códigos normativos de honra e vergonha, a autora aborda o lugar da sua produção ao descrever o relacionamento entre Estado e Igreja, sendo esta a instância de inculcação dos deveres da mulher e da sua dependência; o sistema de controlo entre sexos é mais centrado sobre a produção económica feminina do que sobre o código «honra e vergonha»; o capítulo seguinte prova-o. O volume 37 (*Um lugar na cidade*, 1997), possui também um grande interesse na área aqui abordada, já que Graça Índias Cordeiro dedica um capítulo às «ruas em festa nos santos populares», no bairro da Bica, onde se desenvolve o seu trabalho de campo. Se o estudo, mais do que o de um bairro na cidade, é o da cidade de Lisboa, ele é também o lugar da restituição etnográfica das festas populares na capital e o apuramento das transformações (de alguma metamorfose) ao longo dos últimos setenta anos; aliando a reflexão a uma documentação esmerada, trata-se de mais um fragmento etno-antropológico a registar.

3. *Diversos*: Não tendo feito com exaustividade o itinerário científico da etnografia religiosa em Portugal, mas apenas abordado os grandes temas e os maiores expoentes, interessa não deixar de referir que Portugal possui outras obras e autores, de menor domínio público, mas cujo trabalho se situa na esteira etnográfica e muito contribui para o conhecimento das populações e das terras portuguesas. Este pará-

grafo conclusivo insere algumas obras dispersas, cujo interesse é sobretudo regional, embora por vezes aliado a uma reflexão de teor antropológico relevante para estudos comparativos. É certo que o elenco teria de ser muito mais desenvolvido se o alongássemos ao fenómeno vasto de religiosidade popular* que afinal tem merecido entre nós muita recolha e alguma reflexão. Deixam-se aqui algumas obras conhecidas sobre a região do autor, fazendo desta secção final uma secção deliberadamente incompleta. Uma das obras de maior alcance como recolha é a da autoria de José Rosa de Araújo, este vianense de origem e limiano por dedicação e trabalho que, primeiro em secção dos jornais regionais e depois em três tomos das edições Camínia, apresenta *Serão* como um contributo «de valor inestimável» no âmbito da etnografia religiosa do Minho. Homem arraigado à sua terra, conhecia-a de lés a lés chamando pelo nome às pedras da calçada e identificando todos os estilos, inscrições, moradias e topónimos de ruas de vilas ou de caminhos rurais; exímio artista pictórico, legou um manancial de tradições, lendas, adágios, costumes, orações, superstições, gestos e rituais mágicos, que o investigador hoje encontra nestes volumes de forma condensada, não sistemática, em textos curtos recolhidos junto de informadores ou em informações de carácter histórico mais prolongadas. Hoje a sua obra constitui um ponto obrigatório para o conhecimento da cultura popular minhota nas suas raízes. Além do itinerário etnográfico deste minhoto amador, auto-retrato que se desenha nos depoimentos e nos breves *curricula* que apresenta, *Serão* representa o resultado de uma recolha de mais de meio século de tantas notas dispersas, de tantos cadernos de apontamentos, fichas e de tantos desenhos (não é a totalidade do imenso arquivo informe desta figura emblemática da etnografia nortenha neste século). «Homem da torre da cadeira velha» (Ponte de Lima, lugar onde trabalhava) apresenta notas históricas desenvolvidas que se prendem com os mais dispersos acontecimentos e lugares da região; abunda em nótulas recolhidas ao pé do povo relativas aos mais variados costumes, aos rituais públicos de identificação social, às cerimónias e gestos de ritos de passagem, às crenças religiosas e às fórmulas mágicas de uso entre o povo e praticados por mulheres de virtude e por bruxas. Do «tocar do corno» à algarzarra aldeã por ocasião de casamento de viúvo a receitas de «medicina popular», das notas do «paleolítico» aos apontamentos culinários, das «bruxas e suas práticas» aos «milagres» e «cura» dos santos protectores, das lendas vinculadas a São Cristóvão aos adágios em torno de algum padroeiro, das resenhas do traje folclórico aos desenhos e perfis do mesmo, da apresentação de autores e amigos até à descrição pormenorizada de alguns rituais festivos, *Serão* aparece como uma súpula da cultura popular. Acrescente-se que o tema mais presente ao longo de toda a obra diz respeito «às almas», aos costumes relativos à morte, às «obradas» por ocasião dos funerais, aos ditados populares de previsão do acontecimento, às rezas e às rezadeiras por ocasião, aos males das almas e «almas penadas», às procissões dos defuntos e a todos os costumes que envolvem o velório e o luto a viver

pela família próxima e alargada; prova-se o lugar proeminente da morte no imaginário do povo norte-nho. Embora não se tratando de uma obra a cem por cento etnográfica, mas de índole antropológica e teológica, o nosso livro (*Deus, não tenho nada contra*, 1994) apresenta ao longo da sua primeira parte, sobretudo, material de interesse naquele domínio, particularmente no que diz respeito ao inventário iconográfico religioso do Minho e seu tratamento, às crenças no além ali reflectidas, aos costumes cimentados na alma do povo que articulam bruxas e párocos e ao conjunto de práticas sacramentais e devocionais que tipificam a cultura regional. Trata-se de um estudo interdisciplinar, centrado nas transformações socioculturais do Alto Minho na segunda metade deste século; os dados etnográficos aparecem como fundo primordial ou como «memento» que permite estabelecer os grandes dinamismos promotores de mudança e de transformação; outras crenças e costumes aparecem ao longo das quinhentas páginas como marcas de uma identidade itinerante; o capítulo sobre as festas – «grinaldas de religião» – é aquele que mais relevo dá ao aspecto etnográfico, o que vem sendo aprofundado por nós noutros estudos em publicações periódicas, formalizando um modelo de descrição etnográfica da festa minhota. Um outro exemplo de estudo interdisciplinar a nível regional, centrado sobre uma festividade, é o de Joel Cleto – *Senhor de Matosinhos* (1995). Embora não seja assumido explicitamente, o nervo etno-antropológico está presente nesta obra de cunho interdisciplinar onde se cruzam as lendas, a história, o património e a arte relacionadas com o Senhor de Matosinhos; a dimensão de que se fala e que integra esta obra no campo da etnografia religiosa é bem abonada nas fontes utilizadas e nas testemunhas que o autor apresenta a propósito da romaria e da festa, «nas quais o passado e o presente, a memória e o significado actual se cruzam como os fios de um tecido no qual o povo se diz quer com as lendas que justificam algumas crenças, quer na arte que as imortaliza». O campo aqui aberto é imenso, já que nas regiões do país abunda um tipo de literatura etnográfica de recolha que o reduzido espaço deste artigo não comportaria; basta pensar nas *Actas do Segundo Encontro de Cultura Tradicional da Beira* (1994), iniciativas que se vão repetindo um pouco por todo o lado e cuja síntese permanecerá como um desafio no futuro. Entre nós é necessário passar a uma fase comparativista e, sobretudo, reflectir as diferentes áreas do país, ditas na cultura popular que subsiste, tentando uma espécie de *Monumenta Ethnographica*, obra para a qual este estudo não é senão o esboço do panorama da etnografia religiosa portuguesa ao longo do último século. Ficam aqui compendiados os grandes temas em volta dos quais os investigadores revelam alguma convergência: o da morte, seus rituais e suas crenças; os grandes ritos de passagem, com particular incidência no casamento e no baptismo, com todo o dispositivo mítico envolvente dos rituais familiares e sociais; as festas, naquilo que as integra e nas solidariedades que as configuram; o calendário, marcado pelas grandes festividades, podendo fazer-se uma espécie de trajectória das grandes marcas daquele ao

longo dos últimos cem anos. Certo é que nos fins do século xx a etnografia religiosa como tal não tem seguidores, já que se abre sobretudo ao campo vasto da etno-antropologia, mais do agrado dos centros de estudo e de investigação.

JOSÉ DA SILVA LIMA

BIBLIOGRAFIA: ARAÚJO, José Rosa – *Serão*. Caminha: Caminha, 1982, vol. 1; 1988, vol. 2; 1989, vol. 3. BRAGA, Teófilo – *Contos tradicionais do povo português*. Prefácio de João Leal. Lisboa: D. Quixote, 1987. IDEM – *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições. I: Costumes e vida doméstica. II: Estudos sociais representados nos costumes portugueses*. Lisboa: D. Quixote, 1994. BRANCO, Jorge Freitas – Portugal e as suas etnografias: para uma análise da herança «leitiana»: Compilação bibliográfica. *Revista Lusitana*. 12 (1994) 95-110. BRITO, Joaquim Pais de – *Retrato de aldeia com espelho: ensaio sobre Rio de Onor*. Lisboa: D. Quixote, 1996. CEPEDA, Isabel V. – Bibliografia de José Leite de Vasconcelos. In *José Leite de Vasconcelos: Livro Centenário (1858-1958)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1960. CLETO, Joel Alves C. – *Senhor de Matosinhos: lenda, história e património*. Matosinhos: Câmara Municipal/Comissão de Festas, 1995. COELHO, Adolfo – *Obra etnográfica*. Prefácio de João Leal. Lisboa: D. Quixote, 1993. 2 vol. COLE, Sally – *Mulheres de praia*. Lisboa: D. Quixote, 1994. CORDEIRO, Graça Índias – *Um lugar na cidade*. Lisboa: D. Quixote, 1997. DIAS, Jorge – Bosquejo histórico da etnografia portuguesa. *Revista Portuguesa de Filologia*. Suplemento bibliográfico. Coimbra. 2 (1952). Separata. IDEM – *Rio de Onor: comunitarismo agro-pastoril*. Lisboa: Presença, 1984. IDEM – *Estudos de antropologia*. Lisboa: INCM. 2 vol. FEIJÓ, R.; MARTINS, H.; PINA-CABRAL, João de – *A morte em Portugal contemporâneo*. Lisboa: Querco, 1985. GRAÇA, A. Santos – *O Poveiro: usos, costumes, tradições e lendas*. Lisboa: D. Quixote, 1992. JOAQUIM, Teresa – *Dar à luz*. Lisboa: D. Quixote, 1983. LEAL, João – *As festas do Espírito Santo nos Açores*. Lisboa: D. Quixote, 1994. LIMA, José da Silva – *C'est la fête au village. Meridies [revista de antropologia e de sociologia rural da Europa do Sul]*. Paris. 21/22 (1995) 649-661. IDEM – *Deus, não tenho nada contra: socialidades e eclesiasticidade no destino do Alto Minho*. Porto: UCP; Eng.º Ant. Almeida, 1994. IDEM – *O domingo no Alto Minho: ritos de três gerações. Revista da Escola Superior de Educação*. Viana do Castelo. 1 (1997) 205-221. IDEM – *Fêtes dans le Minho: réalité et culture*. In *ETHNOLOGIE du Portugal: unité et diversité*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1994. IDEM – *Folklore et fêtes populaires dans le Alto Minho. Acta Ethnographica Hungarica*. Budapest. 41: 1-4 (1996) 290-313. IDEM – *Namoro e noivado: a propósito do dia de casamento no Alto Minho. Revista da Escola Superior de Educação*. Viana do Castelo. 1 (1996). LUGARES de aqui. Lisboa: D. Quixote, 1991. OLIVEIRA, Ernesto Veiga de – *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: D. Quixote, 1984. O'NEILL, Brian Juan – *Proprietários, lavradores e jornaleros*. Lisboa: D. Quixote, 1984. PEDROSO, Consiglieri – *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*. Prefácio de João Leal. Lisboa: D. Quixote, 1988. PEIXOTO, Rocha – *Etnografia portuguesa: obra etnográfica completa*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. PINA-CABRAL, João de – *Filhos de Adão, filhas de Eva*. Lisboa: D. Quixote, 1989. *RELIGIOSIDADE popular*. Porto, 1984. Estudos contemporâneos; 6. RIBEIRO, Orlando – *Vida e obra de José Leite de Vasconcelos. Revista Lusitana*. 12 (1994) 15-49. SANCHIS, Pierre – *Arraial: festa de um povo*. Lisboa: D. Quixote, 1983. VASCONCELOS, José Leite de – *Etnografia portuguesa: Tentame de sistematização*. Lisboa: INCM, 1933, vol. 1; 1936, vol. 2; 1942, vol. 3. IDEM – *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: INCM, 1981. Primeira edição de 1897, 1905 e 1913. IDEM – *Signum Salomonis: A figa: A barba em Portugal: Estudos de etnografia comparativa*. Prefácio de João Leal. Lisboa: D. Quixote, 1996. Primeira edição de 1918 e 1925. IDEM – *Tradições populares de Portugal*. Lisboa: INCM, 1986. Primeira edição de 1882.

EUCARISTIA. V. vol. IV (Apêndice).

EVANGELIZAÇÃO DO OCIDENTE PENINSULAR. V. ARQUEOLOGIA PALEOCRISTÃ; CONCÍLIOS; HAGIOGRAFIA E SANTIDADE; HETERODOXIA; MOÇÁRABE; MONAQUISMO; PATROLOGIA; PERSEGUIÇÕES E MÁRTIRES; PRISCILIANISMO; SÍNODOS; SUEVOS; VISIGODOS.

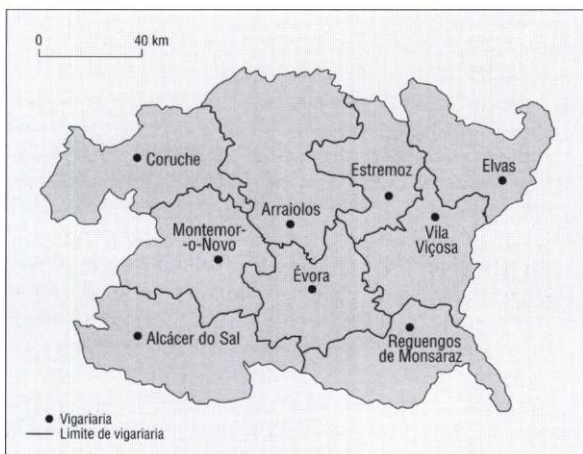
ÉVORA, Arquidiocese de. 1. *Caracterização temporal e geográfica:* Podemos dividir a história da arquidiocese em duas longas épocas: a primeira é dos bispos, que vai desde a fundação até à elevação à dignidade de metrópole, em 1540; a segunda é a dos arcebispos, que vai desde a entrada do cardeal-infante D. Henrique até aos nossos dias. A primeira época

divide-se em três períodos: o do domínio romano-visigótico, o do domínio islâmico e o da restauração, que começou após a Reconquista*, em 1165. A segunda época divide-se igualmente em três períodos: o primeiro, o mais florescente, vai desde 1540 até 1759, ano do encerramento da Universidade de Évora*; o segundo, que vai até 1921, é o da decadência que se seguiu àquela decisão pombalina e foi activada pela extinção das ordens religiosas pela implantação da República; o terceiro e último, iniciado por D. Manuel Mendes da Conceição Santos, é aquele que estamos a viver. Da história do cristianismo no território da actual diocese de Évora, durante o período romano-visigótico, pouco mais se conhece do que aquilo que genericamente lhe é referido nos textos dos sínodos hispânicos então realizados. Nem sequer se sabe ao certo quando foi introduzido o cristianismo nestas paragens. Tradições multiseculares e documentos litúrgicos historicamente não comprovados afirmam que o primeiro bispo de Évora foi São Manços, um suposto discípulo directo de Cristo, que teria sido enviado pelos apóstolos (RESENDE – *História*, fl. 21-22). Certo é que o cristianismo chegou ao território eborense durante o tempo da dominação romana. Com efeito, há notícias explícitas da existência da diocese de Évora a partir do início do século IV. O facto de um seu bispo, Quinciano, ter participado no Concílio de Elvira, por volta dos anos 300 a 303 (*CONCÍLIOS*, p. 1), significa que, nessa altura, a Igreja já estava localmente organizada, o que nos leva a crer que, pelo menos desde meados do século III, aqui existia uma comunidade cristã. A diocese de Évora, tal como as de Ossónoba e Lisboa, estava então dependente da metrópole de Mérida. Durante o domínio visigótico, as referências históricas aumentam, sobretudo a partir da conversão do rei Recaredo ao catolicismo, em 589, no III Concílio de Toledo. Mais concretamente, temos referências a dez bispos de Évora, alguns dos quais participaram em sínodos visigóticos, de que assinaram as actas. Referindo apenas aqueles de que se conhece algo de positivo, apontamos os seguintes: sabe-se que Juliana tinha cerca de 70 anos quando foi sepultado, no dia 1 de Dezembro do ano 566, na igreja de um convento beneditino, no lugar onde mais tarde foi construída a igreja de Machede (ALMEIDA – *História*, p. 65); Zózimo I, que se diz ter assistido a um dos concílios de Toledo; Secisclo, que participou em três concílios de Toledo: no IV, em 633, no VI, em 638, e no VII, em 646; Abiêncio, que esteve presente no VIII Concílio de Toledo, em 653; Zózimo II, que participou no X Concílio de Toledo, em 656; Pedro, que assinou as actas do Concílio de Mérida, em 666; Tractemundo tomou parte nos concílios XIII e XV de Toledo, respectivamente em 681 e 688; Arcônsio, que participou no XVI Concílio de Toledo, em 693. Segundo o padre Francisco da Fonseca, na *Évora gloriosa*, o bispo Mentêlio esteve à frente da diocese eborense até ao ano 711 e teve Justino como sucessor, até à conquista árabe, em 715. Segundo o «Provincial Visigótico», ou de Vamba, as dioceses de Évora e Beja* eram constituídas por duas faixas de terreno que se estendiam, lado a lado, na direcção norte-sul: a de Évora ocupava a faixa marítima e a de Beja a

do interior. Concretamente, Évora atingia o seu extremo norte em Rutela; o sul em Parata; o ocidental em Sotobra; e o oriental em Pera. Por seu lado, Beja partia de Almodôvar e subia, por Ourique e Ferreira do Alentejo, em direcção a Estremoz, passando pelo Sul de Évora, e continuando para a serra de São Mamede, para daí descer em direcção a Beja (BAPTISTA – *Igreja*, p. 9-10). É total a ignorância em relação à existência de bispos moçárabes durante a dominação islâmica, tanto em Évora como em Ossónoba, ainda que aí continuasse a haver grupos cristãos politicamente sujeitos ao poder islâmico. Após a reconquista, a diocese de Évora foi depressa restaurada, pois a partir de 1166 começam a aparecer assinaturas do seu primeiro bispo, D. Soeiro. O território que a viria a integrar foi reconquistado ao longo da segunda metade do século XII e primeiro quartel do século XIII. Desde a restauração até ao final do século XII, a diocese de Évora, por razões não apenas religiosas mas também políticas, obedecia ao metropolitano de Braga*, apesar das reivindicações do arcebispo de Compostela, apoiado por Roma. A partir da bula *In Causa duorum*, de 2 de Julho de 1199, de Inocêncio III, que fez a redistribuição das dioceses portuguesas e espanholas pelas metrópoles de Compostela e Braga, Évora passou a obedecer, ainda que contrafeita, a Compostela, juntamente com as de Lisboa, Lamego e Guarda. Com a elevação da Sé de Lisboa à dignidade de metrópole, pela bula *In eminentissimae dignitatis*, de Bonifácio IX, de 1394, Évora passou a ser sufragânea dessa circunscrição eclesiástica. Com base no catálogo geral das igrejas de 1320-1321 e em documentos existentes no arquivo da catedral, sabemos que a diocese de Évora era inicialmente integrada pelos actuais distritos administrativos de Évora, Beja e Portalegre, grande parte do de Setúbal e uma parte considerável do de Santarém. Mais concretamente, os limites primitivos da diocese restaurada coincidiam, a leste, com a fronteira de Espanha; a norte com o rio Tejo; a oeste, com a diocese de Lisboa*, ao longo de uma linha que passava por Abrantes, Avis, Coruche, Benavente, Canha, Pegões Velhos, Landeira, Alcácer do Sal e costa atlântica; a sul com o Algarve. Enquanto Lisboa e as outras dioceses foram fundadas com base em territórios já efectivamente conquistados, a de Évora passou a ter jurisdição virtual sobre todo o Alentejo, mesmo sobre as terras ainda em poder dos muçulmanos, exceptuadas as do priorado do Crato, que estava sob a alçada dos Templários (v. *ORDENS MILITARES*). Os limites da diocese de Évora com as de Lisboa e do Algarve permaneceram pacificamente quase inalteráveis ao longo dos séculos. O mesmo não aconteceu em relação às de Leão e da Guarda*. Os conflitos com a diocese da Guarda pela disputa dos territórios situados ao sul do Tejo, hoje pertencentes à diocese de Portalegre, estiveram especialmente acesos em meados do século XIII. Em 24 de Março de 1260 foi assinado o acordo que reconheceu definitivamente pertencentes a Évora as povoações e respectivos termos de Elvas, Arronches, Monforte, Assumar, Alter do Chão, Crato, Arês e Amieira, bem como os castelos, lugares e campos da Ordem de Avis situados na área então definida. Com a criação

da diocese de Portalegre, como sufragânea de Lisboa, decretada pela bula de Paulo III, *Pro excellenti apostolicae sedis*, em 1549, e executada em 24 de Abril de 1550, Évora cedeu a Portalegre as vilas de Arês, Assumar e Arronches, com os respectivos termos. Com a criação da diocese de Elvas, em 1570, Évora viria a ceder à nova diocese Juromenha, Alandroal, Veiros, Monforte, Barbacena, Vila Fernando, Vila Boim, Fronteira, Cabeço de Vide, Alter Pedroso, Alter do Chão e Seda, com os respectivos termos, territórios, casais e lugares. Ao ser extinta a diocese de Elvas, em 1882, aquelas povoações regressaram à arquidiocese de Évora, com excepção de Cabeço de Vide, Alter Pedroso, Alter do Chão e Seda, cedidas a Portalegre, que deu, em troca, Assumar. Com este reajuste territorial, a arquidiocese de Évora recuperou, com ligeiras alterações, os limites geográficos que tivera no século XIII. A sua superfície passou a ser de cerca de 13 547 km², com uma população de 187 148 habitantes, distribuídos por 176 paróquias. Com a criação da diocese de Beja, em 1770, a pedido do rei português e por sugestão do próprio arcebispo de Évora D. João Cosme da Cunha, o papa desmembrou da diocese de Évora as extensas comarcas de Beja e Ourique. Pelo acerto de fronteiras eclesiásticas realizado em 1886, a arquidiocese de Évora cedeu Grândola a Beja, recebendo em troca Oriola, Aguiar e Torrão. Após um pequeno reajuste territorial com Lisboa na área de Pegões, em 1957, e a cedência de Canha, Pegões e Comporta à então fundada diocese de Setúbal*, a arquidiocese de Évora adquiriu, em 1975, a sua actual configuração. 2. *Legislação: sínodos*: Os textos de várias composições celebradas entre o bispo de Évora e a Ordem de Avis, ao longo do século XIII, revelam que existia na diocese a prática de realizar sínodos, na medida em que os sacerdotes da referida ordem, comprometidos com actividades paroquiais, eram obrigados a assistir aos sínodos diocesanos e a aplicar nas suas igrejas os respectivos estatutos (BAPTISTA – *Igreja*, p. 17). Não sabemos, no entanto, qual a sua frequência, pois perderam-se os textos de todos os realizados até ao século XVI, exceptuado o de 1344, de cujas constituições chegou até nós uma cópia do século XV. Essas constituições serviam de mo-

delo às que posteriormente se realizaram e não foram modificadas pelos decretos do Concílio* de Trento nem pelo cânon 358 do Código do Direito Canónico. Além do sínodo diocesano de 1344, temos notícias das realização de onze outros e de três da província eclesiástica de Évora. Os diocesanos foram o de D. João Afonso (1352-1355), os de 1372 e 1378, o realizado por D. Pedro de Noronha, entre 1420 e 1423, o de 1466, o de 1467, o de 1534, o de 1565, o de 1569, o de 1587 e o de 1640. Os provinciais realizaram-se em 1567, 1593 e 1677. 3. *Governo e administração*. 3.1. *Os prelados e a catedral*: Segundo o catálogo dos bispos proposto por Miguel de Oliveira (*História*, p. 302-303), com correcções propostas por Júlio César Baptista (*Igreja*, p. 12-15 e 23-29), desde a restauração da diocese de Évora até à morte do cardeal-infante D. Afonso, em 1540, empunharam o báculo episcopal eborense 29 bispos. Por determinação da bula *Gratiae Divinae Premium*, de 24 de Setembro de 1540, o cardeal-infante D. Henrique inaugurou a galeria dos arcebispos que, até ao actual, D. Maurílio Jorge Quintal de Gouveia, atingiu o número de 27. As razões invocadas por D. João III para conseguir do papa a atribuição a Évora da dignidade metropolitana foram as seguintes: a distância das dioceses de Silves e Ceuta em relação às respectivas metrópoles (Lisboa e Roma); a distância das vilas e termos de Campo Maior, Ouguela e Olivença em relação à diocese de Ceuta; a vastidão territorial de Évora; a importância política, cultural, económica e demográfica da cidade de Évora; e o valor e dignidade do candidato ao bispado, o infante D. Henrique, que até ali fora arcebispo de Braga. A bula de criação do arcebispado atribuiu a Évora, como sufragâneas, as dioceses de Silves e de Ceuta. Em 1570 viria a receber a então fundada de Elvas. Depois de longa polémica, tecida de equívocos e incertezas acerca da origem da Catedral de Évora, podemos hoje afirmar as seguintes certezas: logo após a reconquista, o bispo D. Soeiro improvisou a sua catedral numa mesquita, provavelmente na mesquita principal ou na mesquita do alcáçar árabe; em 21 de Maio de 1186, o bispo D. Paio lançou a primeira pedra de uma nova catedral; finalmente, D. Durando Pais iniciou a construção da actual catedral, que viria a ser sagrada por D. Fernando Martins, em 1308. A actual capela-mor começou a ser construída em 1721 e foi sagrada em 22 de Maio de 1746. 3.2. *O cabido, os bacharéis e outro pessoal da sé*: O cabido da Catedral de Évora foi instituído pelo bispo D. Paio, de acordo com o modelo de Santa Cruz de Coimbra, de que antes havia sido prior. A carta de instituição, de que ainda existe o original (MEMORIAL, EE-I) e três cópias posteriores, tem a data de 24 de Abril de 1200. Segundo esse documento, o cabido da Sé de Évora era integrado por três dignidades (deão, chantre e tesoureiro) e por 18 cônegos. De acordo com o costume generalizado da Igreja e por exigência dos estatutos da Sé de Évora, os bens da diocese foram inicialmente divididos em três partes, duas das quais cabiam à mesa episcopal e uma à mesa capitular. Com os bens da mesa capitular foram constituídas 26 prebendas, assim atribuídas: duas para cada uma das dignidades; uma para cada



Fonte: Anuário Católico de Portugal, 1995-1998.



Cardeal D. Henrique, 1.^o arcebispo de Évora. Gravura de 1640. In *Dicionário de iconografia portuguesa*, Lisboa: IAC, 1948.

cónego; e duas para a fábrica da igreja. A repartição dos bens da diocese pelas duas mesas significa que, logo de início, o bispo e o cabido não optaram pelo regime de vida comunitária, correspondendo assim à tendência verificada em Portugal, onde esse tipo de vida se ia tornando cada vez mais raro, já desde meados do século XII (ALMEIDA – *História*, vol. 1, p. 101). Apesar de as prebendas serem modestas, pois a diocese era, nessa altura, a mais pobre de Portugal, em virtude de o seu território ser ainda campo permanente de guerra entre cristãos e mouros, a criação do cabido e respectivas dignidades faz-nos supor que a catedral já tinha uma base económica satisfatória, assente em propriedades urbanas e rústicas. O florescimento económico da diocese, em geral, e da catedral, em especial, arrastou consigo o progressivo aumento do valor das prebendas e, consequentemente, o do vencimento dos servidores da catedral. Com o tempo, a Catedral de Évora tornou-se opulenta, o que lhe permitiu ter ao seu serviço um grande contingente de pessoas. Essa situação mantinha-se ainda no início do século XVIII. A mitra de Évora rendia então 142 mil cruzados, e as rendas da sé eram «as mayores do Reyno, assim do arcebispo como para o cabido e fábrica» (FONSECA – *Évora*, p. 216; COSTA – *Corografia*, vol. 2, p. 284). Tendo começa-

do com três dignidades, passou para oito, com a criação das de mestre-escola e arcediogo, em 1376, por D. Martinho II (BAPTISTA – *A formação*, p. 12) e das de arcediagos da Sexta, de Lavre e de Oriola, instituídas pelo cardeal D. Afonso, aquando da visitação da sé, em 1537 (*VISITAÇÃO*, p. 187 ss.). Nessa altura, eram 14 os cônegos com prebenda inteira e um com meia prebenda. Além das dignidades, existiam dois cargos importantes na sé: o de vigário, que era desempenhado, normalmente, por um bacharel em Direito Canónico, e o de prioste, confiado a um clérigo perito em contabilidade e, a partir do século XV, a um leigo. Estavam ainda adstritos à catedral o mestre de Gramática, o mestre-de-capela, dois curas e os bacharéis. A corporação dos bacharéis era integrada por 15 presbíteros beneficiados que, na dependência dos cônegos, tinham o encargo de celebrar missa e outros ofícios, servir no coro e administrar os sacramentos da paróquia da sé. O documento mais antigo que refere a existência dos bacharéis da Sé de Évora é um pergaminho sobre a compra de uma vinha, em 1295 (ASE. Pergaminho 1). A Sé de Évora contava ainda com o serviço de capelães e outros oficiais menores, também denominados clérigos, mesmo que não tivessem ordens sacras, como acontecia com os porteiros, os escrivães, os moços de câmara e os secretários do bispo. Em meados do século XIV, os capelães chegaram a ser 25. No século XVIII, a Catedral de Évora tinha ao seu serviço, além das tradicionais oito dignidades*, 12 cônegos, quatro meios cônegos, cinco quartanários, 15 bacharéis, 10 beneficiados, dois capelães das obras, quatro sacristães, um mestre-de-capela com os respectivos músicos, os moços de coro, os bedéis, os perreiros e outros oficiais menores (FONSECA – *Évora*, p. 216; ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 67). Por razões de ordem económica, o arcebispo D. Frei Francisco da Mãe dos Homens Anes de Carvalho, através da provisão de 13 de Outubro de 1855, reduziu o pessoal adstrito à catedral. A partir de então, haveria apenas quatro dignidades, 12 cônegos e 12 beneficiados. Pela última reforma dos estatutos, feita, em 1952, por D. Manuel Mendes da Conceição Santos, o cabido da Sé de Évora ficou ainda mais reduzido, passando a contar apenas com as dignidades de deão, chantre, tesoureiro-mor e arcediogo e com 10 cônegos, cada um com direito a uma prebenda. Para garantirem o serviço pastoral e litúrgico da sé, continuaram a existir seis lugares de beneficiados e quatro de capelães cantores. Além destes membros, foram mantidas as dignidades de arcediagos de Lavre e Oriola, mas apenas como titulares (*ESTATUTOS... Évora*). Em igrejas importantes da diocese de Évora foram instituídas, ao longo dos tempos, colegiadas*. Há notícias da existência de 28, no século XIV. 3.3. *Tribunal eclesiástico*: O tribunal eclesiástico de Évora regeu-se sempre pelas leis gerais da Igreja, de acordo com os meios humanos e materiais de que dispunha. No final do século XVI contava com os seguintes oficiais: promotor, meirinho, secundado por três ajudantes, seis advogados, sete escrivães das «tábulas», um escrivão das fianças, um escrivão da vara, escrivães dos resíduos, um distribuidor, um contador, quatro inquisidores, um solicitador da justiça e sacrilégios, um porteiro, um al-

caide do aljube e um solicitador dos presos pobres (*REGIMENTOS*, 53 e 55). Nessa altura, havia duas audiências semanais, às quartas-feiras e aos sábados de manhã. A diocese de Évora não tinha cadeia eclesiástica própria, pelo que utilizava a civil. Hoje dispõe apenas dos seguintes oficiais: um presidente, quatro juizes, dois promotores de justiça e defensores do vínculo, dois notários e um advogado reconhecido pelo tribunal. 3.4. *Vigarias e paróquias*: Não é fácil delinear a configuração medieval das vigarias e das paróquias da diocese de Évora. Durante o reinado de D. Afonso Henriques era integrada apenas pela cidade e seu termo e pelas vilas de Alcácer do Sal e Coruche, às quais vieram juntar-se, no reinado de D. Sancho I, Benavente e Montemor-o-Novo (*LOURO – Freguesias*, p. 7). Daí para diante foram-lhe anexadas todas as terras conquistadas aos árabes, desde o Tejo até ao Algarve, o que significa que o número de paróquias cresceu aceleradamente. O Catálogo das Igrejas, mandado fazer por D. Dinis em 1320-1321, atribui-lhe 108 igrejas e capelas, das quais 87 eram paroquiais. Se a estas acrescentarmos as igrejas hospitalárias do Crato e Portel e preenchermos algumas omissões pontuais, o número de igrejas paroquiais rondava então a centena. À medida que a população aumentou e o perigo dos mouros foi afastado, as povoações estenderam-se pelos arrabaldes e pelos campos, onde nasceram paróquias curadas ou sufragâneas das antigas matrizes. Este processo estava praticamente consumado em meados do século XVI. A primeira lista das vigarias a que se tem acesso é a da Visitação de 1534. Nela são referenciadas 38, excluindo a de Évora, que era a vigaria-geral, e as das regiões do Crato e de Ourique, em relação às quais o documento é omissivo. Actualmente, existem no território da arquidiocese de Évora nove vigarias com um total de 163 paróquias. Não possuímos dados seguros em relação ao clero eborense na Idade Média. Sabemos que a fundação da Universidade de Évora veio alterar para melhor o seu panorama quantitativo e qualitativo. Graças ao plano de formação sacerdotal do cardeal D. Henrique, o número de padres da diocese de Évora, que era de 526 por volta de 1532, subiu para 881 em 1575 e para 1008 em 1592. Em meados do século XVIII, após o encerramento da universidade e de vários mosteiros, e em consequência, também, da vontade de travar as ordenações, baixou substancialmente o total de sacerdotes que, em 1775, se cifrava em 332 (*TAVARES – Notas*, p. 261-268). Um século depois, a arquidiocese contava apenas com cerca de 150 sacerdotes, excluindo os do território de Elvas, que ainda era diocese autónoma. No final do primeiro quartel do século XX o número de sacerdotes atingia o seu ponto mais baixo. D. Manuel Mendes da Conceição Santos conseguiu inverter a situação, através da restauração do Seminário de Évora e da criação de um corpo de superiores e docentes de elevado nível espiritual e cultural. Durante os 35 anos do seu pontificado, ordenou 130 sacerdotes. Entretanto, a crise mundial de vocações, que se fez sentir desde o início da década de sessenta, atingiu também a arquidiocese de Évora que, em 1996, tinha apenas 119 padres residentes. A agravar a situação, deve

notar-se que a idade média dos sacerdotes passou de 52 anos, em 1978, para 55,9 em 1989. 3.5. *Economia*: O primeiro século da diocese de Évora restaurada foi de grandes dificuldades económicas, devido ao facto de se encontrar numa região em guerra permanente contra os Mouros e Castela. Com a pacificação e graças à crescente organização administrativa, à protecção dos reis, aos legados testamentários, às ofertas dos fiéis e aos tributos paroquiais, foi-se estabilizando gradual e lentamente a situação económica. A morte de D. Soeiro II dispunha já dos seguintes bens: vinhas de Santarém, propriedades de Monte Agraço, Coruche, Montemor-o-Novo e Alcácer do Sal, moinhos de Alviela, gados e décima de montados, vinhas e quintas reais de Évora e décimas das portagens de Évora e Montemor-o-Novo (*BAPTISTA – Restauração*, p. 47). A partir de meados do século XIV, a situação económica do cabido* eborense começou a tornar-se desafogada. Há vários índices arquivísticos desse desafogo: os testamentários e os registos obituários que chegaram até nós registam importantes legados feitos ao cabido. Por seu turno, as actas das reuniões capitulares referem o arrendamento de propriedades rurais e urbanas, descrevem os contributos pecuniários para causas nacionais e eclesiais e registam os apoios prestados a obras de beneficência e a instituições e pessoas carenciadas. Nessa altura, além de cerca de 70 herdades, o cabido possuía ferragiais, hortas, moinhos, olivais e vinhas (*BAPTISTA – Igreja*, p. 16). Os bens fundiários da Igreja eborense consistiam, pois, sobretudo, em hortas, vinhas e herdades, e os não fundiários em casas, moinhos, lagares de azeite e portagens. Estes bens tinham como proprietários tanto as mesas episcopal e capitular, como as colegiadas e as paróquias ou outras entidades eclesiais, como as ermidas, os hospitais e as confrarias. A ordenação da décima dos rendimentos eclesiásticos das dioceses mandada fazer por D. Dinis em 1321-1322 apresenta-nos a diocese de Évora em quarto lugar, a seguir a Braga, Lisboa e Coimbra. Do século XVI ao século XVIII, como ficou referido mais acima, Évora tornou-se uma diocese rica. A partir de meados do século XIX começou a decadência económica, que atingiu o seu ponto mais baixo na segunda década do século XX, para voltar a recuperar lentamente, a partir de 1920, até atingir, neste final de século, uma situação aceitável, ainda que mais modesta que desafogada. 4. *Cultura e evangelização*. 4.1. *Catequese**: Não possuímos documentos que nos permitam pensar que a pastoral catequética da diocese de Évora, durante a Idade Média, fosse diversa da das outras dioceses do país. Ao tempo da visitação de 1534, existia na Sé de Évora uma escola de catecismo, a que tinham diariamente acesso as crianças da cidade e que o cardeal dotou de regimento próprio. Por esse tempo, sabemos que havia também escolas de doutrina cristã noutras terras da diocese. Há referências às de Évora Monte e Redondo (*ASE*. EE 19; *PEREIRA – Subsídios*, p. 233). Sabemos que o ensino da doutrina cristã se fazia então por cartilhas, de que se conhece, entre outras, uma edição de 1534. No final do século XIX, D. Augusto Eduardo Nunes, na primeira pastoral que dirigiu ao clero, como bispo coadjutor,



Vista geral da Sé de Évora.

em 14 de Fevereiro de 1885, mostrou a sua preocupação pela catequese infantil. Posteriormente, fundou na Igreja dos Lóios de Évora um centro de catequese para crianças, onde ele próprio ensinava. Hoje, a catequese é um dos pólos fundamentais da actividade eclesial. Ela tem como destinatários as crianças, os adolescentes, os jovens e os adultos. As catequese infantis, os grupos de jovens e adolescentes, as comunidades neocatecumenais, as assembleias familiares, as reuniões de preparação para o baptismo e crisma, os centros de preparação para o matrimónio, a pastoral universitária e os muitos encontros de formação teológica, moral e social são instrumentos privilegiados de revitalização da fé.

4.2. Seminários* e escolas. **4.2.1. A escola catedralícia:** À medida que a Reconquista devolvia ao cristianismo os territórios hispânicos e a vida eclesial das dioceses era restaurada, os cabidos das catedrais, por determinação dos concílios III e IV de Latrão, respectivamente em 1179 e 1215, e sob a orientação dos bispos, assumiram a tarefa da formação intelectual e espiritual dos clérigos, criando ou restaurando as escolas catedralícias, de tão antigas tradições na Península Ibérica (LAVAJO – As escolas, p. 149-154). Não conhecemos o acolhimento concreto que a diocese de Évora fez das normas conciliares e papais. Dado que a sé e o cabido foram organizados no ano de 1200, é natural que nos primeiros anos ainda não tivesse condições estruturais, culturais e económicas para lhes dar pleno cumprimento, tanto mais que o cargo de mestre-escola só viria a ser criado em finais do século XIV (REIS – Livro, p. 25) e, inicialmente, não tinha actividades docentes. Ao visitar canonicamente a Sé de Évora, em 1537, o cardeal-infante

D. Afonso verificou que o mestre-escola, então o bispo de Targa, D. João, não cumpria os decretos conciliares e que alguns cônegos nem sequer sabiam ler, cantar e celebrar missa correctamente. Para pôr cobro a essa situação, o cardeal instituiu o cargo de mestre de Gramática e impôs aos referidos cônegos o prazo de seis meses para adquirirem os conhecimentos necessários (*VISITAÇÃO*, p. 218). A escola de gramática estava aberta, gratuitamente, aos oito moços da catedral, aos criados do cardeal e dos capitulares da sé e a «todos hos pobres assy da cidade como do bispado» e mesmo os «que nam sejam naturaes do dito bispado se nelle viverem e istiverem». Além disso, devia ensinar outras pessoas, mediante o pagamento anual de quinhentos reais (*Ibidem*, p. 210-211). Paralelamente ao ensino da gramática, o cardeal restaurou o da música, destinado aos eclesiásticos. A escola de música da Sé de Évora foi a mais pujante, em Portugal, até ao século XVIII, exportando compositores e maestros para outras sés e igrejas do país e do estrangeiro.

4.2.2. A universidade: O maior mecenas quinhentista da cultura eborense foi o cardeal D. Henrique. O seu grande contributo prende-se com a fundação do Colégio e Universidade do Espírito Santo e, mais tarde, dos colégios de São Manços e de Nossa Senhora da Purificação. O plano inicial do cardeal consistia em fundar um colégio destinado à formação específica do clero diocesano. Era esse o objectivo do Colégio do Espírito Santo, que acabou por entregar à Companhia de Jesus, com o compromisso de nele ser regido um curso público de teologia moral, chamado de Casos de Consciência, destinado aos clérigos diocesanos. Para garantir o suporte econó-

mico a 24 sacerdotes, posteriormente a 38, que frequentassem as aulas do Colégio do Espírito Santo, instituiu na sé as capelanias da Vera Cruz e de São João. O Colégio de São Manços destinava-se a acolher 15 jovens, de entre os filhos dos criados de D. Henrique e os que terminavam as funções de meninos de coro da sé, que seriam educados a expensas da mesa arquipiscopal. Estava também aberto a um número indeterminado de filhos de nobres, que pagariam a sua «porção» (FONSECA – *Évora*, p. 421). Porque as escolas de gramática e de catecismo da sé já não deviam funcionar eficazmente, o cardeal fundou o Colégio dos Moços de Coro, em 1578, um internato de prováveis candidatos ao sacerdócio, que passariam a frequentar as aulas de latim da universidade (*REGIMEN-TO*). 4.2.3. *O Colégio da Purificação e a formação sacerdotal*: Verificando que as estruturas académicas já fundadas não respondiam totalmente às carências da população universitária eborense e não garantiam uma adequada formação do clero, cedo concebeu o cardeal o plano audacioso de erigir mais quatro colégios universitários: o da Purificação, para 12 teólogos passantes; o de São Gregório, para 40 teólogos cursantes; o de Santo Agostinho, para 60 alunos de artes; e o de São Jerónimo, para 50 alunos de humanidades. As dificuldades, sobretudo económicas, permitiram-lhe fundar apenas o de Nossa Senhora da Purificação, destinado a receber 50 estudantes de Teologia* da universidade, três dos quais podiam ser estrangeiros. No Real Colégio da Purificação se formou uma plêiade de homens que, ao longo de um século e meio, levaram o Evangelho e a cultura a toda a arquidiocese de Évora e às mais remotas paragens do mundo. Com a expulsão dos Jesuítas* e o encerramento da universidade e do Colégio da Purificação, em 1759, foi estancada a fonte de onde saíam os sacerdotes para a evangelização da extensa província alentejana. Vinte e cinco anos depois, D. Maria I entregou o edifício quinhentista do Colégio da Purificação aos Padres Lazaristas (v. VICENTINOS), para nele se dedicarem à instrução do clero e à evangelização da arquidiocese. Do programa de estudos constavam a Língua Latina, a Liturgia, o Cantochão e, por exigência do arcebispo D. Joaquim Xavier Botelho de Lima, um curso trienal de Teologia Moral, obrigatório para todos os candidatos a ordens sacras. Em 1804, D. Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, insatisfeito com a solução encontrada pelo seu antecessor para a formação dos sacerdotes, criou o Instituto de Estudos Eclesiásticos, a funcionar no Colégio do Espírito Santo. Os 80 anos de idade e as Invasões Francesas impediram-no de concretizar os seus intentos. Entretanto, a vida no Seminário da Santa Cruz ou da Congregação da Missão, como então se chamava o Colégio da Purificação, decorreu com normalidade até que o decreto de 28 de Maio de 1834 o extinguiu, juntamente com as ordens religiosas. Havia de caber ao arcebispo D. Frei Francisco da Mãe dos Homens Anes de Carvalho a dita de restaurar o seminário diocesano. Provisoriamente instalado, em 1850, no Convento do Carmo, foi transferido, em 1854, para o então restituído Colégio da Purificação. Aí frequentavam os seminaristas um curso trienal de Teologia, depois de terem obtido, de

acordo com a lei geral, a certidão do curso liceal. Nesse ano, o seminário tinha 49 alunos, 27 dos quais eram externos (BAPTISTA – *A formação*, p. 72). Os ventos republicanos não tardaram a sacudir de novo a Igreja em Portugal. Os seminários portugueses esvaziaram-se aceleradamente. No ano lectivo de 1909-1910 o Seminário de Évora contava com 32 alunos e o de Elvas com 15. No ano seguinte, o primeiro via o seu número reduzido para 13 e o segundo era obrigado a fechar por falta de alunos. Com a Lei da Separação, de 20 de Abril de 1911, o Estado confiscou os seminários portugueses e respectivos bens. O de Évora constituiu uma das quatro excepções à medida espoliadora. A título de empréstimo, foi cedido à arquidiocese, primeiro gratuitamente, depois por contrato particular de arrendamento. Com a revolução de 5 de Dezembro de 1918, o seminário foi gratuitamente cedido à arquidiocese, ainda que a posse definitiva só viesse a ser juridicamente reconhecida pela concordata de 1940. Com o esvaziamento do seminário, durante os anos da instabilidade política, a falta de clero tornou-se cada vez mais aguda. Entre 1910 e 1930, ordenaram-se apenas seis sacerdotes; muitos abandonaram as suas obrigações; todos foram envelhecendo. Com Manuel Mendes da Conceição Santos operou-se a grande renovação, que alterou, em termos quantitativos e qualitativos, a vida do seminário. Em 1934 abriu o Seminário Menor de Vila Viçosa, destinado aos alunos do curso preparatório, com sede no Convento das Chagas, posteriormente secundado pelo antigo convento dos Agostinhos, na mesma localidade. O último é hoje o único edifício a funcionar como seminário menor. Com o decreto de 8 de Setembro de 1977 foi escrita uma página importante da história da formação sacerdotal da arquidiocese de Évora e das suas sufragâneas. O arcebispo D. David de Sousa, com os bispos das dioceses de Beja e Algarve, criava o Instituto Superior de Teologia de Évora, onde passaram a funcionar, além do Curso de Teologia, o Curso Básico de Ciências Religiosas, o Curso de Cultura Teológica, com edições posteriores em Elvas, Estremoz, Coruche, Vendas Novas e Reguengos de Monsaraz, e o Curso de Formação para o Diaconado Permanente. Por entre altos e baixos, em luta contra a falta de vocações que afectou a vida da Igreja, sobretudo a partir da década de sessenta, a arquidiocese de Évora tem ensaiado novas formas de promoção vocacional e novos agentes de evangelização. A instituição do pré-seminário e do diaconado* permanente, por um lado, e a participação mais activa do laicado* católico nas actividades eclesiais, por outro, são duas respostas concretas à crise vocacional. Nas últimas décadas deste século, funcionaram na arquidiocese de Évora vários colégios católicos, que contribuíram positivamente para a estruturação humana e cristã da cultura e das mentalidades da juventude alentejana. De entre eles, são de salientar os seguintes, dos quais os três primeiros já foram suprimidos: Escola da Imaculada Conceição, Colégio Nuno Álvares, Colégio de Nossa Senhora do Carmo, Oratório Festivo de São José e Externato de Santo António, em Évora; Colégio Laura Vicuña, em Vendas Novas; Colégio Luso-Britânico, em Elvas; Colégio

Rainha Santa, em Fronteira; e Externato de Nossa Senhora da Purificação, em Mora. 4.3. *Comunicação social*: Ao entrar na arquidiocese de Évora, D. Manuel Mendes da Conceição Santos teve a preocupação de aí estabelecer a imprensa* católica. Em 1923 criou uma tipografia, a Gráfica Eborense, e um jornal diocesano, *A Defesa*, duas instituições que se mantiveram activas até aos dias de hoje. Entretanto, o *Boletim Eborense*, iniciado em 1917, continuou a ser publicado até 1936, data em que cedeu o lugar à revista *Lumen*, criada em 1937 para substituir os boletins diocesanos. Em 1983 foi fundado o boletim *Igreja Eborense* e, em 1988, começou a publicar-se *Eborensia*, órgão do Instituto Superior de Teologia de Évora, que veio preencher o vazio deixado pelo desaparecimento de *Alvoradas*, órgão da Academia de Santo António do Seminário Maior de Évora. Ao nível das paróquias têm surgido, sobretudo a partir da década de oitenta, muitos jornais e boletins. Apesar da sua descrição, impõem-se local e regionalmente como veículos privilegiados de formação e informação pastoral e cultural. Hoje contam-se três semanários, 26 jornais e boletins mensais, e nove trimestrais. No sector da comunicação social, a arquidiocese conta ainda com quatro estações de rádio: a Voz do Alentejo (Rádio Renascença), em Évora; a Rádio Campanário, em Vila Viçosa; a Rádio Despertar, em Estremoz; e a Rádio Palavra, em Reguengos de Monsaraz. 4.4. *Arte*: Da época românica, pouco nos resta, o que não é de estranhar, na medida em que a reconquista definitiva e o repovoamento do território alentejano se processaram quando já o gótico singrava por toda a Europa. É natural que a antiga Catedral de Évora, construída na segunda metade do século XII pelo bispo D. Paio, fosse de estilo românico. A actual, levantada um século mais tarde pelo bispo D. Durando Pais, marca a vitória do estilo gótico sobre o românico, com que começou a ser construída (v. ARTE SACRA). A partir dessa altura, o Alentejo cobriu-se de igrejas e ermidas góticas em boa parte dedicadas a Nossa Senhora. O século XVI, que registou a maior pujança económica, social, política e religiosa de Évora e do Alentejo, foi também o século de ouro nos campos da cultura e da arte, graças à presença prolongada da corte, à multiplicidade de conventos, à formação de um requintado círculo de humanistas e artistas e à fundação da universidade. As suas marcas são ainda visíveis, por toda a parte, nos palácios, nas igrejas, nos conventos e em muitas obras de arte. Os séculos XVII e XVIII continuaram a enriquecer a cidade e a diocese de Évora com obras artísticas de carácter religioso e profano. Foi a vitória do barroco. A decadência começou em 1759, com a expulsão da Companhia de Jesus, que privou Évora do seu *ex libris* cultural: a universidade. Posteriormente, em 1834, com a extinção das ordens religiosas, os inúmeros conventos da arquidiocese começaram a ficar vazios e a fechar. Com o seu desaparecimento, acelerou-se a desertificação religiosa, cultural e artística do Alentejo. O final do século XIX e o início do século XX presenciaram a degradação de muitas igrejas e conventos. Muitos deles caíram em ruínas ou foram destruídos. Com a implantação da República, em 1910, e a Lei da Sepa-

ração da Igreja e do Estado, em 1911, os bens eclesiásticos, que tinham sobrevivido ao naufrágio de 1834, acabaram por ser vendidos ao desbarato (v. IGREJA E ESTADO. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA). Foram parar às mãos do Estado e de particulares, ou, o que foi mais grave, à destruição. A dilapidação material e cultural arrastou consigo o declínio acelerado e generalizado nos campos da prática e da arte religiosas. Felizmente que a Concordata* veio possibilitar novos tempos e novas mentalidades. Serenados os espíritos, foi possível retomar as obras da revitalização espiritual dos povos e da recuperação do património artístico e cultural. Com uma sensibilidade cada vez mais apurada em relação ao legado artístico de antanho, verifica-se hoje na arquidiocese de Évora um grande esforço de salvaguarda e preservação dos monumentos e obras de arte que os séculos passados nos legaram. No campo arquitectónico, o espólio histórico e artístico religioso, ainda que afastado, em muitos casos, dos objectivos espirituais para que foi erguido, é riquíssimo. As 22 igrejas e capelas diocesanas classificadas como Monumentos Nacionais e às 38 de Interesse Público há a acrescentar nove conventos também considerados de Interesse Público (MONUMENTOS), e muitos outros monumentos religiosos que também deviam ser legalmente protegidos. Desde o Decreto-Lei n.º 18 324, de 24 de Maio de 1930, que instituiu o Tesouro de Arte Sacra da Sé, até à inauguração do Museu de Arte Sacra da Catedral de Évora, em 22 de Maio de 1983, foi percorrido um caminho difícil, mas dignificante. O valor real, artístico e histórico das obras de arte nele expostas são motivo de orgulho para a catedral, para a diocese, e para a Igreja em Portugal. A arquidiocese de Évora é uma das mais ricas, se não a mais rica em património artístico, tanto arquitectónico como escultórico e decorativo. A chama renovadora que provocou a criação do Museu de Arte Sacra da Catedral de Évora está hoje a atear outras iniciativas, conducentes à instituição de pequenos museus regionais ou locais em várias paróquias do arcebispado. 5. *Espiritualidade*. 5.1. *Ordens militares*: A diocese de Évora, nomeadamente a cidade, foi profundamente marcada, na espiritualidade e na cultura, pelos mosteiros que nela se ergueram, sobretudo a partir do final da Idade Média. Entre os séculos XII e XV, enquanto o Norte de Portugal se foi povoando de mosteiros de ordens contemplativas e mendicantes, o Sul, preocupado, primeiro, com a Reconquista e, depois, com a estabilização territorial, demográfica e económica, foi palco da actuação das ordens militares, que receberam extensas faixas de território, com os respectivos rendimentos eclesiásticos. Dentro dos seus vastos territórios, construíram igrejas e proveram-nas do clero necessário à assistência religiosa das suas hostes, à evangelização e ao culto. Muitas dessas igrejas converteram-se em paroquiais, cabendo o direito de apresentação às respectivas ordens. Os freires de Santiago, que se estabeleceram em Portugal em 1172, receberam o termo de Palmela, que correspondia a mais de um terço do território da antiga comarca de Antre Tejo e Odiana; o termo de Alcácer do Sal, desde Cabrela até Sines, com o Torrão, Santiago de Cacém e Cercal; e o termo de Aljustrel, com

Ferreira do Alentejo, Messajana, Castro Verde, Panóias, etc. A Ordem dos Hospitalários de São João, que se estabeleceu em Portugal no tempo de D. Afonso Henriques, recebeu as terras do Crato e Portel. Perto do Crato, tornou-se célebre o recém-restaurado Mosteiro de Flor da Rosa; perto de Portel, em Vera Cruz de Marmelar, tiveram também os Hospitalários um mosteiro, em cuja igreja, que é a actual paroquial, se encontra a célebre reliquia da Santa Cruz, de que metade foi cedida à catedral, após a Batalha do Salado, em reconhecimento pela intervenção heróica com que os militares eborenses contribuíram para a vitória. A cidade de Évora teve também uma albergaria hospitalária do tempo de D. Afonso Henriques, no local onde, no início do século xvii, foi construído o colégio universitário da Madre de Deus, hoje hospital militar. Também existiu em Évora um convento de freiras maltesas, que foram transferidas, no século xvi, para Estremoz, onde permaneceram até à extinção das ordens religiosas*, em 1834. A Ordem de Avis tem as suas raízes mergulhadas na cidade e na diocese de Évora. Ao receber a cidade de Giraldo Sem-Pavor, D. Afonso Henriques, para garantir a sua defesa, chamou os freires de Calatrava, que então se encontravam na cidade do Mondego, e estabeleceu-os no antigo Castelo de Évora. Daí lhes veio o nome de Freires de Évora, que D. Afonso II encarregou da defesa da fronteira leste da província de Antre Tejo e Odiana. Ao transitar para Avis, após a doação dessa praça à ordem, por D. Afonso II, em 1211, passou a chamar-se Milícia de Avis e Calatrava e, posteriormente, Ordem Militar de São Bento de Avis. 5.2. *Ordens religiosas*: Não temos hoje certezas sobre a existência de conventos na época romano-visigótica e islâmica na diocese de Évora. A tradição refere apenas a existência de um em Nossa Senhora de Machede. Após a reconquista, a restauração da vida eclesial teve como uma das principais expressões a organização da vida religiosa conventual. O primeiro convento de que há memória certa no Sul de Portugal é o de São Bento de Cástris, cuja fundação é atribuída a Urraca Ximenes, com o apoio do bispo D. Soeiro, em 1169, e que aderiu à Ordem de Cister, em 1274. Os eremitas da serra de Ossa, popularmente conhecidos por «Pobres da Serra de Ossa», são contemporâneos, se é que não anteriores, à fundação da nacionalidade. Sabe-se que receberam o estatuto cenobítico no século xii e se estabeleceram, em grupos de quatro, nos vales da serra, principalmente nos do Infante e de Abraão. A eles se devem os conventos de Fonte Arcada, próximo de Avis, de 1371; Santa Margarida, em Évora, de 1400; Senhora da Luz, em Montes Claros, de 1407; São Paulo, em Elvas, de 1418; São Paulo, em Portel, antes de 1420; Consolação, em Serpa, de 1440; e São Paulo da Serra de Ossa, de 1434. Os Franciscanos fundaram o Convento de São Francisco de Évora, em 1224. Ainda no século xiii, estabeleceram-se em Estremoz (1239) e Beja (1268) e, no século xv, em Marvão (1448), Campo Maior (1494) e Montemor (1496). No século xvi, os Franciscanos estavam presentes em mais dez povoações da diocese de Évora. A família franciscana marcou ainda a sua presença na diocese de Évora através dos se-

guintes ramos: a Província da Piedade, com a sua origem em Vila Viçosa, em 1500, teve 13 conventos no Alentejo, dos quais oito no território da actual diocese de Évora; a Província e Congregação da Terceira Ordem da Penitência ou Ordem Terceira Regular teve a sua primeira casa portuguesa no Vimeiro, em 1554, à qual se seguiram as de Viana do Alentejo, Almodôvar e o Real Colégio do Espírito Santo de Évora; a «Ordem Franciscana de Santa Clara» teve também no Alentejo e, nomeadamente, na diocese de Évora, um campo privilegiado para a sua expansão – o primeiro mosteiro foi o de Santa Clara de Beja, fundado entre 1340 e 1345, ao qual se seguiram 13 outros mosteiros no território diocesano, ao longo dos séculos xv-xviii. Além destes, há que inventariar os recolhimentos de Santa Marta de Évora, de São Brás de Portalegre e de Nossa Senhora das Alegrias de Castelo de Vide. Os Carmelitas* fundaram o seu primeiro convento em Portugal, em Moura, em 1251. No final do século xv estabeleceram-se na Vidigueira. Os Dominicanos* entravam em Elvas, em 1267 e, pouco depois, talvez em 1286, em Évora. Os Eremitas de Santo Agostinho* instalaram-se em Vila Viçosa, em 1267 e, pela mesma altura, em Estremoz. As Agostinhas chegaram a Évora no final do século xiv. Ainda no século xiii, o bispo D. Durando ofereceu aos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho o Mosteiro de São Cucufate, em Vila de Frades, enquanto os Crúzios* (v. CÔNEGOS REGULARES DE SANTA CRUZ) se fixavam em Arronches e Albesbacenses e os Trinitários em Alvito, responsabilizando-se pela actividade paroquial dos respectivos termos (BAPTISTA – Igreja, p. 22). Durante os pontificados de D. Vasco Perdigão (1443-1463) e D. Afonso de Portugal (1485-1522), foram fundados os conventos eborenses dos Lóios, Santa Clara, Espinheiro, Santa Catarina e Paraíso. No tempo do cardeal D. Henrique, a arquidiocese de Évora tinha 53 mosteiros masculinos e 20 femininos (SILVA – O cardeal, p. 403). Vinte e dois destes mosteiros estavam situados na cidade e nos arredores de Évora. Os frades e as freiras, principalmente os Mendicantes, directamente vocacionados para a pregação, e os Jesuítas, mais consagrados ao ensino, deram um grande contributo para a evangelização do Alentejo. Os conventos religiosos foram importantes centros de cultura nos solo português e alentejano. Os dominicanos ensinavam nos seus mosteiros as disciplinas do *Trivium*, principalmente a Gramática. Até à criação da Faculdade de Teologia da Universidade Portuguesa, os Franciscanos e Dominicanos asseguraram a formação teológica dos nossos clérigos, tal como acontecia no resto da Europa. Um expressivo contingente de manuscritos e obras impressas dos séculos xv e xvi, que constituem hoje o orgulho da Biblioteca Pública e do Arquivo Distrital de Évora e de outros arquivos e bibliotecas municipais e particulares é oriundo dos antigos conventos. O mesmo se passou no campo da museologia, nomeadamente no respeitante à estatuária e à pintura religiosas. A lei de 1834 e, posteriormente, a implantação da República arrasaram consigo a extinção de todos os conventos e casas religiosas da arquidiocese de Évora. Quando D. Manuel Mendes da Conceição Santos entrou na

diocese, em 1921, não havia ainda nenhuma congregação religiosa. Ao morrer, estavam já aí instaladas 32 casas de religiosos e religiosas de 23 diferentes institutos. Hoje, existem 39 institutos, com 68 casas, assim distribuídos: sete institutos religiosos masculinos, com oito casas; 27 institutos religiosos femininos, com 47 casas; cinco institutos seculares, com 13 casas e uma Prelatura da Santa Cruz e Opus Dei.

5.3. Devoções e piedade popular: O povo alentejano é naturalmente religioso. A fé faz parte do seu património e *modus vivendi*. Trata-se de uma religiosidade popular, transmitida de geração em geração, que deve ser protegida dos perigos apontados pelo papa Paulo VI na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de 8 de Dezembro de 1975, isto é, das deformações supersticiosas, da superficialidade e dos desvios doutrinários. Manifesta-se na fidelidade com que acorre a manifestações externas como as procissões dos Passos, dos Ramos, do Enterro, do Corpo de Deus e de Nossa Senhora e às peregrinações aos santuários. Ela manifesta-se ainda na acendrada devoção aos defuntos; nas celebrações festivas de Nossa Senhora e dos santos padroeiros; na vivência dos tempos litúrgicos, nomeadamente do Natal e da

Quaresma; na filiação em irmandades de natureza espiritual e assistencial; na oferta de ex-votos, velas e promessas. Todas essas manifestações da religiosidade alentejana remontam aos séculos mais remotos da sua história. São prova disso mesmo a quantidade e dimensão das suas igrejas, principalmente dos santuários de peregrinação. O elevado número de conventos e igrejas e a vitalidade das suas paróquias eram, nos séculos XVI a XVIII, índices e motores da espiritualidade que alimentou a fé de tantos homens e mulheres que aqui nasceram ou por aqui passaram, como São João de Deus, Santa Beatriz da Silva, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, Beato Inácio de Azevedo e companheiros, São Francisco de Borja e São João de Brito. Muitas paróquias do Alentejo nasceram à volta dos conventos e santuários, onde as populações alimentavam a sua fé. A universidade henriquina desempenhou, como já referimos mais acima, um papel ímpar na evangelização do Alentejo, na medida em que, ao longo de dois séculos, proporcionou ao clero uma formação cultural e religiosa exemplar e enviou os seus mestres e religiosos como missionários, a pregar e a administrar os sacramentos (LAVAJO – Os Jesuítas, p. 33). Como consequen-



Vista geral de Évora. Ao fundo, a sé.

cia da expulsão dos Jesuítas, em 1759, da extinção das ordens religiosas, em 1834, e da implantação da República, em 1910, desencadeou-se o processo de descristianização, com efeitos nefastos, que se manifestaram na falta de clero e de vocações sacerdotais e religiosas, na acentuada ignorância religiosa e no baixo índice de prática dominical. Apesar dos reveses referidos, não existe paróquia da arquidiocese de Évora que não tenha um santuário, uma igreja, um oratório ou um altar dedicado a Nossa Senhora, sob as mais variadas invocações. As peregrinações ao Santuário de Nossa Senhora da Assunção, que a partir do século xvii tomou o nome de Nossa Senhora da Boa Nova, de Terena, foram já referenciadas pelo rei *Sábio* nas *Cantigas de Santa Maria*, tal como a Santa Maria de Évora, a Senhora dos Mártires de Alcácer do Sal, a Santa Maria de Estremoz, de Elvas e de Odemira, esta pertencente hoje à diocese de Beja. A arquidiocese de Évora tem ainda activos 23 santuários, cujas origens se perdem na neblina dos tempos. Vinte e dois são consagrados a Nossa Senhora.

6. Assistência. **6.1. Hospitais:** Não conhecemos a situação assistencial concreta da diocese de Évora antes da Reconquista cristã. O mesmo não acontece em relação à sua situação após a restauração da diocese e da organização da respectiva vida religiosa. A fundação de albergarias e hospitais perde-se na neblina dos tempos (v. ASSISTÊNCIA). O primeiro hospital da cidade foi o de Jerusalém, fundado após a Reconquista (1165), em data incerta, mas, certamente, no tempo de D. Afonso Henriques. Na sua origem deve estar a confraria de «homeens boons moradores da cidade devora que foram a Jehrusalem» (*COMPROMISSO*, p. 167). A seguir a esse, vários outros hospitais foram fundados ao longo da Idade Média, que passamos a referenciar: Corpo de Deus de Santo Antão, Corpo de Deus da Sé, São Gião, São Bartolomeu, São João, Santo Espírito, Santa Catarina, São Francisco, Trindade, São Bento, São Salvador, São Brás, Albergaria da Comuna dos Mouros, Casa dos Pobres de D. Guimar, Albergaria da Rua do Cano, Casa dos Pobres da Porta Nova, Albergaria dos Mancos, Albergaria de Santa Susana e Casa de São Lázaro ou Hospital de Santo André (SOUSA – *A propriedade*, p. 26 ss.). Com o tempo, as albergarias economicamente mais débeis foram aglutinadas por outras mais prósperas, como aconteceu com as de São Bento, São Francisco e Trindade que, por decisão do bispo D. Martinho, foram integradas na do Corpo de Deus da Sé, em 1382, e a de São Salvador, que foi assumida pelo Hospital de Jerusalém, em 1391. Com autorização do papa Alexandre III, 23 de Agosto de 1499, D. Manuel anexou todos os hospitais de Évora no do Espírito Santo, que havia sido fundado já pelo *Venturoso*, possivelmente em 1495. Hoje, a Igreja já não se dedica directamente à actividade hospitalar. O Estado assume a responsabilidade dessa importantíssima vertente assistencial. As duas excepções são o Hospital Infantil de Montemor-o-Novo dos Irmãos Hospitaleiros de São João de Deus (v. HOSPITALEIROS) e o Centro de Recuperação de Menores, para doentes mentais, das Irmãs Hospitaleiras do Sagrado Coração de Jesus, em Assumar.

6.2. Misericórdias: A chama das Misericórdias acendeu-se no Alentejo

no ano em que foi fundada a de Lisboa, isto é, em 1498; nesse ano foram fundadas as de Vidigueira e Cabeço de Vide; no ano seguinte, as de Évora e Montemor-o-Novo; em 1500, as de Beja, Portalegre e Alandroal; em 1501 as de Elvas e Olivença; em 1505 a de Serpa; em 1512 a de Avis; em 1515, a de Vila Viçosa; e em 1516 a de Viana do Alentejo. A fundação das Misericórdias coincide com o novo modelo de confraria que, nos finais do século xv, deu mais relevo à componente caritativa do que à espiritual, atraindo prioritariamente a atenção dos irmãos para o socorro dos pobres, dos doentes, dos presos e dos abandonados. Essa nova orientação viria, pouco depois, a ser impulsionada pela Ordem Hospitaleira de São João de Deus, exclusivamente consagrada à assistência. No início do século xvii havia 48 Misericórdias e 966 confrarias no espaço da arquidiocese de Évora que, nessa altura, incluía a actual diocese de Beja e excluía a de Elvas (ASE. CEC 5 vii). Hoje assiste-se a uma revitalização cada vez mais forte das Misericórdias* da arquidiocese e a uma procura cada vez mais diversificada de iniciativas de natureza sociocaritativa. Actualmente existem na arquidiocese de Évora 36 Santas Casas da Misericórdia, o que significa que os 24 concelhos que têm a sua sede no seu território possuem a Santa Casa da Misericórdia e que alguns deles (Arraiolos, Estremoz, Montemor, Mora, Viana do Alentejo e Sousel) têm mais do que uma. Grande parte das Misericórdias têm hoje a seu cargo jardins de infância, lares para crianças e jovens, centros de ocupação de tempos livres, centros de dia para terceira idade, centros de apoio domiciliário, lares de terceira idade e outras obras de carácter social e assistencial. No espaço da arquidiocese de Évora estão hoje sedeadas 17 fundações de inspiração cristã. Nascidas a partir dos anos 40, pautam a sua actuação por critérios religiosos, filantrópicos e culturais e têm como objectivo fundamental o apoio e a promoção em campos carenciados da beneficência, da educação e da formação humana e social.

6.4. Centros sociais paroquiais e outros: Os centros sociais das paróquias e outras instituições eclesiais, criados sobretudo na década de oitenta, têm como objectivo a solução de carencias de ordem social não contempladas por outras instituições e a que as comunidades paroquiais, sensíveis aos problemas reais das pessoas, se julgam no dever de dar uma resposta motivada pela justiça e caridade cristãs (v. CATOLICISMO SOCIAL). Grande parte destes centros são filhos da caridade cristã, com apoios regulares ou eventuais do Estado. Hoje existem na arquidiocese de Évora 37 centros sociais, sedeados não apenas nos grandes centros populacionais, mas, e sobretudo, em pequenos aglomerados populacionais rurais, onde as dificuldades económicas mais se fazem sentir.

6.5. Caritas e Conferências de São Vicente de Paulo: Além da Caritas diocesana, com grande plano de apoio aos grupos paroquiais e, directamente, aos necessitados, estão a funcionar vários centros paroquiais de Caritas e muitas Conferências de São Vicente de Paulo (v. CONFERÊNCIAS VICENTINAS), espalhadas por toda a arquidiocese. Os apoios que estas instituições prestam aos necessitados reveste as formas de subsídios pecuniários, alimenta-

ção, vestuário, medicamentos, apoio domiciliário, actividades de tempos livres e outros. 6.6. *Outras instituições sociais*: A imagem da vitalidade social da arquidiocese de Évora ficaria imperfeita sem a apresentação numérica das seguintes realidades: 39 jardins de Infância, cinco lares para crianças e jovens, 32 centros de ocupação dos tempos livres, 44 centros de dia para terceira idade, 36 lares de terceira idade e 29 centros de apoio domiciliário.

JOAQUIM CHORÃO LAVAJO

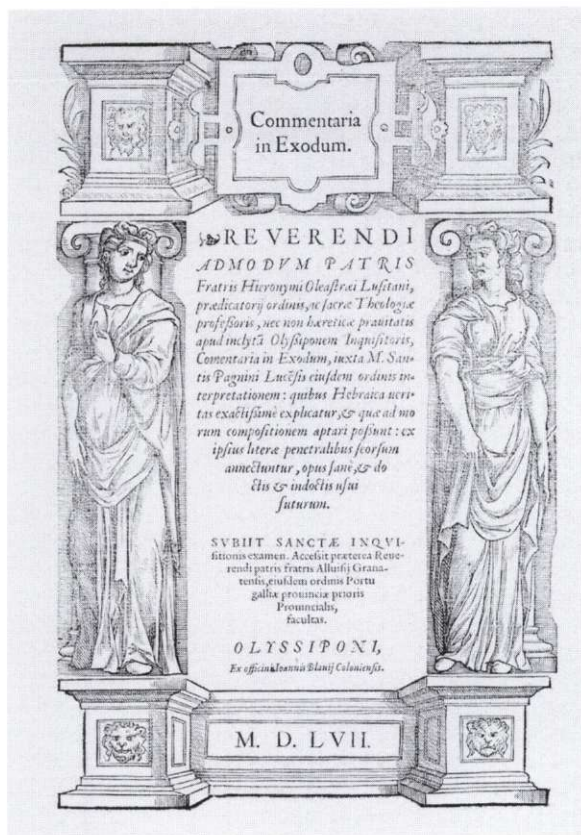
BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense Editora, 1967-1971. 4 vol. *ANUÁRIO*. Arquidiocese de Évora, 1996. BAPTISTA, Júlio César – *Limites da diocese de Évora*. Évora, 1972. IDEM – *A Catedral de Évora*. Évora, 1974. IDEM – *Restauração da diocese de Évora*. Évora, 1975. IDEM – *Sínodo Diocesano de Évora de 1344*. Évora, 1977. IDEM – *A formação do clero na diocese de Évora*. Évora, 1979. IDEM – *São Manços*. Évora, 1980-1981. IDEM – *Os pergaminhos dos bacharéis da Sé de Évora*. Évora, 1983. IDEM – *Igreja Eborense*. Igreja Eborense, 1988, vol. 6, p. 9-34. BEIRANTE, Ângela – As «heranças das almas» na diocese de Évora no início do século XVI. In CONGRESSO DE HISTÓRIA DO IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO DE EVÓRA – *Actas*. Évora, 1994, vol. 1, p. 105-117. IDEM – Capelas de Évora. *A cidade de Évora*. 39-40: 65-66 (1982-1983) 21-50. COMPROMISSO da Confraria de Jerusalém. AME. Livro I de Pergaminhos, fl. 141-141 v. Ed. por Armando Gusmão, *Subsídios para a história da Santa Casa da Misericórdia de Évora*. Évora, 1958, vol. 1, p. 166-170. CONCÍLIOS visigóticos e hispano-romanos. Ed. José Vives. Barcelona; Madrid, 1963. COSTA, António Carvalho da – *Corografia portuguesa*. Braga, 1868. ESPANCA, Túlio – A visitação da Catedral de Évora em 1537. *Cidade de Évora*. 43-44 (1970-1971) 150-184. *ESTATUTOS do Cabido da Basílica Metropolitana de Évora*. Évora: Gráfica Eborense, 1952. *ESTATUTOS do Cabido da Sé de Évora: 1200-1536*. Ed. por Isaías da Rosa Pereira. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1972. FIALHO, António – *Évora Ilustrada*. BPE. Cód. n.º CXXX, 1-10. FONSECA, Francisco da – *Évora gloriosa*. Roma: Officina Komarkiana, 1728. FRANCO, António – *Évora Ilustrada*. Évora: Edições Nazareth, 1945. GUERREIRO, Jerónimo de Alcântara – *Galeria dos arcebispos de Évora*. Évora, 1971. IDEM – *Notícias da igreja eborense*. Évora, 1973. GUSMÃO, Armando – *Subsídios para a história da Santa Casa da Misericórdia de Évora*. Évora, 1958, vol. 1. LAVAJO, Joaquim Chorão – Os Jesuítas e as missões no Alentejo no século XVI. *Igreja Eborense*. 15 (1991) 27-50. IDEM – O cardeal D. Henrique e a formação do clero de Évora. In CONGRESSO DE HISTÓRIA DO CENTENÁRIO DE EVÓRA – *Actas*. 1994, vol. 2. IDEM – As escolas urbanas e o renascimento cultural do século XII. *Eborense*. (1997) 143-169. LOURO, Henrique da Silva – *Freguesias e capelas curadas da arquidiocese de Évora*. Évora, 1974. MEMORIAL das igrejas, benefícios e mosteiros do arcebispado de Évora. ASE. CEC 5, vol. 7. MENDEIROS, José Filipe – Das primeiras sés de Évora à nova capela-mor joanina. *Eborense*. 11-12 (1993) 77-102. MONUMENTOS e imóveis classificados da arquidiocese de Évora. Évora, 1987. OLIVEIRA, Miguel de – *História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1994. PEREIRA, Gabriel – *Documentos históricos da cidade de Évora*. Évora: Tip. da Casa Pia, 1885-1895. PEREIRA, Isaías da Rosa – *Subsídios para a história da igreja eborense: Séculos XVI-XVII*. Paris: Arquivos do Centro Cultural Português, 1972, p. 177-241. REGIMENTO dos colegiais moços de coro. ASE. EE, 20, O. REGIMENTOS do Auditório Eclesiástico do bispado de Évora e da sua Relação... Évora, 1598. REIS, Sebastião Martins dos – Livro da fazenda da Mesa Episcopal do bispo de Évora. *Boletim da Junta Distrital de Évora*. 6 (1965) 1-81. RESENDE, André – *História da Antiguidade da cidade de Évora*. Évora: André de Burgos, 1576. SILVA, Amélia Maria Polónia da – *O cardeal D. Henrique arcebispo de Évora*. Tese de mestrado apresentada no Porto em 1989. Texto policopiado. SOUSA, Bernardo de Vasconcelos e – *A propriedade das albergarias de Évora nos finais da Idade Média*. Lisboa: Inst. Nac. de Inv. Cient., 1990. TAROUÇA, Carlos da Silva – Os mais antigos documentos do Arquivo do Cabido de Évora. *A Cidade de Évora*. 7-8 (1944) 53-83. IDEM – *Inventário das cartas e dos códices do Arquivo do Cabido da Sé de Évora*. Évora: Edições Nazareth, 1946. TAVARES, Albérico Mendonça – Notas para o estudo do clero paroquial do arcebispado de Évora no ano de 1775. *Revista de Ciências Históricas*. 1 (1986) 261-268. VISITAÇÃO da Sé de Évora em 1537. ASE. CEC 5, x.

EXEGESE BÍBLICA. Em Portugal como em toda a parte, o trabalho à volta da Bíblia começou pela simples tradução. Salmos e trechos bíblicos passaram a português nos livros de horas medievos (o de D. João I é dos mais conhecidos). O Livro de Job seguiu-se, passo a passo, no *Auto da glória* de Gil Vicente, que também parafraseou o salmo 51/50. Ca-

mões glosou com grande fôlego o salmo 137/136 nas redondilhas de *Sobre os rios* e concentrou em sonetos Gn 29,15-30 («Sete anos de pastor Jacob servia») e Jb 3 («O dia em que nasci moura e pereça»). Entre os incunáveis portugueses há uma versão parcial do Novo Testamento: *Evangelhos e epístolas com suas exposições em romãce*, traduzidos pelo impressor, Gonçalo Garcia de Santa Maria, Porto, 25 de Outubro de 1487. Atribui-se a Santo António a célebre *Interpretatio mystica in sacram Scripturam*, Lião, 1653. 1.º: A exegese bíblica propriamente dita só começa em finais do século XV com o judeu português Isaac Abravanel (Lisboa 1437-Veneza 1508), que além de escritos teológicos e messiânicos produziu notáveis comentários bíblicos: *Comentário ao Pentateuco*, Veneza, 1579, Verona 1863 – o *Comentário ao Deuteronomio* saíra em Sabioneta em 1561; *Comentário aos Profetas Anteriores*, Pesaro, 1511-1512, Hamburgo, 1687; *Comentário aos Profetas Posteriores*, Pesaro, 1520 – o *Comentário a Isaías* foi impresso separadamente em Leida em 1631, com versão e paráfrases cristãs. O humanismo, com a exigência de crítica textual e regresso às fontes, a Reforma, com a redução da autoridade à Bíblia e o Concílio* de Trento como resposta a ambos os desafios, resultaram numa espécie de explosão de exegese científica cristã no século XVI. Estudam-se a fundo as três línguas bíblicas – hebraico, aramaico e grego (vinha do Concílio de Viena de 1311, na França, a ordem de incluir o hebraico, o aramaico e o árabe no currículo das escolas cristãs). Ordens religiosas antigas e recentes (Jesuítas*), a reforma da Universidade de Coimbra* e a criação da nova universidade em Évora conjugaram-se com o esplendor da expansão e a política cultural de D. João III (António da Fonseca e Francisco Foreiro foram bolseiros do *Piedoso* no Colégio de Santa Bárbara, em Paris). O intercâmbio internacional era enorme. O primeiro grande exegeta cristão português, Jerónimo da Azambuja (Oleastro, ?-1563) é, em parte, produto de Lovaina, como será mais tarde o confrade Luís de Sotomaior (c. 1526-1610). O jesuíta Manuel de Sá (1530-1596) ensina em Roma. Diogo Soares (?-1614) laureia-se nas universidades de Paris e Lovaina e prega na corte de Henrique IV de França, de quem faria o elogio fúnebre (publicado em Paris, 1610). Já Heitor Pinto (1528-1584), outro grande nome da exegese quinhentista, é lídimo representante da escola coimbrã. A exegese científica arranca decididamente nos colégios das ordens (Oleastro e Foreiro nunca ensinaram na universidade) e nas cátedras de Sagrada Escritura de Coimbra e Évora. A viragem para o século XVII ainda é pujante, com Sotomaior a despedir-se de Coimbra e Sebastião Barradas, porventura o nosso mais brilhante exegeta do Novo Testamento, de Évora. Continua a sair grande quantidade de produção. Mas esmorece o fulgor, mormente no Antigo Testamento, onde a exegese quinhentista portuguesa se salientara em quantidade e qualidade de comentários. A culpa só não vai toda para o mal interpretado decreto conciliar de Trento que impunha a Vulgata por coincidir com o declínio político e cultural português. Em todo o caso, esfuma-se ou desaparece o apego ao original he-

braico e às reflexões dos rabinos para dar entrada franca à Vulgata e aos comentários dos Padres. A partir de meados do século XVII afrouxa mesmo a quantidade, até quase de todo se esvaír nos séculos seguintes. E não só em Portugal. «De 1664 a 1869 dá-se um declínio da exegese católica» (RODRIGUES — Subsídios, p. 343). Nos séculos XVI-XVII, ao contrário, é tal a quantidade de comentários bíblicos de autores portugueses que se torna impraticável citar as obras manuscritas nestas páginas. Refiram-se os autores que mais o mereciam: o padre António Vieira (1608-1697) dos *Sermões*, o lente coimbrão Gabriel da Costa (?-1616), o lente de Teologia e cônego regente de Santo Agostinho Gaspar de São João (?-1634), os beneditinos e lentes de Sagrada Escritura Gregório das Chagas (?-1627) e Bento de São Tomás (?-1695), ao lado de Oleastro, Foreiro, Figueiró, Heitor Pinto, Brás Viegas, Sotomaior e Barradas, de que a imprensa deu a conhecer só parte das obras. Entre os últimos estão os chamados «maiores» ou «mais célebres». Mas o estudo que está por fazer pode revelar outras personalidades de semelhante vulto. A projecção internacional deduz-se do magistério externo (Manuel de Sá) e das edições e reedições, que já então eram caras, saídas de Madrid, Paris, Lião, Roma, Veneza, Leida, Antuérpia, Colónia e Augsburg. 2. 1520-1600: é a época do renovado interesse pela Terra Santa. António Tenreiro, o primeiro a regressar da Índia pela via da Pérsia, teve de trocar a projectada peregrinação por uma passagem relâmpago sob prisão dos Turcos (1522), a caminho do Cairo. Não tocou Jerusalém ou algum dos lugares santos. Libertado na metrópole egípcia, não pôde concretizar o desejo de «tornar pera tras donde viera, e ir ver Hierusalem» por falta de dinheiro e «não caminharem cafilas pera aquella banda». Ficaram as observações sobre a rota percorrida da Palestina, nomeadamente sobre Safed, Ramleh e Gaza no *Itinerario de Antonio Tenreyro, cauleyro da ordem de Christo, em que se contem como da India vêo por terra a estes Reynos de Portugal*, Coimbra, 1560, 1923 (cf. BAIÃO — *Itinerários*. Lisboa, 1980). Sem tocar a Palestina, o *Ytinerario de Mestre Affonso, solurgião mor que foi na India, em tempo do comde Visorei e do Governador João dememdonça da viagem que fez da Imdia por terra a estes Reinos de Portugal, por mandado do mesmo gouernador* (BAIÃO — *Itinerários*, 1980, xxxvii + 128-309) tem observações importantes de geografia bíblica (fontes do Jordão, lagos de Hule e Tiberiades, mar Morto, latitude de Jerusalém, até dados sobre os rios Litani e Orontes). O cisterciense Frei António Soares de Albergaria não só visitou a Terra Santa (entre 1552 e 1555) como escreveu *Itinerario aa Casa Sancta de Jerusalem seguido de uma carta e varias bulas e memorias sobre cousas da Siria e Palestina* (ms. da Biblioteca Nacional de Lisboa), o primeiro relato do género em português. Em 1562-1563 foi a vez de Frei Pantaleão de Aveiro. «Morador» em conventos franciscanos de Jerusalém e Belém e não «peregrino» ocasional, visitou demoradamente a Palestina e deixou o importante *Itinerario da Terra Sancta e suas particularidades*, Lisboa, 1593 (7.^a ed., revista e prefaciada por António Baião, Coimbra, 1927).

Renovam-se os estudos hebraicos, com o *Lexicon Graecum Hebraicum*, de D. Heliodoro de Paiva, Coimbra, 1532 (na tipografia do Mosteiro de Santa Cruz) e as gramáticas de Francisco de Távora, *Grammatica hebraea nouissime edita*, Coimbra, 1566, e Luís de São Francisco, *Globus canonum et arcanorum Linguae Sanctae, ac divinae Scripturae*, Romã, 1586, com incursões na lexicologia e na semântica. Perdeu-se o *Lexicon Hebraicum* de Foreiro, mas subsistem os *Hebraismi et canones pro intellectu sacrae scripturae*, citados por diversos autores como editados em Lião (1566, 1588) e actualmente desconhecidos como obra independente (seria reedição da parte introdutória do *Pentateuco*, que em todas as edições os inclui?). Com António da Fonseca (?-?), enceta-se a exegese. O bolseiro de D. João III em Paris publicou, ainda antes de ser chamado a Coimbra para reger Sagrada Escritura (1543-1544), os *Commentarii illustres planeque insignes in Quinque Mosaicis Libros, Thomae de Vio, Galetani quondam Cardinalis sancti Xisti: adiectis insuper ad marginem annotationibus...*, Paris, 1539. Jerónimo da Azambuja (?-1563), conhecido internacionalmente pelo topónimo alatinado de Oleastro («Oleaster», «ab oleastro»), é a primeira grande figura do século. Do Convento da Batalha, onde era prior, D. João III enviou-o a Trento (1545). A intervenção do «quidam frater dominicanus» (Severolo) foi modesta. «Nos ategora não fomos chamados nem pera consultar nem pera determinar...» (carta ao rei, de 5 de Fevereiro de 1546). Na discussão sobre a Vulgata esteve mudo, que as actas da famosa sessão de 20 de Fevereiro de 1546 nada referem. Mas deve ter-se aplicado ao estudo das Divinas Letras, pois os seus *Commentaria in Psalmos*, manuscrito, existiram na biblioteca do convento dominicano de Bolonha, onde o autor os escrevera aquando da segunda fase do concílio. Obra impressa, de grande fôlego, apareceu pouco depois em Lisboa: *Commentaria in Genesim*, Lisboa, 1556; *Commentaria in Exodum*, Lisboa, 1557; *Commentaria in Leviticum*, Lisboa, 1557; *Commentaria in librum Numerorum*, Lisboa 1557; *Commentaria in librum Deuteronomii*, Lisboa, 1558. Foram depois reunidos num só volume com o título *Commentaria in Mōsi Pentateuchum*, Lisboa, data incerta (1556, na folha de rosto, é o ano do *Comentário ao Génesis*, também da oficina de João Barreiro), e depois em Antuérpia (1568, 1569) e Lião (1586, 1588). Obra póstuma são os *In Isaiam Prophetam Commentarii*, Paris, 1622, 1656 (agora com o título *Isaias inter maiores prophetas*). Princípio basilar da interpretação é, segundo o prefácio ao *Pentateuco*, captar o conteúdo sem curar demasiado da forma, ideal difícil de atingir numa época que exigia expressão «latínissima, & limatíssima». Havia que regressar ao «contexto hebraico» e à «verdade hebraica» — tarefa impossível sem o conhecimento profundo das línguas originais. Isso leva-o «a interpretar a verdade hebraica, deixada a aliás muito recomendável edição vulgar (Vulgata)», e ao manejo contínuo dos rabinos. Treze cânones introdutórios insistem nas vantagens do método eminentemente filológico, a começar pela necessidade de conhecer as línguas originais, e de usar as obras dos rabinos, pois



Frontispícios do tomo I da Concórdia Evangélica (*Commentariorum in Concordiam et Historiam Evangelicam*), de Sebastião Barradas, 1599 (à esquerda) e frontispício do Comentário ao Êxodo (*Commentaria in Exodum*), de Frei Jerônimo da Azambuja, 1577 (à direita).

existem «idiomatismos e maneiras de dizer que dificilmente ou só de modo impróprio se podem traduzir noutra língua por quem as ignora» (cânone 1). A boa interpretação tira-se «de sentidos que dependem da perícia das línguas», da «natureza do nome e verbo hebraicos» e «do modo de dizer», «não de revelações». Só quem não compreendesse o sentido do decreto tridentino sobre a Vulgata, explicava-se contra os ataques, poderia afirmar que o não respeitava. Azambuja deu ainda um passo importante noutra linha – a da crítica literária. Mantinha a tradição judeo-cristã (para Azambuja, sobretudo «os Hebreus») segundo a qual Moisés escreveu o Pentateuco. Tal não é certo, contrapõe o exegeta português: «Dizem os Hebreus que Moisés, homem de Deus, escreveu os cinco livros da Lei, excepto os oito últimos versículos do Deuterónimo, do lugar em que se diz “e morreu Moisés” até ao fim do livro [...]. Mas pelas Escrituras Sagradas não se pode provar plenamente que Moisés escreveu todos os cinco livros da Lei. Consta da Lei de Dt. 31, onde se diz: “E escreveu Moisés esta lei e deu-a aos sacerdotes filhos de Levi, portadores da arca”; e de Ex 24, onde está: “Escreveu Moisés todas estas palavras do Senhor e todos os juízos.” Seria levado a crer que Moisés também escreveu o Livro das Guerras do Senhor, de que se faz menção em Nm 21s, desde a saída do Egipto até à sua morte» (*Pent.*, «De numero librorum, authorum & inscriptionum seu titulorum sacrorum codi-

cum»). Em suma: a Escritura só atribui a Moisés a redacção de duas leis. Oleastro aligeirou conscientemente a carga filológica no *Comentário a Isaías* (pelo *Pentateuco* verificou que era «coisa ingrata e laboriosa», prefácio), mas não renunciou ao método: tudo assenta na análise filológica de cada termo e do respectivo enquadramento gramatical. Defendendo a Vulgata e atacando hereges e judeus a partir do título, outro dominicano e teólogo tridentino, Francisco Foreiro (1522?-1581), parece fazer uma concessão a Trento: *Iesaiæ prophetae vetus et nova ex Hebraico versio cum commentario in quo utriusque ratio redditur; et vulgatus interpres a plurimorum calumniis vindicatur; et loci omnes, quibus sana doctrina adversus haereticos, atque Iudaeos confirmari potest, summo studio, ac diligentia explicantur*, Veneza, 1563. Admite, ao contrário de Oleastro, a corrupção intencional de algumas passagens do texto hebraico pelos rabinos. Mas o horizonte é hebraico, na fonte e nos comentadores, não latino. A Vulgata, fiel ao sentido e nem sempre ao teor das palavras, é usada sobretudo como fonte de lições variantes na crítica textual do original hebraico. Se a versão de São Jerónimo fosse perfeita, Foreiro não contraporía a sua própria, versículo a versículo. Dá-se um passo em frente na definição do método. Se Oleastro analisava a «hebraica veritas» com inexcedível minúcia filológica, explorando gramática, léxico e linguística semítica comparada até à exaustão, Foreiro introduz

nova linha metodológica, que se poderia condensar na pergunta preliminar: mas onde está a «hebraica veritas»? A resposta seria: no texto hebraico expurgado das corrupções que o invadiram no decurso da sua milenar transmissão. Ou seja, há que restituir criticamente o texto hebraico. São três os princípios fundamentais, que não envelheceram em mais de quatrocentos anos: a) Só as consoantes pertencem ao texto; as vogais, expressas pelos «pontos» dos Massoretas, são acrescentos posteriores que é lícito, e nos lugares difíceis mesmo necessário, alterar (prefácio); b) Devem consultar-se as lições variantes, que ao mesmo tempo se reduzem quase às notas marginais (*Qerê*, como devia «ler-se») opostas ao texto (*Ketib*, «escrito»). Mas um bom conhecedor das línguas tem de restituir as lições hebraicas variantes supostas pelas versões antigas (aramaicas, gregas e latinas). Neste ponto prestou a Vulgata os seus bons serviços à crítica textual de Is 24, 12 e 44, 20; c) Recorra-se, se necessário, à conjectura, como em Is 47,13, 48,10, etc. Não admira que uma obra desta envergadura tenha sido acolhida nos *Critici sacri, sive clarissimorum virorum in sacrosancti utriusque Foederis Bibliae doctissimae adnotationes atque tractatus theologici-philologici*, Londres, 1660 (complemento da *Biblia Poliglota* de Walton), Frankfurt, 1695, Amesterdão, 1698, no *Sacrae Scripturae cursus completus* de Migne (xviii), Paris, 1861 e na *Synopsis criticorum aliorumque Sacrae Scripturae interpretum* (condensação de *Critici sacri*) de M. Poole, Londres, 1669-1676, Utreque, 1694. Tão grande apego à verdade hebraica mostrou-o o exegeta onde menos se esperava: pregando aos padres na Catedral de Trento, cita Job segundo a sua versão do original, deixando a Vulgata (*Sermo quem habuit ad Patres, Dominica prima Adventus Anno MDLXIII*, Bréscia, MDLXIII). O caminho estava traçado. Seguiram-no, ainda na década de sessenta, os conimbricenses Heitor Pinto (c. 1528-1584) e Paulo de Palácios e Salazar (?-1582). O primeiro deixou sólidos comentários aos profetas: *In Isaiam Commentaria*, Lião, 1561, Colónia, 1572, Salamanca, 1581, Antuérpia, 1584, etc.; *In Ezechielem Prophetam Commentaria*, Salamanca, 1568, 1574, Antuérpia, 1570, Lião, 1581, 1584, Colónia, 1615, etc.; *In Divinum Vatem Danielelem Commentaria*, Coimbra, 1579, 1582, Colónia, 1582, Veneza, 1583, Antuérpia, 1585; *In Prophetas Ieremiae Lamentationes*, Coimbra, 1579; *In Divinum Nahum Commentarii*, Coimbra, 1579, Colónia, 1582; *Opera omnia*, 4 vol., Coimbra, 1579, Lião, 1584, 1590, Paris, 1617. Palácios e Salazar, que trocou a cátedra pelo ministério paroquial, versou os dois Testamentos, como não era infrequente na época. É autor de: *In Evangelium secundum Matthaeum Enarrationes*, Coimbra, 1564, Lião, 1569, Veneza, 1571, 1581, Salamanca, 1571, 1572, Antuérpia, 1572, Constança, 1612; *In XII Prophetas Minores*, Vila Verde dos Francos, 1581, 1587, Colónia, 1583, Coimbra, 1588; *In Ecclesiasticum commentarius pius et doctus*, Vila Verde dos Francos, 1581, 1584, Colónia, 1593. Vê-se no último o avanço imparável da Vulgata, à sombra do decreto tridentino. O exegeta mostra grande relutância em tomar demasiada liberdade em relação à versão lati-

na. E chega ao ponto de preferi-la ao texto grego do Eclesiástico (24, 34), sem outra justificação: «Esta frase não vem no grego. Como, porém, o Concílio de Trento manda ter esta parte como canónica, temo-la como canónica» (Vila Verde dos Francos, 1581, p. 142). Triunfo indiscutível da Vulgata é o que se observa na viragem do século. Já na década de oitenta as edições de Lião do *Comentário ao Pentateuco* de Oleastro suprimem, por ordem da Inquisição espanhola, as divagações introdutórias sobre a Vulgata e levam a censurar a *posteriori* e à mão muitos exemplares das edições anteriores. Mais umas décadas e o Index de Lisboa (1624) reprovará uma frase do comentário de Foreiro que corrigia a versão incorrecta da Vulgata. Com esta vêm os Padres, o que representa outra viragem – a da mentalidade e do método. São duas as figuras maiores do fim do século: Luís de Sotomaior (c. 1526-1610), lente de Sagrada Escritura em Coimbra (1566-1589), e Sebastião Barradas (1543-1615), titular dessa cátedra em Évora (1578-1590). Sotomaior é sobretudo exegeta do Cântico, com a volumosa *Cantici Canticorum Salomonis interpretatio*, Lisboa, 1599-1601, Paris, 1605. Sotomaior não dispensa inteiramente os intérpretes e gramáticos judeus. Mas não se entusiasma nem deleita com a «hebraica veritas». É uma entre várias, cotejada com os LXX, Vulgata e outras versões menos famosas, como a grega de Símaco. Perdidos numa floresta de autoridades clássicas (com relevo para Platão) e patrísticas (João Crisóstomo, Gregório Nazianzo, Epifânio, Orígenes, Atanásio, Basílio Magno, Jerónimo, Ambrósio), os grandes exegetas-filólogos do judaísmo medieval (Ibn Ezra, R. Selomoh, R. Eliesar e outros) não representavam o menor perigo. Mesmo assim, o exegeta coimbrão pôs o problema: «Nem nos arrependemos ou devemos arrepender, se por vezes aduzimos comentários e interpretações doutros judeus adversários, os quais dão alguma ocasião de erudição e alguma luz, os discutimos segundo a regra da fé e examinamos o que precisa de ser limado, censurado ou aprovado...» (*Cantici...*, fl. 15-16). Alguma erudição, pois, pouca filologia e quase nada de crítica textual. Oleastro e Foreiro nada faziam sem os rabinos, sobretudo enquanto lexicógrafos e gramáticos da língua hebraica; Sotomaior deleita-se sobremaneira nos Padres... e nos clássicos, pagando o preito ao humanismo ao mesmo tempo que venerava Trento. Na metade de um único versículo (4, 1a) cita com conhecimento e propriedade os poetas Eurípides, Aristófanes, Apuleio, Virgílio, Horácio, Propércio, Catulo e Juvenal; os geógrafos Plínio e Pausânias; os tratadistas Varão, Aulo Gélíio, Cícero e Eliano; os historiadores Suetónio e Plutarco; os teólogos Tertuliano e Teodoro; os filósofos Demócrito, Platão, Aristóteles e Lucrécio. Coube ao lente de Coimbra o rasgo eminentemente humanista de avançar num domínio da investigação exegetica que os seus confrades Oleastro e Foreiro mal tinham aflorado – a valoração linguística do texto bíblico (métrica, figuras de estilo, género literário). Padres (com predomínio para Santo Agostinho) e Vulgata dominam igualmente na investigação de Barradas, que embora deixasse uma obra póstuma sobre o Êxodo e um manuscrito sobre



Frontispício do tomo I do Comentário ao Cântico dos Cânticos, de Frei Luís Sottomayor, 1599.

o Génesis, é sobretudo um consagrado comentador dos Evangelhos: *Commentariorum in Concordiam et Historiam Evangelicam tomus I*, Coimbra, 1599, Mogúncia, 81631. «Os testemunhos (patrísticos) sucedem-se às dezenas, não deixando senão um espaço muito reduzido para observações ou notas pessoais» (CARDOSO – *Da Antiga*, p. 339). Ganha ainda relevo a temática teológica. A *Concordia* não é «um tratado de ordem puramente exegética, hermenêutica ou teológica. É tudo isso simultaneamente» (*Ibidem*, p. 90). As relações do Antigo com o Novo Testamento ocupam quinze capítulos do tomo I, salientando outras tantas prerrogativas da nova aliança sobre a preliminar. Quanto à Vulgata: «Conforme as determinações do Concílio Tridentino, Sebastião Barradas segue o texto da Vulgata, como tinham feito Valla ou Erasmo, mas parte dela como texto já corrigido, autorizado e ordenado pela Igreja» (*Ibidem*, p. 54). Pelo meio ficara uma plêiade de autores e um grande número de obras sérias, que não podemos senão elencar: Bartolomeu dos Mártires (1514-1590), famoso arcebispo de Braga e teólogo tridentino, *Annotationes in Davidicos Psalmos*, Roma, 1734 e 1735, Fátima, 1990; Bento Pereira (1535-1610), português que viveu a maior parte da vida em Espanha, *Commentariorum in Daniele Prophetam libri XVI*, Roma, 1586, Lião, 1588, Antuérpia, 1594; *Commentariorum et disputationum in Genesim*, 4 tomos, Roma, 1589-1598, Lião, 1599;

Selectarum disputationum in Sacram Scripturam, 5 tomos, Ingolstadt, 1601, Roma, 1610; *Opera omnia*, Colónia, 1620, 1621, 1622; Brás Viegas (1553-1599), *Commentarii exegetici in Apocalypsim Joannis Apostoli*, Évora, 1601, Lião, 1602, 1606, etc. (onze edições em 16 anos e tradução para etíope em 1615, por Afonso Mendes ou por L. de Azevedo); Diogo Estela (?-1590), *Commentarius in Lucam*, Alcalá, 1578; *Commentarius in Psalmum 136*, Colónia, 1586; *Tratado de la vida, loores y excellencias del glorioso apostol y bienaventurado evangelista San Juan*, Lisboa, 1554; Diogo Soares (1551-1630), *Cosmopoeia in duo priora capita Genesis*, Nantes, 1585; *Canciones XXIII, in prima tria Apocalypsis capita*, Lião, 1598, 1605; Gaspar Barreiros (?-1574), *Commentarius de Ophira regione apud Divinam Scripturam (lib. 3 Regum, cap. 9.10.12 Paralip. 9)*, Coimbra, 1561, Antuérpia, 1600, Roterdão, 1616, Hardervici, 1637; Gonçalo de Lacerda (?-?), da Ordem Militar de Alcântara, *Commentaria in Epistolam Divi Pauli ad Romanos*, Lisboa, 1583; Gregório Lopes (1542-1596), *Explicacion del Apocalypse* (póstuma), Madrid, 1678; D. Jerónimo Osório (1506-1580), célebre humanista e bispo de Silves (1564; em 1577 muda-se para Faro), *In Isaiam paraphrasis libri V*, Bolonha, 1577; *Paraphrasis in Iob libri III; paraphrasis in Psalmos; Paraphrasis in Parabolas Salomonis; In Oseam Prophetam commentaria; In Ioannis Evangelium orationes XXI*, Colónia, 1584; *In Zachariam Prophetam commentaria*, Colónia, 1584; *In Sapientiam Salomonis*, Antuérpia, 1596. Tudo incluído nos quatro volumes de *Opera omnia*, Roma, 1592; Jerónimo Osório (1545-?), sobrinho do anterior e editor das atrás referidas *Opera omnia*, onde estampou os seus dois comentários – *Notationes in paraphrasim Psalmorum* e *Paraphrases et commentaria in Ecclesiastem et Cantica canticorum* (este também editado em Lião, em 1611); João Soares (?-1572), *Commentarium in Sacrosanctum Evangelium secundum Matthaeum*, Coimbra, 1561, 1562; *Commentarium in Sacrosanctum Evangelium Beati Marci*, Coimbra, 1566; *Commentarium in Sacrosanctum Evangelium Beati Lucae*, Coimbra, 1574, etc.; Luís da Cruz (1543-1604), *Interpretatio poetica latine in centum quinquaginta Psalmos*, Ingolstadt, 1597, Milão, 1684; Manuel de Sá (1530-1596), *Scholia in 4 Evangelia ex selectis doctorum sacrorum sententiis collecta*, Antuérpia, 1596; Lião, 1602; Colónia, 1612; *Notationes in totam Scripturam Sacram quibus Omnia fere loca Difficilia brevissime explicantur. Tum variae ex Hebraeo, Chaldaeo et Graeco lectiones indicantur*, Antuérpia, 1598; Colónia, 1620; Pedro de Figueiró (1523-1592), cônego regente de Santo Agostinho, natural de Figueiró dos Vinhos e cognominado «o Hebreu» pela perícia nesta língua, *Commentarii in Lamentationes Hieremiae Prophetiae, et in Malachiam Prophetam*, Lião, 1592; *Operum (Commentarii in XXV Priores Psalmos; Paraphrases in Prophetias Jeremiae; Commentarii in Jeremiae Lamentationes; Commentarii in Malachiam Prophetam; Commentarii in XII Prophetas Minores)*, Lião, 1596, 1616 (2 tomos); *Commentarii in XXV Priores Psalmos, Paraphrases in Prophetias*

Jeremiae, Commentarii in eiusdem Lamentationes, Commentarii in XII Prophetas Minores, Lião, 1616; Pedro da Veiga (?-?), *Declaración de los Siete Psalmos Penitenciales*, Alcalá, 1599; Madrid, 1602; Caesaraugustae (?), 1606; Sebastião Gomes de Figueiredo (?-1611), *Explicatio Psalmi L. Miserere mei Deus*, Salamanca, 1598; Sebastião Toscano, (1515-1580), *Commentarii pii, docti, et catholici in Jonam Prophetam*, Veneza, 1573. 3. 1600-1665: Prosseguem as viagens à Terra Santa por motivos de devoção, mas contribuindo para o melhor conhecimento do país da Bíblia por excelência. Aí chegaram, a partir da Índia, Frei Gaspar de São Bernardino (1607), e o fidalgo D. Álvaro da Costa (1611). À Terra Santa dedicou o franciscano o segundo tomo do seu *Itinerário da Índia por terra ate este reyno de Portugal, com Descripçam de Hierusalem* (1 parte, Lisboa, 1611, 1842, 1854, 1973, esta com o título de *Itinerário da Índia por terra até à ilha de Chipre*). Mas não chegou a publicá-lo. Ficámos apenas com o sumário, estampado no prólogo da primeira parte. O *Tratado da viagem que fez D. Alvaro da Costa, da Índia Oriental á Europa, nos annos do Senhor de 1610, e 1611, per via da Persia, e Turquia, com particular relação de toda a terra santa, e da Cidade de Jerusalem, que vizitou...* continua inédito. Gramáticas hebraicas em português são obras de judeus exilados: Moisés ben Gidhon Abudiente, *Gramática Hebraica*, Hamburgo, 5393 (=1633); Moisés Rafael D'Aguilar, *Epitome de Gramatica Hebrayca*, Leida, 5420 (=1660). Na exegese, o século XVII começa com a herança de dois grandes nomes de Quinhentos, ainda vivos. Sotomaior publicou o segundo volume do *Comentário ao Cântico* (Lisboa, 1601), as *Ad Canticum Canticorum notae posteriores et breviores*, Paris, 1610 e o comentário às duas *Cartas a Timóteo*, que lera na cátedra, juntamente com a dirigida a Tito: *Commentarii in Priorem ac Posteriorrem Pauli Apostoli Epistolam ad Timotheum item et in Epistolam ad Titum*, Paris, 1610. Barradas deu à estampa a maior parte das suas obras – *Commentariorum in Concordiam et Historiam Evangelicam tomus II*, Lisboa, 1605, Lião, ⁸1636; *tomus III*, Lião 1608, ⁵1636; *tomus IV*, Lião, 1612, Mogúncia, ⁴1615 (edições conjuntas dos quatro tomos, Veneza, 1612-1615, Augsburg, ⁹1742). Saiu finalmente o póstumo *Itinerarium Filiorum Israel ex Aegypto in Terram Promissionis*, Lião, 1620, Augsburg, ⁹1742. A produção exegetica continua abundante, mas aguarda estudo sistemático. Escreveram-se comentários de fôlego, como os de Francisco de Mendonça (1573-1626), *Commentariorum ac discursuum moralium in regum libros tomus I*, Coimbra, 1622, Lião, 1632, 1636; *tomus II*, Lisboa, 1624, Colónia, 1628, Lião, 1632, 1636; *tomus III*, Lião, 1631, 1637, Colónia, 1632; e João da Silveira (1592-1687), *Commentaria in textum evangelicum*, em 6 volumes, tomo I, Lisboa, 1640, Lião, 1645, 1662, 1667, 1697; Madrid, 1648; Antuérpia, 1665; tomo 2, Lião, 1645, etc.; Madrid, 1648, Antuérpia, 1665; tomo 3, Lião, 1645, etc.; Madrid, 1648, Antuérpia, 1665; tomo 4, Lião, 1649, 1656, 1657, 1662, 1668, 1697, Antuérpia, 1665; tomo 5, Lião 1659, 1662, 1668, 1697; *Commentariorum litteralium et moralium in Apocalypsim*

IESAIAE PROPHETAE

vetus & noua ex Hebraico versio,

Cum commentario, in quo vtriusque ratio redditur; vulgatus interpres à plurimorum calumniis vindicatur; & loci omnes, quibus sana doctrina aduersus haereticos, atque Iudaeos confirmari potest, summo studio, ac diligentia explicantur;

F. FRANCISCO FORERIO VLYSSIPONENSI
S. Theologiae profectore Dominicano, & Concione-
tore Regio AVCTORE.



ANTVERPIÆ,
Apud Philippum Nauum sub Ciconiis.
M. D. LXV.

CVM PRIVILEGIO.

Frontispício do Iesae Prophetarum, de Frei Francisco Foreiro, 1565.

Beati Ioannis Apostoli, tomo I, Lião, 1663, Antuérpia, 1666, 1667. O jesuíta ainda publicou *Viridarium sacrae et profanae eruditionis*, Lião, 1631, 1633, 1635, 1649; Colónia, 1650, 1701, 1733. O número e a internacionalização das edições (em Lião, 1631, saíram os três tomos dos Reis, de Francisco de Mendonça, publicados em conjunto; aí e noutras cidades estrangeiras se publicam os tomos 2 e seguintes dos *Comentários* evangélicos de João da Silveira) demonstram bem o apreço pelos exegetas portugueses (a Mendonça chamou Baltasar Gracián «rei dos comentadores», Barzia «admirável expositor do *Livro I dos Reis*» e Francisco de Santa Maria «expositor dos Reis e rei dos expositores»). Notam-se, todavia, duas tendências: por um lado, enfoque teológico e moral, a partir do título (*Comentários aos Reis* de Mendonça, *Comentário ao Apocalipse* de Silveira); por outro, a visão de conjunto (*Viridarium*). Num e noutro aspecto, Mendonça tem ampla companhia: a) *Comentários* de perspectiva teológica: André Pinto Ramires (1595-1654), *Sacrae Scripturae selecta sive Specilegium Sacrum explanandae litterae, moribus illustrandis*, Lião, 1648; *In Canticum Canticorum dramatico tenore litterali allegoria et tropologicis notis explicatum*, Lião, 1642 (segundo SOMMERVOGEL, DB V, 440-441, «curieux et original, plutôt que sur»); *Utriusque principum politices paralella lustrae et iniquae ad cap. 14 Iesae Prophetarum*, Lião, 1648; Bento Fernandes (1563-1630), *Commentariorum atque observationum moralium in Genesim*, 3 volumes, Lião, 1618, 1621, 1627; Cosme de Ma-

galhães (1553-1624), *Operis Hierarchici sive de Ecclesiastico Principatu libri III in quibus Epistolae tres, quae Pontificales vocari solent, commentariis illustrantur*, Lião, 1609; *In sacram Judicium historiam explanationes et annotationes morales*, Lião, 1626; Timóteo de Seabra e Pimentel (?-1651), *Panegírico del evangelista S. Juan*, Barcelona, 1631; b) Obras de ampla perspectiva: Diogo Lopes (?-1649), *Harmonia Scripturae Divinae emodulans actiones laudabiles, vel vituperabiles Virorum, ac Foeminarum Antiquo, aut Novo Testamento Expositas ad mores a XXIV Doctoribus...*, Lisboa, 1646, Lião, 1646, Paris, 1646; Francisco da Piedade Maciel (?-?), *Expositiones selectae Sanctorum Patrum, Doctorumque clarissimorum in totum historiam utriusque sacrae Paginae textum...*, Nápoles, 1636; Gaspar dos Reis (1579-1660), *Lucerna concionatorum, et Sacrae Scripturae professorum in tria volumina* (I – Pentateuco a Ester: II – Job, Sapienciais, Profetas e Macabeus; III – Novo Testamento), Lisboa, 1658. Avança o que hoje chamaríamos monografia: a) umas restringem o comentário a um ou outro capítulo: António da Madre de Deus (1633-1696), *Apis Libani circumvolitans flores in horto Salomonis... sive Commentaria litteralia et moralia in Cap. 10 Proverbiorum*, tomo 1, Lião, 1686, 1701; *Apis Libani... in Cap. 11 Proverbiorum*, tomo 2, Lião, 1695, 1701; *Apis Libani... in Caput 12 Proverbiorum*, tomo 3, Lião, 1698; Baltasar Pais (1571-1638), *Commentarii ad canticum Moysis Exodi XV, cum annotationibus moralibus*, Lisboa, 1618; Antuérpia, 1619; *Commentarium in canticum magnum Moysis Audite coeli quae loquor*, tomo 1, Lisboa, 1620; Antuérpia, 1623, 1624; tomo 2, Lisboa, 1628; *Commentarii in canticum Ezechiae, Isaiae 38*, Lisboa, 1622; Cosme de Magalhães, *Commentarii in canticum primum Moysi*, Lião, 1609; Diogo Carlos (?-1603), *Expositio in Psalmum 50*, Mântua, 1603; Gaspar Fernandes (?-1640), *Sceptrum Davidicum seu in primum, et secundum caput II. Regum in variis discursus explanatio*, Évora, 1683; Gregório Baptista (?-1640), *Annotationes in c. 13 sacrosancti Iesu Christi Evangelii secundum Joannem*, Coimbra, 1621; João de São Tomás (Poinset) (1589-1644), *Tractatus de opere sex dierum*, Lião, 1663; b) Sobre um tema: André Pinto Ramires, *Comentarium in epistolas Christi Domini ad septem episcopos Asiae quae in Apocalypsi continentur*, Lião, 1652; António Fernandes (1558-1628), *Commentarii in visiones Veteris Testamenti*, Lião, 1617, 1622, 1662; Cosme de Magalhães, *In Moysi cantica et benedictiones patriarcharum*, Lião, 1609; *In sacram Josue historiam*, 2 volumes, Tournon, 1612; Crisóstomo da Visitação (?-1617), cisterciense de Alcobaça*, *De verbis Dominae... ad Angelum et Elisabeth; ... ad Filium in templo, in nuptiis et ministros in nuptiis*, 2 volumes, Veneza, 1600; Paulo Rodrigues (1582-1653), *Triumphus verae gloriae utriusque Joannis Baptistae et Evangelistae*, Porto, 1634, Pamplona, 1642; enfim, o primeiro estudo bíblico em português, de Isidoro Barreira (?-1634), professo da Ordem de Cristo (v. ORDENS MILITARES), *Tractado das significações das plantas e flores referidas na Sagrada Escritura*, Lisboa, 1622, 1698. Outros comentários: Francisco

Sanches (?-1604), *In Ecclesiastem commentarium cum concordia Vulgatae editionis et Hebraici textus*, Barcelona, 1619; Francisco Freire (1579-1644), *Commentarius in IV Libros Regum*, 2 volumes, Colônia, 1628; Francisco de Macedo (1596-1681), *Clavis Sacrae Scripturae sive controversia de Scripturis*, Roma, 1660; Francisco Sarabia (Saraiva?), *In Ecclesiastem*, Barcelona, 1615; João Freire (1582-1620), *Commentarius in septem capita libri Judicium*, Lisboa, 1640, Madrid, 1642; Gabriel da Costa (?-1616), *Commentaria quinque in totidem libros Veteris Testamenti* (Gn 49, Rt, Lm, Jn, MI), Lião, 1641; João Cardoso, (?-1655), *Ruth peregrina, seus sucessos, e boa ventura moralizadora sobre a Letra do Sagrado*, I, Lisboa, 1628; II, Lisboa, 1654; João Freire (1580-1620), *Commentarius in septem priora capita libri Judicium*, Madrid, 1621, Lisboa, 1640; João da Madre de Deus (?-1625), *Explicatio 7 Psalmorum Poenitentialium*, Lisboa 1617; João de Melo de Sousa (?-1614), *Paraphrasis poetica in Iob*, Lião, 1615; Lucas Veloso (1585-1653), *Judith commentariis paraeneticis adornata*, Lião, 1649; Pedro de São Francisco (?-1638), *In Psalmos quinquaginta*, Lisboa, 1629; Sebastião da Costa Andrade (?-1612), cônego magistral da Sé de Évora, *Commentaria in Threnos et Orationem Ieremiae Prophetiae*, Lião, 1609; Timóteo de Ciabra e Pimentel (?-1651), *Panegyrico del evangelista San Juan*, Barcelona, 1631; Tomás da Beira (o mesmo que Tomás da Veiga?), *Considerationes litterales et morales super Hieremiam*, Lisboa, 1633; Tomás da Veiga (1578-1638), *Considerações literais, e morais, e allegoricas sobre os Threnos e Lamentações do Profeta Jeremias*, Lisboa, 1633. Há um tratado de Hermenêutica bíblica: João de Paiva (?-1640), *Doctrinale Sacrae Scripturae omnes illius sensus tum litterales, tum mysticos, necnon canones, h. e., regulas interpretandi ac intelligendi Sacras Litteras, phrases, praeterea modos ac versiones libri 23*, Coimbra, 1631. 4. 1665-1911: Período de reconhecida e geral decadência da exegese católica, encetada em Portugal com as últimas obras de João da Silveira: *Commentaria in textum evangelicum*, tomo 6, Lião, 1672, 1701; *Commentariorum litteralium et in Apocalypsim*, tomo 2, Lião, 1669; Antuérpia, 1666, 1667; *Commentaria in Acta apostolorum cum quadam apologia carmelitana*, Lião, 1681, 1687; Veneza, 1728; *Opuscula varia, quorum primum est Praeludium ac Instructio ad Sacram Scripturam*, Lião, 1676, 1685. Judeus exilados e cristãos dão-se ao estudo do hebraico, de que deixam várias gramáticas: Baruch Espinoza, *Compendium grammaticae linguae Hebraicae*, Amesterdão, 1677; Salomão de Oliveira, *Livro da Grammatica Hebrayca & Chaldaica*, Amesterdão, 5449 (= 1698); Salomão Yehuda Leão Templo, rabino de Amesterdão, *Principio de sciencia ou Grammatica hebrayca*, Amesterdão, 5463 (= 1703). No século XVIII, o grande hebraísta português foi o franciscano Frei Francisco da Paz, autor de *Compendio dos Principios de Grammatica Hebraica*, Lisboa 1773. Segue-se-lhe D. João da Encarnação, *diqduq l'shon haqq'dosha, hoc est, Grammatica linguae sanctae*, Coimbra 1789. Salomão de Oliveira sobressaiu ainda como lexicógrafo, com

dois dicionários: *Zait Raanan* (Oliveira Viçosa), (hebraico-português), Amesterdão, 1682; *Ilan* (Árvore), (português-hebraico), também em Amesterdão. A avaliar pela amplitude do comentário, só um exegeta pode ombrear com os antecessores de Quinhentos e primeira metade de Seiscentos – Manuel da Encarnação (1639-?), *Matthaeus explanatus*, em 4 volumes, Lisboa 1695-1714. De resto, só um punhado de cultores dos estudos bíblicos (que damos por ordem cronológica): Luís Álvares (1615-1709), *Joseph Rachelis filius illustratus*, Lião, 1675; Pedro do Amaral (1621-1711), *Canticum marianum, hoc est, Sanctissimae Dei Genitricis Mariae canticum, nempe eius Magnificat*, Évora, 1709; José Caetano (?-1746), *Theo-Rhetoris simulachrum, seu vera effigies concionatoris evangelici opusculum praevium ad Divini Verbi hierologiam, sive artem theorico-practicam ponderandi sacram Scripturam pro conceptus, ut vocant, praedicabiles*, 1-2, Coimbra, 1730; 3, Coimbra, 1731; 4-5, Coimbra, 1734; 6, Coimbra, 1735; António da Silveira (1709-?), *Discordia concors sacrae Scripturae brevi calamo conciliatae* (Pentateuco, Josué, Juizes, Rute), Lisboa, 1738; Joaquim de Azevedo (1746-1808), *Pro Vulgata Sacrorum Bibliorum Latina editione contra Sixtinum Aman. Liber Apologeticus* etc., Lisboa, 1792; Joaquim de Santa Clara Brandão (1740-1818), *Conspectus Hermeneuticae Sacrae Novi Testamenti*, Coimbra, 1807; Francisco António Rodrigues de Azevedo (1809-1897), *Synopsis Sacrae Hermeneuticae*, Coimbra, 1858; António Garcia Ribeiro de Vasconcelos (1860-1941), *Isagoge Geral e Arqueologia*, Coimbra, 1900; Manuel de Jesus Lino (1845-1912), *Synopsis biblicae hermeneuticae et exegeseos*, Coimbra, 1900. Paupérrimo em exegese, o período denota uma saudável abertura à hermenêutica (F. Azevedo, J. Brandão, M. Lino) e à arqueologia (A. Vasconcelos), além de ser marcado por outras novidades: a) faz-se a primeira versão de toda a Bíblia para português, obra de João Ferreira de Almeida (1628-?), emigrado para a Holanda e Java e também para a Igreja Reformada: Novo Testamento, Amesterdão, 1681, e Bíblia completa, Jacarta (Batávia), em meados do século XVIII; b) na voga do enciclopedismo reinante (*Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Art and Sciences*, de 1728, a famosa *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, tomo I, Paris, 1751, a *Encyclopaedia Britannica*, 1768 ss., em Portugal o *Vocabulário português e latino*, em 8 volumes, de Rafael Bluteau, com *Suplemento* do mesmo em dois volumes), produziram-se dois dicionários bíblicos – o manuscrito inédito de António Pereira de Figueiredo, *Dicionário histórico, teológico, etimológico e crítico* (Anexo à *Bíblia Sagrada, traduzida da Vulgata ou versão latina*) e o de Francisco de Jesus Maria Sarmento, *Tesouro bíblico ou Dicionário histórico, etimológico e bibliográfico da Sagrada Escritura*, Lisboa, 1785; ambos os lexicógrafos se deram à tradução da Bíblia, a partir da Vulgata – Sarmento levou a cabo uma «versão» parafrástica em duas partes: *História Evangélica* (Novo Testamento), 8 volumes, Lisboa, 1777-1778; *História bíblica em latim e português, com notas, comentários e reflexões ilustrativas* (Antigo Testamento), 44 vo-

lumes, Lisboa, 1778-1785; Figueiredo publicou uma *Bíblia Sagrada contendo o Velho e o Novo Testamento*, Lisboa, 1794-1818, 1852-1853, 1866, 1879 (não se esqueceram *Os Livros Apócrifos da Escritura Sagrada, traduzidos e ilustrados*, mas ficaram manuscritos); c) por obra de António Pereira de Figueiredo (1725-1797), inserem-se os eventos bíblicos na história mundial (segundo o *Compêndio das épocas e sucessos mais illustres da História Geral*, Lisboa, 1783, Abraão é do *anno mundi* 2083 = 1921 a. C., Moisés nasceu A. M. 2433 = 1571 a. C., Saul subiu ao trono A. M. 2902 = 1095 a. C., Salomão morreu A. M. 3029 = 975 a. C.); d) embora muito desfasada da crítica que se impunha além-fronteiras, a velha Faculdade de Teologia da Lusa Atenas é a última resistência de estudos bíblicos em Portugal – quatro autores (F. Azevedo, J. Brandão, J. Caetano, A. Vasconcelos) foram seus lentes e outro seu doutor (M. Lino). A exegese portuguesa, que agonizava há mais de um século, recebeu o golpe fatal com a extinção da Faculdade de Teologia* da Universidade de Coimbra (António de Vasconcelos transitou dessa escola para a recém-criada Faculdade de Letras, de que foi primeiro director). 5. *De 1911 à actualidade*: Extinta a última chama institucional, levou tempo a notar-se em Portugal o renascimento dos estudos bíblicos e da exegese, de que a criação da École Biblique em Jerusalém (1890, pelo dominicano francês J. M. Lagrange), a encíclica *Providentissimus Deus* de Leão XIII (1893) e a erecção do Pontifício Instituto Bíblico, por São Pio X, em Roma (1909) são marcos fundadores. Embora não ligada ao fomento dos estudos bíblicos em especial, seria de bom augúrio a fundação do Colégio Português em Roma* por Leão XIII, em 1900 (carta *Rei catholicae apud Lusitanos*, de 17 de Julho), por acção conjugada do episcopado português e dos viscondes de São João da Pesqueira, com a complacência de D. Carlos. São antigos alunos do Colégio Português e do Instituto Bíblico de Roma os principais colaboradores da *Bíblia Ilustrada* (*infra*). Sem esquecer outras universidades estrangeiras (sobretudo da França, Bélgica e Alemanha), remonta a estas duas instituições romanas, à École Biblique e ao Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalém a formação da maior parte dos cultores da exegese bíblica portuguesa no século XX. Na versão destacam-se Manuel Matos Soares, *Bíblia Sagrada*, Porto, 1933-1934 (a partir da Vulgata); José da Costa de Oliveira Falcão, *Evangelhos e Actos dos Apóstolos*, Lisboa, 1957 (do original); José Galamba de Oliveira (ed.), *Bíblia Ilustrada*, Porto, 1960-1974 (7 volumes), a primeira tradução da Bíblia feita em Portugal a partir das línguas originais e com critérios científicos, com introduções e comentários; *Bíblia Sagrada* da Difusora Bíblica, Lisboa, 1960, muitas vezes reeditada (a partir de 1973 com revisão de antigos alunos do Pontifício Instituto Bíblico de Roma); *Bíblia Sagrada*, Lisboa, 1993, tradução interconfessional patrocinada pela Sociedade Bíblica Portuguesa e cujo *spiritus rector* foi José Augusto Ramos. Nas ciências auxiliares: António de Brito Cardoso, *Cronologia da vida de Jesus e da idade apostólica*, Coimbra, 1952; *Sinopse dos quatro Evangelhos*, Coimbra, 1952; Sy-

nopsis *Quattuor Evangeliorum Graece et Latine*, Coimbra, 1955; *Atlas histórico do Novo Testamento*, Coimbra, 1967; *Gramática grega do Novo Testamento*, Coimbra, 1961; Manuel Augusto Rodrigues, *Gramática elementar de hebraico*, Coimbra, 1967; José Nunes Carreira, *O plano e a arquitectura do templo de Salomão à luz dos paralelos orientais*, Porto, 1969; Francolino José Gonçalves (com outros), *Toponymie palestinienne*, Louvain-la-Neuve, 1988; José Augusto Ramos defendeu uma tese (Universidade de Lisboa, 1988) sobre *O sufixo verbal não-causativo em hebraico antigo no contexto semítico do Noroeste*; com participação original portuguesa coordenada por José Nunes Carreira saiu o *Atlas Bíblico* de J. B. Pritchard (ed.), Lisboa, 1996. Na exegese: António Augusto Tavares, *Da mariologia à cristologia*, Lisboa, 1972; Joaquim Carreira das Neves, *A teologia da tradução grega dos Setenta no Livro de Isaías (cap. 24 de Isaías)*, Coimbra, 1973; Manuel Isidro Alves, *Il cristiano in Cristo: la presenza del cristiano davanti a Dio secondo S. Paolo*, Braga, 1980; *Ressurreição e Fé Pascal*, Lisboa, 1991; Francolino José Gonçalves, *L'expédition de Sennacherib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, Louvain-la-Neuve, 1986; Anacleto de Oliveira, *Die Diakonie der Gerechtigkeit und ver Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes: Analyse und Auslegung von 2 Kor 2, 14-4, 6; 5, 11-6, 10*, Munique, 1990; João Lourenço, *Sofrimento e glória de Israel: Is 53 e sua interpretação no judaísmo antigo*, Lisboa, 1996; Armindo dos Santos Vaz, *A visão das origens em Génesis 2, 4b-3, 24*, Lisboa, 1996. De âmbito mais abrangente: Joaquim Carreira das Neves, *Jesus de Nazaré, quem és tu?*, Braga, 1980; José Nunes Carreira, *História antes de Heródoto (Pentateuco, Jos-2 Rs)*, Lisboa, 1993; *Mito, mundo e monoteísmo (Gn, Ex, Sam-Rs)*, Mem Martins, 1993; *Filosofia antes dos Gregos (Pr, Jb)*, Mem Martins, 1994.

JOSÉ NUNES CARREIRA

Fr. Jerónimo de Azambuja (Oleastro) O. P.: Os cânones bíblicos e o prefácio ao Pentateuco. *Biblos*. 55 (1979) 183-195. IDEM – Subsídios para a história da exegese bíblica em Portugal. *Revista da Universidade de Coimbra*. 29 (1981) 339-419. IDEM – Fr. Heitor Pinto no contexto da cultura da Renascença. In SIMPÓSIO «A SOCIEDADE E A CULTURA DE COIMBRA NO RENASCIMENTO» – *Actas*. Coimbra, 1982. IDEM – A obra exegetica de D. Jerónimo Osório no contexto do humanismo, da Reforma e da Contra-Reforma. *Theologica*. 2: 18 (1983). VILELA, Albano – Um exegeta português do Concílio de Trento: Oleastro. *Brotéria*. 69 (1974) 16-28.

EXORCISMO. A crença na possessão demoníaca, ou seja, na possibilidade de que certos espíritos diabólicos podem atormentar os homens, animais ou até coisas e lugares, é muito remota. O exorcismo (vocábulo estritamente ligado a práticas cristãs) é uma cerimónia durante a qual um ministro da Igreja (exorcista) emprega alguns meios considerados eficazes para expulsar o Diabo de um determinado local que ele real ou supostamente infesta. Jesus Cristo, que os textos bíblicos apresentam com alguma frequência a conjurar demónios, a expelir diabos de corpos de paralíticos, de mudos ou de avaros (Mateus IV, 23-24 e VIII, 32; Lucas XI, 14; Marcos, I, 32-34 e 39), poder que, ainda durante a sua vida, transmitiu aos apóstolos (Lucas X, 17-20), é a origem do exorcismo tal como o pratica a Igreja. O estudo dos exorcismos desde a Alta Idade Média aos nossos dias – o conhecimento preciso dos rituais neles observados, os tratados que regulamentavam a sua prática, uma noção mais precisa dos agentes que os executavam e das clientelas que os buscavam – é um campo quase inexplorado que carece de estudos profundos e abrangentes, não só em Portugal como na generalidade do espaço europeu. Deste modo, a incursão que aqui se esboça constitui um esforço da síntese actualmente possível, baseada quase exclusivamente na interpretação de fontes primárias e centrada na Época Moderna. Nesta época, a prática de exorcismos e o recurso dos fiéis a este «remédio» propiciado pela Igreja foi abundante, ao que por certo não será estranha a pastoral da Igreja, tanto católica como protestante, onde o Diabo tinha um lugar destacado. Durante o período da Reforma protestante (v. PROTESTANTISMO) houve algum debate sobre o sentido do exorcismo entre os dois grandes blocos religiosos que se opuseram. Os reformados achavam-no um acto mágico e condenavam-no radicalmente, persistindo na linha de que a religião deveria ser um fenómeno puramente interior. Os católicos, por seu turno, usaram-no para exacerbar o poder da Igreja de Roma sobre o Maligno. Era doutrina comum o sustentar-se que os exorcismos tinham grande eficácia contra doenças induzidas pelo demónio. Assim, muitos casos de possessos que foram exorcizados por sacerdotes católicos eram usados como apologia do poder da Igreja de Roma, e recorde-se que com a crença na proliferação de bruxas e feitiçarias (v. BRUXARIA) que marcou esses tempos, muitos se julgavam possuídos pelo Diabo. Esta crença no exorcismo como uma solução eficaz e ortodoxa para aliviar certos males deve ser devidamente sublinhada, pois constitui um traço muito importante da consciência do poder da Igreja, que era frequente nos países católicos da Europa do Sul em geral, e em Portugal de modo particular. Um caso concreto ocorrido em 1753 comprova-o bem. Nesse ano, uma mu-

BIBLIOGRAFIA: CARDOSO, Arnaldo Pinto – *Da Antiga à Nova Aliança: Relações entre o Antigo e o Novo Testamento em Sebastião Barradas (1543-1615)*. Lisboa: INIC, 1987. CARREIRA, José Nunes – *Filologia e crítica no Comentário de Francisco Foreiro (1522?-1581): Subsídios para a história da exegese quinhentista*. Coimbra, 1974. IDEM – Dois mestres de Antigo Testamento em Coimbra: Frei Heitor Pinto e Paulo de Palácios e Salazar. *Didaskalia*. 6 (1976) 381-394. IDEM – Tradição e inovação no comentário de Frei Luís de Sotomaior ao Cântico dos Cânticos. *Didaskalia*. 9 (1979) 155-208. IDEM – *Camões e o Antigo Testamento*. Ponta Delgada, 1982. IDEM – Uma peça de liturgia tridentina: sermão de Frei Francisco Foreiro aos padres conciliares. *Didaskalia*. 25 (1995) 155-167. FÁRIA, Francisco Leite de – *As muitas edições de obras de D. Jerónimo Osório*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1981. IDEM – *As muitas edições de obras de Frei Heitor Pinto*. In *IV CENTENÁRIO de Frei Heitor Pinto (1526?-1584)*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1991. LEITE, Serafim – Portugal: Ciências sacras. In *DTC*. 12/2 (1935) 2625-2628. MARTINS, Mário – *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*. Lisboa: ICALEP, 1979. Biblioteca Breve. MARQUES, A. A. Martins – A obra exegetica de Fr. Jerónimo de Azambuja. *Theologica*. 2: 1 (1966) 123-150, 293-327. RAINHARDT, Klaus – *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient*. Salamanca, 1976. IDEM – *Biblische Kommentare spanischer Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts: Autoren*. *Revista Española de Teología*. 41 (1981) 91-146. IDEM – *Autoren B*. *Revista Española de Teología*. 43 (1983) 27-55. RAMOS, José Augusto – Tradução interconfessional da Bíblia em português. *Cadmo*. 3 (1993) 87-105. RECKERT, Stephen – A paráfrase vicentina do Miserere (edição, notas e comentários). *Revista da Faculdade de Letras*. 5: 13-14 (1990) 441-453. RODRIGUES, Manuel Augusto – *A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra: Primeiro século (1537-1640)*. Coimbra, 1974. IDEM – D. Pedro de Figueiró e a sua obra exegetica. *Didaskalia*. 5 (1975) 133-153. IDEM – Alguns aspectos da obra de Fr. Jerónimo de Azambuja (Oleastro). *Revista Portuguesa de História*. 17 (1977) 25-36. IDEM – A obra exegetica de

lher da diocese de Coimbra contou na Inquisição que «falavam nela almas do outro mundo» e que por isso tinha recorrido aos exorcismos da Igreja que, em sua opinião, não tinham sido eficazes. Bastante indignado com esta conclusão um inquisitor perguntou-lhe: «se sabe que sam tam poderosos os exorcismos e remedios da Igreja pella auctoridade que tem os ministros della e poder que Deos lhe deu que havendo fe nos exorcismos ficam as criaturas livres do demónio?» (PAIVA – *Bruxaria*, p. 111). O papel de relevo que o exorcismo tinha na vida do tempo pode medir-se através do largo número de manuais de exorcismos que desde a segunda metade do século XVI e até ao século XVIII foram sendo publicados. São igualmente demonstrativos desta importância do exorcismo as referências colhidas em processos da Inquisição* ou em devassas das visitas pastorais (V. VISITAÇÕES) ao largo número de exorcistas que actuavam por todo o país, havendo inclusivamente notícias pontuais de que alguns tinham clientelas copiosas. A noção de que todo o mal podia ter uma origem diabólica e de que as bruxas eram aliadas do Maligno encarregadas de o espalhar pelos povos fazia com que quase todas as doenças «estranhas», ou para as quais a medicina do tempo (tanto popular como erudita) não tinha solução, fossem apodadas de malefícios diabólicos que só saravam pelo poder do exorcismo, pelo que seriam aos milhares os que se presumiam atacados pelo Demónio. De facto, alguns exorcistas propunham-se aliviar todo o género de males, como mulheres a quem lhes secava o peito depois de parirem, pessoas que estavam doidas, que tinham dores no estômago, hemorróidas, surdez, dores nos olhos, etc. Tendencialmente os possesores eram maioritariamente mulheres. Em relação aos tratados de exorcismos que compendiam as regras seguidas pelos exorcistas, não se conhece nenhum da autoria de portugueses. Os que mais abundantemente circularam entre nós durante os séculos XVI a XVIII, período áureo da produção deste género de textos, tinham origem italiana ou espanhola. A única excepção a esta regra era a obra do jesuíta alemão Petro Thyraeo intitulada *Daemoniaci...* (1594). A presença deste texto entre os Portugueses demonstra a sua actualização nesta matéria, pois a obra de Thyraeo, conjuntamente com os tratados do franciscano italiano Girolamo Menghi (*Flagellum daemum* e *Fustis daemonum*), editados durante os anos 70 do século XVI, eram dos mais citados por todos os que abordavam a questão da possessão e do exorcismo. Ainda pelos finais do século XVI saíram outros textos. Em 1585 foi editada a *Pratica exorcistarum*, do franciscano italiano Valerio Polidoro; em 1597 saiu em Como a primeira edição da *Fuga Satanae*, do italiano Pietro Antonio Stampa; em 1600 foi publicado o trabalho do italiano Zacarias Visconti intitulado *Complementum artis exorcisticae*. Note-se que durante o século XVIII algumas destas obras, nomeadamente as de Menghi, foram condenadas pela Igreja e integralmente proibidas ou parcialmente censuradas, por se considerar conterem ideias pouco ortodoxas. No entanto, entre a data do seu aparecimento e boa parte do século XVII, serviram de guia e de cânon a muitos exorcistas portugueses, quer edi-

tadas isoladamente quer em compilações (uma edição do *Malleus Maleficarum* de 1615 continha as obras de Menghi e de Stampa e circulou ainda um *Thesaurus exorcismorum*, editado em Colónia em 1608, que incluía obras de Menghi, Polidoro, Visconti e Stampa). No século XVIII ainda se descobrem qualificadores do Santo Officio a invocar Thyraeo, Visconti ou Polidoro para justificar os seus pareceres. A pressão provocada pelo elevado número de energúmenos e o abundante contingente de exorcistas criavam um bom mercado para que surgissem textos portugueses que ensinassem a administrar os exorcismos. Por outro lado, o cânon ritual estabelecido no Ritual Romano de Paulo V, aparecido em 1614, impondo alguma ordem nos ritos de bênção e de exorcismo da Igreja, determinava regras nesta matéria que punham em questão certas práticas veiculadas nos tratados de finais de Quinhentos. Estes dois motivos concorreram para o aparecimento de novos tratados, a partir da segunda metade do século XVII, que acabaram por ser traduzidos para português e tiveram grande circulação. Estão neste caso o manual do padre italiano Cândido Brognolo, editado em 1651 e traduzido em 1727 (com nova edição logo em 1729) pelo arrábido Frei José de Jesus Maria, com o título de *Brognolo recopilado e substanciado com aditamentos de gravissimos authores*; o do espanhol Benito Remigio Noydens, traduzido em 1694 por Manuel Rodrigues Martins, e novamente editado em 1718 com o título de *Practica de exorcistas e ministros da Igreja*, presumivelmente o de maior circulação no século XVIII, a julgar pelas referências que lhe são feitas em casos de exorcistas condenados pela Inquisição portuguesa; e finalmente o do jesuíta italiano Giovanni Pinamonte, traduzido e acrescentado com um prólogo pessoal e com os exorcismos do Ritual Romano de Paulo V, surgido em 1736, pelo padre João Baptista de Reboredo, que saiu com o título *O exorcista bem instruído*. Ainda deste período, mas sem terem sido traduzidos e sem terem conhecido a difusão dos tratados de Brognolo, Remigio e Pinamonte, contam-se os textos do padre italiano Floriano Canale, *Del modo di conoscer et sanare i maleficiati* (conhece-se edição de Brécia, de 1674) e de um Frei Luís de la Concepcion, da Ordem dos Trinos Descalços, *Practica de conjurar en que se contienen exorcismos y conjuros contra los malos espiritos* (Alcalá, 1673). A prática do exorcismo seguia *grosso modo* os preceitos discriminados nos manuais acima citados e constituía na generalidade dos casos uma cerimónia espectacular. Dado que o volume de pessoas que se queixavam de estarem possuídas pelo demónio era avassalador, um dos primeiros avisos que se fazia aos exorcistas era o de antes de mais se certificarem de que estavam perante um verdadeiro energúmeno e não ante um embuste, ou ante alguém com padecimentos melancólicos que teria tendência para se julgar possesso. O parecer de médicos chegava a ser recomendado. Esta profusão de energúmenos, no entendimento de um qualificador jesuíta do Santo Officio, em 1713, era algo que ele sempre estranhara e que atribuía a duas ordens de razões, deixando entender como no século XVIII existiria uma corrente no interior da Igreja muito caute-



Exorcismo de uma possessa, séc. XVII. Desenho a traço e aguada de sêpia de Amaro do Vale.

losa em relação ao modo como o exorcismo devia ser efectuado: a primeira, que entre gente pobre e desvalida houvesse tanto possesso, como se a pobreza e desgraça que regularmente levariam mais almas a Deus, levassem mais corpos ao Demónio; a segunda, que entre as religiões de mais perfeição e letras houvesse tão poucos que tomassem por ofício o serem exorcistas, e entre as de menos letras e virtudes houvesse tantos exorcistas. Donde concluiu que a «pobreza multiplicava os energúmenos e a ignorância multiplicava os exorcistas» (Inquisição de Lisboa, processo 597, fl. 22). Genericamente admitia-se que um indivíduo estava possesso quando se observava alguma ou todas as seguintes condições: quando era capaz de falar ou entender línguas que nunca aprendera (nomeadamente latim), quando sabia segredos ou descobria coisas ocultas que não se podiam saber por via natural, quando tinha uma força física superior ao normal,

ou quando tinha comportamentos extraordinários de horror, repulsa e agitação perante objectos sagrados como a cruz, um rosário, água benta, ou quando ouvia certos trechos bíblicos ou palavras santas, como Jesus. Em interpretações mais apuradas chegava a falar-se de sinais «evidentes» (os acima enunciados) e de sinais «prováveis» de possessão (ranger os dentes, atravessar os olhos, espumar como um cão raivoso, sentir peso exagerado quando um sacerdote lhe colocava as mãos na cabeça) (REBOREDO – *O exorcista*, p. 22-23). Antes da realização do exorcismo tanto o exorcista como o energúmeno se deviam preparar para a cerimónia. O exorcista obteria obrigatoriamente uma licença passada pelo ordinário da diocese onde actuava (qualquer indivíduo com o grau de exorcista, que era o terceiro nível das ordens sacras menores – depois de ostiário e leitor e antes de acólito – tinha poderes para exorcizar), devia confessar-se, ou pelo menos fazer um bom exame de contrição e com humildade encomendar-se a Deus, conjecturando-se ainda que teria maior eficácia se executasse o exorcismo após a celebração de uma missa. Ao energúmeno exigia-se que se confessasse e que jejuasse um ou mais dias antes da realização do exorcismo, devendo os seus familiares jejuar juntamente com ele, ofertar esmolas e mandar rezar missas. Admitia-se que o acto devia ser realizado de preferência em lugar sagrado, sendo o espaço público de uma igreja aquele onde mais frequentemente estas cerimónias se executavam. Feitos estes preparativos o exorcista devia com toda a solenidade vestir uma sobrepeliz e colocar uma estola, fazer o sinal da Cruz, dizer um credo e munir-se de uma cruz e água benta. O energúmeno devia ser colocado ante o exorcista com uma vela acesa na mão, atado se estivesse «perigoso», e uma ponta da estola do exorcista devia ser posta sobre a sua cabeça. Observadas estas condutas e posições, aspergindo de início o energúmeno com água benta, começaria então o exorcista a dizer algumas fórmulas de exorcismo, que a partir de 1614 o Ritual Romano compila, lendo ainda passagens dos evangelhos de São Mateus, São Marcos, São Lucas e São João e alguns salmos. Note-se que estas cerimónias podiam durar alguns dias, dependendo isso da avaliação do exorcista, não devendo nunca este tentar entabular conversação com o energúmeno. O grande número de supostos endemoninhados que por vezes se concentravam nas igrejas, o público que estas cerimónias atraíam, os esgares, berros, cuspidelas e vômitos de alfinetes, penas, anzóis, pequeno bichos, cordéis, ossos de animais, espinhas ou dentes que alguns energúmenos por vezes faziam, juntamente com os gestos e palavras pronunciadas com autoridade pelo exorcista, criavam uma composição decerto bastante teatral e muito marcante para todos os espectadores. Não é pois de estranhar que muitas vezes alguns exorcistas cometessem gestos e práticas que eram considerados abusivos por parte das instituições de controlo como a Inquisição ou as visitas dos bispos. Durante o século XVII há notícia de cerca de duas dezenas de eclesiásticos condenados pela Inquisição pela prática de erros durante os exorcismos, de que os mais frequentes eram o de tentarem abusar sexualmente das mulheres que

exorcizavam através de indecorosos «tocamentos» e mesmo de união sexual, o exigirem esmolas ou ofertas pelos exorcismos efectuados, ou de mandarem benzer os alimentos ou medicinas naturais que se ministravam aos energúmenos. Para o século XVIII conhece-se até ao momento um único caso, o que parece apontar para o facto de que a vigilância inquisitorial se tornou mais atenta sobre esta matéria apenas a partir de Setecentos. Uma nota conclusiva para esclarecer que entre os teólogos a doutrina a respeito do exorcismo criava alguma controvérsia de que alguns dos aspectos mais polémicos seriam os seguintes: saber se tinha alguma eficácia benzer coisas materiais para efeito de exorcizar (como os alimentos que o exorcizado devia comer), uma vez que coisas materiais nada podiam contra o Demónio, que era criatura espiritual; saber se, como defendia Brognolo, todo o exorcismo era eficaz ou não; saber se havia exorcistas com mais eficácia do que outros.

JOSÉ PEDRO PAIVA

BIBLIOGRAFIA: CONCEIÇÃO, Luís – *Practica de conjurar, en que se contien exorcismos, y conjuros contra los malos espiritos* [...]. Alcalá: Francisco García Fernandes, 1673. JESUS MARIA, José de, fr. – *Brognolo recopilado e substanciado com aditamentos de gravissimos auctores* [...]. Coimbra: Of. Ferreirianna, 1727. MARTINS, Manuel Rodrigues – *Practica de exorcistas e ministros da Igreja*. Coimbra: João Antunes, 1718. MENGHI, Girolamo – *Flagellum daemonum: Exorcismi terribiles, potentissimos et efficaces*. Venetiis: Dominicum Malduran, 1608. PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»: Portugal 1600-1774*. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUC em 1996. REBOREDO, João Baptista de – *O exorcista bem instruido com um método perfeitissimo para sabia e prudentemente curar todo o género de malefícios*. Lisboa: Of. de António Pedroso Galvão, 1736. ROMEO, Giovanni – *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della controriforma*. Florença: Sansoni, 1990. THYRAEO, Petro – *Loca infesta, hoc est de infestis ob molestantes daemoniorum et defunctorum hominum spiritus*. Lugduni: Joannem Pillehotte, 1599. WALKER, Daniel Pickering – *Unclean spirits: Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*. Londres: Scolar Press, 1981. WEBER, Henri – *L'exorcisme à la fin du XVI siècle, instrument de la Contre Réforme et spectacle baroque*. *Nouvelle Revue du Siècle*. 1 (1983) 79-101.

EXPOSTOS, Roda dos. V. ASSISTÊNCIA.

EXTINÇÃO DAS ORDENS RELIGIOSAS. A extinção das ordens religiosas deve ser entendida no quadro geral da desamortização*, que implicou a alienação pública dos bens das corporações de mão-morta (religiosas e laicas), libertando a propriedade e sujeitando-a à mobilidade do mercado, como condição histórica para a superação da velha ordem senhorial e para a lenta implantação da nova sociedade capitalista e burguesa. Com considerável amplitude geográfica na Europa e situada cronologicamente em anos diferentes, conforme os países, surge sempre em todos no mesmo contexto dos movimentos revolucionários que moldaram a configuração do mundo ocidental contemporâneo, liberal, primeiro, e democrático e laico, depois. Assume, no caso português, dois momentos privilegiados: em 1834, com a vitória definitiva do liberalismo*, e em 1910, com a implantação da República. 1. *Na época liberal:* Os antecedentes da extinção das ordens têm lugar já no século XVIII, com o marquês de Pombal, que pelo alvará de 3 de Setembro de 1759 expulsara os Jesuítas* e incorporara os respectivos bens na Fazenda Nacional – expulsão confirmada por alvará de 1 de Abril de 1815. Autorizados a regressar ao país no

reinado de D. Miguel e instalados em Coimbra, em 1832, no Colégio das Artes, foram novamente expulsos (decreto de 24 de Maio de 1834) logo que se completou a vitória liberal em todo o país. Mas, se exceptuarmos a Companhia de Jesus, nenhuma ordem fora suprimida nem nenhum religioso forçado a abandonar o hábito até 1834: as medidas decretadas em 1832 por Mouzinho da Silveira nos Açores destinaram-se a suprimir estabelecimentos em excesso nestas ilhas e a redistribuir racionalmente os religiosos pelas casas remanescentes; e as decididas no Porto em 1833 por Silva Carvalho reportaram-se sobretudo aos conventos e mosteiros abandonados pelos seus moradores. Até ao momento, as intenções dos liberais iam no sentido da reforma das ordens – uma necessidade que vinha de longe e que poucos ousavam contestar –, mas a extinção era também previsível: tinha sido já anteriormente proposta e era considerada por alguns como necessária. Foi o que aconteceu com o decreto de 30 de Maio de 1834, que surpreendeu pelo que tinha de radical: de uma assentada, todas as casas (conventos, mosteiros, colégios, hospícios, etc.) de quaisquer ordens regulares masculinas (v. CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS MASCULINAS) eram extintas, os seus bens nacionalizados e os religiosos pagos pelo Estado desde que não tivessem colaborado com o governo deposto. As razões justificativas de uma tal medida, na perspectiva dos responsáveis pela mesma, são expostas no relatório que precede o decreto, na forma sobretudo de acusações e em estilo por vezes panfletário. Apesar de as ordens religiosas «terem homens de sólida virtude, de distinto saber e de estremo patriotismo», os malefícios, segundo este relatório, eram tantos que «tudo reclama [va] aquela extinção»: no plano cultural, porque propagavam o fanatismo e a superstição e se aproveitavam da ingenuidade das populações; no plano moral, porque muitos religiosos, «com a sua desregrada conduta», difundiam, pelo seu exemplo, o vício e a discórdia «no seio das famílias»; no plano religioso, porque alienavam a autoridade dos bispos e absorviam a dos párocos e subvertiam «as puras e sãs doutrinas do Evangelho»; no plano político, porque pregavam contra a liberdade, utilizando os púlpitos como «tribunais de calúnias facciosas e sanguinolentas», praticavam actos de «ingerência nos negócios civis» e desafiavam a autoridade dos soberanos; no plano económico e social, porque prejudicavam, enquanto pessoas celibatárias e corpos de mão-morta, o aumento da população, a posse e o comércio da terra, a multiplicação do número de proprietários e de contribuintes (v. CONGREGANISMO). Estas acusações, produzidas a quente numa situação muito conflituosa, são exageradas; mas, no contexto em que ocorreu, a extinção das ordens tornara-se inevitável, embora o modo brutal, apressado e impensado com que foi executada tivesse consequências polémicas e condenáveis. Com efeito, há que situar o fenómeno nas suas motivações profundas e contextuais, não as confundindo apenas com os seus resultados negativos, porque estes são também indeligiáveis das medidas políticas subsequentes e, sem dúvida, dos eventuais erros e negligências dos governos. A extinção das ordens religiosas, tal como

existiam, era, em primeiro lugar, uma necessidade histórica, de acordo com as «luzes do século» e os exemplos práticos vindos do exterior: por ela clamavam as tendências laicizantes do Estado e da sociedade, os princípios inerentes à nova ordem constitucional, os novos critérios de fundamentação e de distribuição social da riqueza — o que era dificultado pela existência de obsoletas instituições que defendiam a velha ordem, e se tornava incompatível com a manutenção de corpos de mão-morta que possuíam uma parte considerável da terra cultivada; por ela clamavam ainda condicionalismos diversos, tais como a crise dos institutos monásticos e a ineficácia das medidas reformadoras tendentes à sua resolução, a animosidade social crescente contra estes corpos e o sentimento difundido da inutilidade dos mesmos. Se a tudo isto se juntar o comportamento recente das ordens religiosas, com o apoio material e espiritual prestado à causa absolutista do «Trono e do Altar», a gravidade do momento que se vivia no termo da guerra civil, o clima emocional a fervilhar de ódios e

de paixões, a instabilidade do novo regime, a situação ruínosa das finanças públicas (com o Tesouro exausto a exigir proventos imediatos e novas políticas tributárias), as pretensões de muitos liberais em serem indemnizados com os bens dos miguelistas e seus apoiantes, pelas perdas e danos decorrentes da sua fidelidade à causa constitucional, é inevitável concluir que a oportunidade para a extinção das ordens regulares masculinas (que eram as mais ricas e representavam maior perigo político) foi habilmente aproveitada. A verdade é que, uma vez decidida a extinção, não encontramos contra ela, por parte dos liberais, reacções expressivas de hostilidade na imprensa e nos debates parlamentares subsequentes. As críticas dos liberais contra o decreto de 30 de Maio surgem muito depois, e não para condenar a extinção, que nenhum governo ousou alguma vez pôr em causa, mas a negligência com que se trataram efeitos dela decorrentes. Oposição frontal encontramos-a só, como é compreensível, na voz de legitimistas confessos e também em análises mais recentes e mesmo em estudos actuais, cuja metodologia e espírito suscitam sérias reservas. Como consequência imediata da extinção das ordens foram suprimidas 448 casas religiosas, das quais 356 eram conventos de frades e 12 de freiras. Estas casas possuíam em 1834 — para um capital de cerca de 15 000 contos de réis — um rendimento anual aproximado de 500 contos de réis. Este rendimento, muito desigual de casa para casa, tinha de alimentar uma população conventual em número elevado: para os conventos masculinos cifrava-se à volta de 6289 pessoas, composta por 5061 religiosos professos, 591 irmãos leigos e 637 criados. Ao extinguir as ordens e ao apropriar-se dos seus haveres, o Estado teria de encontrar uma solução que salvaguardasse a dignidade das pessoas e a preservação dos bens. Quanto a estes, não cabe aqui tratar do encaminhamento que se lhes deu, mas diga-se de passagem que acabaram por ter um destino diferente de acordo com a respectiva categoria: os bens móveis comuns e semoventes foram mandados vender; as livrarias e obras de arte foram mais tarde encaminhadas para estabelecimentos de ensino e de cultura; os utensílios e espaços do culto foram distribuídos às autoridades eclesiásticas, quando indispensáveis para o serviço religioso, e, no caso de objectos preciosos de ouro e prata, foram entregues à Casa da Moeda ou conservados em museus; os bens imóveis (prédios rústicos e urbanos), que constituíam a base fundamental da riqueza das instituições expropriadas, foram na sua maior parte, após se ter aprovado legislação específica, vendidos em hasta pública, com algumas excepções respeitantes a prédios considerados de interesse público, histórico ou cultural. As arrematações dos bens alodiais realizaram-se, na sua quase totalidade, no período compreendido entre 1835 e 1843. Do total vendido (7267 lotes, arrematados por 6592 contos de réis, excluindo as lezírias do Tejo e do Sado), a maior parte dos bens tinha pertencido às corporações religiosas, com 58 % dos lotes vendidos (4182) e 78 % do montante de arrematação (5136,5 contos de réis), e, de entre estas, às ordens mendicantes em particular (com 40 % e 37 % dos lotes e do valor da arrematação, respectivamente, em

DECRETO.

TOMANDO em Consideração o Relatório do Ministro e Secretario d'Estado dos Negocios Ecclesiasticos e de Justiça, e Tendo ouvido o Conselho d'Estado: Hei por bem, em Nome da Rainha, decretar o seguinte:

Artigo 1.º Ficam desde já extintos em Portugal, Algarve, Ilhas adjacentes, e Domínios Portuguezes todos os Conventos, Mosteiros, Collegios, Hospícios, e quaisquer Casas de Religiosos de todas as Ordens Regulares, seja qual for a sua denominação, instituto, ou regra.

Art. 2.º Os bens dos Conventos, Mosteiros, Collegios, Hospícios, e quaisquer Casas de Religiosos das Ordens Regulares, ficam incorporados nos próprios da Fazenda Nacional.

Art. 3.º Os Vasos Sagrados, e Paramentos, que serviam ao Culto Divino, serão postos á disposição dos Ordinarios respectivos para serem distribuídos pelas Igrejas mais necessitadas das Dioceses.

Art. 4.º A cada um dos Religiosos dos Conventos, Mosteiros, Collegios, Hospícios, ou quaisquer Casas extintas, será paga pelo Thesouro Público para sua sustentação uma pensão annual, em quanto não tiverem igual, ou maior rendimento de Benefício, ou emprego público. Excepção-se:

Parágrafo 1.º Os que tomaram armas contra o Throno Legítimo, ou contra a Liberdade Nacional.

Parágrafo 2.º Os que em favor da Usurpação abusaram do seu Ministerio no Confessionario, ou no Pulpito.

Parágrafo 3.º Os que aceitaram Benefício, ou Emprego do Governo do Usurpador.

Parágrafo 4.º Os que denunciaram, ou perseguiram directamente os seus Conciudadãos por seus sentimentos de fidelidade ao Throno legítimo, e de adhesão á Carta Constitucional.

Parágrafo 5.º Os que acompanharam as Tropas do Usurpador.

Parágrafo 6.º Os que no acto do restabelecimento da Authoridade da Rainha, ou depois d'elle, nas Terras em que residiam abandonaram os seus Conventos, Mosteiros, Collegios, Hospícios, ou Casas respectivas.

Artigo 5.º Ficam revogadas todas as Leis, e Disposições em contrario. O Ministro e Secretario d'Estado dos Negocios Ecclesiasticos e de Justiça o tenha assim entendido, e faça executar. Paço das Necessidades, em vinte e oito de Maio de mil oitocentos trinta e quatro. — D. PEDRO, DUQUE DE BRAGANÇA. — Joaquim Antonio d'Aguiar.

PORTARIA.

TENDO sido presente a Sua Magestade Imperial o Duque de Bragança, Regente em Nome da Rainha, a representação da Commissão creada em Villa Franca de Xira, para a liquidação das perdas alli causadas pela usurpação, em que pede resolução sobre diferentes quesitos, a fim de poder terminar muitos dos seus trabalhos: Manda o Mesmo Augusto Senhor responder á sobredita Commissão, Conformando-se com a resposta do Procurador Geral da Coroa, que pelo que respeita ao primeiro quesito da sua representação, o qual tende a que se delibere sobre o processo a seguir nos casos de perdas transcendentes — está semelhante processo determinado na Lei de 31 de Agosto de 1833, art. 12, §. 4.º e seguintes: e pelo que pertence aos outros quesitos, que tem por fim se declare, se deve ou não legitimar as perdas que nelles enuncia, — a disposição do

relação aos totais do conjunto das ordens); o restante respeitava a outras entidades (religiosas seculares e laicas). Comprados, na totalidade e durante o período referido, por 1867 compradores e pagos na sua maior parte (58 % do valor da arrematação) com esses famigerados papéis (ditos títulos azuis), distribuídos aos considerados prejudicados por terem defendido a «Carta e a Rainha», os resultados conseguidos com a venda dos bens nacionais ficaram muito aquém dos objectivos que a justificaram: não amortizaram a dívida pública nem reduziram os défices orçamentais, não derramaram socialmente a propriedade nem acarretaram profundas transformações na estrutura de produção; mas contribuíram para o aumento da riqueza e do poder de uma elite, constituída essencialmente por elementos da nobreza (não hostil ao novo regime), pelas classes médias da burguesia de negócios e dos quadros superiores da administração civil e militar, muitos deles exercendo funções políticas como ministros, deputados, pares do reino ou senadores, partidários, na maior parte, do regime da Carta Constitucional de 1826 e dos governos que, hasteando-a como bandeira, se instalaram no poder após 1834. No que respeita ao destino dos egressos, fez-se a distinção entre apoiantes e colaboradores activos do miguelismo e os outros, considerados estes como assimiláveis ou passíveis de reconversão ao novo estado de coisas: os primeiros foram excluídos de qualquer benefício ou contemplação por parte do Estado e indignos, em princípio, de exercer serviço público (religioso ou outro); os segundos deveriam servir como coadjutores ou auxiliares nas paróquias do reino, e enquanto não auferissem quaisquer rendimentos receberiam, desde que devidamente habilitados, um subsídio mensal que ia de 18\$000 a 7\$200 (de acordo com o estatuto, a idade e o estado de saúde do egresso). Até Abril de 1837 candidataram-se a subsídio 3000 religiosos, mas só 2360 foram contabilizados para beneficiarem das referidas prestações: no total consumiam naquela data aos cofres públicos a soma anual de 281 contos de réis, o que dava uma média, a cada um, de 10\$000 por mês – quantia que não era irrelevante e representava até, de acordo com os rendimentos das ordens religiosas na altura da sua extinção, um valor superior à correspondente média estatística por religioso. Na verdade, estas pensões estipuladas aos frades dignos de tais merecimentos, não sendo de montante elevado, assegurar-lhes-ia a sobrevivência com um mínimo de dignidade se o Estado cumprisse aquilo que prometeu e legislou. Na prática, porém, tais prestações, além de não serem pagas com regularidade, foram ainda consideravelmente reduzidas, e muitas vezes os frades receberam, em vez de dinheiro, papéis de crédito que pouco ou nenhum valor tinham no mercado. Não foram, é certo, as únicas vítimas de tais contingências e precariedades: viúvas, reformados e outros pensionistas das classes inactivas a viverem a expensas do Estado partilharam, nalguns períodos de maior exiguidade do Tesouro público, dificuldades semelhantes; as próprias freiras, apesar de poderem continuar a habitar os conventos, foram em muitos casos esquecidas e votadas ao maior abandono. Todavia, se as dificuldades orça-

mentais não atingiram exclusivamente os religiosos, a sua situação ver-se-ia agravada pela convergência de outros factores, desde incúria dos governos e emperramentos burocráticos a animosidade política e desprezo social, que, tudo junto, fizeram desta desgraçada classe a vítima maior do tempo. Conheceriam assim uma amarga existência ao longo de décadas e muitos – sobretudo aqueles que não tiveram nem familiares nem amigos que os acolhessem – viriam a morrer de fome, de doença, de falta de abrigo ou de tudo junto. Ninguém os quis nem quis saber deles: nem o poder, nem o povo, nem a Igreja secular; e foi já um impulso humanitário, perante a evidência da desgraça, que – a partir dos anos 40, arrefecidas que foram muitas paixões – fez erguer algumas vozes a seu favor, na imprensa, na literatura e nas tribunas parlamentares. Apesar de diversas tentativas de solução do problema, nenhuma se revelou eficaz: uma medida de 1843 fez reduzir para metade as prestações aos egressos, com a promessa de se lhes pagar regularmente – o que, de um modo geral, passou a acontecer até aos inícios da década de sessenta. Foi por esta altura que se encontrou uma solução de compromisso, que tendia gradualmente para o pagamento integral das prestações até ao montante das quantias fixadas aquando da extinção das ordens religiosas: doravante não se suprimiria na verba orçamental destinada ao pagamento dos frades a prestação dos que falecessem, como até então acontecia, donde a possibilidade de os sobreviventes, com prioridade para os mais idosos, receberem por inteiro – progressivamente, por exclusão de partes e pela ordem natural das coisas – o montante do subsídio que, pelos textos legais de 1834, se lhes tinha prometido. Com esta solução de subterfúgio, insatisfatória para os egressos, mas cómoda para o poder, cessaram na boa consciência política burguesa as intervenções e os apelos parlamentares, um quarto de século após a extinção das ordens; e os egressos, cujas queixas não se calaram de todo nos anos subsequentes, não obtiveram quaisquer benefícios mais. De qualquer modo, a medida encontrada não é indiferente à nova ambiência de maior tolerância para com os ex-moradores dos conventos, já perceptível por meados do século: as paixões antimonásticas apaziguavam-se e, de um modo geral, as relações de concórdia entre o Estado e a Igreja tendiam a situar-se num quadro satisfatório. A irreversibilidade das reformas religiosas e económicas dos anos 30 era considerada por muitos como um dado adquirido, e alguns sectores mais conservadores tendiam a aceitá-las como factos consumados. O governo regozijou-se com a decisão papal de beatificação de São João de Brito (ocorrida em 1852), mártir português jesuíta, falecido em terras do Oriente. Os surtos epidémicos de meados da década de 50 suscitaram cadeias de solidariedade e favoreceram também as condições para a intervenção actuante de alguns conventos de freiras e para a vinda discreta e a instalação gradual de algumas ordens religiosas. A chegada das Irmãs da Caridade francesas marcou, em 1857, a primeira tentativa de reintrodução no país das congregações, e, em 1858, o padre Rademaker desenvolverá os primeiros esforços para o regresso

dos Jesuítas, que começaram a chegar a partir de 1860. É por esta altura que se inicia uma segunda etapa no processo desamortizador. As disposições do decreto de 1834 não se aplicaram, por razões morais, humanitárias e políticas, aos conventos de religiosas existentes, que continuavam, por isso, a poder habitar os seus conventos e a usufruir dos respectivos bens, embora nalguns casos de forma precária (v. CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS FEMININAS). Uma disposição de 9 de Agosto de 1833 tinha proibido, no entanto, as admissões à profissão de freira e previra a supressão das casas com menos de 12 religiosas. Ora, em 1857 foi decidida a inventariação dos conventos femininos, que totalizaram 112, dos quais a maior parte (80) se encontravam, à luz daquele último diploma, em situação de irregularidade; pouco depois (em finais de 1858) era apresentada na Câmara dos Deputados uma proposta no sentido de se proceder «à suspensão e união de todos os conventos de religiosas que não estivessem em condições de continuar a subsistir» e de se possibilitar a admissão ao noviciado e profissão religiosa nos conventos das freiras que se dedicassem à educação de meninas. Esta proposta não teve desfecho legislativo, mas em 30 de Maio de 1860 o debate seria retomado com a apresentação de novo documento governamental, no qual se avaliavam os bem imóveis dos conventos de religiosas em mais de 5348 contos de réis, e se propunha a desamortização deste e de outros bens com estatuto jurídico idêntico. Da discussão parlamentar resultou a lei de 4 de Abril de 1861, que mandava proceder à desamortização dos bens prediais das corporações religiosas e das igrejas, com excepção das casas e cercas destinadas a habitação e recreio; o preço das arrematações destes bens remidos ou vendidos em praça seria pago em títulos de dívida pública fundada, averbados a favor dos estabelecimentos a que pertencessem. Mas as ordens não eram extintas e os conventos foram conservados, embora reformados e reduzidos, e as religiosas poderiam neles continuar a viver até à morte da última freira. De qualquer modo, o debate sobre a desamortização, a par com outros factores, fez reacender a polémica anticongreganista, estimulada pelo regresso cada vez mais ostensivo de antigas e novas ordens religiosas. Com efeito, apesar da vigência da lei de extinção de 1834, algumas congregações, como acima se disse, foram entrando dentro do país, sob justificações diversas, mas de um modo particular por razões assistenciais ou com o pretexto da missão no ultramar português: a seguir às Irmãs da Caridade francesas, vieram as religiosas do Instituto de São Vicente de Paulo*, os Jesuítas, Franciscanos*, Irmãs Doroteias*, Padres do Espírito Santo (v. ESPIRITANOS), Beneditinos*, Redentoristas*, etc. Uma lei de 18 de Abril de 1901 (de Hintze Ribeiro) acabou por reconhecer benefícios educativos e assistenciais prestados pelas casas dirigidas pelas congregações, valorizou a sua actuação ultramarina missionária e patriótica e sancionou a sua existência legal desde que se dedicassem a estes fins. Na sequência desta lei, os institutos religiosos passaram a cobrir-se com diversas denominações, tais como Associação Fé e Pátria, no caso dos Jesuítas, ou Associação Missio-

nária Portuguesa, no caso dos Franciscanos, para referir apenas duas das ordens mais importantes; o número total de estabelecimentos pertencentes ao conjunto das ordens aumentou, apesar de alguns terem sido encerrados. O clero regular procurou agora, facilitado por esta cobertura legal e pela sua considerável rede de casas e associações distribuídas por todo o país, em especial no Norte, fazer crescer a sua influência na sociedade e nas instituições, não resistindo à tentação política de se empenhar vigorosamente ao lado das forças mais conservadoras. 2. *No período republicano*: Nas vésperas da República contavam-se, em todo o território continental e insular, 164 casas de ambos os sexos, pertencentes a 31 congregações ou associações religiosas, situando-se à cabeça a Associação Missionária Portuguesa com 28 casas. Se bem que Lisboa detivesse um número importante de congregações (36 %), era nos distritos da metade norte do país que se concentrava a maior parte (52 %); mais relevante que a sua distribuição geográfica eram as actividades destas congregações, que dirigiam muitos hospitais, orfanatos, asilos, escolas, etc., estendendo a sua acção a um número considerável de estabelecimentos educativos e assistenciais para os quais o Estado não conseguira encontrar alternativas suficientes. Mas a sua existência estava longe de ser pacífica antes ainda da implantação da República: foram objecto de inquéritos vários (na década de oitenta, para se averiguar sobre a existência de colégios dirigidos por religiosos estrangeiros e, em Março de 1901, para inquirir sobre a natureza das actividades das ordens); algumas eram acusadas de ilegais por se desviarem dos fins para os quais tinham sido toleradas, outras eram alvo de medidas hostis, como ocorreu no último governo monárquico (o de Teixeira de Sousa, que dissolveu, por actividades ilegais, uma casa dos Jesuítas, na véspera do 5 de Outubro, e projectou encerrar as restantes num prazo curto). Todas, de qualquer modo, eram consideradas por muitos como antinacionais, anti-racionais e antimodernas, por serem estrangeiras uma grande parte delas, não subordinadas às autoridades eclesiásticas portuguesas, por estarem sujeitas a votos perpétuos, que chocavam com a liberdade do indivíduo e os direitos da pessoa humana, e ainda pela forma inaceitável com que muitos noviços eram recrutados. Na mira das hostilidades situava-se a Companhia de Jesus, que possuía em 1910 um total de 20 casas em Portugal e no ultramar, 11 das quais na metrópole, com 386 membros; as suas escolas, de que se destacavam os famosos colégios de Campolide, em Lisboa, e de São Fiel, em Castelo Branco, eram frequentadas em 1909-1910 por 807 alunos. Proclamada a República, não surpreende que as ordens religiosas, com tanto peso na sociedade, fossem um dos primeiros alvos da campanha anticlerical: são extintas na totalidade, confirmando-se a plena vigência de todas as leis anteriores, os seus membros são obrigados a abandonar as respectivas comunidades e, no caso de serem estrangeiros ou pertencentes à Companhia de Jesus, eram expulsos do país, sendo os bens desta imediatamente nacionalizados. Os Jesuítas, com efeito, eram tanto mais visados quanto era grande o seu prestígio e a sua capacidade de in-

tervenção social, política e ideológica: eram detentores de considerável influência em associações laicais difundidas pelo país como a Congregação de Maria e o Apostolado da Oração*; dirigiam importantes colégios, de conceituada qualidade de ensino e número elevado de alunos, provenientes sobretudo dos meios privilegiados; controlavam um grupo de imprensa (Casa Veritas) e, directa ou indirectamente, diversos jornais e revistas (*Mensageiro do Sagrado Coração de Jesus, Portugal, Bem Público, Revista Católica, Restauração, A Palavra*), alguns de grande difusão, e contribuíam ainda para a produção científica e literária; intervínham também na política partidária antiliberal, anti-republicana e anti-socialista (sustentavam o Partido Nacionalista nos princípios do século, fundaram em 1909 no Colégio de Campolide o Centro de Propaganda Monárquica e de Acção Social, cuja divisa era «Deus, Pátria, Rei»). Apesar de não terem sido maltratados enquanto permaneceram presos até serem conduzidos aos cais de embarque para o estrangeiro, os Jesuítas sentiram-se humilhados por serem objecto de práticas aplicáveis aos criminosos (fotografados e sujeitos à medição dos crânios) e tornaram-se, sem dúvida, no alvo privilegiado dos ataques do novo regime e dos seus seguidores. Mas esta onda anticlerical, que vitimara de um modo especial as ordens religiosas, conhece um relativo apaziguamento a partir de meados da década; católicos prestigiados consideram como secundária a questão do regime, assumem uma atitude política menos comprometida, e a própria Igreja reconhece a necessidade de explorar outros meios que lhe permitissem reanimar a fé e recobrar influência e prestígio. Neste contexto, favorecido pela participação de Portugal na Primeira Guerra Mundial e pela vitória do sidonismo, emergem algumas congregações religiosas, já a partir de 1916, continuando a crescer nos anos subsequentes, com o regresso, inclusive, dos Jesuítas durante a década de 20. Com o advento do Estado Novo, concluir-se-ia a pacificação e o estabelecimento de boas relações entre a Igreja e o Estado, já iniciadas na vigência da ditadura militar (v. IGREJA E ESTADO. III. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA).

ANTÓNIO MARTINS DA SILVA

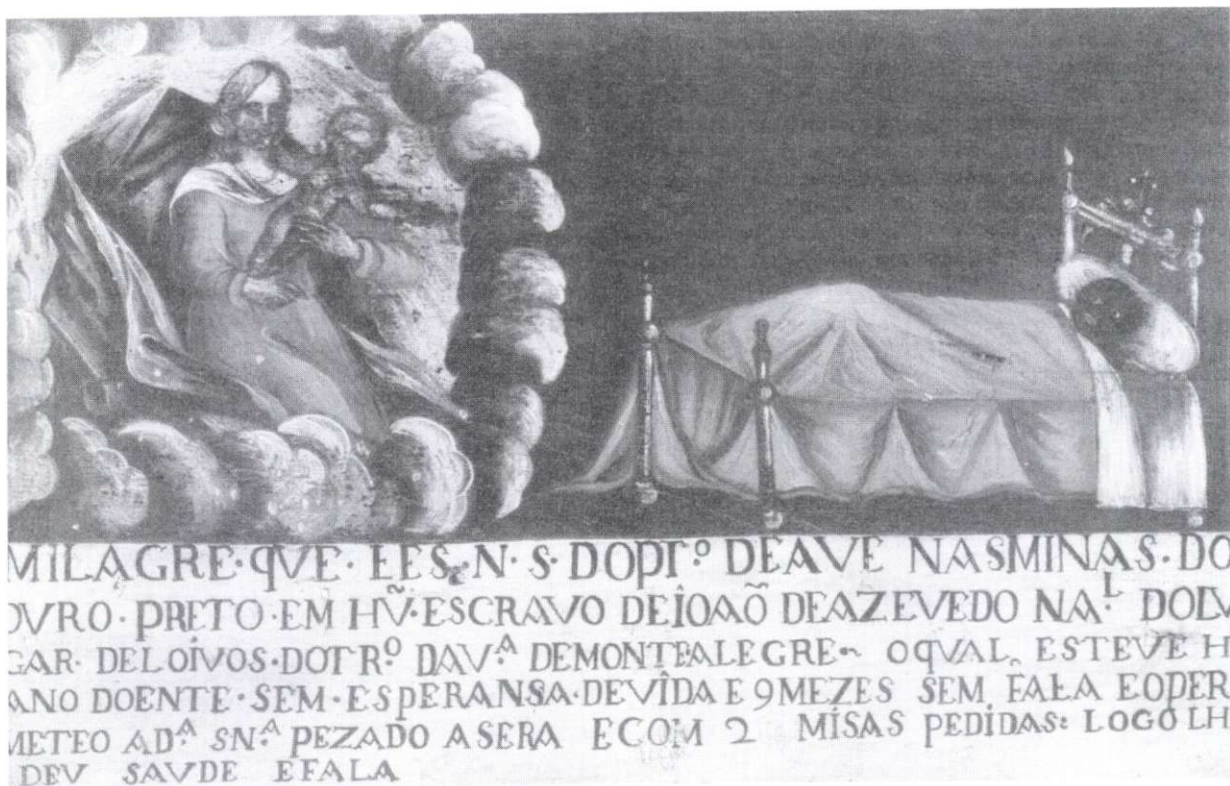
BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Lisboa: Civilização, 1970, vol. 3, p. 92-175. MARQUES, A. H. de Oliveira – Igreja, igrejas e culto. In SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira, dir. – *Nova história de Portugal: X: Portugal da Monarquia para a República*. Lisboa: Presença, 1991, p. 479-518. NETO, Vitor Manuel Parreira – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal 1832-1911*. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUC em 1996. SILVA, António Martins da – *Desamortização e venda dos bens nacionais em Portugal na primeira metade do século XIX*. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUC em 1989. IDEM – A extinção das ordens religiosas, a dispersão do património artístico e o destino dos colégios universitários de Coimbra. In COLÓQUIO «A UNIVERSIDADE E A ARTE 1290-1990» – *Actas*. Coimbra: FLUC, 1993. Separata. IDEM – *Nacionalizações e privatizações em Portugal: A Desamortização oitocentista*. Coimbra: Minerva, 1997. ULRICH, Ruy Ennes – *Estudo sobre a condição legal das ordens e congregações religiosas em Portugal de 1834 a 1901*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1905.

EX-VOTO. 1. *Gesto e memória*: Na fronteira da existência, marcada pelo aparente sem-sentido da perda, seja da vida, seja dos bens, seja pela impossibilidade de realização de anseios ditados pelo amor, homens e mulheres alongam em esperança o limiar que os

aperta, erguendo a prece para Deus, a quem, libertos do perigo, devolvem a gratidão de uma vida renascida. O ex-voto assume a vocação memorativa dessa esperança, testemunhando, antes de mais, uma atitude profundamente crente, na entrega com confiança ao Deus da vida, que se faz presença amorosa também na protecção intercessora dos santos. Estes, que pelo exercício da vida se impõem como modelos, são-lhe próximos e irradiam em renovado testemunho a sua bondade. O ex-voto baliza sempre, independentemente da expressão, tipologia ou riqueza informativa, dois vectores que assinalamos como nucleares: traduz um gesto e cria memória. Sendo fruto da iniciativa individual e dando testemunho de uma vivência pessoal, o ex-voto pertence ao domínio comunitário, exercendo a sua essencial vocação na partilha e na comunicabilidade dos *mirabilia Dei*, da acção salvadora de Deus na vida de cada crente. No exercício da sua capacidade dialógica o ex-voto gera a irradiação taumatúrgica e devocional, que promove na medida em que certifica a operosidade da intercessão, mas, ao mesmo tempo, incita à prossecução de uma mesma atitude de fé, de confiança, de entrega. Como memória, o ex-voto simultaneamente narra um acontecimento, atesta a protecção eficaz, congrega outros ao mesmo dinamismo libertador. Ao realizar esta função memorial, o ex-voto exercita de forma capaz uma vocação catequética e evangelizadora, não estando determinado a uma qualquer vigência previamente estabelecida, mas disponível para em qualquer tempo e a qualquer geração dar testemunho da salvação divina. Sinal inequívoco de *gratidão* por um dom recebido na *gratuidade* – onde está um ex-voto é sempre inteligível uma história vivida e partilhada, feita de graça – o ex-voto prolonga no tempo o impulso do vovente. E multiplica-lhe a ressonância, a partir da sua disponibilidade aos outros. Tem-se insistido numa interpretação «contratual» do ex-voto, explicitado como «pagamento» de um favor. Não iludindo o facto de algumas formulações poderem indiciar quase um «trato», importa ter suficiente clarividência para não reduzir um gesto de profundo significado vital, exponencialmente actualizado ao longo dos tempos, a rótulos deformadores próprios da deficiente ambiguidade de uma fé por vezes pouco esclarecida, quando não sinal de evangelização à superfície, de mãos dadas com resquícios de paganismo, nem sempre devidamente iluminados. Mas serão casos, nunca o dinamismo próprio do gesto que o ex-voto traduz. 2. *Expressões*: Podemos agrupar os ex-votos em três núcleos, segundo as características particulares que patenteiam: simbólicos, narrativos e «de paramento», na radicalidade mais genuína do seu significado. No primeiro núcleo incluem-se os objectos anatómicos, os directos ou indirectamente relacionados com a doença e os pessoais; como ainda os zoomórficos ou as simples velas, essa recorrência de todos os tempos, que se consome em fogo lento. No essencial, estes objectos são sinais. No segundo núcleo têm lugar os objectos que contam um episódio concreto, seja pela imagem, seja pelo texto, seja pela junção dos dois. Neste campo, o destaque vai para os quadros pictóricos, associando-se ainda uma gama alargada de me-

mórias escritas, em livro ou avulso, registos, em gravura ou fotografia, etc. O terceiro núcleo engloba um conjunto vasto de objectos, que se destinam directa ou indirectamente ao culto, cuja oferta tem razão de ser exactamente em voto realizado. Ainda assim, é um grupo que regista particularidades, pois a função comunicativa, a maior parte das vezes, fica obliterada, caso não haja registo. Neste âmbito também deve ser considerado o ex-voto arquitectónico, que é, de modo geral, esquecido. Executado nas mais variadas tipologias e fazendo recurso aos mais diversificados materiais, o ex-voto atinge a sua forma mais amadurecida com o quadro narrativo, pela associação congregada de diversos elementos icónicos e grafados: imagem do protector, imagem do miraculado, narração escrita do sucedido, incluindo os apontamentos concretizadores (nomes, local, data), mesmo que a sua leitura nos chegue amputada, por vezes, à falta de conhecimentos para uma identificação exacta. Apresenta dois espaços definidos, o lugar do protector, na zona superior, delimitado por nuvem, sinal da manifestação do divino, e o lugar do miraculado, na zona inferior, aludindo ao perigo concreto (quarto, campo, mar, etc.). Ao fundo, organiza-se a legenda, que reevoca os personagens, dando conta do sucedido. Esta é a matriz mais evoluída do ex-voto. Casos há em que apenas algum dos elementos existe, só a cena, só a legenda, só o protector e a legenda, variando ainda a colocação de elementos combinados. Tipologicamente arcaizantes, e raros, são os que ostentam o protector a ocupar todo o quadro, com a legenda a ser distribuída em torno da figura representada e não em faixa para ela destina-

da. Conservam-se ex-votos narrativos pictóricos desde o século xvii, embora haja que reconhecer como tal uma pintura quinhentista do Museu Nacional de Machado de Castro, dedicado à rainha Santa Isabel, aliás com legenda nitidamente gratulatória, embora divergente dos moldes que vingariam de forma avassaladora até aos nossos dias. No século xviii o suporte reparte-se entre a tela e a madeira, com a preferência por este registo, sendo raro o ex-voto executado em azulejo. O século xix, que prolonga tendências anteriores, assiste ao recurso da impressão sobre o papel, nalguns casos com a composição colorida à mão, como sucede no Santuário de Nossa Senhora da Encarnação, em Leiria. Trata-se, contudo, de modalidade com limitados exemplares. Mais divulgação teve a chamada folha-de-flandres, com exemplares que se expandem ainda pelos inícios do século xx. Na transição para esta centúria entra em voga o registo fotográfico, que virá a ganhar especial pujança no período das guerras coloniais. Além do quadro pictórico surge em número exponencial o ex-voto anatómico, seja realizado em cera, o mais comum e acessível, seja em metais preciosos como a prata e mais raramente o ouro, seja em simples madeira. Em muitos centros devocionais eram as primícias do trabalho oferecidas como ex-voto, como o são igualmente inúmeros objectos de adorno pessoal, num desprendimento sacrificado, que perdura no nosso tempo, embora sem a expressão atingida até meados do século xx. Colecções de vasta dimensão conservam-se ainda em santuários de plurissecular devoção, como o Senhor Jesus de Elvas ou Nossa Senhora da Abadia, no Alto Minho, entre tantos ou-



Ex-voto, pintura a óleo sobre madeira, diocese de Braga.



Ex-voto, pintura a óleo sobre tela, 1656, diocese de Viana do Castelo.

tros. Mais rara, embora se encontre em variadas circunstâncias, é a presença do ex-voto nas igrejas paroquiais. Nem admira. O local de eleição é a ermida, afastada do quotidiano, mais disponível, por isso mesmo, para as horas de excepção, como o são os momentos de perda incontornável. 3. *Estado da questão*: Quando se trata do tema *ex-voto* é a Rocha Peixoto que se tributa o resgate do silêncio. O primeiro trabalho que dedicou à temática, em 1906, teve o mérito de chamar o ex-voto à etnografia e, no seu alcance, fazê-lo desaguar em outros campos do saber. O ex-voto já havia despertado interesse, como acontece com Frei Agostinho de Santa Maria. No seu *Sanctuario mariano*, editado no princípio do século XVIII, dá abundantes notícias de existências ex-votistas em templos dedicados à Virgem, de norte a sul de Portugal, sendo mesmo em muitos casos testemunho único remanescente. Com trabalhos esporá-

dicos, a partir de Rocha Peixoto, sendo de destacar a realização de exposições temáticas, é nas décadas de 70 e 80 que se assiste ao proliferar de estudos dedicados ao tema, sob o tecto generalista da religiosidade popular, autêntica moda científica, à época. O ex-voto continua a despertar a atenção do estudo científico, que não apenas da notícia de divulgação local. Falta cumprir, no entanto, o levantamento que resulte num *corpus* nacional, que se impõe e urge levar a efeito, a títulos diversos. Importa insistir no cruzamento proficiente da informação prestada pelo ex-voto e a história local, resgatável em inúmeras fontes, que não apenas diplomáticas. A complexificação de tramas relacionais são facilmente perceptíveis, quando os sujeitos das cenas votivas ganham um palco mais alargado, onde actuam interagindo com as comunidades a que pertencem, desde a família à paróquia, num constante devir de relação e memória. O conhecimento da implantação e irradiação das devoções tem aqui campo fértil, a explorar com método. Por fim, é a salvaguarda da memória destas «memórias» que está em causa, num tempo que é ainda de abandono, em muitos dos templos que as custodiavam, e quase paradoxalmente de procura, por um mercado da arte que lhe dedica efectiva atenção.

JOÃO SOALHEIRO

BIBLIOGRAFIA: AFONSO, Belarmino – *Ex-votos e religiosidade popular no distrito de Bragança*. Bragança: Região de Turismo do Nordeste Transmontano, 1995. ARAÚJO, Agostinho – A pintura popular votiva no século XVIII: algumas reflexões a partir da colecção de Matosinhos. *Revista de História*. 2 (1979) 27-41. AZEVEDO, Carlos A. Moreira – Algumas reflexões sobre a iconografia religiosa popular. *Estudos Contemporâneos*. 6 (1984). CORREIA, Alberto – *Carlos Massa: pintor de milagres*. Viseu: Assembleia Distrital de Viseu, 1982. IDEM – *Ex-votos do distrito de Viseu*. Lisboa: BNL, 1982. IDEM – *Pintura de ex-votos: a sua conservação da realidade à utopia*. *Beira Alta*. 42 (1983) 301-323. IDEM – *Ex-votos: Lapa, Sernancelhe. Cadernos Aquilanos*. 1 (1982) 89-117. IDEM – *As promessas ou votos no Concelho de Sernancelhe*. Viseu: Ed. do Autor, 1994. *Do gesto à memória: ex-votos*. Lisboa: IPM, 1998. *Falar com Deus: exposição temporária de ex-votos da diocese da Guarda*. Guarda: Museu da Guarda, 1995. GAMA, Eurico G. Miranda – *Os ex-votos da Igreja do Senhor Jesus de Elvas*. Braga, 1972. JÚNIOR, Joaquim Alberto Iria – *Ex-votos de mareantes e pescadores do Algarve*. Lisboa: C. E. da Marinha, 1973. IDEM – *Ex-votos marítimos inéditos dos séculos XVII ao XIX. Anais da Academia Portuguesa da História*. 29 (1984) 311-393. LAPA, Albino – *Livro de ex-votos portugueses*. Lisboa, 1967. MARQUES, Mário César – *Ex-votos de poveiro no Santuário da Abadia. Póvoa de Varzim*. 8 (1969) 236-252. MARTINS, Mário – *Peregrinações e livros de milagres da nossa Idade Média*. Lisboa, 1957. IDEM – *Caminhos da religiosidade popular. Communio*. 4 (1987). MILAGRE que fez. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1997. *PRIMEIRA exposição nacional de painéis votivos do rio, do mar e do além-mar*. Lisboa: Museu da Marinha, 1983. RODRIGUES, Fernando Matos – *Ex-votos da região de Arouca: um «corpus» mágico da religião popular contra o mal*. *Ruralia*. 1 (1990) 43-53. SOARES, Ernesto – Breve notícia de milagres: «ex-votos» relacionados com o Rio e a barra do Douro. *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. 28 (1965) 5-14.