F

FAMÍLIA. ***I. Época Medieval e Moderna:*** *1. Definição:* Segundo Lévi-Strauss a família é um grupo social com três características: 1) tem a sua origem no casamento; 2) consiste principalmente em marido, mulher e as crianças nascidas dessa união, embora outras pessoas relacionadas possam coexistir com esse grupo nuclear; 3) a união dos membros da família por laços legais, económicos, religiosos e de outro tipo e por uma teia de direitos e proibições de natureza sexual e uma quantidade variável de sentimentos psicológicos como amor, respeito, afeição, temor e outros (Lévi-Strauss – The family). A Igreja produz, neste período, os elementos essenciais que estruturam a existência da família como grupo social: define as regras do sistema de parentesco determinando quem pode casar com quem (dando forma à proibição do incesto que está na base de todas as relações sociais); enquadra o casamento como momento de constituição de nova família, definindo a forma que este deve ter para ser válido; cria os mecanismos que permitem à sociedade saber quem é parente de quem (através dos registos paroquiais); fornece um enquadramento mental para as atitudes essenciais relacionadas com a vida familiar (através de uma moral referente à sexualidade em particular e à vida em comum em geral). Todas estas funções são essenciais e sem elas não existiriam famílias. *2. História:* Competiu à Igreja produzir uma concepção de casamento e, por extensão, de família que substituiu a antiga concepção romana, mantendo contudo alguns dos seus traços. Foi por essa via que se manteve no Ocidente cristão, na transição da Antiguidade, uma formalização da vida familiar. No plano teórico o enquadramento eclesiástico centra-se sobretudo na noção de casamento, que desde cedo se baseia na ideia de voto consensual, livre e de afeição mútua. Ao mesmo tempo a Igreja privilegiava a virgindade e a abstinência sexual como formas superiores de vida que, por razões evidentes, não podiam constituir a norma geral. Criava-se assim um duplo plano, composto de um ideal reservado a poucos e uma realidade que se tinha de tolerar e regrar para garantir a sobrevivência da humanidade, dualidade que foi fonte de inesgotáveis teorizações, comentários e controvérsias. Estes elementos fundamentais serão associados, progressivamente, a uma formalização crescente do acto matrimonial, até aos decretos tridentinos que consagram o seu carácter sacramental e exigem a celebração ritual nos templos, na presença de sacerdote. Primitivamente, a exigência formal era menor: «nada de formalidades essenciais, civis ou religiosas, na celebração do matrimónio; matrimónio puro acto privado, pacto livre entre duas pessoas animadas da mesma *affectio maritalis*; a vontade das partes como fundo; a ausência de quaisquer impedimentos legais como condição, a benção do sacerdote como mera solenidade de prova. Eis aí o primitivo matrimónio da Igreja, como facto, e bem assim todos e cada um dos elementos do seu conceito jurídico-social, ainda na Idade Média» (Moncada – O casamento, p. 46). Nesse conceito o comum acordo, manifestado pelas palavras «de presente», criava o laço indissolúvel que a cópula consumava. A presença do sacerdote ou o recebimento na Igreja solenizam e legalizam o casamento, mas a sua ausência não o anula. Os casamentos clandestinos eram reprovados mas considerados válidos pela Igreja. Após Trento, a ascendência eclesiástica sobre os assuntos familiares aperfeiçoa-se com a prática obrigatória do registo paroquial de todos os casamentos, baptizados e óbitos (e, embora menos referido, os crismas), criando assim um arquivo que permitia reconstruir os parentescos e determinar a validade do matrimónio. Essa tarefa correspondia a uma necessidade social importante pois era a Igreja que validava o processo de constituição de família, assumindo em consequência uma tarefa fundamental na resolução de conflitos ou dúvidas. Era do interesse geral que o acto consensual que o casamento era tivesse a formalização mínima para que não fosse contestado por qualquer pretexto. Isso incluía a prova do casamento efectuado mas também o registo dos graus de parentesco porque não era raro, na Idade Média, que se invocassem irregularidades de parentesco para invalidar casamentos que de algum modo tinham deixado de ser desejados. Os mesmos registos servirão para determinar a «pureza de sangue» durante a maior parte do Antigo Regime. *3. Igreja, família e sociedade:* Apesar do papel fundamental e imprescindível que os conceitos de família e casamento da Igreja têm na estruturação das sociedades de Antigo Regime, as características específicas das formulações eclesiásticas e a autonomia da Igreja enquanto instituição criaram inúmeros conflitos entre as normas

religiosas e as práticas sociais. Muitos desses conflitos eram motivados por uma não coincidência entre o preceito religioso e as estratégias familiares, económicas ou políticas. O facto de as concepções da Igreja chocarem não só com costumes pré-cristãos mas também com necessidades consideradas básicas da sobrevivência das famílias num longo período de recursos escassos, origina algumas das mais fundamentais questões para a compreensão das sociedades de Antigo Regime. Eram sobretudo duas as características da concepção da Igreja Católica que chocavam com a lógica familiar: o papel do livre consentimento como base da validade do casamento e a proibição de casamento entre parentes (associada a um conceito alargado de «parentesco»). O primeiro princípio permitia que, aos olhos da Igreja, fossem válidos os casamentos feitos por jovens sem o acordo dos seus familiares. O segundo criava dificuldades à estratégia natural de evitar a fragmentação progressiva dos patrimónios familiares de geração em geração. O antropólogo Jack Goody construiu, numa obra provocante, o argumento que a posição da Igreja face à vida familiar foi fortemente marcada por uma lógica de sobrevivência e expansão institucional que passou pelo enfraquecimento das estratégias familiares no plano patrimonial (Goody – *The Development*). As sociedades ocidentais europeias caracterizam-se por uma transmissão de bens tanto em direcção aos filhos como às filhas, aquilo que Goody designa por devolução divergente. Normalmente, o efeito de fragmentação patrimonial que essa prática provoca é contrariado por estratégias de casamento fortemente endogâmicas em que o património se conserva pelo casamento repetido entre parentes. A Igreja contrariou essa prática instituindo proibições do casamento entre parentes até ao quarto grau de consaguinidade e de afinidade, incluindo o parentesco espiritual contraído no baptismo, entre os padrinhos, a criança e os respectivos pais. Outras disposições da Igreja contribuiriam para enfraquecer uma lógica de afirmação familiar plurigeracional: a condenação da adopção e da utilização do concubinato para maximizar as hipóteses de descendência; o enaltecimento da virgindade, da abstinência e dos dias de guarda que teriam aumentado o número de casais sem filhos. Esta diminuição das probabilidades de ter descendência conjugava-se com a promoção da prática dos legados pios*, decorrente de uma pastoral dirigida para as preocupações com o eterno, complementando assim o enfraquecimento da dimensão patrimonial familiar e provocando um enorme fluxo de bens em direcção à Igreja donde muito dificilmente voltam a sair – é o processo de amortização que o poder secular tentará contrariar. O celibato eclesiástico, pelo contrário, dificulta que os membros da Igreja tenham estratégias patrimoniais próprias. Na raiz do processo de amortização estaria assim uma formulação do conceito de família e de casamento que seria uma novidade da Igreja ocidental e um dos fundamentos do seu crescimento e transformação numa instituição de enorme poder social. O carácter inovador da posição da Igreja em relação à tradição clássica e aos costumes mediterrâneos afirmar-se-ia a partir do século VI, acentuando-se com a reforma gregoriana do século XI (entre os Gregos e os Romanos o casamento endogâmico seria regra e o Antigo Testamento relata uniões que seriam ilegais pelas concepções canónicas posteriores). Noutra perspectiva, contudo, o carácter consensual da concepção eclesiástica do casamento contribuiu para o reforço do casal como pólo central da unidade familiar, enfraquecendo a intervenção das linhagens e da comunidade (figura que o *Romeu e Julieta* eterniza no imaginário ocidental). Nesse sentido a Igreja contribuiu para a afirmação da família nuclear independente, considerada um factor de modernidade. Ao mesmo tempo, uma moral virada para a exorcização do prazer, a valorização da virgindade e a associação da sexualidade com a reprodução foram formulações que contribuíram no plano mental para a prática do casamento tardio e o longo período de abstinência sexual que os demógrafos consideram um mecanismo eficaz de controlar o crescimento da população e uma vantagem das populações europeias em relação a outras. *4. Igreja e família em Portugal:* O conceito de família na nossa sociedade está intimamente ligado à Igreja e o seu enquadramento é religioso até ao surgimento da concepção de casamento civil nos movimentos laicizantes dos séculos XIX e XX. O Estado, ou melhor, o poder laico centralizado nos reis, «desinteressava-se de tal assunto, deixando a sua disciplina aos costumes das populações semi-bárbaras e ao Direito da Igreja». Isto justificaria o facto de as leis pátrias serem quase mudas acerca do matrimónio (Moncada – O casamento, p. 45). Contudo a intervenção do poder régio não é nula. Os foros do século XIII regulam várias disposições relativas à transmissão de bens, direitos das famílias de ambos os cônjuges em casos de conflito, herança ou tutela de menores. Nota-se o reconhecimento implícito da ascendência e competência da Igreja nesta matéria, ao determinar que os alcaides devem intervir em casos de separação a pedido dos bispos (Moreno – O casamento). A análise das primitivas disposições dos foros parecem indicar resquícios de uma organização familiar cognática, eventualmente de origem germânica, em que a bilateralidade da transmissão do património é um factor essencial. A mulher leva para o casamento bens cuja propriedade mantém (Mattoso – Notas). A partilha é igualitária e a participação de parentes de ambos os cônjuges nos negócios familiares parece ser um facto. Este tipo de estruturação familiar favorece a endogamia que mantém um «clã» alargado de famílias interligado na posse de um conjunto de bens importantes. A família cognática cede lugar a estratégias de herança em que um dos filhos é privilegiado no intuito de salvaguardar um núcleo duro do património material e imaterial conservando o estatuto social de geração em geração. A partir de D. Afonso III a legislação régia mostra um recuo das formas cognáticas e uma afirmação da família nuclear, ao diminuir os direitos dos colaterais sobre os assuntos do casal e filhos e ao instituir a forma mais simples de agregado como unidade fiscal (*Ibidem*). Os mais primitivos sínodos da Igreja portuguesa incluem as disposições basilares que regulam a constituição da família. Por cerca de 1240 são adaptados na diocese



Cena familiar, pormenor da iluminura do mês de Janeiro (Livro de Horas de D. Manuel, *Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).*

de Lisboa os estatutos de Eudes de Sully, bispo de Paris, que percorreram toda a Europa. Aí se enumeram os graus de parentesco que impossibilitam o matrimónio e condenam-se os casamentos clandestinos (García y García – *Synodicon*, p. 9, 22). Em Braga, o sínodo de Frei Telo em 1281 proíbe igualmente os casamentos clandestinos e especifica os graus de parentesco proibidos (*Ibidem*, p. 15, 14). Em paralelo a legislação eclesiástica procura evitar as «famílias» de clérigos, criando disposições severas contra a transmissão de cargos e bens de membros da Igreja aos seus filhos (*Ibidem*, sínodos de Braga de 1281, 5, 6 e 7, de 1333, 8, e de 1430). A atenção crescente das hierarquias eclesiásticas às perturbações da ordem familiar revelam-se também pelo intensificar de processos de controlo e punição. No sínodo de 1403 de Lisboa enumeram-se, entre os casos reservados ao bispo, o adultério feminino, a violação, o casamento em graus proibidos e a contracepção (*Ibidem*, 3). Nas visitas pastorais de Mafra, em 1503, 1504 e de 1509 aparecem condenações a casais que vivem juntos sem serem casados (Pereira – Visitações, p. 203, 205, 219). As disposições eclesiásticas tocantes à vida familiar vêem-se consagradas pelo direito régio. As cortes de 1394 e 1398 pedem penas contra os barregãos. A câmara de Lisboa, em Agosto de 1385, num contexto político e militar onde o medo das represálias castelhanas estimulava iniciativas que garantissem a protecção divina, publica uns estatutos que determinam severas penas para barregãos e alcoviteiros, entre outros pecadores públicos, submetendo, contudo, as disposições à aprovação do bispo (Oliveira – *Elementos*, p. 264-280). No tocante aos casamentos contra a vontade dos familiares, que tantos conflitos provocaram entre o poder secular e o religioso na Europa Moderna, as leis portuguesas parecem ser bastante suaves e contidas. Os homens que casassem com mulher virgem ou viúva que vivesse na dependência de familiares sem consentimento destes perderiam os seus bens para a família da mulher e seriam degredados um ano para o ultramar. A pena estendia-se às testemunhas presentes ao acto. Mas esta disposição só se aplicava quando a mulher tinha menos de 25 anos e quando o casamento era considerado desfavorável a esta. Quando a qualidade do noivo era superior ao que os familiares poderiam esperar não haveria pena alguma (Ordenações Manuelinas, liv. v, tít. xxxii, e Ordenações Filipinas, liv. v, tít. xxii). Deste modo se dificultavam as situações de sedução ou rapto de mulheres por homens com fins de ascensão social. As ordenações puniam toda uma série de delitos que perturbavam a ordem familiar como a barreganice e alcoviteirice, os casamentos em graus proibidos, a bigamia, e outros (Ordenações Filipinas, liv. v, tít. xiii a xxxii). Tanto a definição clara dos preceitos relativos à vida familiar como o apuramento de formas de evangelização e fiscalização dos desvios intensificam-se naturalmente, após a publicação do concílio tridentino. A rápida adopção dos decretos de

Trento em Portugal, o reforço de autoridade e jurisdição concedidos à Igreja, sobretudo em matéria de costumes, e a criação pelos bispos de mais eficazes mecanismos de vigilância e punição de desvios, são factores que concorrem para uma difusão eficaz dos modelos morais e familiares eclesiásticos, que serão um tema central da Contra-Reforma* (CARVALHO – A jurisdição). Um exemplo privilegiado para o estudo do esforço da Igreja neste campo são as visitas pastorais que revelam serem os pecados públicos da esfera familiar (relações ilícitas, separações, violência familiar) os que constituíam o grosso dos casos relatados aos visitadores (CARVALHO – A evolução). Até aos finais do século XVIII o modelo familiar eclesiástico é dominante no plano dos conceitos e das práticas.

JOAQUIM RAMOS DE CARVALHO

BIBLIOGRAFIA: BRANDENBERGER, Tobias – *Literatura de matrimonio (Península Ibérica, s. XIV-XVI)*. Zaragoza: Libros Portico, 1996. CARVALHO, Joaquim Ramos de – A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra. 24 (1990). Separata. CARVALHO, Joaquim; PAIVA, José Pedro – A evolução das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII. *Ler História*. 15 (1989) 29-41. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1992. FLANDRIN, Jean-Louis – *Un temps pour embrasser: Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^e – XI^e siècles)*. Paris: Seuil, 1983. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, ed. – *Synodicon Hispanum: II: Portugal*. Madrid: BAC, 1982. GOODY, Jack – *The Development of Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Trad. port. *Família e casamento na Europa*. Oeiras: Celta, 1995. LÉVI-STRAUSS, Claude – The family. In SHAPIRO, Harry L., ed. – *Man, Culture, and Society*. New York: Oxford University Press, 1956, p. 261-285. MATTOSO, José – Notas sobre a estrutura da família medieval portuguesa. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 2: 24 (1977) 121-158. MONCADA, Luís Cabral – O casamento em Portugal na Idade Média. In *ESTUDOS de história do direito*. Coimbra, 1948, vol. 1, p. 37-82. MORENO, Humberto Baquero – O casamento no contexto da sociedade medieval portuguesa. *Bracara Augusta*. 33: 75-76 (1979) 145-173. OLIVEIRA, Eduardo Freire de – *Elementos para a história do município de Lisboa*. Lisboa: Typ. Universal, 1885, vol. 1. PEREIRA, Isaías da Rosa – Visitações de S. Miguel de Sintra e de Santo André de Mafra. *Lusitania Sacra*. Lisboa. (1978) 135-257. ROSA, Maria de Lurdes – Cultura jurídica e poder social: a estruturação linhagística da nobreza portuguesa pela manipulação dos impedimentos canónicos de parentesco (1455-1520). *Revista de História das Ideias*. 19 (1997) 229-308. VAINFAS, Ronaldo – *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

II. Época Contemporânea: *1. Contexto do século XIX:* Portugal viveu uma época de profunda conturbação política durante a primeira metade do século XIX, atingindo necessariamente todo o tecido social português. O êxodo da família real para o Brasil, as invasões napoleónicas, as três fases da guerra entre miguelistas e liberais, a implantação da nova Constituição e as convulsões sociais próprias do início de um estilo governativo inovador implementado no reinado de D. Maria II abalaram profundamente toda a estrutura da sociedade portuguesa. Com o advento das ideias liberais e as decisões governativas e legislativas já iniciadas com D. Pedro IV, mormente no que respeita a dotes, divisões de bens, consentimentos paternais e as próprias relações Igreja-Estado*, exigiu-se às famílias portuguesas um reajuste dos padrões educativos, culturais e geracionais tradicionalmente adoptados em épocas anteriores. No aspecto normativo, ressalte-se a publicação do Código Civil Português (1867) no reinado de D. Pedro V que regula uma série de questões decorrentes das relações familiares integrando também artigos que contemplam as situações de carência de então, como por exemplo os órfãos e as viúvas. *2. Situação e conceito de família:* Os recenseamentos realizados na época, indubitavelmente insuficientes, apontam para uma população de 2 931 930 portugueses em 1801, distribuída de forma desigual só avançando para os quatro milhões em 1861 e quase atingindo os cinco milhões em 1890. Podemos tentar descrever os distintos contextos em que se movem as famílias habitando as zonas urbanas e as rurais. O ordenamento jurídico do Antigo Regime que fundamentava a monarquia de direito divino vai dar lugar a uma nova organização institucional, económica e política liderada pelos liberais. A ideologia burguesa torna-se factor de afirmação social. Coexistem diferentes estilos de vida e de interesses decorrentes da estirpe ou do maior ou menor poderio económico: as famílias de titulares, algumas detentoras de extensas propriedades, como por exemplo os morgadios no Norte, as famílias de uma burguesia enriquecida em ascensão, mormente nos centros urbanos e as famílias das zonas rurais. No Sul, existe já nesta altura um imenso proletariado. As estruturas de parentesco estão também relacionadas com as condicionantes geográficas e a natureza do nosso país. A sul, por exemplo, a predominância da família nuclear é muito antiga e está intimamente ligada à precocidade do casamento feminino. No Norte, nas regiões mais densamente habitadas, retarda-se habitualmente o casamento da mulher e predomina a família extensa e é tradicional uma grande solidariedade familiar. O parentesco, tal como em épocas anteriores, é definido duplamente por afinidade e por consanguinidade. O regime matrimonial é predominantemente exogâmico, reforçado pela acção permanente da Igreja neste campo, que contribuiu para romper certas barreiras e velhos preconceitos familiares de origem germânica e hispânica com mecanismos sociais de defesa a qualquer força inovadora. Nalguns casos, contudo, ainda se constata a prática endogâmica nas regiões de fraca densidade populacional do interior, onde as comunicações com outros lugares eram escassas. No âmbito da Igreja Universal, o Concílio* de Trento (1563) estabelecera, entre a sua ampla legislação disciplinar assumida pelo reino português, a forma canónica própria da celebração do matrimónio entre baptizados, aliás prática corrente em Portugal no século XIX. Esta realidade veio solidificar a autoridade moral da instituição familiar. A união conjugal é reforçada e a célula constituída pelo casal e pelos filhos prevalece sobre os vínculos do parentesco alargado. A solidez do laço matrimonial é o indício certo do progresso da família nuclear que se destaca da anterior, adquirindo, posteriormente, uma autonomia própria, até do ponto de vista normativo, em alguns campos da vida em sociedade. Por outro lado, atribui-se, provavelmente, à emigração a baixa da idade média do casamento nos finais do século XIX. De referir que Lisboa, Porto e Coimbra eram os principais pólos de acesso à cultura, ao poder e a ocupações de relevo. Ainda que a criação de escolas primárias e o desenvolvimento da imprensa assistam nesta altura a um progresso notável, as comunicações e os acessos no interior do país são difíceis e representam um forte

obstáculo para o desenvolvimento regional e das ideias. A zona rural permanece isolada num letargo de séculos, sem as inovações tecnológicas já iniciadas noutros pontos da Europa. Em contraste, a vida da família na cidade gira à volta dos acontecimentos urbanos mais importantes. Nas zonas rurais vive-se ao sabor do tempo, das estações, das festas religiosas. Aqui, a força física do cabeça de família e o maior ou menor número de filhos para trabalhar representam a principal fonte de receita. A mulher ocupa-se, praticamente, em exclusivo das tarefas da casa ou da sua organização. O lar consolida-se como estrutura fundamental da existência, O eclodir do ideário romântico abundantemente retratado na literatura, na arte e no imaginário português de finais do século reflectem bem esta realidade que se manterá até aos anos 60 do século XX. *3. Ruptura republicana e emigração:* O regicídio (1908) e a implantação da República (1910) foram os dois marcos mais importantes no início deste século. Tempo de rupturas, em fase de transformação de instituições e de costumes com a mudança brusca do regime, Portugal desponta para um novo estilo de vida societária. Com os fenómenos migratórios decorrentes da diversidade das estruturas económicas e sociais do país e da industrialização, torna-se inevitável o êxodo das populações das zonas rurais para a cidade e para fora do país, sendo o Brasil o destino mais aliciante. É consolidada a ascensão de uma burguesia tipicamente citadina que, em simultâneo com os brasonados, encomenda os seus retratos de família para que não se apague a memória do seu nome e respectivo estatuto social emergente. O movimento feminista português afirma-se com força nas primeiras décadas do século. Da iniciativa do novo regime republicano datam algumas leis com forte incidência nas famílias e no seu funcionamento. Trata-se do decreto de 3 de Novembro de 1910 (lei do divórcio), o decreto de 25 de Dezembro do mesmo ano (lei da família) e em 1918 autoriza-se o casamento de menores entre os 16 e os 14 anos, em determinadas circunstâncias. Em 1931 criam-se as Tutorias de Infância, em 1932 surge o novo Código do Registo Civil e de 1933 data a Constituição Política Portuguesa favorável à família como instituição política e social que levaria à concordata* com a Santa Sé* em 1940. No que respeita aos efeitos do casamento católico concordatário, o contrato estava sujeito não só às normas próprias do direito canónico, mas também às estabelecidas na lei civil. A partir de 1975, o casamento católico pode ser dissolvido por divórcio nos tribunais civis, nos mesmos termos e fundamentos da dissolução do contrato matrimonial civil. Obviamente, não sendo o divórcio reconhecido pela Igreja, apenas ficam dissolvidos os efeitos civis do casamento católico. Relevante ainda o acentuado fluxo migratório, a partir dos finais da década de 40, que só cessará no decénio de 1970-1980. Este êxodo levará muitos portugueses a fixar-se nos Estados Unidos, Canadá e Venezuela e nas regiões da Europa recém-saída da Segunda Guerra Mundial. *4. Legislação, enquadramento profissional, associativismo e intervenção social:* A convulsão da I República (1926), a afirmação da política do Estado Novo, o eclodir da Segunda Guerra Mundial e a guerra colonial trouxeram a Portugal um novo quadro político-ideológico que enquadrou, uma vez mais, o tipo de vida das famílias portuguesas. Neste período, o Estado, através do sistema corporativo de protecção social, fazia depender o direito aos benefícios sociais da situação do emprego, dos laços familiares legítimos e da dependência do denominado chefe de família. Nos anos 70 surgem prestações sociais que contemplam os desempregados e a população não contributiva. Entretanto, ao nível eclesial, a publicação da encíclica *humanae Vitae* por Paulo VI, a 21 de Novembro de 1968, foi decisiva para ser lançado um novo olhar sobre o respeito pela vida humana intra-uterina e a dignidade da procriação. A Igreja Católica, a nível mundial, empenha-se em difundir esta carta encíclica e o episcopado português lança orientações pastorais sobre a matéria directamente incidente na estrutura familiar. Com a revolução de 25 de Abril de 1974, o novo poder constituinte de 1975-1976 havia recusado por maioria de votos o reconhecimento da família como elemento natural e fundamental da vida em sociedade e da educação dos filhos. Só em 1982, aquando da revisão constitucional, é que vamos encontrar expressa e directamente referida na Constituição da República Portuguesa a consagração da família «como elemento fundamental da sociedade com direito à protecção da sociedade e do Estado e à efectivação de todas as condições que permitam a realização pessoal dos seus membros» (art.º 67.1). Os artigos 36.º e 68.º referem-se, respectivamente, aos direitos relativos ao casamento e à filiação. As relações e obrigações familiares assentam agora numa concepção igualitária das relações entre os cônjuges e entre pais e filhos. Por outro lado, devido à independência das ex-colónias portuguesas de África, retornam ao continente cerca de 500 000 pessoas. É confirmada a grande capacidade das famílias portuguesas que, num imenso esforço de acolhimento, reabsorvem os seus parentes que se vão integrando gradualmente no mercado de trabalho e na sociedade, com apoios específicos do governo. Para o desenvolvimento de uma política de família global e integrada em Portugal é criada em Janeiro de 1980 pelo VI Governo Constitucional a Secretaria de Estado da Família, passo decisivo para a inserção de medidas de intervenção neste âmbito nos posteriores programas de governo até à actualidade. O lançamento da Estrutura Orgânica para os Assuntos da Família, composta pela Comissão Interministerial da Família, Conselho Consultivo para os Assuntos da Família e Direcção-Geral da Família, respectivo serviço operativo da mesma estrutura, confirma o espaço ganho pelos assuntos da família. A partir de 1996, é criado o Alto Comissário para a Promoção da Igualdade e da Família, que dará origem ao Ministério da Igualdade, actualmente responsável por este sector. A melhoria do quadro de vida das famílias portuguesas é o principal objectivo destas medidas. Nos anos 70, as mulheres haviam entrado em força no mercado de trabalho, sendo actualmente a taxa de actividade feminina a tempo inteiro de 42,5%, ultrapassando a média europeia (33,6%). Multiplicam-se as iniciativas para a conciliação da vida profissional

com a vida familiar e desenvolvem-se infra-estruturas de apoio às famílias por todo o país, particularmente equipamentos de infância e serviços integrados para a terceira idade. O decréscimo progressivo da taxa de natalidade desde o início dos anos 70 acompanha a tendência da União Europeia, sendo actualmente de 1,4 o número médio de filhos por mulher, acentuando-se o envelhecimento demográfico por todas as regiões do país. A dimensão média da família portuguesa desce de 3,4 pessoas em 1981 para 3,1 em 1991. Ainda que a taxa de nupcialidade tenha descido constata-se que a família portuguesa continua a ser de fundação matrimonial, permanecendo o número de casamentos pela Igreja Católica superior ao do registo civil. A família, para a imensa maioria dos portugueses de ambos os sexos, incluindo as gerações mais jovens, é altamente valorizada, detém um forte significado em termos de horizontes futuros e de projecto de vida e é insubstituível enquanto instituição social. É particularmente a partir dos anos 80 que se desenvolvem estudos sistemáticos de investigação científica com o objectivo de dotar os decisores públicos, as próprias famílias e as instituições de solidariedade social – das quais um grande número ligadas à Igreja Católica – de instrumentos válidos para uma intervenção de maior qualidade e eficácia junto da população. Em simultâneo e afortunadamente, já se verifica a indispensável sensibilização e alerta para se atribuir a verdadeira dimensão ao valor dos arquivos de família no que eles significam para o estudo sociológico, histórico e cultural da família portuguesa. De referir ainda que, em Portugal, o associativismo familiar é uma realidade. Da análise das associações de família activas no país temos exemplos de que, para além de existir um associativismo familiar espontâneo para solucionar situações pontuais em que as famílias recorrem às redes de vizinhança, deparamos com associações de família organizadas, com estatutos próprios e objectivos comuns (Ex.: APPACDM – Associação de Pais e Amigos das Crianças Diminuídas Mentais, Escola de Pais Nacional, etc.) e um associativismo familiar amplo com dimensões alargadas e com representação internacional (CONFAP – Confederação Nacional das Associações de Pais, CNAF – Confederação Nacional das Associações de Família). Para além de serem um fórum privilegiado onde as famílias debatem as questões que as preocupam, são representantes legítimos dos interesses das outras famílias e porta-voz das suas reivindicações junto das instituições. As associações de família estão representadas desde 1981 no Conselho Económico Social com estatuto análogo ao de parceiro social, a par dos sindicatos e das autarquias. Já na década de 90, particularmente atingida por disfunções sociais múltiplas, todo o trabalho desenvolvido com as famílias e para as famílias confirma a importância do papel da mesma na prevenção das dependências e na luta contra a exclusão. *5. Ano Internacional da Família (AIF):* Desde 1987 que Portugal esteve envolvido no projecto de proclamação do Ano Internacional da Família. Na XXX Sessão da Comissão de Desenvolvimento Social das Nações Unidas e juntamente com a Polónia e a então República Federal Alemã, foi proposto o



Capa da revista Família Cristã, *Janeiro, 1994.*

estudo da viabilidade da sua celebração, tendo sido escolhido o ano de 1994. Pela intensa actividade desenvolvida neste âmbito, Portugal foi distinguido como Patrono Qualificado pelo coordenador das Nações Unidas para o AIF. A Igreja Católica, com a celebração coincidente do seu Ano da Família proposto por João Paulo II, foi inexcedível de zelo na animação e consciencialização das comunidades cristãs e das suas estruturas de acção. Por outro lado, a experiência adquirida ao nível internacional potencializou os créditos conseguidos a nível nacional. O Ano Internacional da Família em Portugal mobilizou fortemente a sociedade civil e marca o ponto de partida para a possibilidade de implementação de uma verdadeira política de família global e integrada.

ANA ISABEL LÍBANO MONTEIRO

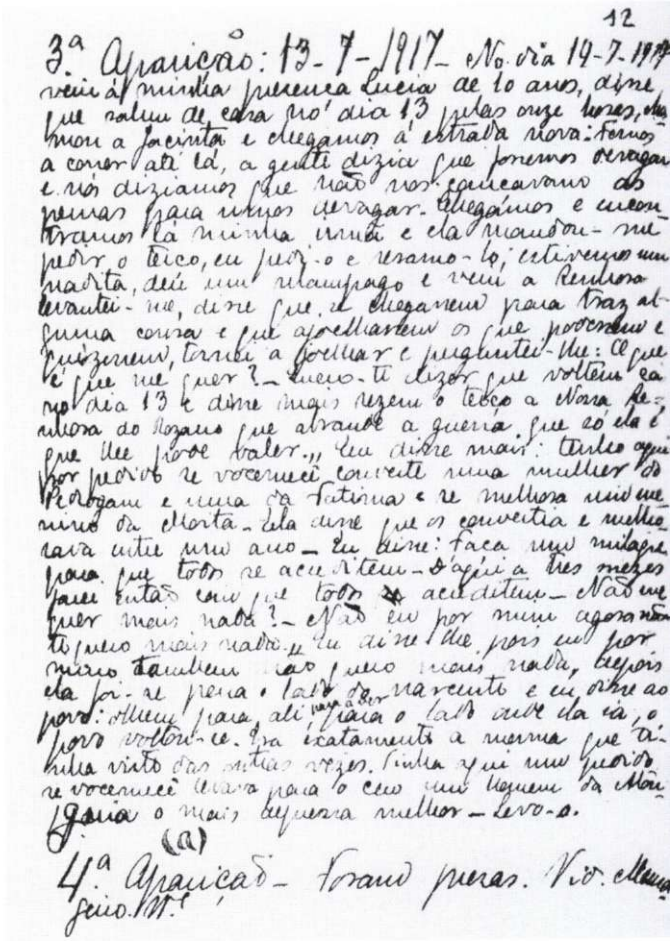
BIBLIOGRAFIA: AMORIM, Maria Norberta – História da família em Portugal: uma história em marcha. *Ler História*. 29 (1995) 5-17. CARDOSO, Augusto Lopes [et al.] – *A acção da Estrutura Orgânica para os Assuntos da Família*. Lisboa: Direcção-Geral da Família, 1994. COMISSÃO PARA O AIF – *Situação actual da família portuguesa*. Lisboa: Direcção-Geral da Família, 1993. INE – *Census/91*. IDEM – *Estatísticas demográficas 1993/1994*. JOÃO PAULO II – *Familiaris Consortio*. Lisboa: Edit. A. O., 1993. LANGHANS, Franz Paul de Almeida – Família (em Portugal). In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1990, vol. 2, p. 522-528. MACHADO, Alexandre de Sousa – *O casamento e a lei*. Lisboa: Conselho Diocesano da Pastoral Familiar do Patriarcado, 1985. Cadernos da Família. MATTOSO, José, coord. – Estruturas e conjunturas sociais. In *HISTÓRIA de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1995, vol. 5, p. 422-457. NAZARETH, J. Manuel – *Explosão demográfica e planeamento familiar*. Lisboa: Presença; GIS, 1982. ONU – *Compilation of Family: Specific Recommendations of the Global Conferences of the 1990's*. Vienna: Department for Policy Coordination and Sustainable Development, 1995. POPULAÇÃO e Família. *Cadernos Ano Internacional da Família*. 2 (1994) 15-54. RODRIGUES, Samuel – *A polémica sobre o casamento civil (1865-1867)*. Lisboa: INIC, 1987. WALL, Karin – Elementos sobre a sociologia da família em

Portugal. *Análise Social*. 28 (1993) 999-1009. IDEM – Apontamentos sobre a família na política social portuguesa. *Análise Social*. 30 (1995) 431-458. IDEM [et al.] – A família na sociedade portuguesa: Bibliografia. *Sociologia: Problemas e Práticas*. 18 (1995) 173-194.

FARO. *V.* ALGARVE.

FÁTIMA. Localidade situada no concelho de Ourém (antes Vila Nova de Ourém), distrito de Santarém e diocese de Leiria-Fátima*. Foi criada paróquia no ano de 1568 e pertenceu à diocese de Lisboa até ao ano de 1586, altura em que o bispo de Leiria tomou posse dos territórios de Ourém e de Porto de Mós, integrados na sua diocese, por bula papal do ano anterior. No período em que a diocese leiriense esteve extinta (1882-1918), a paróquia de Fátima voltou a pertencer ao patriarcado de Lisboa. Em 1977, Fátima foi elevada à categoria de vila e em 1997 à de cidade. Ao fim da tarde de 13 de Maio de 1917, Jacinta Marto (1910-1920) e seu irmão Francisco Marto (1908-1919), do lugar de Aljustrel, revelaram aos pais (Manuel Pedro Marto e Olímpia de Jesus) e aos irmãos que, juntamente com a sua prima Lúcia de Jesus Santos (1907), filha de António dos Santos e de Maria Rosa, do mesmo lugar, tinham visto Nossa Senhora, no sítio da Cova da Iria, onde pastoreavam os seus rebanhos. A notícia, confirmada por Lúcia na manhã seguinte, divulgou-se rapidamente. Chegou também ao conhecimento do pároco de Fátima, padre Manuel Marques Ferreira (1880-1945), que recolheu de Lúcia o primeiro depoimento sobre o assunto, cerca do dia 27 do mesmo mês: «essa mulher disse que não tivessem medo, que não lhes fazia mal»; que o seu lugar era o Céu; que fossem à Cova da Iria, «todos os meses, até fazer seis meses», e no fim lhes diria quem era e o que queria. Por isso, no dia 13 de Junho, as três crianças voltaram àquele sítio, acompanhadas de cerca de meia centena de pessoas. Alguns dias depois, o pároco foi informado por Lúcia que a Senhora lhe dissera que aprendesse a ler. No dia 13 de Julho disse-lhes: «Rezem o terço a Nossa Senhora do Rosário que abrande a guerra, que só ela é que lhe pode valer.» Ao pedido de um milagre para todos acreditarem, foi-lhes respondido: «Daqui a três meses, farei então com que todos acreditem.» Também Jacinta referiu que tinha visto «uma mulher pequena, quatro vezes, uma em sua casa, à noite, e três na Cova da Iria, ao meio-dia», «em pé, em cima duma carrasqueira». Os acontecimentos de Fátima só chegaram ao grande público através de uma correspondência publicada no jornal *O Século*, de 23 de Julho. Tinha corrido «com insistência o boato de que, em determinado ponto da serra de Aire apareceria, no dia 13 do corrente, a mãe de Jesus Cristo a duas criancinhas, a quem já por diversas vezes tinha aparecido e no mesmo local». De facto, «milhares de pessoas» juntaram-se na Cova da Iria. Uma testemunha contara ao próprio correspondente que uma das crianças dissera que «via uma espécie de boneca muito bonita que lhe falava». Um relato mais circunstanciado surgiu no boletim semanal *O Ouriense*, de Vila Nova de Ourém, com data de 29 do mesmo mês: estando presentes, segundo os mais diversos cálculos, entre 800 e 2000 pessoas, as crianças «falaram – perguntando... pedindo... e esperando tempo de resposta». E o articulista perguntava: «Quererá a Rainha dos Anjos fazer desta freguesia uma segunda Lourdes?!» No dia 13 de Agosto reuniram-se na Cova da Iria cerca de 6000 pessoas, mas as crianças não puderam estar presentes, porque foram levadas por Artur de Oliveira Santos (1884-1955), administrador do concelho, para Vila Nova de Ourém, onde ficaram retidas até ao dia 15. Neste mesmo dia, o pároco de Fátima escreveu a três jornais (*O Mensageiro*, de Leiria, *A Ordem*, de Lisboa, e *O Ouriense*), defendendo-se da acusação de cumplicidade com o administrador, no acto de impedir as crianças de irem à Cova da Iria, explicando os motivos da sua própria ausência no local das aparições. «A Virgem não precisa da presença do pároco para mostrar a sua bondade, e é necessário que os inimigos da religião não possam deslustrar o brilho de Sua benevolência, atribuindo a crença dos povos à presença ou conselhos do pároco, porque a fé é um dom de Deus e não dos padres.» Segundo depoimento prestado por Lúcia, no dia 21 do mesmo mês, Nossa Senhora apareceu-lhes no domingo, dia 19, no sítio dos Valinhos, próximo de Aljustrel, e dissera que queria que voltassem à Cova da Iria; que «havia de vir São José com o Menino Jesus dar a paz ao mundo e havia de vir Nosso Senhor benzer o povo; vinha Nossa Senhora do Rosário». A 15 de Setembro, Lúcia declarou ao pároco que «no dia 13 viu a mesma mulher vestida de branco que lhe pareceu ser a mesma que viu das outras vezes», e que ela lhe dissera: «Quero dizer-te que continues a rezar sempre o terço à Senhora do Rosário, que abrande ela a guerra; que a guerra está para acabar; para o último dia há-de vir São José dar a paz ao mundo e Nosso Senhor dar a bênção ao povo; que venhas cá para o dia 13 de Outubro.» Nesse dia 13 de Setembro estiveram presentes na Cova da Iria cerca de 30 000 pessoas. No dia 13 de Outubro, marcado para a última aparição, reuniram-se, segundo os cálculos extremos, entre 40 000 e 120 000 pessoas, atraídas pela anunciada promessa de um milagre ou por simples curiosidade. Pelas 19 horas desse mesmo dia 13, na casa da família Marto, os três videntes foram interrogados pelo padre Dr. Manuel Nunes Formigão (1883-1958), professor do seminário e do Liceu de Santarém. Condensámos o que Lúcia respondeu, nesse interrogatório de 45 perguntas. A Senhora «disse que era a Senhora do Rosário»; «que se emendasse a gente, que não ofendesse a Nosso Senhor, que estava muito ofendido, que rezasse o terço e pedisse a Nosso Senhor perdão dos nossos pecados, que a guerra acabaria hoje e que esperássemos os nossos soldados muito breve»; «que queria que lhe fizessem uma capela na Cova da Iria», «à Senhora do Rosário»; a Senhora não disse para avisar o povo para que olhasse para o sol, que ela também viu «andar à roda»; «apareceram ao pé do sol, depois de ter desaparecido a Senhora do pé da carrasqueira», «S. José e o Menino Jesus», «Nosso Senhor, abençoando o povo, e a Senhora de dois naipes», isto é, «a Senhora vestida como a Senhora das Dores, mas sem espada no peito, e a Senhora vestida, não sei bem como, mas pareceu-me que era a Senhora do Carmo». O fenómeno solar a que se faz referência

breve neste interrogatório do Dr. Formigão foi presenciado por milhares de testemunhas. Segundo o jornalista Avelino de Almeida (1873-1932), enviado de *O Século*, «aos olhos deslumbrados daquele povo [...], o sol tremeu, o sol teve nunca vistos movimentos bruscos fora de todas as leis cósmicas – o sol "bailou", segundo a típica expressão dos camponeses». Depois do dia 13 de Agosto, muitas pessoas se abeiraram das crianças, para obter informações. Destacam-se os interrogatórios do Dr. Carlos de Azevedo Mendes (1888-1962), advogado de Torres Novas, a 7 de Setembro de 1917; do padre António dos Santos Alves (1877-1956), pároco das Cortes, Leiria, em meados do mesmo mês; do padre José Ferreira de Lacerda (1881-1971) pároco dos Milagres, Leiria, e director de *O Mensageiro*, a 19 de Outubro de 1917; e principalmente do padre Dr. Manuel Nunes Formigão, já referido, nos dias 27 de Setembro, 11, 13 e 19 de Outubro, e 2 e 3 de Novembro de 1917. Destes interrogatórios e de outros muitos documentos então produzidos, surgem referências a visões anteriores a Maio de 1917; ao modo como a Senhora se apresentava; a segredos confiados aos videntes em Junho e Julho; às curas e outras graças, pedidas e atendidas; à data do fim da guerra; aos sinais que se verificavam durante as aparições; às ofertas dos fiéis e ao destino a dar-lhes. Durante o período das aparições, as instruções dadas ao clero por parte da autoridade eclesiástica diocesana foram de distanciamento ou mesmo de proibição de estar presente na Cova da Iria. Mas o desenrolar dos acontecimentos urgiu uma intervenção, no sentido de se proceder a uma investigação oficial. Ela iniciou-se, logo na segunda quinzena de Outubro de 1917, quando o arcebispo de Mitilene, D. João Evangelista de Lima Vidal (1874-1958), governador do patriarcado durante o exílio do cardeal D. António Mendes Belo (1842-1929), mandou instaurar inquéritos sobre os factos ocorridos no dia 13 de Outubro ao pároco de Fátima e aos vigários de Ourém e de Porto de Mós. O agudizar da Primeira Guerra Mundial, precisamente nesse ano de 1917 e, logo a seguir, o caminhar lento para a paz; a vitória da revolução bolchevista russa (Novembro de 1917); em Portugal, o advento do sidonismo (Dezembro de 1917), a restauração da diocese de Leiria (Janeiro de 1918) e o assassinato de Sidónio Pais (Dezembro de 1918) desviaram as atenções dos acontecimentos da Cova da Iria. A partir de 1919, porém, uma série de factos veio recordá-los novamente: a 4 de Abril desse ano morria na sua casa o vidente Francisco Marto; a 18 do mesmo mês, o pároco de Fátima concluía o seu inquérito paroquial, e remetia-o para Lisboa a 28, precisamente no dia em que se iniciava, na Cova da Iria, uma pequena capela, que ficou concluída a 15 de Junho; no ano seguinte, a 20 de Fevereiro, morria Jacinta Marto, em Lisboa; a 13 de Maio, chegava a Fátima a primeira imagem de Nossa Senhora do Rosário, feita por José Ferreira Thedim (1892-1971) e oferecida por Gilberto Fernandes dos Santos, de Torres Novas (1893-1971), a qual era entronizada na capela da Cova da Iria, no dia 13 de Junho seguinte; a 15 de Maio de 1920, D. José Alves Correia da Silva (1872-1957) tinha sido nomeado primeiro bispo da diocese restaurada de Leiria, onde entrou a 5 de Agosto seguinte. O novo bispo tomou logo conhecimento dos acontecimentos de Fátima, mas só visitou a Cova da Iria um ano depois, dando instruções para a aquisição de terrenos e autorizando a celebração da missa na pequena capela. A 6 de Março de 1922, pessoas desconhecidas dinamitaram o pequeno templo da Cova da Iria, facto que determinou, finalmente, a 3 de Maio de 1922, a abertura de um processo canónico diocesano para averiguação dos acontecimentos de 1917. Este processo arrastou-se durante oito anos, mas, com a anuência do bispo, a Cova da Iria foi adquirindo as características de um santuário de peregrinação: construção de um fontenário e de edifícios para acolhimento de doentes e de outros peregrinos, que começaram a afluir em grande número, especialmente nos dias 13 de cada mês, e de uma capela das confissões; em Junho de 1927 foi inaugurada pelo próprio bispo uma via-sacra, desde o Reguengo do Fetal até à Cova da Iria; em Julho do mesmo ano foi nomeado um capelão privativo residente. Logo no princípio desse ano de 1927, a Sagrada Congregação dos Ritos concedia ao Santuário uma missa votiva de Nossa Senhora do Rosário, acto que constituiu o primeiro sinal concreto, até agora conhecido, da



Interrogatório do pároco de Fátima à vidente Lúcia, a 14.7.1917. In Documentação crítica de Fátima, *vol. 1, 1992, p. 14).*



Os videntes junto da igreja paroquial de Fátima, a 13.7.1917 (foto de Mário Godinho). In Documentação crítica de Fátima, *vol. 1, 1992, p. 417.*

atenção da Santa Sé* aos factos da Cova da Iria. Após essa data, esses sinais vão tornar-se mais frequentes: *L'Osservatore Romano*, órgão oficioso da Santa Sé, publicou uma crónica da peregrinação de 13 de Maio de 1928, dia em que se deu início à construção da grande igreja (futura basílica), dedicada a Nossa Senhora do Rosário; a 1 de Outubro, monsenhor Beta Cardinale, núncio apostólico em Lisboa, visitou pela primeira vez a Cova da Iria; a 9 de Janeiro de 1929, o próprio papa Pio XI recebeu os alunos do Pontifício Colégio Português em Roma* e ofereceu-lhes estampas com uma novena a Nossa Senhora de Fátima, e, a 6 de Dezembro seguinte, benzeu uma imagem da mesma invocação, destinada ao mesmo colégio. Com data de 13 de Outubro de 1930, finalmente, o bispo de Leiria publicava um documento oficial, segundo o qual declarava «como dignas de crédito as visões das crianças na Cova da Iria» e permitia «oficialmente o culto de Nossa Senhora de Fátima». A 12 de Setembro de 1935, a trasladação dos restos mortais da vidente Jacinta do cemitério de Vila Nova de Ourém (onde tinham ficado depositados, desde 1920, em jazigo particular), para o de Fátima, deu origem a informações novas, fornecidas por Lúcia, acerca dos seus primos e dos acontecimentos de 1917. A vidente Lúcia tinha-se ausentado de Fátima, em Junho de 1921, para um internato educacional do Porto, onde redigiu, a 5 de Janeiro de 1922, uma breve descrição das aparições, e foi ouvida oficialmente a 8 de Julho de 1924, no âmbito do processo canónico diocesano; em 1925 entrara na Congregação de Santa Doroteia, em Pontevedra, Espanha, como postulante, e, em 1926, em Tui, como noviça. Veio, mais tarde, a declarar ter recebido, nas duas cidades, entre 1925 e 1930, algumas revelações complementares da mensagem recebida em 1917, em Fátima: a chamada devoção dos cinco primeiros sábados de cada mês e o pedido da consagração da Rússia ao Imaculado Coração de Maria, sem que se suspeitasse que essas devoções estavam ligadas ao segredo de Julho de 1917, cujo teor continuou desconhecido, por mais alguns anos. Impressionada com fotografias da abertura do caixão da sua prima Jacinta, em 1935, que lhe foram enviadas pelo bispo de Leiria, Lúcia deu a entender, em Novembro do mesmo ano, que guardava algumas recordações que ainda não eram do conhecimento público. Instada a pô-las por escrito, Lúcia foi redigindo (entre 1935 e 1941) quatro escritos, mais tarde conhecidos por *Memórias*, com muitas revelações inéditas, nomeadamente as aparições angélicas, nos anos de 1915 e 1916, e o teor das duas primeiras partes do segredo de 13 de Julho de 1917: a visão do Inferno e a devoção ao Imaculado Coração de Maria, como meio para conseguir a paz para o mundo. Com a divulgação destes e de outros escritos de Lúcia alargou-se o conteúdo da chamada mensagem de Fátima. Também a nova situação de guerra, que começou a prever-se nos princípios da década de 30 e veio a desencadear-se, de 1936 a 1939, na Espanha, onde a Irmã Lúcia continuava a residir e, na Europa, de 1939 a 1945, trouxe uma vez mais à lembrança os acontecimentos de Fátima e a sua mensagem. Neste contexto, a dimensão internacional e eclesial de Fátima, até então relativamente diminuta, intensificou-se muito mais, quando o papa Pio XII, atento às solicitações da própria vidente Lúcia e do episcopado português, consagrou o mundo ao Imaculado Coração de Maria, numa radiomensagem dirigida em português, a 31 de Outubro de 1942, no encerramento do 25.º aniversário das aparições de Fátima e da sua própria ordenação episcopal, ocorrida precisamente no dia da primeira aparição de 1917. Nos finais de 1943, obedecendo, mais uma vez, ao que lhe foi prescrito pelo bispo de Leiria, a Irmã Lúcia redigiu a terceira parte do segredo, que esteve arquivada no paço episcopal de Leiria, foi entregue na Nunciatura Apostólica de Lisboa, pelo então bispo auxiliar e depois residencial de Leiria, D. João Pereira Venâncio (1904-1985), no dia 1 de Março de 1957, e enviada para Roma, logo a seguir, sem que, até ao momento presente, se conheça o seu teor, apesar de muitas especulações, surgidas de várias origens, e de algumas conjecturas, baseadas na parte conhecida da mesma mensagem. No dia 13 de Outubro de 1942, foi entregue em Fátima uma coroa preciosa, oferecida pelas mulheres portuguesas, a qual ficou a aguardar momento propício para ser colocada na imagem da Capelinha das Aparições. Foi escolhido o dia 13 de

Maio de 1946, precisamente um ano depois do fim da Segunda Guerra Mundial e durante as comemorações do III Centenário da Proclamação da Imaculada Conceição como padroeira de Portugal. Pio XII enviou para o efeito o seu legado, cardeal Bento Aloisi Masella, que fora o auditor da Nunciatura de Lisboa, ao tempo das aparições e da restauração da diocese de Leiria. Um ano depois, a 13 de Maio de 1947, iniciou-se uma nova fase na difusão dos acontecimentos de Fátima e da sua mensagem, com as viagens de uma outra imagem, através do mundo. A chamada «Virgem Peregrina» já percorreu quase todos os países do mundo, incluindo alguns do Leste europeu, suscitando nos cinco continentes um incremento da devoação mariana, à luz de Fátima. Pio XII determinou que o Ano Santo, iniciado em 1950, fosse encerrado em Fátima, no dia 13 de Outubro de 1951, enviando, mais uma vez, um seu legado ao santuário que, entretanto, se foi tornando cada vez mais meta de peregrinação de pessoas de todas as condições e de grandes figuras da Igreja e dos Estados. Basta recordar que, até à actualidade, já visitaram o Santuário de Fátima o cardeal Roncalli, depois eleito papa João XXIII (13 de Maio de 1956); o papa Paulo VI (13 de Maio de 1967); o cardeal Luciani, futuro João Paulo I (10 de Julho de 1977); e o papa João Paulo II (13 de Maio de 1982 e 13 de Maio de 1991). Estas viagens pontifícias realizaram-se no contexto de acontecimentos significativos na história da Igreja Católica e do mundo: o anúncio do II Concílio do Vaticano, em 1959, e a sua realização, de 1962 a 1965, durante os pontificados de João XXIII e de Paulo VI, durante o qual, no encerramento da 3.ª sessão, a 21 de Novembro de 1964, Paulo VI declarou a Virgem Maria «Mãe da Igreja», renovou a consagração ao seu Imaculado Coração, feita por Pio XII, e anunciou a concessão da Rosa de Ouro ao Santuário de Fátima. A primeira viagem de João Paulo II a Fátima realizou-se um ano depois do atentado à sua vida na Praça de São Pedro, em Roma, a 13 de Maio de 1981. A segunda viagem (Maio de 1991) ocorreu poucos anos depois de uma série de acontecimentos que impressionaram o mundo: a renovação da consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria, feita na mesma Praça de São Pedro de Roma, a 25 de Março de 1984, perante a imagem de Nossa Senhora de Fátima, levada da Capelinha das Aparições; a viragem significativa que, a partir de 1985, se verificou nos países do Leste, dando origem a mudanças ainda hoje de consequências incalculáveis: a queda do Muro de Berlim (1989), o fraccionamento do antigo bloco soviético, a transição para regimes democráticos, em quase todos esses países, com a alteração profunda das próprias constituições e a concessão de liberdade religiosa, factos que levaram muitos a aceitar que se estão a cumprir as predições feitas pela Virgem Maria, segundo as declarações da vidente Lúcia de Jesus. Estes acontecimentos têm dado grande projecção internacional ao Santuário de Fátima, onde aflui um número cada vez maior de pe-



Vista do conjunto do Santuário de Fátima.

regrinos e de turistas de todo o mundo, não só nos dias das chamadas peregrinações aniversárias (dias 13 de Maio a Outubro) ou mensais (dias 13 de Novembro a Abril) como nos fins-de-semana de todo o ano. Dadas as características de Fátima no contexto eclesial, têm-se fixado em redor do santuário numerosas instituições religiosas. A própria posição geográfica da localidade, cujo acesso tem sido facilitado pela criação ou beneficiação das vias de comunicação e de outras infra-estruturas, próprias de um aglomerado em grande crescimento, tem determinado alterações de monta no ordenamento urbanístico do santuário e da vila, de modo a acolher mais condignamente não só peregrinos e turistas como todas as outras pessoas e entidades que pretendem efectuar em Fátima as mais diversas actividades. Na historiografia dos factos de 1915 a 1917, a sobrenaturalidade das aparições e a autenticidade da sua mensagem, declaradas oficialmente pelo bispo diocesano e confirmadas pela própria autoridade pontifícia, têm sido frequentemente contestadas, no todo ou em parte. Assim, pouco depois de Outubro de 1917, as aparições são interpretadas como um fenómeno de ocultismo. A tese da fraude, explicada de diversas maneiras, foi apresentada não só no período das aparições como em todos os tempos até à actualidade. Mais recentemente, tem-se interpretado Fátima como fenómeno ovnilógico ou parapsicológico ou como reminiscências de crenças passadas. Alguns autores, embora não contestando genericamente a sobrenaturalidade dos factos, põem reticências a alguns aspectos da mensagem, como ela é apresentada sobretudo nos textos mais tardios da Irmã Lúcia ou exprimem dúvidas para as quais ainda não terão sido encontradas respostas convincentes. A todos os críticos têm procurado responder os mais diversos autores, reafirmando a sinceridade dos três videntes de Fátima e a objectividade das aparições sobrenaturais, tentando explicar as aparentes contradições ou dificuldades da mensagem atribuída à Virgem Maria.

LUCIANO COELHO CRISTINO

BIBLIOGRAFIA: ABRANTES, Joaquim Roque [et al.] – *Aljustrel: Uma aldeia de Fátima: O passado e o presente*. Fátima: Santuário de Fátima, 1993. ALFARIC, Prosper – *Fatima 1917-1954: Comment se crée un lieu saint*. Paris: Cercle Ernest Renan, 1954. Trad. port.: *A fabricação de Fátima*. Lisboa: Delfos, [s. d.]. ALONSO, Joaquín María – História da literatura sobre Fátima. Fátima: Edições Santuário, 1967. Separata. *Brotéria*. 84: 5-6 (1967) 600-615; 85: 7 18-31; 8-9 199-215; 10 355-372. IDEM – Fátima y la crítica. *Ephemerides Mariologicae*. 17: 3 (1967) 393-435. IDEM – Fátima: Proceso diocesano. *Ephemerides Marilogicae*. 19: 2 (1979) 279-340. IDEM – El Corazón Inmaculado de María, alma del mensaje de Fátima. *Ephemerides Mariologicae*. 22: 3-4 (1972) 240-303; 23: 1-2 (1973) 19-75. IDEM – Histoire «ancienne» et histoire «nouvelle» de Fátima. In *VRAIES et fausses apparitions dans l'Église*. Paris: P. Lethielleux, 1973, p. 55-95. IDEM – *Fátima: España: Rusia*. Madrid: Centro Mariano, 1976, IDEM – *A mensagem de Fátima e os cinco primeiros sábados: No cinquentenário das aparições de Pontevedra*. Fátima: Edições do Santuário, 1976. IDEM – *La verdad sobre el secreto de Fátima: Fátima sin mitos*. Madrid: Centro Mariano «Cor Mariae Centrum», 1976. IDEM – *Fátima: História e mensagem*. 2.ª ed. Porto: Cavaleiro da Imaculada, 1978. Tradução portuguesa. IDEM – *O Dr. Formigão, homem de Deus e apóstolo de Fátima*. Fátima: Religiosas Reparadoras de Fátima, 1979. IDEM – *Fátima ante la esfinge: El mensaje escatológico de Tuy*. Madrid: Sol de Fátima, 1979. AMARAL, Alberto Cosme do, bispo – *Fátima nos caminhos do homem: Documento pastoral*. Leiria, 22 de Abril de 1973. IDEM – *Fátima: Apelo de Deus, resposta do homem*. Fátima: Santuário de Fátima, 1978. *APELO e resposta: Semana de Estudos sobre a Mensagem de Fátima*. Fátima: Convento dos Capuchinhos, 1983. BABO, Jorge; SIMÕES, José Formosinho – *A grande campanha anti-Igreja em Portugal: Do «Porque não sou cristão» à «Fátima desmascarada»*. Coimbra: Atlântica, 1972. BARTHAS, Casimir – *Autour de Fatima: Quelques documents*. Toulouse, 1949. IDEM – *Réponse à quelques objections du R. P. Dhanis*. Toulouse: Fátima-Éditions, 1950. IDEM – *Fátima (segundo as testemunhas e os documentos)*. Lisboa: Aster, 1967. BROCHADO, Alexandrino da Costa – *Fátima à luz da história*. Lisboa: Portugália, 1948. COELHO, Messias Dias – *O que falta para a conversão da Rússia: Exposição da mensagem de Fátima: Seu conteúdo e importância: Suas profecias e promessas*. Fundão: Mensagem de Fátima, 1959. COMISSÃO CENTRAL DAS COMEMORAÇÕES DO 75.º ANIVERSÁRIO DAS APARIÇÕES DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA – *Fátima: 75 anos*. Fátima: CCCAANSF, 1992. CUNHA, Maria Teresa Pereira da – *Nossa Senhora de Fátima, peregrina do mundo*. Lisboa. Ed. do Autor, 1949-1994. DE MARCHI, João – *Era uma Senhora mais brilhante que o sol*. 15.ª ed. Fátima: Missões Consolata, 1996. DE SÈDE, Gérard – *Fátima: Enquête sur une imposture*. Paris: Éditions Alain Moreau, 1977. DHANIS, Éduard – *Bij de Verschijningen en het Geheim van Fatima: Een critische bijdrage*. Bruges; Bruxelas: De Kinkhoren, 1945. IDEM – À propos de Fatima el la critique. *Nouvelle Revue Theologique*. 74: 6 (1952) 580-606. IDEM, – Sguardo su Fatima: Bilancio di una discussione. *La Civiltà Cattolica*. 104: 2 (1953) 392-406. *DOCUMENTAÇÃO crítica de Fátima. I: Interrogatórios aos videntes. 1917*. Fátima: Santuário de Fátima, 1992. *DOCUMENTAÇÃO crítica de Fátima. II: O processo canónico diocesano (1922-1930)*. Fátima: Santuário de Fátima, 1999. DUARTE, Urbano – *Desmascarado o autor de «Fátima desmascarada»*. 2.ª ed. Coimbra, 1972. Separata do *Correio de Coimbra*. ENCONTRO INTERNACIONAL SOBRE A PASTORAL DE FÁTIMA NO 75.º ANIVERSÁRIO DAS APARIÇÕES – *Actas*. Fátima: Santuário de Fátima, 1993. ESPÍRITO SANTO, Moisés – *Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima*. Lisboa: UNL, 1995. *EXPOSIÇÃO urbanística de Fátima: Expofat 1917-1985*. Fátima: Santuário de Fátima, 1992. FARIA, O. – *Perguntas sobre Fátima e «Fátima desmascarada»*. Porto: Ed. do Autor, 1975. IDEM – *Perguntas sobre «Fátima II»: Há 12 anos sem resposta!* Porto: Ed. do Autor, 1987. *FÁTIMA, altar do mundo*. Porto: Ocidental Editora, 1953-1955, 3 vol. *FÁTIMA-50*. Mensário. Fátima, 1967-1970. *FÁTIMA na palavra de Paulo VI*. Lisboa: Grupo de Apoio «Nova Terra», 1997. FERNÁNDEZ, Domiciano – *Rusia se convertirá: Consagración y conversión de Rusia en los Documentos de Fátima*. Madrid: Arias Montano Editores, 1990. FERREIRA, Seomara da Veiga – *As aparições em Portugal dos séculos XIV a XX: Os emissários do desconhecido*. Lisboa: Relógio d'Água, 1985. FIGUEIREDO, Antero de – *Fátima: Graças, segredos, mistérios*. 17.ª ed. Lisboa: Bertrand, 1949. FISCHER, Ludwig – *Fátima à luz da autoridade eclesiástica*. Lisboa: União Gráfica, 1932. IDEM – *Hyazintha: Die kleine Blume von Fatima*. Bamberg: Fatima; Verlag, 1934. IDEM – *Die Botschaft Unsere Liebe Frau von Fatima*. Bamberg: Fatima-Verlag, 1937. FONSECA, Luís Gonzaga Ayres da – *Nossa Senhora de Fátima: Aparições, culto, milagres*. 3.ª ed. port. Porto: AI, 1957. IDEM – Fátima e a crítica. *Brotéria*. 52: 5 (1951) 505-542. Separata. FONSECA, Tomás da – *Fátima (cartas ao cardeal patriarca de Lisboa)*. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Germinal, 1958. IDEM – *Na cova dos leões*. Lisboa: [s. e.], 1958. FORMIGÃO, Manuel Nunes – *V.* MONTELO, Visconde de. FREIRE, José Geraldes – *O segredo de Fátima: A terceira parte é sobre Portugal?* 2.ª ed. Fátima: Santuário de Fátima, 1978. IDEM – *João Paulo II, peregrino de Fátima: Documentário descritivo*. Fátima: Santuário de Fátima, 1983. IDEM – *João Paulo II, Peregrino de Fátima: Documentário fotográfico*. Fátima: Santuário de Fátima, 1983. IDEM – *Segunda peregrinação de João Paulo II a Fátima: Maio de 1991*. Fátima: Santuário de Fátima, 1992. HAFFERT, John Mathias – *Encontro de testemunhas*. Fátima: Sede Internacional do Exército Azul, 1962. HÖCHT, J. M. – *Fatima und Pius XII*. Wiesbaden: Credo-Verlag, 1959. ILHARCO, João – *Fátima desmascarada*. 7.ª ed. Coimbra. Ed. do Autor. 1973. JONGEN, Hubert – Nevel boven Fatima. *De Standaard van Maria*. 22 (1946) 177-191, 234-241, 253-261. KARRER, Otto – Privatoffenbarungen und Fatima. *Schweizer Rundschau*. 47 (1947) 487-489. IDEM – Nach dem marianischen Jahr-Nachdenkliche Betrachtung. *Hochland*. 47 (1954-1955) 201-208. LEITE, Fernando – *Francisco de Fátima*. 4.ª ed. Braga, 1966. IDEM – *Jacinta, a Florinha de Fátima*. 4.ª ed. Braga: SNAO, 1966. LISIA, Hélio de – *O milagre de Fátima*. Lisboa: Tip. César Piloto, 1917. LÚCIA, Irmã – *Memórias da Irmã Lúcia (I-V Memórias)*. 7.ª ed. Fátima: Vice-Postulação, 1997. IDEM – *Memórias da Irmã Lúcia: II (V-VI Memórias)*. Fátima: Vice-Postulação, 1996. MARIE DES ANGES, François de – *Fatima: Joie intime, événemente mondial*. Saint-Parres-Lès-Vaudes: Éditions de la Contre-Reforme Catholique, 1991. MARTINS, António Maria – *Memórias e cartas da Irmã Lúcia*. Porto: LE, 1973. Texto português e trad. francesa e inglesa. IDEM – *O segredo de Fátima e o futuro de Portugal nos escritos da Irmã Lúcia*. Porto: LE, 1974. IDEM – *Documentos de Fátima*. Porto: LE, 1976. Texto português e trad. italiana e espanhola. IDEM – *Mensagem de Fátima: Fátima e o corpo místico*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1982. IDEM – *Fátima, caminho da paz*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1983. IDEM – *Novos documentos de Fátima*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984. IDEM – *Fátima e o coração de Maria*. Braga: Editorial Franciscana, 1985. MARTINS, Inácio – *«Em Outubro direi o que quero...»*. Fátima: Edições do Santuário, 1956. *MENSAGEM de Fátima*. Mensário. Pinzio, 1947-. MONTELO, Visconde de – *Os episódios maravilhosos de Fátima*. Guarda: Empresa Veritas, 1921. Pseudónimo de Manuel Nunes Formigão. IDEM – *As grandes maravilhas de Fátima: Subsídios para a história das aparições e dos milagres de Nossa Senhora de Fátima*. Lisboa: União Gráfica, 1927.

NUNES, Leopoldo – *Fátima: História das aparições de Nossa Senhora do Rosário aos pastorinhos da Cova da Iria*. 4.ª ed. Lisboa: Tipografia Maurício e Monteiro, 1930. OLIVEIRA, José Galamba de – *Fátima à prova: Subsídios para a história de Fátima*. Leiria: Gráfica de Leiria, 1946. IDEM – *Paulo VI em Fátima: Álbum comemorativo da peregrinação de Sua Santidade no dia 13 de Maio de 1967*. Lisboa: Comissão Central do Cinquentenário das Aparições, 1967. IDEM – *Jacinta: Episódios das Aparições de Fátima*. 8.ª ed. Leiria: Gráfica de Leiria, 1982. PASQUALE, Humberto – *Eu vi nascer Fátima*. 3.ª ed. port. Porto: Edições Salesianas, 1993. REIS, Sebastião Martins dos – *Fátima: As suas provas e os seus problemas*. Lisboa: Edições Salesianas, 1953. IDEM – *Na órbita de Fátima: Rectificações e achegas*. Évora: Centro de Estudos D. Manuel Mendes da Conceição Santos, 1958. IDEM – *As pombas da Virgem de Fátima: História e significado*. Lisboa: União Gráfica, 1963. IDEM – *O milagre do Sol e o segredo de Fátima: Inconsequências e especulações*. Porto: Edições Salesianas, 1966. IDEM – *Síntese crítica de Fátima: Incidências e repercussões*. Porto: Edições Salesianas, 1967. IDEM – *A vidente de Fátima dialoga e responde pelas aparições*. Braga: Editorial Franciscana, 1970. IDEM – *Uma vida ao serviço de Fátima, Deus e o Diabo na Quinta do Inferno*. Coimbra: Casa do Castelo, 1974. IDEM – *Na órbita de Fátima: Reacções e contrastes*. Porto: Edições Salesianas, 1984. RIBEIRO, Abílio Pina – *Fátima: Mensagem e consagração*. Fátima: Missões Consolata, 1984. SAINTE TRINITÉ: Michel de la – *Toute la verité sur Fátima*. Saint-Parres-Lès-Vaudes: Éditions de la Contre-Reforme Catholique, 1983-1985. SANTOS, Januário dos – *A mensagem de Fátima e os Papas*. Cucujães: Edição Janisan, 1986. SCATIZZI, P. – *Fatima all'analisi della fede e della scienza*. Roma: Coletti Editore, 1947. SILVA, José Alves Correia da, bispo – *Provisão sobre os acontecimentos da Fátima*. Leiria, 3 de Maio de 1922. IDEM – *Carta pastoral sobre o culto de Nossa Senhora da Fátima*. Leiria, 13 de Outubro de 1930. TAVARES, Joaquim da Silva – Fátima e Lourdes. *Brotéria*. 12: 5 (1931) 273-287. Separata. *TEOLOGIA de Fátima: Iniciativa duma exposição sistemática dos acontecimentos e da mensagem de Fátima*. Fátima: Vice-Postulação dos Videntes, 1980. VELOSO, Agostinho – Aspectos cruciais do problema de Fátima. *Brotéria*. 53: 6 (1951) 505-519. Separata. IDEM – Ainda algumas confusões e erros sobre Fátima: A propósito de um artigo de E. Dhanis. *Brotéria*. 56: 2 (1953) 170-191. Separata. VENÂNCIO, João Pereira, bispo – *FÁTIMA e Leiria: Carta pastoral sobre o cinquentenário das aparições de Fátima e da restauração da diocese de Leiria. 1917-1918*. Leiria, 25 de Julho de 1966. IDEM – Carta pastoral no encerramento do cinquentenário de Fátima. Leiria, 14 de Abril de 1968. VIDEIRA, Tomás – Pio XII e Fátima. Fátima: Edição Verdade e Vida, 1957. *Voz da Fátima*. Mensário. Fátima, 1922-.

FEDERAÇÃO NACIONAL DOS INSTITUTOS RELIGIOSOS FEMININOS. Segundo indicam os respectivos estatutos (art.º 1.º), é um organismo canonicamente erecto no ano de 1954 pela Santa Sé, através do dicastério correspondente, hoje intitulado Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica. Goza de personalidade jurídica também no foro civil. São seus membros efectivos as superioras maiores dos institutos religiosos femininos estabelecidos em Portugal que deliberaram federar-se, ou as respectivas delegadas, que, de acordo com o D. C., as representam permanentemente no nosso país. Actualmente, a federação congrega 100 institutos religiosos femininos (*v.* CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS FEMININAS), num total de 7070 religiosas de vida apostólica (estatísticas de 1995). Conforme explicita o art.º 4.º, a Federação Nacional dos Institutos Religiosos não goza de autoridade jurídica sobre os institutos nela inscritos. As suas finalidades próprias são as seguintes: promover a comunhão eclesial em todos os âmbitos: com a Santa Sé*, a Conferência Episcopal Portuguesa*, a Conferência Nacional dos Institutos Religiosos* Masculinos, as religiosas do país (incluindo as de vida contemplativa), e as que pertencem aos vários tipos de vida consagrada; representar as religiosas de Portugal junto da Santa Sé, da nunciatura apostólica, do episcopado, de organismos religiosos e civis portugueses e estrangeiros; animar, por todos os meios ao seu alcance, a vida religiosa feminina a nível nacional e local. A Federação Nacional dos Institutos Religiosos Femininos tem relações de especial solidariedade com a Conferência Nacional dos Institutos Religiosos Masculinos e realiza todos os anos, em conjunto com ela, duas assembleias gerais de superiores/as maiores, destinadas à informação, reflexão, formação, promoção e coordenação de iniciativas de interesse comum, tais como: estudo de problemas, tomadas de posição, organização de acções pastorais. Realiza também, anualmente, outras iniciativas destinadas à troca de impressões e contactos entre os institutos nela federados. A federação articula-se actualmente em 19 secretariados regionais, que prosseguem, em âmbito diocesano ou local, as mesmas finalidades levadas a cabo pela direcção nacional. Estes órgãos, eleitos localmente, animam a vida religiosa colectiva e a comunhão eclesial junto das bases nas seguintes dioceses e/ou regiões: Algarve*, Angra do Heroísmo*, Aveiro*, Beja*, Braga*, Coimbra*, Évora*, Funchal*, Guarda*, Lamego*, Leiria-Fátima*, Lisboa*, Ponta Delgada*, Porto*, Santarém*, Setúbal*, Viana do Castelo*, Vila Real* e Viseu*. Existem ainda, com funções de âmbito nacional, seis comissões mistas CNIR-FNIRF, que desenvolvem uma acção qualificada em áreas pastorais específicas. São as seguintes: Comissão de Formação Inicial, Comissão de Justiça e Paz, Comissão de Missões, Comissão de Pastoral Vocacional, Comissão de Reflexão (que organiza anualmente a Semana de Estudos sobre a Vida Consagrada) e Comissão da Revista *Vida Consagrada*. Esta revista é editada em conjunto pela Conferência Nacional dos Institutos Religiosos Masculinos e pela Federação Nacional dos Institutos Religiosos Femininos e tem uma tiragem mensal de 1600 exemplares (estatísticas de 1996). É notável o trabalho realizado pelas comissões a nível nacional. Sem elas, a acção das duas direcções nacionais ficaria muito mais limitada. A Federação Nacional dos Institutos Religiosos Femininos está, por sua vez, também federada na União das Conferências Europeias de Superiores Maiores, cuja sede funciona em Bruxelas e que reúne, estatutariamente, em assembleia geral, de dois em dois anos, os representantes de mais de 40 conferências de religiosos/as dos países europeus nela inscritos. A União das Conferências representa assim mais de 460 000 religiosos/as de toda a Europa. Desde o início da sua fundação, em 1983, contou com a adesão das duas Conferências portuguesas: a Confederação Nacional dos Institutos Religiosos Masculinos e a Federação Nacional dos Institutos Religiosos Femininos.

MARIA ISABEL COUTINHO

FEDERAÇÃO NACIONAL DOS INSTITUTOS SECULARES. *1. Génesis histórica:* A Federação Nacional dos Institutos Seculares, assim denominada nos seus estatutos, radica na sequência (tal como as suas congéneres) do convite feito aos institutos de vida consagrada, religiosos e seculares, masculinos e femininos, de se reunirem em conferências, confederações ou federações por ocasião do Congresso dos «Institutos de Perfeição» em Dezembro do Ano Santo de 1950. Em 1974, a Sagrada Congregação dos Religiosos e Institutos Seculares atribuiu personalidade jurídica à Conferência Mundial dos Institutos Seculares

e aprovou os seus estatutos *ad experimentum* por seis anos, depois do que, em 1980, os aprovou com carácter definitivo. Abriu-se assim caminho às conferências e federações nacionais dos institutos seculares*. Em Portugal, os primeiros passos foram dados em 1978. Três institutos de origem portuguesa e dois de origem estrangeira, com a ajuda da Federação Nacional dos Institutos Religiosos Femininos*, em reunião presidida por D. António Francisco Marques, presidente da Comissão Episcopal Mista, Bispos/Consagrados, propuseram-se desenvolver contactos com outros institutos com o objectivo de organizar a Federação Nacional dos Institutos Seculares. Na sequência de uma série de encontros regionais e nacionais, elaboraram-se os estatutos que obtiveram da Conferência Episcopal Portuguesa* a aprovação *ad experimentum* em Novembro de 1983, e a aprovação definitiva em Abril de 1987. *2. Natureza e finalidades à luz dos estatutos:* A Federação Nacional dos Institutos Seculares é um organismo canonicamente erecto e goza de personalidade jurídica também no foro civil, registado sob o n.º 356 em 13 de Novembro de 1991 (*cf.* Arquivo da FNIS, ofício 94). A federação tem como finalidades: promover o mútuo conhecimento e a colaboração entre os institutos por meio de encontros de oração, estudo, convívio e outras iniciativas; apoiar a participação nas instituições e actividades eclesiais diocesanas ou supradiocesanas; contribuir para o aprofundamento da natureza e características próprias dos institutos seculares, e promover a sua divulgação; prestar a ajuda possível a grupos que aspirem constituir-se em institutos seculares (*cf.* Estatutos, cap. II, art.º 8.º). A federação mantém informadas das suas actividades a Conferência Episcopal Portuguesa, a Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica e a Conferência Mundial dos Institutos Seculares, e tem relações de especial solidariedade com as organizações do laicado em plano nacional, a Conferência Nacional dos Superiores Maiores dos Institutos Religiosos e a Federação Nacional dos Institutos Religiosos Femininos (*cf.* Estatutos. art.º 21.º, *g*). *3. Organização e funcionamento:* São órgãos de governo da federação a assembleia geral, que é constituída pelos legítimos representantes dos institutos membros da Federação Nacional dos Institutos Seculares, e a direcção nacional. A direcção nacional é constituída por um presidente e dois vogais eleitos pela assembleia geral, por voto secreto, de entre os seus membros e confirmados pela Conferência Episcopal Portuguesa. A federação realiza ao longo do ano duas assembleias gerais, dois encontros nacionais de formação e várias reuniões de estudo, reflexão, planificação e programação da vida e actividades da federação. *4. Estatística:* Actualmente, é constituída por 16 institutos seculares, três dos quais são de origem portuguesa e os restantes de origem estrangeira; 14 são institutos femininos, um masculino laical e um presbiteral, com um total de 540 membros, consagrados seculares com votos definitivos 449, com votos temporários 65, e no período de formação inicial 26 candidatos, segundo estatística de Março de 1996.

MARIA DE FÁTIMA CASTANHEIRA BAPTISTA

FESTAS. Além da surpresa de um enquadramento luxuriante, rico de enfeites e de apêndices, farto em luzes, em algazarra e confusão, a comunidade experimenta a imersão num tempo diferente, de corte com a monotonia fastidiosa e ritualizada dos dias. É um tempo grande, cheio de tudo e gordo de vida; a sucessão dos dias parece retomar sentido, oferecendo o que se mendiga no silêncio de uma labuta que oprime. Os santos dão razão à gente, fazendo-a parar no coração de uma azáfama que asfixia e obrigando a uma passagem por ritos regeneradores, qual dádiva de equilíbrio, qual estação termal de retempero e homeostasia, qual tempo de graça que limpa a eira da vida. Os santos, estáticos nos andores, protagonizam um movimento ao interior das próprias coisas, dando ao tempo mais do que uma dimensão sagrada, um peso de eternidade. A festa, mais do que simples ida e do que separação, é uma pausa prenhe de sentido e de fôlego, talvez o parêntese de um texto que o esclarece e ilumina, a «porta santa» da casa onde habita um povo e pela qual entra um sol diferente do de todos os dias. Acontece sempre em alternância sem que ninguém consiga prolongá-la indefinidamente. Sucede como as estações e só é êxito quando cadencia a vida das comunidades. Qual ser humano com um ritmo vital, findo o que se extingue, assim a festa: promove os ritmos da cultura, fornecendo-lhe a cadência adequada e servindo-lhe de mola integrada. Trata-se de uma espécie de «relógio da cultura», qual mecanismo estruturante da mesma ou coração da vitalidade de um povo, relógio que quanto mais natural mais equilibrante, mais sadio; pode atrasar-se ou adiantar-se, sem exageros nem perturbações violentas, não vá romper-se o mecanismo e provocar falhas irreparáveis. Assim acontece ao chegar a Primavera, o Verão, o Outono e o Inverno, as grandes horas deste relógio em sincronia admirável com o ciclo solar. O cristianismo não inventou este ritmo; herdou-o das civilizações anteriores e serviu-se dele num intuito evangelizador, como bom pedagogo ao serviço do homem. Seja qual for o seu tipo de cultura, o homem celebra a festa e por ela marca o ritmo da sua vida, mesmo que tenha de recriar um santo à sombra de uma capela pouco ortodoxa ou de inventar um motivo mesmo lendário em torno do qual vai celebrar. Em civilização agrária, pouco dada à mobilidade e entre nós estruturada pelo catolicismo, conhecemos os ritmos festivos, semanal, anual e ao longo das fases da vida – o domingo, a Páscoa, o casamento. Mudaram-se os estilos de vida e as festas sucedem-se, noutros ambientes, com outros cenários, mas cadenciando a própria textura humana e numa função determinada, a mesma da noite das civilizações (Emile Durkheim). Nem a *Coca-Cola* americana desmantelou a festa ou a enfraqueceu, como pensou H. Cox há algumas décadas; integra-a agora como seu ingrediente. Nos passos da civilização sucede-se sempre uma integração da produção cultural que identifica as diferentes épocas. A festa aparece como movimento que não deixa de ser igual, de repetir, sendo diferente e inovador, reciclando e integrando, qual memória que não deixa de ter um presente alicerçado em pilares estruturantes do passado, das origens. Esta dimensão faz da festa um

acontecimento aglutinador e de convergência, um ponto de encontro de gerações, da comunidade, uma espécie de rotunda por onde todos passam para retomar um sentido certo. Ela é lugar de memória, não só porque faz descer às fundações da personalidade enquanto refaz o tecido relacional que institui cada um, mas também porque actualiza os elementos que tornam cada comunidade diferente, com uma consistência própria. É anamnese. Assim se compreende a importância, mesmo inconsciente, de «ver passar a procissão» ou até de contemplar uma parada histórica de maior ou de menor dimensão ou aparato. Ser alguém implica a actualização de energias nas fontes patrimoniais, o que explica que a intensidade de uma festa tenha a ver também com a capacidade de integrar elementos que obrigam a uma espécie de procissão pelas sendas, nem sempre claras, da memória colectiva. A festa é tanto mais rotunda de sentido quanto mais tonificante da memória. *1. Sua pluridimensionalidade:* Qualquer festa cheira sempre a variedade, a profusão, a abundância, a uma certa anormalidade, a excesso, a embriaguez, até à imersão num caos pontual. Dança, luzes, barulho, comida, bebida onde a multidão toca mesmo os limites do transe, se inebria de frenesim e se introduz em ritmos fantásticos nas fronteiras do paroxismo. Como acontecimento, a festa entretece-se de movimentos dionisíacos, em rodopios que emprestam à vida colectiva um cenário cósmico, transformando a noite em dia e provocando até a exaustão dos sentidos. Lugar dos limites e até da fronteira que permite avaliar o homem e a comunidade, o ser e o não-ser, a festa integra também ingredientes de uma tranquila doçura apolínea. Pode definir-se como ritual de contrastes. Toda a festa reflecte uma forte dimensão lúdica, dado que nela se procede à descarga de pulsões, de tensões, de conflitos, o que faz dela um alto lugar catártico (Huizinga). Há sempre nela um outro lado, o inédito, o transcendente, entre foguetes e ex-votos*, cânticos e poemas, velas, ritmos e roupa nova. A festa, na sua diversidade compósita, reflecte um modelo que lhe serve de chave de leitura, sendo possível lê-la na sua diversidade a partir de um esquema prévio – um modelo teórico – que facilitaria a organização dos elementos. As metáforas sobre a festa, mais usadas pelos teóricos, revelam alguma unidade da temática tecida de inúmeros retalhos que cada comunidade guarda, para se dizer na sua diferença na ocasião adequada. Uma unidade que identifica o acontecimento como espelho de um grupo que se celebra, dizendo os textos que fazem parte da diária normal e perpetuando a sua memória, o que lhe confere novidade de sobrevivência. A festa, como texto, religa as peripécias da vida normal num cenário de extravagância, de sumptuosidade e de ostentação, o que dá força ao grupo e lhe confere mais coesão ao confrontar-se com quem pretende ler o texto e aprender as lições ali expostas. Trata-se de um lugar dinâmico de partilha, porquanto se proporciona a emergência de um outro que fará de espelho à própria identidade. O «resumo», como metáfora literária, ou o «concentrado» como imagem física, exprimem o coração do acontecimento. A festa aparece como composição orgânica de muitos retalhos da vida que ali se dizem de forma abreviada, como lugar fusional do conjunto de gerações que justificam a vida ou como a praça de convergência onde cada um passeia de forma oblativa, construindo o acontecimento e sendo construído por ele; cada festa sobressai como megapintura, num *atelier* que é de todos e em exposição universal, onde cada actor de forma mais ou menos explícita é pintor por momentos, conferindo à tela pinceladas originais. Como tal não se esgota nesta modesta parada de algumas cenas emergentes, mas pode nelas resumir-se aparecendo estas como os axiomas típicos de um modelo que adquirirá alguma plausibilidade, sem destruir o quadro original da prática social festiva. A festa serve a estrutura temporal na qual cada comunidade compõe o seu destino; ela é, de alguma maneira, a medida do tempo porquanto alterna com a rotina, a monotonia, criando-lhes um ritmo e devolvendo-lhes algum sentido. A festa ritma o próprio calendário, havendo alguma unanimidade quando se afirma que os ciclos do campo são baptizados pelas festas das populações que trouxeram para a terra os andores dos santos, numa mística de exorcismo*, de protecção e de religiosidade (*v.* RELIGIOSIDADE POPULAR). Aliás, isto acontece na globalidade da tradição portuguesa, fazendo-se hoje alguns reparos nas zonas de forte industrialização ou terciarização (ESPÍRITO SANTO – Festas, p. 280-289). Os grandes marcos do tempo são festas nos três ciclos agrários: dos «mortos» ao Carnaval estende-se o ciclo de germinação, um longo período de hibernação onde a terra rói por dentro e das plantas crucificadas faz valer o sol no seu solstício; do Carnaval ao Pentecostes alastra-se a floração quando a terra rebenta e o pólen se cruza dando origem à diferença que a Páscoa assinala e que o mês das flores expõe em inigualável galeria; depois vem o ciclo das colheitas, dos santos populares ao São Miguel, enchendo os celeiros, os lagares e as tulhas e justificando as pausas dos santos padroeiros nos dias grandes de Verão. (Estes ciclos serão desenvolvidos no ponto seguinte deste estudo). Outubro, Fevereiro e Maio são os meses de transição que articulam os ciclos e anunciam a dominante de um período agrário, a chuva, o vento e o sol. As marcas festivas constituem-se em epicentro em torno do qual a vida ganha ânimo: o Natal, a Páscoa e o santo padroeiro. A festa favorece assim a vida das estações, tolerando o frio e a chuva, sacudindo as geadas e desafiando os ventos, espreguiçando-se ao sol ou mentindo ao calor nas mantas do rio e do mar. A festa retempera a sucessão dos meses devolvendo-lhe algum juro de tolerância e, sobretudo, responde aos castigos de rotinas amontoadas concedendo aos momentos mais absorventes um horizonte de trégua carregado de esperança no limiar. De braço dado com os «grandes tempos», a festa não esgota neles a sua memória; ela beija também os tempos mais curtos, como se cada comunidade se obrigasse a sacralizar a semana com o sétimo dia da perfeição, ou mesmo como se cada indivíduo lhe pedisse a bênção da sua própria história em dia festivo de aniversário. «Tudo começa numa festa e acaba noutra», como para dizer que ninguém escapa a esta pausa obrigatória para a aldeia, para a família e para a pessoa. Ela não

é sem o acorde das notas que a constituem. E, como no Natal, não lhe faltam os sinos, nem a neve, nem o presépio, nem a missa do galo, nem as loas ao Menino, também na Páscoa não fogem as aleluias concertadas com a procissão da morte e com o canto de vigília, nem se extinguem as campainhas das boas-festas nem a cruz florida adoçada de pão-de-ló, quando a «cruz vai passar» fazendo voar o folar. A festa é um tempo diferente que marca com o estigma da novidade, de forma compassada com cada elemento que a identifica a ela, que não é outra senão «aquele festa»: o Natal possui a sensibilidade do frio e o manto branco da neve que a envolve num luar suave e terno que não a deixa escapar à serenidade calma da lareira, o ninho da família que regressa ao seu ponto de partida. Dá a volta ao tempo e mede-o na medida em que reunifica, faz entrar no coração e abre as portas para que todos sintam a intimidade e festejem a alma íntima que os faz ser. Na Páscoa, o ambiente aquece e a própria natureza dá provas de um aroma que se mede fora, enquanto vales e outeiros demonstram a frescura das cores e as tonalidades das flores que desafiam a estética. Dá-se também a volta ao tempo, já que se assinalam nos campos as futuras fainas e que as socialidades se cruzam na proximidade do Verão; a festa é a do êxodo, da travessia e da ousadia no terreno prometedor tapetado das mais tenras originalidades. O Verão também vai chegar, outorgando à estrada do tempo as pausas das festas dos padroeiros que desafiam o peso da sachola ou o *stress* do ponto da fábrica, quebram o ritmo insidioso dos estudos e exames e enredam a vida em quarenta e oito horas inebriantes numa atmosfera paroxística da qual só depois se aprecia o seu cunho salutar. A festa mede o tempo, já que «vem aí o Natal», quando as montras se enfeitam e as luzes transformam o arvoredo, «a Páscoa não tarda» quando o sol beija de mansinho os campos em geada, e «estamos logo na Santa Cristina, nas Neves ou na Santa Marta», nos Remédios ou no São João, quando os dias não acabam e as noites permitem o arraial até à madrugada. A romaria, sobretudo no Norte, também lhe anda vinculada, convidando à viagem nos carreiros dos montes, para sentir o casamento feliz da novidade e da floresta, e nas cangostas que provocam a passagem do medo ao vislumbre de um outro lado luxuriante. «Logo que entra o Maio, vêm elas logo de envolta, a dar alegria às almas e a colorir o redondelo circundante.» E não se trata apenas da Senhora da Agonia, a maior romaria minhota, mas de todas aquelas que fazem cruzar o povo semeado por tantas encostas na expectativa de encontrar um lugar diferente, onde o tempo se possa esgotar no contacto com outro ar, no olhar de outros rostos e de outros tantos hábitos, na paz de um espaço desconhecido que também faz falta e so-



Festa de Nossa Senhora de Tróia, cortejo aquático.

bretudo na franqueza de ter ousado e de poder sentir a plenitude de um êxito. Seja da Peneda ou da Cabeça, de São João d'Arga ou de São Silvestre, a romaria não é só a festa de um espaço diferente que o santo da porta também provoca, mas a festa de uma ascensão para mais e para o além. A romaria alia o recinto outro a um itinerário de ascensão, que, embora facilitado, muitos teimam em calcar por caminhos de antanho, medindo capacidades e renovando as células de uma memória feita de urzes e de penhascos, de penedos e buracos, de encantos e de canções que fazem sorver como outro paladar os ingredientes do recinto envolvente do orago. A romaria é toda a envolvência que facilita a vida num espaço novo, desde os atalhos que não são os do peso do dia ao lugar enfeitado que faz perder por momentos as recordações do espaço mais familiar; de alguma forma, trata-se de um «não lugar» desejado como contrapeso das medidas exíguas daqueles metros que sempre se habita, mas que não podem prender uma identidade em trânsito. A romaria é a expansão da chegada preludiada por aquela caminhada que os antigos descobriram e que hoje se calca da mesma forma, em grupos que serpenteiam os montes cantando as cantigas que alguns ainda descobrem no fundo da memória. A chegada é de consolação frente aos enredos de uma capela ou ermida onde o orago aparece como aquele foco pleno que encandeia ou aquela tocha luminosa que esclarece. A romaria não tem fronteiras. Aberta a todos os quadrantes e envolvendo a multidão num espaço novo, é uma pausa no tempo, cheia de bandeiras e de roupa nova, de flores e de foguetes, num passeio pleno de abundância rica como gesto de fundação para tantas labutas do pão de cada dia e na emoção profunda de quem não naufraga no esquecimento ingrato, mas inventa respostas cheias do sentido da gratidão. Na festa, a romaria faz transparecer o dom de ser na textura de uma dramática, qual réplica da dos homens na história instável do suor e do trabalho. A festa não é sem tradição, trazida à rua aos ombros dos homens e das mulheres que fazem a história de hoje e que recordam em quadros vivos os usos, os ofícios, os costumes, os ritos, as cadências e as artes que, ao longo dos últimos séculos, mantiveram viva a chama humana, dispersa entre montes e outeiros, vales e planícies; aos ombros daqueles que fazem as procissões* e aos ombros dos passeantes que aparecem para a «ver passar» investindo nela mil recordações. Nas festas está presente «a estrutura ideal da comunidade», ali organizada e ostentada nos passos que as autoridades marcam, na leveza das mordomas que fazem do desfile uma passarela, no peso dos andores que transportam alguma hierarquia dos santos para a praça pública, nos quadros alegóricos das mais novas, das crianças, que repetem as ilustrações dos catecismos em arquivo, na banda da música que enfeita esta saída da tradição com a lírica musical de trechos que muitos trautearam, nos penitentes agarrados a ex-votos do sagrado que dignificam o tecido social na singeleza do pé descalço ou na teimosia das mãos erguidas em prece, na cleresia debaixo do pálio honrada por velas votivas, pelo perfume do incenso dos anjos vestidos de branco e pelas autoridades que batem o pé ao som da caixa e dos clarins. Há na organização própria da festa alguma ostentação do poder (Espírito Santo – Festas, p. 286), porquanto se manifestam as potencialidades que estruturam uma comunidade nos seus grupos e nos seus parceiros, nas associações e nas alianças conseguidas, na riqueza humana das diferentes gerações, naqueles que exercem a autoridade e na mancha humana que constitui o húmus de uma pátria ou de um berço. O poder sai à rua organizado em procissão e por isso numa ordem aceite por todos, ainda que sob a mira de grupos de pressão; e é assim que também ali se ritualizam «as crenças, os gostos, os gestos, os movimentos e os ritmos», aparecendo a procissão como encenação integradora de uma comunidade, dando em exposição a sua própria estrutura num ritual anamnético de assimilação. A procissão da festa é sempre um ritual de desejo, encenado de bandeiras e de opas, repleto de filigrana e de cores, vestido de cetim e ritmado de querubins angélicos e encimado dos santos, ícones de uma irresistível transcendência familiar que emprestam ao próprio desejo algum dinamismo de eternidade; preside-lhe a crença de um regresso ao passado fundador que constitui um momento regenerador por excelência. Os antepassados, reais ou lendários, não renegam as suas gentes nem se demitem da sua função fundacional e integradora; e é por isso que os santos saem à rua e que «sem eles não há procissão». A festa sem procissão é lacunar. Abrem-se as páginas do passado que ficaram gravadas na memória colectiva e entram em cena os pormenores de uma tradição que serve de matriz fundadora à cultura corrente; assim, a procissão encena a memória de todos sem que nela se possam distinguir os espectadores, embora alguns escutem as vozes do passado de forma mais fugitiva. Os sermões que as precedem fazem-lhes falta, porquanto constituem os textos mais codificados dos retratos analógico-simbólicos que ela apresenta. A cena da memória integra também os cortejos e mesmo os desfiles etnográficos que reaparecem em certas festas, quais fotografias vivas e ambulantes que dão alma aos arquivos das aldeias, restituindo os quadros mais bucólicos que deram às comunidades a possibilidade real de sobrevivência, inscrevendo-as num horizonte com futuro. Avivam, com emoção, os quadros dos campos e das fainas agrícolas, deitando à rua engalanada de grinaldas os saberes de ontem que mantiveram a vida e tornaram possíveis as questões de hoje; retratam os *ateliers* de tanoeiros ou as oficinas dos ferreiros onde nasciam os cascos novos para o vinho da festa e onde se preparavam os utensílios das lavradas, do sacho e das ceifas; relembram-se os cantares das desfolhadas, as rusgas depois do malho e as castanhas e o vinho verde em tempo de São Martinho. Quadros que narram as fontes donde emergiu o presente numa lufada de ar fresco que rega as raízes da história que agora se escreve. Os cortejos são momentos de regresso às origens, repetindo anos da história das comunidades envolvidas, para sedimentar os gestos interessados e activos do presente; restituem mesmo os conflitos e as defesas de tempos idos como limiar da situação actual que enreda cada comunidade. Há nestas «procissões profanas» ou nes-



Romaria da Senhora da Cola, Ourique. In Romarias I: Um inventário dos santuários de Portugal, *Lisboa: Olhapim, 1996, p. 51.*

tes desfiles secularizados alguma metamorfose do sagrado que dá sentido, mesmo se este se chama história que permite a cada um viver de pé. Uma outra cena se sobrepõe na festa obrigando a recuar a memória não extinta. Toda a festa oferece uma sensibilidade nova ao apresentar o património que faz aliança com a memória da comunidade. O primeiro património restituído é o bucólico-natural que as zonas sagradas dos montes ainda guardam e que, em torno dos campanários, ainda se preserva; a cena é, então, refrescante, curativa e terapêutica, na medida em que permite a invasão do perfume dos bosques ou a contemplação de paisagens edénicas. A festa é tanto mais agradável hoje quanto abre a comunidade à beleza natural que a circunda, articulando o frenesim, a diversão e a brincadeira a um passeio higiénico por entre o arvoredo de uma paisagem invulgar. A festa revela a importância deste património, do seu espaço e da passagem por ele, como lenitivo contra a estandardização dos espaços de residência quer nas novas aldeias semeadas de urbanizações sem verdura, quer nos aglomerados urbanos de habitação cada vez mais vertical. A festa é um momento cultural forte na medida em que restitui também os grandes elementos do património religioso quer do ponto de vista arquitectónico quer do ponto de vista iconográfico, quer ainda do ponto de vista etiológico. Reparam-se os monumentos, conservam-se as cruzes, cuidam-se as talhas e desempoeiram-se as imagens; libertam-se ex-votos e expõem-se as relíquias; arejam-se as bandeiras e limpam-se as pratas e depois contam-se as lendas e relembram-se as sagas que outorgam credibilidade aos santos protagonistas. Recitam-se as ladainhas das curas, nomeiam-se os respectivos «advogados» e contam-se até as peripécias de conflitos de vizinhança resolvidos pelos santos. Esta dimensão patrimonial da festa é eloquente na medida em que os mitos alicerçam as fundações da comunidade que ali também se celebra. As advocacias dos santos revelam do mesmo modo um matiz terapêutico, auxiliando o desenvolvimento, libertando de verrugas e de cravos, soltando a língua e desligando os músculos hirtos e mesmo protegendo a garganta, as pernas e os braços. Os santos responsabilizaram-se por parte do diagnóstico clínico da humanidade e a festa faz aparecer o aparato destas devoções e de alguma magia no encontro com a esfera mais enigmática do ser. O património adensa a sua apresentação quando as tradições decisivas se cruzam com os contos medievais que tornaram possível uma afirmação identitária regional; a luta contra os Turcos no auto da Floripes da Senhora das Neves é, na região do Minho, um caso paradigmático, como também a festa da «santa coca» em Monção relembra uma luta ancestral que em cada época possui as suas figuras. Em tudo isto, não é só o que se conta, mas essencialmente a coreografia da apresentação e o facto de se contar que constitui o elo imprescindível de uma identidade. A festa apresenta também o artesanato como forma de se dizer, evocando aquilo que se faz e que regista um tacto manual indelével, qual impressão digital de uma comunidade. A festa deixa-o transparecer quer nas ornamentações florais que supõem um trabalho cuidadoso no manuseamento das pétalas, tais andores das cruzes ou cestos floridos das rosas, quer nos tapetes das ruas reflectindo

os motivos dos mares ou denotando uma religiosidade eucarística de raiz. O artesanato aparece ainda em tantas tendas do recinto festivo como nos enfeites das capelas, nos corpetes das raparigas, na riquíssima filigrana pendente das mordomas, nas saias e nos chinelos, nos lenços e nas velas votivas. Trata-se de um património heterogéneo, mas que comporta a marca de muitas horas de trabalho, em relação ao vestuário, às flores e ao papel acetinado. Não lhe falta o património mais belo das raparigas que empresta à festa ou romaria o mais inebriante perfume, o do feminino. Todo um cerimonial se enreda em torno da mulher, aparecendo esta como centro estonteante que promove a festa no mais íntimo dos forasteiros, num porte pesado de tradição imemorial e na leveza de um passo que abre em qualquer parada ou cortejo uma nova madrugada. Se os figurados reproduzem na sua itinerância alguma catequese, também as mordomas, as lavradeiras ou noivas, sobretudo no Norte, gravam em cada passante o cartão de visitas, apresentando o traje e o dote como símbolos de uma longa rota lembrada na festa. O património compõe com a música e com a dança, trazendo ao palco festivo os cantares das redondezas e provocando a convergência neste último sentido onde a alma comunga com as melhores melodias do universo; é este património íntimo que a festa comunica também nos ranchos em festival, nas canções ao desafio, nas rodas ritmadas pela concertina ou nas rusgas com violas e ferrinhos; o ritmo envolve e cria um corpo colectivo e o texto e a voz inebriam a razão numa emoção integradora e vivificante. A redondilha apresenta o encanto de tantos encontros, enquanto a dança favorece um movimento cósmico que comunica a alma mais secreta. A festa realça e desenvolve a comunhão, revelando totalidades. Toda a festa possui uma forte dimensão lúdica, onde se procede à descarga de pulsões, de tensões, de conflitos, o que faz dela um alto lugar catártico." É assim que ela serve a totalidade de cada passante, conferindo-lhe o estatuto de alguma realeza, porquanto é rei por instantes eliminando interditos, desbloqueando processos que se arrastam e concedendo um tempo de tréguas. Há uma imersão primordial que ela facilita, introduzindo os forasteiros na sonoridade cósmica. Vive-se então a afirmação total de si mesmo que inclui a expulsão ritualizada de pulsões acumuladas também na encenação pública de alguns fantasmas que interessa ver passar, para que os sentidos experimentem algum alívio. As figuras gigantes servem este interesse, anunciando o «outro» de que toda a pessoa tem necessidade para continuar a viver. Nas «revistas» celebra-se uma profunda ritualização das entranhas da vida, já que cada um para ser carrega também com a sua profundidade secreta. A festa, como o espelho do carácter itinerante, movediço e adaptável de uma cultura dada, faz emergir os elementos da tradição de braço dado com os registos novos da cultura moderna, incluindo aquelas novidades que não colidam com a estrutura do passado que serve de berço; aliás, as comissões estão atentas a este cruzamento para que não seja sacrificada a simbiose equilibrada entre as gerações, permitindo a cada idade ter o seu sector específico e a sua actividade na constelação geral do acontecimento festivo. Como a cultura, também a festa é um texto dinâmico sujeito a releituras, a acrescentos de teor massorético e a desenvolvimentos de carácter hermenêutico em relação à situação actual, revelando uma permeabilidade discreta e ponderada que faz dela um lugar de síntese e, consequentemente, um compêndio dos traços identitários de uma cultura regional. Revela-se ali um esquema antropológico operatório em dois momentos principais e complementares: o do esvaziamento, ligado ao modelo kenótico do sacrifício e da dádiva oblativa de si, e o da plenitude, vinculado à recepção da abundância, cujo lugar-motor é o próprio seio da comunidade em festa; ambos fazem parte integrante do acontecimento. Os momentos de compressão e de descompressão fazem a festa das comunidades, introduzindo um ar novo que vivifica, renovando solidariedades, mudando as lentes ópticas do contrato social na emergência de um tempo outro. A plenitude é a da comunhão, no todo social que vive o mesmo acontecimento, no arraial em sintonia cardíaca, na escola comum do cortejo ou da procissão, na audição em massa do concerto da banda, na emoção colectiva à hora do sermão ou do fogo de artifício, na serenata ou na revista dos gigantones, na partilha comum dos sentimentos de quem vai e vem, no ar colectivo que se respira, na comensalidade em redor de uma mesa abundante e farta e no passeio distraído por entre a multidão. A comunhão não é apenas o estar juntos em tarde de romaria, nem a celebração processional dos passos em que a multidão participa, nem o fruto da emoção colectiva aquando das árias natalícias da «missa do galo». A comunhão é o sentimento envolvente que faz de todos, ainda que dispersos, parceiros de um único universo (o do Natal, o da Páscoa, o da festa do padroeiro); é a dose da solidariedade que emerge como estratégia no coração da festa (e que erradica a pobreza durante um curto tempo de tréguas); é esta terra dada e desejada por todos que potencia a novidade e favorece um momento poético (de criação) num quadro florido de bênção fecundante. *2. Ciclos festivos:* Registam-se três grandes ciclos festivos no património das populações em Portugal. A literatura etnográfica disponível apresenta-os de diversa forma nas várias regiões do país. José Leite de Vasconcelos faz-lhes longas menções em *Etnografia portuguesa*, como depois Rocha Peixoto, particularmente no que diz respeito ao Natal. Mais recentemente, em *Festividades cíclicas em Portugal*, Ernesto Veiga de Oliveira apresenta capítulos próprios que ajudam a completar este estudo que se limita ao essencial e que ainda está presente particularmente nas regiões do Norte do país. Apresentam-se agora as sequências típicas dos ciclos de Natal e Páscoa, tentando a integração de alguns ritos mais circunscritos a determinadas comunidades. Do ciclo do santo padroeiro estabelece-se um esquema típico. Hoje, os ciclos festivos guardam matérias rituais do passado envolvidas num novo contexto cultural. Em torno do Natal, no coração do Inverno, vivem as comunidades o primeiro grande ciclo festivo que rompe com a monotonia instalada desde as últimas festas, as do São Miguel (em torno do agradecimento das colheitas).

Trata-se de uma sequência que cobre todo o mês de Dezembro e que inicia a comunidade aos primeiros dias do Ano Novo (até 6 de Janeiro, o dia dos Reis). O ciclo festivo é longo, registando-se hoje uma tendência a prolongá-lo, fazendo-o recuar ao início do Advento (4 domingos antes) e entretendo-o até ao fim de Janeiro por ocasião dos últimos cantos das Janeiras (que desenvolvem as «reizadas» com as quais outrora terminava a sequência). Se ainda se pode reter um núcleo central, constituído pelo «ciclo de doze dias», como noutras regiões da Europa, a sequência é muito mais demorada hoje. O comércio impõe algum alargamento para poder beneficiar do clima de festa que instiga à despesa, à abundância e ao excesso. Um tempo de preparação abre a sequência. Do lado religioso, inicia-se o tempo do Advento, que vai desenvolvendo cada domingo um motivo a mais para a festa. Do lado comercial, enfeitam-se as lojas, ornamentam-se as vitrinas e cria-se um dispositivo publicitário fazendo emergir as figuras simbólicas que mais integram o quadro do centro festivo: os sinos, as velas, os pinheiros, a neve, a seda, o trenó, o Pai Natal, a estrela, a família, a música, a criança e a prenda. Uma plêiade de símbolos que povoa o imaginário nesta quadra e que, nos grandes meios de comunicação social, cria a atmosfera desenvolvendo o desejo. Os dias de pausa estão cada vez mais próximos: as luzes enfeitam os jardins e as árvores, retiradas dos montes, encostam-se às vivendas para criar o cenário de intimidade e fraternidade em torno dos presépios, mais ou menos estilizados, que anunciam o tempo festivo por excelência. Na novena, a música é a grande invasora, numa mistura cultural cheia de intimidade e de infância, cheia de valores fraternos e de alguma liturgia. A 16 de Dezembro, as mais católicas das aldeias não perdem a «novena do menino», num conjunto de nove dias com celebração especial na qual o pároco prepara os fiéis para a grande festividade. Os cânticos retomam os temas mais caros da quadra e contribuem para a entrada num tempo de paz, de regresso à infância e onde a criança é rei por algum tempo. A novena ajuda a interiorizar o tempo novo da festa, selando um pacto de solidariedade e exigindo novos gestos de perdão e de concórdia. A igreja está já preparada para o nascimento, constituindo um lugar de visita obrigatória, pela árvore enfeitada e bem iluminada, pela estrela de mil luzes que a identifica em algumas aldeias e pelo presépio de variadíssimas formas que expõe na expectativa do Natal. O repique dos sinos é festivo e as orações litúrgicas são prenhes de esperança até ao dia da véspera – consoada. A 24 de Dezembro tudo está preparado para o primeiro grande momento da sequência. Chegaram de longe os familiares em migração ou aproximaram-se os filhos autónomos que pretendem «consoar» (estar juntos na ceia de Natal). Este dia é de grande partilha: naquela noite, a noite santa do nascimento, ninguém deve sentir-se só e sobretudo, entre vizinhos, há sinais obrigatórios de fraternidade. O dia da consoada é de solidariedade no oferecimento do que se tem para que a ninguém falte a mesa farta da ceia. Trocam-se os cabazes, fartos de alimentos, da adega ao jardim, do campo ao supermercado; deram-se couves e batatas, bacalhau e vinho; recebem-se nozes e uvas-passas, figos e rabanadas. Outrora, era a partir da terra que se partilhava; hoje, misturam-se os produtos dos mercados e as confecções caseiras das iguarias natalícias. A consoada é um rito de vizinhança, que noutros tempos resolvia situações conflituosas e que hoje estende as aldeias umas às outras já que a distância é cada vez menor. Dia de alegria e de dádiva mútua, o dia de consoada prepara a família para a «ceia maior do ano», do pôr do Sol à meia-noite (antes da missa do galo). A fogueira, o tronco e a acha de Natal constituem outros elementos deste ciclo festivo. A fogueira do Natal aparece em alguns adros das paróquias: verdadeiros troncos de árvore dispostos em pirâmide são acesos na noite santa e arderão até de madrugada, constituindo a festa solidária dos rapazes que a aproveitam para brindar as raparigas com algumas piruetas depois da missa do galo. De qualquer forma, no interior das casas, no frio do Inverno, cedem-se as «achas do Natal» que criarão o clima propício para uma noite sem fim, e é, ali, junto da lareira que, de madrugada, os mais pequenos encontrarão o «sapatinho» cheio de prendas do Menino Jesus (hoje, mais do Pai Natal). A ceia do Natal é a maior do ano, em tempo, em pessoas e em substância. Quatro ou cinco horas ao redor da mesa, bem festiva, com toalha de rigor e porcelana de circunstância; a família alargada, presente e ausente, está assinalada em muitas casas pelo lugar não ocupado que comporá a mesa desde a preparação até à madrugada; qualquer antepassado toma lugar à mesa (em algumas aldeias), uma forma de comungar com os mortos ou, para outras, «o prato do Menino Jesus», sempre disponível para o pobre que passe. Um ritual, cheio de abundância e de qualidade, que faz das famílias todas iguais porque com mesa farta: a sopa não está incluída na maior parte das aldeias, já que em dia de festa não há sopa; a abundância é do bacalhau cheio das melhores batatas e com as couves tenras do Inverno, ensopado no «azeite do Natal», o melhor disponível, e bem regado com o vinho tinto provado no São Martinho e baptizado como «o vinho do Natal»; depois, as sobremesas, contra a carestia e a pobreza, cheias dos frutos secos da estação (nozes, avelãs, amêndoas e figos secos) e ultimadas por rabanadas e inúmeros doces; depois a boa malga de «sopa de vinho» para cantar pela noite dentro e ajudar o grupo coral na missa do galo. Uma ceia é pretexto a muitas ternuras, a gestos interditos no quotidiano, a iniciações dos mais jovens ao copo de vinho, ao jogo e ao cigarro. Uma ceia esperada e inesquecível: a ceia do Natal. Há a festa, gravada na memória. Depois, vem a missa do galo cantada por poetas e escritores; cheia de tudo, mesmo daquilo que a liturgia não quer – algumas dissonâncias e muita emoção. No «Noite Feliz», o órgão rasga o coração e, no fim, entre o repique dos sinos e o fogo anunciador do dia de Natal, todos se inclinam diante do presépio para o primeiro «beijo do Menino», a repetir ao longo da sequência. Era assim esta noite cheia de paz, num regresso feliz a casa, para o ritual do «vinho fino» (em muitos lugares), abrindo a garrafa de bom porto para regalo da alma. Hoje é doutra forma. Outrora, as prendas apareciam de madrugada, sendo o regalo das crian-



Procissão da Senhora da Agonia, Viana do Castelo.

ças na corrida à chaminé; prendas simples e pobres, que diziam a diferença, marcando o Natal da sua originalidade. Actualmente, salvo excepções, o rito tem lugar lá para o fim da ceia, junto da árvore de Natal, constituindo uma troca de sinais de amizade que sedimenta a coesão familiar. O presépio é outro dos ritos indispensáveis na sequência. Faz parte da tradição nacional. No país desenvolveram-se as escolas presepiais, junto dos mosteiros particularmente, sendo de grande nomeada as de Lisboa e Coimbra no século XVIII. Do ponto de vista popular, o século XIX e o nosso século foram propícios ao desenvolvimento da piedade em torno do Menino Jesus. As igrejas paroquiais fomentaram a devoção ao presépio, fazendo grandes construções artesanais onde as cenas envolventes do nascimento de Jesus encontravam um cenário, da aldeia de Belém ao monte dos Pastores, da cabana e da manjedoura à visita dos Magos e ao canto dos anjos; acrescentaram-se cenas alegóricas da vida na Palestina e cruzaram-se painéis da história das aldeias, dos seus cantos bucólicos e dos seus ofícios, com a cena do nascimento; a religiosidade ostentou-se mesmo em gigantescos montes em movimento, onde toda a vida aparecia em miniatura, obrigando a um certo movimento de visita. Os presépios gigantes ainda se compõem hoje em lugares de tradição e aparecem como «carta de visita» de aldeias ao longo do mês de Janeiro. Outra novidade dos últimos anos é o reaparecimento do «presépio ao vivo», com figuras reais, numa cabana tosca junto à igreja, onde um par de jovens joga o papel de Maria e de José apresentando o menino a todos, particularmente no final das missas de festa dos três grandes dias deste ciclo. O presépio aparece também nas casas modestas, instalado num canto da cozinha ou da sala, em redor do qual muitas vezes se dispõem os presentes para a noite de Natal. Fabricado pelas crianças, com os recursos naturais da aldeia (o musgo, as pedras, a areia, a palha e os ramos de árvore), trata-se do lugar envolvente de uma quadra festiva que só findará depois dos Reis; não lhe faltam as figuras bíblicas, em barro ou porcelana, ladeadas pelos protagonistas da aldeia nas fainas mais habituais da vida campestre. O presépio não foi expulso das vivendas mais modernas, ocupando um lugar bem nobre em cima do aparador ou na mesa da sala de estar, composto apenas pelas três figuras articuladas e tendo como fundo um quadro da aldeia. Prosseguindo como lugar simbólico, regista novas formas e figuras e a própria sensibilidade estética em movimento. A segunda grande noite – a do Ano Velho – foi, durante muitas décadas, uma réplica da noite de Natal, abrindo na festa um tempo novo, o que justificava a mesa farta, a hilaridade, a música e alguma dança familiar. A noite do Ano Velho era menos religiosa, muito abundante e cheia de anedotas entre os irmãos; juntavam-se os familiares e a mesa ampliava-se para todos. Nada faltava ao menu do Natal, embora em algumas aldeias se juntasse um prato de carne, o do cabrito dos montes para aguentar a dança até mais tarde. Não havia o prato do hóspede, nem as prendas, nem a missa do galo. De resto, era como

no Natal; festejava-se até de madrugada, depois dos foguetes da meia-noite, quando se olhava a Lua e o soprar do vento para adivinhar o tempo do Ano Novo. Repicavam os sinos no campanário, estrelejavam os foguetes no ar e batiam-se palmas saudando o Ano Novo; bebia-se o «vinho fino» brindando ao novo tempo e guardava-se a «roupa velha» (os restos da festa) para o primeiro do ano. Este quadro da noite de Ano Velho transformou-se substancialmente ao longo dos últimos vinte anos, saindo da casa e projectando-se nos grandes centros de diversão, nos restaurantes, no *réveillon* importado e publicitado nos meios de comunicação. As gerações tendem a escolher o lugar da «passagem do ano», o que desmembra o grupo doméstico; os filhos preferem o *pub* ou a discoteca, deixando aos pais o restaurante com música de ambiente e boa refeição. No fim vem a dança de salão e a escolha do melhor par ou a pista do *rock* até de manhã. Para os agricultores, em algumas aldeias, começa agora o diagnóstico meteorológico para os meses do ano, fazendo do Natal até aos primeiros dias do ano o acerto das cheias e do sol com métodos caseiros sensíveis à atmosfera. Depois, ao meio-dia de 1 de Janeiro, o ano começa ainda com muita «roupa velha», já que na mesa emergem os restos da ceia do Ano Velho, agora apetitosos ao paladar. Poucos esquecem a missa do Ano Novo, festiva e ainda natalícia, que retoma os motivos da primeira festa, agora sob a figura da Mãe de Deus. Diante do presépio, renova-se o imaginário com as melodias do Menino e oferece-se um segundo beijo, já que o Natal não terminou. O terceiro momento forte do ciclo festivo era a noite dos Reis – a ceia dos Reis – que preparava a celebração da «epifania», o dia da revelação de Deus a toda a terra por três magos vindos do Oriente. É de novo de teor religioso. A ceia repete o ritual de Natal, prolongando-se até de madrugada: é a noite ideal da visita das Janeiras ou dos Reis, grupos da aldeia que saúdam os habitantes com canções próprias alusivas à narrativa bíblica e completadas por quadras de teor jocoso (que lembram a profissão e o estatuto da gente da casa). Estes grupos apareciam desde o dia primeiro do ano, fazendo os seus giros sobretudo ao sábado e ao domingo e recolhendo esmolas em benefício de algum empreendimento ou de alguma associação de carácter filantrópico e solidário. Em muitas aldeias giram ao longo de todo o mês de Janeiro: integram-nos as figuras típicas dos "magos", vestidos como os três reis do Oriente e actualizando as raças de então (que a tradição imortalizou – branco, negro, amarelo); cantam os cantadores e cantadeiras da aldeia de todas as idades, por vezes disfarçados em trajes de pastores e acompanhados de instrumentos tradicionais (o acordeão, a viola, a sanfona, o raspa, as castanholas, os ferrinhos, e por vezes a flauta e o violino); incorporam o Pai Natal e Maria, José e o Menino que recebem as dádivas em dinheiro, enquanto o grupo canta, dança e bebe um copo servido pelo patrão das casas mais abastadas. As «janeiras» são as canções destes grupos, saudando as calendas do Ano Novo e desejando prosperidade e paz. As Reisadas (ou os Reis) são as canções que anunciam o fim do Natal, recolhendo as esmolas para os mais pobres. Hoje, umas e outras confundem-se, denotando alguma mistura de protagonistas e de temas, de objectivos e de finalidades, mas constituindo sempre o quadro itinerante do anúncio do fim deste ciclo festivo. Aliás, a missa dos Reis foi sempre uma das mais concorridas, no tempo em que o dia 6 de Janeiro se guardava como «santificado» (sendo feriado nacional); hoje, a festa celebra-se no primeiro domingo depois do Ano Novo, o que não lhe rouba solenidade litúrgica, mas desfaz o ritual da ceia (como a última do ciclo) e ajuda a protelar o términus para o último fim-de-semana de Janeiro, quando os grupos procedem ao último giro na aldeia. Os Reis, entretanto, pertencem ainda ao património das tradições de Natal, já que só a partir desta data se desfazem os sinais festivos que criaram a atmosfera da festa: apagam-se as luzes e retiram-se as guirlandas, restituem-se as árvores ao seu natural, findam as estrelas artificiais e arrumam-se os presépios, aparecem as montras enfeitadas de saldos despindo-se da neve, dos sinos e do Pai Natal e anuncia-se, para breve, as colecções de Primavera. Este período festivo passa-se no coração do Inverno. A Páscoa anuncia-se também por um longo período de preparação a seguir ao Carnaval. Estamos no final da estação das chuvas, situando-se a Páscoa no coração da Primavera que apresenta sinais de vida nova. O coração deste ciclo festivo comporta as marcas do catolicismo com o seu modelo de consagração temporal, respeitando o ciclo da vida campestre que serve de contexto matricial a muitas das comunidades. A Páscoa é a festa da vida nova que da terra brota, como é a alegria de um povo que contempla os primeiros sinais de uma rica colheita. Este ciclo ganhou outros significados sobretudo porque a igreja pregou o Êxodo e aceitou-o como o marco de uma outra visão da história e também porque, fundada sobre a Ressurreição do Senhor, não cessa de a proclamar. Assim, depois do Carnaval (a festa do invés, da sátira e hoje do baile de máscaras), a Quaresma faz a longa introdução a esta sequência festiva centrada na Páscoa: quarenta dias de preparação, que hoje não pesam o mesmo sobre as gerações, mas persistem como enquadramento hermenêutico do ciclo pascal; cinco semanas e mais a Semana Maior (a Santa) que, de forma discreta, apresentam os motivos e enredam as comunidades numa simbólica religiosa de paixão, de sofrimento e de metamorfose e que constituem uma espécie de capítulos propedêuticos aos rituais próximos que a todos congregam. As procissões dos Passos desenvolvem-se sob um fundo de dor e de sofrimento, tocando as pessoas a partir daquilo que na vida encerra maior densidade, abrindo a porta à aceitação da morte como lugar de transformação da vida. Os capítulos explicam-se ao domingo e apoiam-se em sessões alegóricas e públicas que reproduzem a história fundadora de Jesus de Nazaré, tal como a piedade popular dos últimos séculos (em contraste com a transcendência barroca) a soube apresentar. A partir do segundo domingo da Quaresma, encenam-se as procissões públicas dos Passos – outrora a cargo das irmandades da Misericórdia, hoje sob a tutela das catedrais ou das igrejas matrizes nos povoados mais densos. Saem às ruas as bandeiras de cor

roxa, ladeadas de lanternas e de filas de irmãos vestidos da Paixão; incorporam-se, às vezes, os diferentes ofícios das redondezas, fazendo, aqui e ali, cenas alusivas à Paixão – a Verónica, as mulheres de Jerusalém, o cireneu que volta do campo. Tudo converge para o grande quadro público, em praça central, do passo doloroso do encontro de Jesus com Sua mãe. Um pregador de circunstância anuncia o acontecimento, procedendo ao enquadramento oratório do encontro do andor dos Passos (o de Cristo) com o andor da Mãe dolorosa (no fatídico caminho do Calvário); depois, regressam à igreja os dois andores numa procissão de fiéis em emoção profunda. Trata-se de uma espécie de catecismo ambulante, profundamente estereotipado no imaginário, qual alegoria do tempo festivo que se aproxima; é também o motivo de atracção turística que provoca movimento e faz circular a gente como acontece em tempos de festa. As procissões dos Passos e respectivos sermões registam, hoje, algum desenvolvimento, porquanto facilitam e promovem o espectáculo do religioso em aliança com a emoção colectiva que despertam. Há-os de maior envergadura, como em Braga, detendo o domingo mais nobre deste tempo de preparação – o de Ramos –, da parte de tarde, e sendo o de maior audiência. Outros quadros, mais localizados e repetidos por todo o país, são as Vias Sacras, comportando as catorze estações da tradição católica, assinaladas num conjunto arquitectónico de cruzes, que as aldeias foram edificando ao longo do século (normalmente terminam em lugar alto, junto da igreja, com as três cruzes do monte Calvário). A Via Sacra é um exercício piedoso que as comunidades mantêm ao longo de toda a Quaresma (sobretudo à sexta-feira), mas que comporta a emoção do espectáculo quando feita ao vivo, teatralizando as cenas da Paixão em palcos enfeitados para o efeito; estas têm garantida uma enorme plateia, sendo mesmo um exercício lúdico que a geração mais nova gosta de executar. A estas cenas públicas vêm juntar-se, já para o fim deste tempo de preparação, as encenações do mal, do velho e das coisas más que as aldeias pretendem expulsar, numa lógica de vida renovada; passam-se, depois do Sol posto, ao entrar da noite e obrigam a algum cortejo organizado para um lugar de encruzilhada; os actores vestem de velho, de trapos e de alguns sinais de terror, hasteando latas e chapéus pretos e fazendo algazarra em torno de um boneco de palha, simbolizando a velha ou Judas cravados a um mastro alto; o ritual possui alguns responsos de esconjuro e exorcismo* e chega mesmo a comportar a leitura do testamento (o de Judas é muito corrente); tudo termina no paroxismo de uma fogueira: é a «serração da velha» ou «a queima de Judas», que encenam a mesma realidade de teor transformante. O mal liquida-se, expulsando-o da aldeia. A preparação da festa da Páscoa adensa-se com a Semana Santa. Por toda a parte se faz sentir a frescura de uma nova estação. As povoações preparam-se para a pausa festiva e as crianças entram nas férias da Páscoa, lavam-se as casas, preparam-se as janelas e faz-se um arranjo geral das moradias; caiam-se os muros e os umbrais; retiram-se as ervas e o lixo dos caminhos; corta-se a relva dos jardins e fazem-se emergir as flores dos canteiros; tudo parece respirar um ar renovado, aproxima-se a estação dos «aleluias». Depois do Domingo de Ramos tudo é tão rápido: sucedem-se os ofícios e as procissões, assiste-se ao lava-pés em Quinta-Feira Santa, ouve-se o sermão das sete palavras e visitam-se as sete igrejas em memória das palavras de Cristo, vive-se de luto em Sexta-Feira Santa participando no ofício da Paixão e amanhece então o Sábado da Aleluia, já que ao anoitecer se ouvem de novo as campainhas e os sinos da festa a anunciar um tempo novo, o «tempo d'aleluia» que dará o braço ao Verão. Ao longo desta semana, o atractivo é o conjunto religioso das «celebrações» nas catedrais (sobretudo) que, em rito próprio, encena os grandes acontecimentos do tríduo pascal: por um lado, as celebrações litúrgicas da catedral, com o aparato do cabido e o canto na liturgia das Horas, presididas pelo bispo; por outro, as procissões públicas que provocam a piedade dos circunstantes, apresentando com peso e luto os últimos acontecimentos em Jerusalém. Hoje, as celebrações não têm o carácter tremendo de outrora, já que para tal concorriam o lugar sombrio, a língua latina, o canto gregoriano e o esquema clássico da oratória do pregador do «sermão das sete palavras» e do «sermão do enterro»; tudo ajudava a construir um fundo «tremendo» que pintava de mais negro o negro doloroso destes dias da Paixão. As procissões públicas são, ainda hoje, a fotografia dos rituais mais antigos, sobretudo em Braga, com menos circunspecção dos transeuntes mas com a mesma solenidade dos actores e com idêntico impacte na multidão que ouve o barulho das matracas, que escuta o gemido de «Ovos, omnes» e que é marcada na alma pelo ritmo cadenciado da banda em «Tarde de Passos». São três as procissões que cruzam as ruas da cidade, constituindo um espectáculo religioso único: a dos Passos no Domingo de Ramos, célebre pelo Sermão do Encontro e pelo registo apoteótico que a caracteriza, como se de um cartaz da semana se tratasse; a do Ecce Homo, na noite de Quinta-Feira Santa, recordando os interrogatórios no tribunal romano, célebre pela cena da varanda de Pilatos e pelos farricocos, figuras enigmáticas vestidas de negro da cabeça aos pés, produzindo um ruído contínuo com matracas – é a procissão triunfante da Paixão, na qual a multidão grita «à morte»; a terceira é a do Enterro, em noite de Sexta-Feira Santa, fascinante pelo lúgubre silêncio no qual encerra os passantes e impressionante pelo ar vencido e fúnebre dos farricocos. A festa da Páscoa prepara-se também com interditos. Entre o povo, a Quaresma é tempo de paixão, de dor e de luto, o que é traduzido em regras de estética social, de índole vocal, ornamental, alimentar e ritual. Não se admitem as canções populares de índole jocosa, nem se canta como em tempo normal; a liturgia preconiza uma certa recatez, eliminando as melodias em *allegro* e suprimindo o «Aleluia»; não se traja de festa, nem se descobre o corpo, preferindo as cores mais escuras e deixando as flores e as chitas para o tempo de Páscoa; aliás, a liturgia impõe uma ornamentação comedida depois dos Ramos, devendo os altares adquirir um tom mais desnudado; fazem-se sacrifícios no campo alimentar e sobretudo respeita-se a absti-

nência das sextas-feiras e o jejum canónico da Quarta-Feira de Cinzas e da Sexta-Feira Santa; aliás, as regras eclesiásticas estão vivas e o contributo penitencial é uma esmola oferecida em benefício dos mais pobres; de preferência, não se registam baptismos nem casamentos ao longo da Quaresma; aliás, o próprio ambiente litúrgico, com as suas rubricas, não se presta à festa do matrimónio (nem na decoração, nem no canto, nem nos demais sinais exteriores). Para um conjunto significativo da população, estas regras fazem parte de uma estética informal que os ritos modernos ainda não varreram. O centro da sequência é a noite de Páscoa e o domingo, constituindo um nó festivo que se mantém, apesar de algumas mudanças de registo. O sábado foi o «d'aleluia»; a partir da tarde ensaiavam-se os ritos do dia seguinte e cantavam-se os primeiros cantos de festa; preparava-se a mesa, ornamentavam-se as casas e vestia-se a igreja para as melodias da Páscoa. À noite repicavam os sinos celebrando a Ressurreição, rebentavam os foguetes no ar e jantava-se alegremente, abrindo um tempo novo, no traje, na voz e na ornamentação; enfeitava-se a sala e dispunham-se as iguarias do domingo e tudo na casa respirava a alegria das flores, as «aleluias» presentes nas jarras e nos beirais. Depois da reforma litúrgica, o sábado à noite é marcado pela celebração da Vigília, a mãe de todas as vigílias, que, pela sua duração e pelas exigências do dia seguinte, ainda não regista a adesão que a constituição litúrgica deseja. Particularmente no Norte do país, a Páscoa, além da Vigília e da Ressurreição, é a casa e a visita pascal. A casa, como sinal social de um estatuto e de uma identidade, que se abre a todos e que, por isso, se renova com alguma pintura, com muita limpeza, com as toalhas da ocasião e com as flores «d'aleluia»; a casa que é também a horta e o jardim ao chegar da Primavera (e que convém reparar das intempéries do Inverno que passou); a Páscoa é, com a casa, o anúncio da nova estação, de outros afazeres e de uma vida mais da parte de fora. Depois é a visita pascal, este quadro itinerante típico. A visita pascal é a procissão de um pequeno grupo de cinco (seis) pessoas que visitam a aldeia de casa em casa, anunciando a Ressurreição – é a procissão do pregão pascal, já que o abade abençoa cada casa com água benzida na noite de Páscoa, repetindo a saudação de Cristo nas primeiras aparições: «Paz a esta casa, aleluia, aleluia...» Segue o mordomo, que leva a cruz enfeitada, a cruz florida, e que a apresenta a cada circunstante para o beijo «d'aleluia»; todos se saúdam com emoção e alegria e um outro membro do grupo se encarrega de receber o «folar» para o abade (outrora dado em géneros agrícolas, hoje em dinheiro em envelope fechado). Se a casa é farta, a mesa está posta e passa-se levemente pelos doces ou por um copo de bom «vinho fino»; depois, a campainha anuncia a partida, entre aleluias e despedidas, enquanto alguns foguetes marcam o itinerário e anunciam aos de mais longe a eventual chegada. Passa-se de casa em casa, em escassos minutos, e transmite-se o contágio de uma celebração social que a todos congrega; aliás, a banda de música ou o grupo de zés-pereiras ajudam ao clima de entusiasmo que vai crescendo desde manhã até à noite escura, quando a festa termina entre o repique dos sinos e a procissão solene desde a última casa até à igreja. A girândola de fogo anuncia o cansaço da festa e o fim de um dia cheio de gente e de exaltação que, nas aldeias maiores, irá repetir-se na segunda-feira (ainda guardada religiosamente) e no domingo seguinte (o de Pascoela) para as de maior densidade populacional. Há traços específicos deste cortejo em miniatura que revelam a identidade das aldeias mais distantes – os grupos de cantores, os fatos da Páscoa, os doces típicos, a entrega da cruz, a mordomia, a colecta e o orçamento, a procissão final e as flores, as refeições e o requinte das mesas... Por outro lado, a visita nas casas enlutadas, os sinais de ausência, as inimizades, as rixas gravadas na memória, o relacionamento entre compadres e entre comadres, o canto típico ao desafio como ambiência de festa, a escolha do mordomo e os folares. O folar é dado por esta altura, sobretudo neste dia, já que é o sinal do compromisso selado no baptismo com o padrinho e madrinha; ora, na perspectiva católica, o baptismo é mergulho simbólico nos acontecimentos da morte e ressurreição de Cristo, sendo a grande noite da Vigília Pascal a da celebração daquele rito; assim, a Páscoa é como que o dia de aniversário de todos os baptizados (o que não é esquecido pelos padrinhos). Depois da Páscoa começam as romarias, sobretudo ao domingo; as capelas devocionais desenvolvem um conjunto de motivações que provocam a deslocação de fiéis e forasteiros e que só findará nas proximidades do Outono. O ciclo dos santos padroeiros parece iniciar-se nos alvores do Verão (pelo Santo António) para declinar em fins de Setembro (pelo São Miguel). O ciclo abre com os santos populares que se concentram em Junho, por ocasião do solstício. Santo António e São Pedro celebram-se em muitas comunidades, reproduzindo pequenos arraiais nocturnos em torno de uma missa festiva com sermão de promessa. O São João é ainda mais popular, detendo a particularidade das fogueiras, fugindo às ermidas e celebrando-se junto aos riachos e congregando multidões entre a sardinha assada e a malga de vinho verde, depois aquecida ao som de uma rusga ou de um vira ou envolvendo a comunidade num murmúrio de martelinhos e de manjericos, nas noites quentes e longas do Verão que ele promove. O ciclo não é só o destes santos, mas também o de todos os padroeiros que mudaram de dia para facilitarem o orçamento aos seus devotos; alguns eram do Inverno, inscritos ainda hoje no directório litúrgico, mas não tinham sorte com a festa dada a susceptibilidade atmosférica, o frio e a chuva, e dada sobretudo a dispersão dos fregueses na diáspora migratória. A concentração foi-se fazendo sem grandes percalços, registando a transferência de Santa Eulália, de São Sebastião e de todas as invocações de Nossa Senhora. Além disso, desde os anos 60, o fenómeno emigratório, forte no país, forjou um outro tipo de festa, motivado pelas dificuldades de adaptação e sob a nova protecção de Nossa Senhora, agora a Senhora dos Emigrantes. Estas festas são populares, em torno da figura emblemática do santo padroeiro ou da Senhora em todos os seus atributos. Guardam características peculiares que as identifi-

cam, e possuem um conjunto de traços comuns que formam como que a sua estrutura habitual. O espaço é o de uma capela, ermida ou igreja, devidamente identificado com as suas guirlandas cheias de cor e de luz e com o altifalante no campanário ou num poste alto, que reproduz todo o dia música gravada. Prolonga-se a festa, em geral, por três dias, desde a sexta-feira à noite até ao domingo (ou mesmo à segunda-feira com a procissão de velas). O início do tempo festivo é assinalado por morteiros e repique dos sinos, sinais que identificarão também o seu termo. Na alvorada e ao longo dos dias, os morteiros renovam esta consagração do tempo, lembrando a todos uma atitude diferente. Os zés-pereiras, com bombos e cornetas, anunciam em todos os caminhos a chegada da festa, enquanto a comissão aproveita para a colecta dos mais esquecidos ou para a recolha das promessas. Do foro religioso, é celebrada a missa festiva todos os dias, dedicada a um dos santos e com sermão apropriado, conforme a receita das promessas; a missa solene, com coro e banda (por vezes) é a do domingo que conta sempre com o sermão alusivo ao padroeiro, apresentando a saga da sua benfeitoria. Os arraiais, mais no Norte do país, celebraram-se pela noite dentro, à luz das guirlandas e da igreja enfeitada e ao som do conjunto, da banda ou do grupo contratado para animar a noite; são normalmente três: o primeiro e o último animados por música ligeira (popular ou *rock*) e o de sábado sob a responsabilidade das bandas, num diálogo apreciado pelas gerações mais velhas. As bandas dizem a riqueza dos orçamentos, sendo alvo de recepção e despedida da praxe, com desfile de saudação e de reconhecimento. A comissão e as mordomas fazem-lhes guarda de honra. O grande número é a procissão, este misto de cortejo e de peregrinação que enreda a tarde de domingo nas festas de nomeada; ali está o tecido organizativo da aldeia, o seu potencial humano, o seu património e a sua história, as suas dificuldades e o seu gozo, o seu futuro e o seu passado, dados em espectáculo aos passantes. Os andores e as mordomas são os ex-líbris da procissão; aqueles porque revelam o artesanato, os grupos sociais e os protagonistas protectores da aldeia; estas porque abrem a aldeia no desejo dos rapazes, apresentam o dote tradicional em ouro e linho e ostentam os vestidos de gala, do trabalho e do noivado. O fogo de artifício faz a passagem de cada dia, mostrando a riqueza da festa nos desenhos pirotécnicos que desafiam os céus nas noites de breu. A algazarra e a diversão, o excesso e a exaltação são potenciados por carrocéis e pistas, por barracas de comida e brinquedos, por focos de música e de tiro ao alvo. A festa é conseguida em todo o lado, com orçamentos desiguais, mas no impulso comum que habita os homens e os instiga a estar juntos em comunhão. *3. Breve leitura teológico-pastoral:* Nos picos dos ciclos apresentados sobressai a conjugação das estações do ano com os períodos de férias escolares. No Natal e na Páscoa, os alunos gozam de um período de duas semanas (aproximadamente), para se estender no Verão por um período de dois meses alargados (dos inícios de Julho a Setembro). Embora as sequências festivas sejam mais vastas, o centro de cada ciclo coincide com o tempo de pausa escolar; a disponibilidade das gerações é maior, o que tem consequências no investimento das partes em ordem à emoção dos acontecimentos. O quadro católico que serve de matriz aos ciclos analisados é bem evidente, não só como lugar produtor de uma simbólica que identifica cada sequência e que lhe outorga alguma unidade e coesão, mas também como estrutura institucional em torno da qual gravitam os principais acontecimentos de cada ciclo festivo. O sistema doutrinal normativo e axiológico da Igreja Católica prevalece. A piedade cristã, desenvolvida na Alta Idade Média em torno do presépio e do nascimento e, depois da Reforma*, na sequência do modelo jansenista (*v.* JANSENISMO), aprofundada em redor dos mistérios da Paixão por Oratorianos* e posteriormente pelos Franciscanos* nas missões, inculcou nas comunidades modelos rituais, de devoções e de promessas, de orações e de procissões, que ainda hoje se reflectem. A par desta matriz evidente, encontram-se vestígios de práticas religiosas mais antigas (como as fogueiras) e hoje integram-se outros que revelam bem o carácter dinâmico destes acontecimentos. Qualquer das festas não aparece como um todo estático e hermético, mas é o espelho do carácter itinerante, movediço e adaptável de uma cultura dada. Os elementos que entram na composição de cada quadro reflectem a tradição de braço dado com os registos emergentes da cultura moderna, incluindo aquelas novidades que não colidam com a estrutura do passado que serve de berço. A festa, por um lado, assemelha-se ao dia de feira nas comunidades que a vivem. O dia de feira é quase sagrado para muitos. Trata-se de um tempo de folga, de um passeio pelo recinto, de alguma diferença alimentar, da resolução de negócios acumulados, da franqueza do comércio nas lojas de lona que tudo apresentam em abundância. Os dias de feira foram, em tempos, bem próximos dos da festa, na sua estrutura e na composição dos ritos, comportando um ar novo, indumentária própria, abundância alimentar, a frescura de um espaço diferente da vizinhança e a liberdade de algum excesso. A festa é, em cada semana, o domingo, não se limitando este a vinte e quatro horas mas prolongando-se pelo fim-de-semana e constituindo assim uma referência de base para todos. A festa cristã começa no primeiro domingo que aponta para a fundação da comunidade em Jesus Cristo ressuscitado. Este é o começo novo da vida que o próprio Deus dá ao mundo em Seu Filho, vivo, primogénito da Nova Criação. A festa possui um vínculo com este tempo novo inaugurado e oferecido que as comunidades, de forma mais ou menos confessada, apropriam, estruturam e celebram. O tempo de domingo é cheio, como o da festa, não de coisas que possuem um limite e são finitas, mas da realidade autêntica que é oferecida e que está para além da sucessão de instantes. Celebra-se a gratuidade recebida que, na tradição cristã, é dom da filiação definitiva aberta no Filho Único para todos os irmãos. Esta relação inaugural faz deste tempo o primeiro e diferente que pode dar sentido à medida do tempo que lhe sucede. Todas as semanas reclamam esta pausa que fundamenta fazendo recuar ao *illud tempus* do início da identidade. Tempo festivo, o domingo fa-

vorece esta renovação, levando a memória a um itinerário de sentido para o qual concorre o ritual celebrativo. Como o de domingo, o tempo festivo é regenerador provocando o encontro com o fundamento da pessoa, quando ela nasce como «filho» no Filho ressuscitado. Não se trata, assim, de um tempo que esgota, mas de um dom que vivifica retemperando as forças de uma identidade exodal. Do ponto de vista teológico, a festa integra esta dimensão de passagem do transitório ao que permanece, do momentâneo ao perene, do efémero cronológico (*kronos*) ao definitivo gratuito e kairótico (*kairos*). A festa liberta da medida espacial quotidiana fazendo emergir o «não-espaço» ou o «espaço novo» do Reino de Deus, mais além da exiguidade, abrindo os horizontes sobre uma «outra cidade», a nova Jerusalém, que o próprio Deus oferece, o que instiga à transformação, abolindo a injustiça e as lágrimas; outra cidade, onde a vida abundante é uma maravilhosa boda, com risos, dança e o melhor vinho (COX – *La fête*, p. 190). Trata-se do acontecimento por excelência, repleto de toda a abundância, com suculentos manjares e preparado por Deus para os pobres que esperam na Sua profecia e que sabem cultivar a esperança da assembleia sobre a Santa Montanha. Nela a passagem é definitiva, o que apresenta a festa como pausa preludiar, como sacramento da superabundância, como Páscoa real na qual o Espírito é concedido como o dom do excesso ou como excesso da presença onde a felicidade perdura sem tréguas. A festa, mesmo de forma não confessada, ajuda a recentrar, comungando com o essencial e sentindo no corpo o que mais profundamente mantém o ser humano, o dom oblativo que é o amor; os homens experimentam o que será o encontro derradeiro, quando o Reino de Deus advier em plenitude, sem discursos nem palavras repetidas mas no dom irrecusável da Palavra feita carne, feita festa de todos os peregrinos. As festas da Igreja peregrina são as metáforas ritualizadas de um jogo perfeito na comunhão dos santos, onde a sabedoria se deleita brincando na presença dos filhos dos homens (Pr. 8, 30-31). Os cristãos sabem que é a Páscoa a chave das suas festas; por isso, tudo celebram a partir deste centro. Se a liturgia antecipa a festa da Páscoa eterna, daí a importância de cultivar a dimensão festiva de toda a celebração litúrgica para que no tempo possa a comunidade saborear um antegosto do paraíso. Em todas as festas será supremamente conveniente o cuidado pastoral em benefício da liturgia preparada e participada para que o coração possa intuir o sentido da comunhão e afeiçoar-se ao outro lado da circunstância. Há na comunidade que celebra uma força emotiva totalizante que importa canalizar de forma a potenciar a unificação dos sentidos e por ela a ágape, o amor beatífico, que toda a festa mendiga e oferece.

JOSÉ DA SILVA LIMA

BIBLIOGRAFIA: ALDAZÁBAL, J. – Fiesta. In *CONCEPTOS fundamentales de Pastoral*. Madrid: Cristandad, 1983, p. 399-409. CAILLOIS, R. – *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1939 (1950). COX, Harvey – *La fête des fous: essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*. Paris: Seuil, 1971. Ed. original: *The feast of fools*. Cambridge, MA: Harvard University Press. DURKHEIM, Emile – *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968 (1979). DUVIGNAUD, J. – *Fêtes et civilisations*. Paris: Weber, 1973. EL SENTIDO de la fiesta. *Phase*. 63 (1971) 233-282. ESPÍRITO SANTO, M. – Festas populares. In *PAÍSES, povos e continentes:* IV: *Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1989, p. 280-289. FRIBOURG, Jeanine – *Fêtes à Saragosse*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1980. IDEM – *Fêtes et littérature orale en Aragon*. Paris: L'Harmattan, 1996. HEERS, Jacques – *Festas de loucos e carnavais*. Lisboa: D. Quixote, 1987. Ed. original: *Fêtes des fous et carnavals*. Fayard, 1983. HUIZINGA, Johan – *Homo Ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris: Gallimard, 1951 (1988). ISAMBERT, F.-A. – *Le sens du sacré: fête et religion populaire*. Paris: Les Editions de Minuit, 1982. LANG, B.; KACZYNSKI, R. – Fêtes et coutumes. In *DICTIONNAIRE de Théologie*. Paris: Cerf, 1988, p. 248-258. LÉON-DUFOUR, X. – Fêtes. In IDEM. – *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 1962, p. 359-362. LIMA, José da Silva – C'est la fête au village: Perspective ethnographique de la fête dans le Alto-Minho. *Meridies*. 21/22 (1995) 649-661. IDEM – *Deus, não tenho nada contra: sociedades e eclesialidade no destino do Alto Minho*. Porto: UCP; Eng. António Almeida, 1994. IDEM – As festas e o homem. *Communio*. 4: 1 (1987). IDEM – A festa religiosa no Minho: aspectos antropológicos e pastorais. *Theologica*. 31 (1996) 271-284. IDEM – *Festas e religiosidade popular*. Lisboa, 1986. Cadernos de Pastoral; 2. IDEM – Mística da feira e da festa. In *VIANA: cidade e circunstância*. Viana do Castelo: GDCT dos ENVC, 1997, p. 81-93. MESNIL, M. – *Trois essais sur la fête*. Bruxelles: Ed. Université, 1774. MOLTMANN, J. – *Sobre la libertad, la alegria y el juego*. Salamanca: 1972. OLIVEIRA, E. Veiga de – *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: D. Quixote, 1984. SANCHIS, P. – *Arraial, festa de um povo*. Lisboa: D. Quixote, 1983. SIKE, I. de – *Fêtes et croyances populaires en Europe*. Turim: Bordas, 1994. *SINOPSE: Documentos conciliares Vaticano II*. Braga: AO, 1968, p. 386-387. *THEOLOGICA*. 2: 31 (1996). A Fé e a Festa. VILLADARY, Agnés – *Fête et vie quotidienne*. Paris: Les Editions Ouvrières, 1968.

FILHAS DA CARIDADE DE SÃO VICENTE DE PAULO. *V.* IRMÃS DE SÃO VICENTE DE PAULO.

FILOSOFIA E RELIGIÃO. *1. Os primórdios:* Filosofia e religião têm entre si bastante de comum e bastante de diverso. Daí que, na sua evolução histórica, tanto possam andar próximas como distantes. Diferença e complementaridade, indiferença e alheamento, oposição e conflito, identificação e fusão, são hipóteses possíveis de relacionamento mútuo. Em relação ao espaço português, a história desse relacionamento não pode todavia ignorar que, se não somos, como disse Leonardo Coimbra, «a terra mais antifilosófica do planeta», não temos, de facto, uma história filosófica rica de originalidade. Vivemos, em regra, de importação e dependência. Com esta ressalva, podemos esboçar aqui uma breve história do que se passou, entre nós, na relação da filosofia com a religião. Do tempo da nossa pré-história como país independente, e do período da era patrística, guardamos memória de um primeiro desentendimento da religião com a cultura pagã em Paulo Orósio (séculos IV-V), cristão bracarense, que, a pedido de Santo Agostinho, escreveu a *História contra os pagãos*, onde desenvolveu uma visão da história, entre o filosófico e o teológico, com cariz e intenção apologéticos, respondendo às acusações dos pagãos, de ser o cristianismo o causador do descalabro do Império. O que o levara até junto do bispo de Hipona fora, porém, a preocupação pelo combate ao priscilianismo*, doutrina heterodoxa que defendia uma visão dualista do homem e do mundo, de fundo gnóstico-maniqueísta, atribuída a Prisciliano (345-385), que então grassava no Noroeste peninsular. Pelo contrário, o bispo São Martinho de Dume ou Martinho de Braga (c. 520-579), a quem se atribui alguma dependência directa de Séneca, utilizou de modo feliz o conhecimento que tinha da filosofia grega, nos seus escritos de ascética e moral, em ordem à evangelização dos Suevos. *2. A filosofia no horizonte da religião cristã:* Para os primeiros séculos da nossa exis-

tência como nação importa ter presente que Portugal se incluiu, com as inerentes consequências, no conjunto das «nações cristãs» que constituíram a Cristandade. O pensamento foi aí o pensamento da escolástica*, comum, no essencial, às escolas da Igreja. De facto, aquele figurino sociorreligioso, além de colectivista tornou-se, com o tempo, tendencialmente totalitário. Foi um totalitarismo religioso e eclesiástico, um sacralismo e um clericalismo culturais e civilizacionais. A religião cristã e a Igreja, seu suporte institucional, através dos seus clérigos, tenderam a absorver as fundamentais esferas da vida civil: cultural, económica, social, política e mesmo militar. No que ao pensamento diz respeito, sob a influência determinante e duradoura de Santo Agostinho, também ele foi sacralizado. Desenvolveu-se no interior de um círculo hermenêutico próprio: *intellectus quaerens fidem* (a razão interrogando a fé) e *fides quaerens intellectum* (a fé interrogando a razão). De facto, quando o homem medieval se decidia a pensar racionalmente o mundo e a vida, encontrava-os já «pensados» no credo da sua fé religiosa. Este fazia parte do mundo da sua «pertença». Deste modo, a filosofia que aí teve lugar foi, em regra, apenas aquela parte de reflexão racional sobre os dados da fé considerada útil no interior da «sabedoria cristã» (*sapientia christiana*) essencialmente teológica. Era componente subsidiária e integrante desta, posta ao seu serviço (*ancilla theologiae*), à maneira de criada sem direito a casa própria. Só a partir de São Tomás de Aquino, no interior da escola dominicana, a filosofia se foi afirmando em sua autonomia relativa, que o mesmo é dizer em sua secularidade, ainda que não ainda em plena laicidade, já que os casos de intelectuais leigos foram, em toda a Idade Média, relativamente raros. O que em Portugal existiu de história filosófica neste período seguiu pois o figurino escolástico comum à Cristandade. Se a nossa cultura, incluindo a filosofia, guarda algumas marcas da presença islâmico-árabe e judaica (com destaque para Leão Hebreu e Samuel Usque, no século XVI), a religião largamente dominante foi a cristã (católica, desde a Reforma). As nossas escolas medievais onde se ensinou alguma filosofia foram as escolas da Igreja – catedrais, monásticas e conventuais –, além da Universidade de Coimbra* fundada em 1290. O nível geral das escolas monásticas e episcopais foi, porém, entre nós, pouco mais que elementar. De filosofia estudava-se apenas a lógica, a qual, até princípios do século XIII, se cingia à *logica vetus* (lógica antiga) de Aristóteles (*Categorias, interpretação* e *isagoge* de Porfírio). Estudava-se juntamente com a gramática e possivelmente a retórica – constituindo, no conjunto das sete «artes liberais», o *trivium* ou as *artes sermocinales* –, como apetrechamento técnico para o estudo dos textos bíblico-teológicos. Na lógica, em pleno século de ouro da Cristandade, celebrizou-se Pedro Julião ou Pedro Hispano (m. 1277), médico, arcebispo eleito de Braga e papa João XXI, que também escreveu sobre metafísica e moral. A sua obra *Summulae Logicales* foi largamente usada e comentada nas escolas do mundo cristão. A exiguidade da reflexão filosófica, aliada ao excesso de dependência da cultura em geral em relação à doutrina da fé, à


IN ECCLESIASTEN

COMMENTARIVM

CVM CONCORDIA

VVLGATAE EDITIONIS, ET

Hebraici Textus.

AVCTORE MAGISTRO FR. FRANCISCO Sanchez Vlyssipponensi Benedictino Monacho Montis Serrati.

AD ILLVSTRISSIMVM DOCTISSIMVMQ. Dominum D. Ludouicum Tena Episcopum Dertosanum Cathaloniæ Deputatum.

TENES

Anno 1619.

CVM LICENTIA SVPERIORVM.

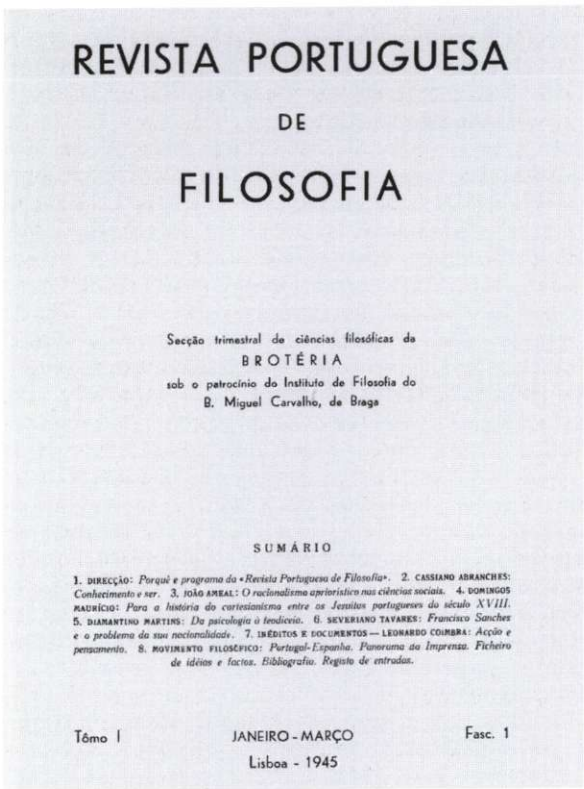
Barcinonæ, Apud Sebastianum Mathevat Vniuersit. Typo[illegible]ra.

Frontispício de In Ecclesiasten Commentarium, *de Frei Francisco Sanchez, 1619.*

autoridade eclesiástica e ao poder régio, explica que, tendo sido instituída, por D. João III, a Inquisição* em Portugal, não tenha havido, no imediato e durante bastante tempo, reacção do pensamento a este instrumento de controlo religioso-ideológico e político. Foi, aliás, um português, Frei Francisco Foreiro, teólogo de Trento, o encarregado de compor o *Index librorum prohibitorum*. No nosso país, o jesuíta Baltasar Álvares (1560-1630), designado «revedor dos livros» da Inquisição, organizou, por sua vez, um *Index auctorum damnatae memoriae*. Estava-se, sem dúvida, sob a condição e o espírito do tempo, num contexto cultural em que, funcionando a fé, em parte, como ideologia fechada, auto-suficiente e superiormente controlada, implicava a ausência sistemática de crítica e de autocrítica, não permitindo que se abrisse caminho à reflexão filosófica sobre a razoabilidade ou irrazoabilidade do domínio da consciência colectiva sobre as consciências individuais. O único período de florescência simultaneamente filosófica e teológica, no passado português, foi o que abrangeu os séculos XVI e XVII, ligado ao Colégio das Artes, fundado por D. João III em 1548 e, mais tarde (1555), confiado aos Jesuítas. A «escola de Coimbra», o seu *Curso conimbricense* e sobretudo os *Comentários à metafísica de Aristóteles*, de Pedro da Fonseca, tiveram larga projecção na Europa. Estava-se no tempo da Contra-Reforma* e da aplicação do Concílio* de Trento (1545-1563), o qual, nas suas

definições dogmáticas, se serviu de conceitos e linguagem aristotélicos que a escolástica tomista já utilizara na sua teologia. A Companhia de Jesus (*v.* JESUÍTAS) esteve particularmente empenhada no movimento da Contra-Reforma, de que aquele concílio constituíra o centro. Não admira, por isso, que o Colégio das Artes tenha cultivado, com grande vitalidade, uma neo-escolástica em que predominavam Aristóteles e São Tomás. Era uma via de segurança doutrinal, em tempo de reconstrução de uma Igreja dilacerada pela Reforma. Foi, porém, uma especulação metafísica demasiado alheada, senão mesmo a contracorrente do progresso científico e filosófico do início da Era Moderna. Os principais mestres desta escola foram Francisco Suarez, Luís de Molina, Estêvão do Couto, António Cordeiro e Pedro da Fonseca. Os Jesuítas alargaram ainda a sua presença à Universidade de Évora, criada em 1558 pelo cardeal D. Henrique e extinta pelo marquês de Pombal em 1759. O nosso filósofo e teólogo de maior envergadura no século XVII foi, contudo, Frei João de São Tomás, dominicano, discípulo do mestre de quem tomou nome religioso, a quem J. Maritain considerou «um dos maiores metafísicos do Ocidente», que todavia não ensinou em Portugal mas em Espanha (Placência, Madrid e Alcalá). *3. Secularização e laicização da filosofia:* A Igreja, que, compreensível e louvavelmente, na conjuntura histórica dos seus começos, tomara nos braços a criança que era, culturalmente, a Europa saída dos bárbaros, teve dificuldade em reconhecer a tempo a sua adultícia e, com ela, a adultícia da razão pensante. Difícil lhe foi, por isso, reconhecer a justa autonomia das realidades profanas ou seculares cuja ideia, de resto, São Tomás de Aquino, no século XIII, esboçara. Não soube, a tempo, dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César. Neste quadro, a filosofia, mantendo o seu estatuto de serva, excessivamente dominada pela religião, não soube ou não pôde afirmar-se em sua justa autonomia e, por isso, em sua radicalidade, pensando ou repensando o próprio problema do seu estatuto epistemológico e da sua função relativa no quadro geral do saber. Para mal dela mesma e da própria religião, a prazo. O advento da modernidade afirmou-se, antes de mais, como reacção dialéctica contra esse modelo medieval, sacralizante, de sociedade e de cultura. A tendência de fundo, esboçada desde fins da Idade Média, foi por isso no sentido da secularização e da laicização. A história dos tempos modernos haveria de ser a história da progressiva afirmação daquela autonomia, até ao excesso do secularismo e laicismo (*v.* SECULARIZAÇÃO; LAICIDADE) exacerbados dos nossos dias. E seria acompanhada pela descentração da vida e do pensamento, de Deus para o novo centro na natureza e no homem. No campo do pensamento, isso traduziu-se pela substituição do fideísmo pelo racionalismo e do primado da metafísica e da teologia pelo das ciências positivas naturais e antropológicas. Ainda no século XV, D. Duarte (1391-1448), o nosso rei-filósofo, constituiu um exemplo de sadia laicidade filosófica. Leigo e português, vivendo na viragem do medieval para o moderno, em sua obra de pensador, condensada especialmente no *Leal conselheiro*, apresentou uma síntese feliz de cristianismo e humanismo, de medievalidade e modernidade, de universidade e portugalidade. Aliando o que A. Botelho designou como estética cavaleiresca e ética renascentista, buscou na reflexão pessoal inspirada pela fé cristã uma sabedoria orientadora da vida. No século XVI, o médico e filósofo Francisco Sanchez (1550?-1623), de quem se sabe ter sido baptizado na Igreja de São João do Souto em Braga, emparceirou com o movimento europeu de reacção ao modelo e à orientação medievais do pensamento. Fez papel de precursor. Significativamente, não era clérigo, mas leigo. Foi uma figura isolada, na nossa história cultural, e pensador por conta própria, também nisso representando a nova situação, relativamente ao colectivismo eclesiástico em que a escolástica se configurara. Tendo ensinado no estrangeiro (Montpellier e Toulouse), visto à distância de séculos, podemos dizer que captou melhor que os pensadores caseiros o novo espírito do tempo ou os novos ventos da história, na fase crucial do início da modernidade. O que a sua obra *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*) exprime é, no fundo, a profunda crise da consciência colectiva nesta viragem das grandes construções e grandes certezas medievais, fundadas conjuntamente sobre a fé cristã e a metafísica grega, para o novo mundo dos descobrimentos marítimos e das descobertas científicas, que revelavam ao homem a pequenez e fragilidade dos seus conhecimentos e o obrigavam a rever a sua visão das coisas e o modo de aceder ao conhecimento delas. O seu cepticismo, mais metódico que real, representou essencialmente o escavar a terra do pensamento tradicional para, sobre novos fundamentos epistemológicos e metodológicos, tornar possível uma nova construção mais consistente. Em lugar do binómio medieval fé ou autoridade e razão, propôs o binómio razão e experiência. O passo mais decisivo para a secularização e laicização da filosofia foi dado pelo marquês de Pombal, no século XVIII, em plena onda e por influência do iluminismo* europeu. O Marquês, que estadiara em Londres e Viena ao serviço diplomático de D. João V, familiarizou-se com o sentido pragmático e utilitário inglês e com a filosofia política do despotismo esclarecido (de Viena), em que se desenhavam os fundamentos da autonomia do Estado em face da Igreja. A tendência da sua filosofia política foi na direcção de um cesaropapismo de reacção extremista (dar a César o que é de Deus). Trouxe para Portugal as ideias revolucionárias que inspiraram a sua reforma universitária. Apelando para o que considerava os «estragos», «maquinações» e «terribilidades» causados pelos Jesuítas contra a Universidade de Coimbra, depois de em 1759 ter extinguido a de Évora, em 1772 expulsou a Companhia de Jesus e integrou o Colégio das Artes na então criada Faculdade de Filosofia da universidade coimbrã. Manteve, contudo, nesta, a Faculdade de Teologia*, procurando, ao mesmo tempo, ligar a ela os seminários, pela obrigação imposta aos bispos de para ali mandarem alunos. Assim pensava controlar a orientação do ensino, com o pendor galicanista e jansenista que pretendeu impor-lhe. A filosofia deveria agora ser estudada, não já como propedêutica, mas a nível institucional superior e sem vinculação à

teologia. Era, finalmente, a consagração institucional da idade adulta da razão e da correspondente autonomia do pensamento filosófico. Ao mesmo tempo, contra a tradição metafísica, privilegiava-se a incidência científico-experimental, que fez desta faculdade a precursora da Faculdade de Ciências em que mais tarde (1911) se transformou. Ao lado de Filosofia Racional e Moral, devia estudar-se Química Teórica e Prática, Física Experimental e História Natural. Em 1791 a primeira disciplina foi retirada para o Colégio das Artes, que voltou a funcionar, agora porém como instituição liceal. O secularismo e laicismo pombalinos (*v.* POMBALISMO) não esgotam, porém, o que se passou entre nós no século XVIII, no tocante à relação da filosofia com a religião. Ao lado dele desenhou-se uma corrente mais forte tendente à afirmação de uma justa secularidade e laicidade da filosofia e das realidades profanas, implicando autonomia relativa, sem ruptura, em relação positiva com a fé e a religião. De influência italiana (Muratori, Genovese), o chamado «iluminismo católico» teve como representante Cabral de Moncada, a que acrescem, como autores de uma literatura apologética, Ribeiro dos Santos, Frei Manuel do Cenáculo e Teodoro de Almeida. Foi sua preocupação inscrever a modernização do pensamento na tradição intelectual cristã, evitando e combatendo a tendência deísta e materialista que se vinha afirmando no iluminismo inglês e francês, e procurando definir e delimitar, harmonizando-os, os campos da fé e da razão, em paralelo com a defesa da autonomia da sociedade e do poder civis. Contra a tese corrente, entre os deístas, da suficiência da religião e da ética naturais, aceitando embora o valor destas como instâncias preliminares e universais, defenderam a necessidade da revelação sobrenatural e da moral nela fundada, como complemento de graça oferecido à natureza humana enfraquecida pelo pecado. Curioso é notar que Ribeiro dos Santos tenha intitulado a sua obra de filosofia política *De Sacerdotio et Imperio*, que tenha pugnado pela ideia de uma Igreja *Mater, non Domina* e que tenha defendido a ideia de um pacto que regulasse as relações entre a Igreja e o Estado*. No tocante à vigilância pela ortodoxia da fé e da práxis cristãs, defendeu que os príncipes são seus guardas mas não intérpretes, cabendo à Igreja declarar e definir a heresia mas não executar os seus veredictos. Cenáculo, por sua vez, insistiu em mostrar que a fé não é obstáculo mas factor de encorajamento da investigação científica. Nesta corrente se inscreve ainda Luís António Verney (1718-1792), oratoriano e adversário do jesuítismo, que passou a maior parte da vida em Roma. O seu *Verdadeiro método de estudar* (1746) é considerado como uma das peças mais determinantes do nosso iluminismo. Propôs a reforma geral do ensino. Na questão da religião natural defendeu a tese clássica entre os escolásticos: a graça não contradiz, mas aperfeiçoa a natureza. Consequentemente, razão e revelação completam-se mutuamente: aquela justifica a razoabilidade desta; esta ilumina mais ampla e claramente o horizonte daquela e mostra que só pela religião natural o homem não poderia atingir os seus fins últimos. Também Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), formado no Oratório e tendo vagueado pelo estrangeiro, pensador independente e ecléctico, já na passagem de século, recuperando, ao mesmo tempo, a lógica de Aristóteles e prestando larga atenção ao pensamento filosófico e científico moderno, em *Théodicée ou Traité Élémentaire de la Religion Naturelle et de la Religion Révélée* (1845), preocupou-se em reflectir sob o ângulo católico sobre diversos temas que a modernidade vinha transformando em problemas e que viriam a ser particularmente contemplados no pensamento do século XIX: relação da razão com a fé, existência do mal, valor da oração, possibilidade do milagre e da profecia. O seu ponto de vista fundamental é também o de que a religião revelada constitui complemento da religião natural, suprimindo-lhe as influências e limitações. O século XIX foi porventura até hoje o mais interessante do ponto de vista da relação da filosofia com a religião. Nele se travaram os mais decisivos combates entre a tradição e a modernidade, com fortes incidências nas tomadas de posição dos intelectuais do país relativamente a uma religião excessivamente prisioneira do passado. O fosso entre a religião e a cultura foi-se alargando; a ideia de incompatibilidade da fé com a razão foi ganhando terreno. O iluminismo, cada vez mais configurado como ideologia anticatólica, especialmente difundida pelo jacobinismo sectário, foi fazendo vingar a identificação simplista entre catolicismo e obscurantismo. Por seu lado, a Igreja não soube, ou talvez melhor, não pôde estar à altura dos tempos. Face a um mundo que lhe fugia das mãos e se virava contra ela, não só esteve mal preparada filosófica e teologicamente para enfrentar a situação, como sobrevalorizou a relação negativa com o mesmo mundo, olhando-o sobretudo como seu inimigo. Fechou-se, por isso, em atitude apologética*, tentando rever-se, em atitude restauracionista, no modelo ultrapassado da Cristandade medieval e refazer-se segundo ele. Com isso, não só adiou a sua abertura à modernidade mas também desiludiu aqueles intelectuais que apostavam na compatibilidade do moderno com o religioso-católico. Assistiu-se assim, por parte de alguns, por vezes com algum dramatismo, a uma certa fuga da preocupação religiosa para fora da Igreja e da sua esfera de influência, na direcção de uma racionalidade considerada inseparável da modernidade e incompatível com o que se via como ancilosamento, obscurantismo e irracionalismo. Assim, Pedro de Amorim Viana (1822-1901), especialmente no livro que significativamente intitulou *Defesa do racionalismo ou análise da fé*, fundando o seu pensamento na ideologia iluminista e na afirmação do Deus dos filósofos, valorizou ao máximo a luz da razão, considerando-a todavia como a verdadeira luz divina; procedeu a uma tentativa de desmontagem racionalista da sobrenaturalidade da fé cristã: reduziu esta a uma revelação natural e interior de Deus, do mesmo modo que considerou as verdades racionais como iluminações do mesmo Deus; negou a possibilidade das profecias e dos milagres, a existência dos anjos, o pecado original, os dogmas da Trindade e da Encarnação; considerou sem sentido as ideias de pecado, de demónio e de inferno; afirmou a sua própria fé num reino de Deus a construir na terra num futuro


REVISTA PORTUGUESA

DE

FILOSOFIA

Secção trimestral de ciências filosóficas da
BROTÉRIA
sob o patrocínio do Instituto de Filosofia do
B. Miguel Carvalho, de Braga

SUMÁRIO

1. DIRECÇÃO: *Porquê e programa da «Revista Portuguesa de Filosofia».* 2. CASSIANO ABRANCHES: *Conhecimento e ser.* 3. JOÃO AMEAL: *O racionalismo aprioristico nas ciências sociais.* 4. DOMINGOS MAURÍCIO: *Para a história do cartesianismo entre os Jesuítas portugueses do século XVIII.* 5. DIAMANTINO MARTINS: *Da psicologia à tendência.* 6. SEVERIANO TAVARES: *Francisco Sanches e o problema da sua nacionalidade.* 7. INÉDITOS E DOCUMENTOS — LEONARDO COIMBRA: *Acção e pensamento.* 8. MOVIMENTO FILOSÓFICO: *Portugal-Espanha. Panorama da Imprensa. Ficheiro de idéias e factos. Bibliografia. Registo de entradas.*

Tômo I JANEIRO - MARÇO Fasc. 1

Lisboa - 1945



Capas de Revista Portuguesa de Filosofia, *Ano 1, 1945 e Ano 56, 2000, publicadas inicialmente pelo Instituto de Filosofia do B. Miguel de Carvalho (Braga), depois Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa.*

indefinido. O maior vulto do nosso pensamento filosófico neste século, Antero de Quental (1842-1891), foi também aquele que mais dramaticamente viveu a ultrapassagem da tradição religiosa cristã pela filosofia moderna. Naturalmente religioso e mesmo de tendência mística, filho de pai jacobino e de mãe devotamente cristã, renunciando, desde os estudos em Coimbra, ao ideal e ideário cristãos tradicionais, ao lado de uma constante preocupação humanitária, alimentou sempre uma enorme sede do absoluto divino, que procurou saciar com a sua especulação metafísica, antinaturalista e antipositivista, alimentada em correntes de filosofia germânica e oriental-asiática, sobre um fundo remanescente de misticismo cristão. Considerando Hegel como o último grande intérprete do cristianismo, pensou que a missão essencial do pensamento dos próximos séculos seria a de completar aquela religião com a ciência da realidade. A apologia do religioso humano foi, de resto, bastante geral em todos os pensadores que no século XIX se empenharam na luta contra o que Antero chamou a «epidemia positivista». Do lado não confessionalmente católico, além de Antero, a reacção antipositivista e a apologia do religioso foram particularmente vigorosas em Cunha Seixas (1836-1895), Sampaio Bruno (1857-1915) e Teixeira de Pascoaes (1877-1952). Do lado católico, destacam-se: Mota Veiga, da Faculdade de Teologia de Coimbra, que polemizou contra Emídio Garcia, da Faculdade de Direito, Joaquim Alves da Hora, José Maria Rodrigues, o padre Sena Freitas, Domingos Tarroso, Leonardo Coimbra e os seus discípulos da chamada «escola portuense» (Delfim Santos, Álvaro Ribeiro, Sant'Anna Dionísio, José Marinho, etc.) além da acção desenvolvida pelo movimento neotomista (*v.* NEOTOMISMO), nas escolas da Igreja. Na continuidade do «iluminismo católico» do século anterior, no século XIX diversos pensadores, inscrevendo-se embora na esfera laical e secular do pensamento, além de valorizarem a dimensão religiosa do homem, tentaram sobretudo mostrar a razoabilidade da fé cristã. Assim por exemplo, Ferreira Deusdado (1858-1918) não só considerou a religião como conatural ao ser humano mas também defendeu que ela é inseparável da fé, uma vez que o sentido que abre o mundo e a vida remete para o âmbito do mistério inacessível à pura razão. Já nos princípios do século XX, a fé católica inspirou a reacção (excessiva) do Integralismo Lusitano, que, depois da revolução republicana, pugnou pela restauração do catolicismo como religião tradicional da nação portuguesa. *4. A filosofia contra a religião:* Na passagem de século e a prolongar-se pelo século XX, a tendência secularizante agudizou-se, orientando-se, também em Portugal, no sentido do secularismo, entendido como ruptura total, e por vezes conflito, entre o profano e o religioso. No domínio filosófico, tal se vem verificando em variadas manifestações de materialismo, positivismo, neopositivismo, agnosticismo* e mesmo ateísmo*. O materialismo marcou especialmente a corrente literária do naturalismo. Quanto ao ateísmo, já Basílio Teles (1856-1923), sensível ao mistério do mal, considerou a realidade deste como incompatível com a existência de Deus. No século XX o ateísmo tem sido

professado por diversos pensadores marcados por influências do materialismo (seja dito «científico» seja marxista) e do existencialismo dito «fechado», especialmente sartriano (Vergílio Ferreira, por exemplo.) O positivismo entusiasmou, antes de mais, a geração republicanista da viragem do século, sob a liderança de Teófilo Braga, e marcou a literatura do realismo; e prolonga-se, nos nossos dias, sob a forma de mentalidade difusa na cultura ambiental. *5. Sacralização da filosofia:* Curiosamente, na mesma passagem do século XIX para o século XX, alguns pensadores de mais aguda sensibilidade religiosa tentaram a superação do secularismo filosófico e cultural através de uma nova forma de sacralização da filosofia. Não fazendo profissão de fé católica e lamentando mesmo, alguns, a decadência geral do catolicismo, mas, ao mesmo tempo, não se conformando com a negação da dimensão religiosa do ser humano, procuraram uma via de salvaguarda do religioso pela sua identificação com o filosófico. Produziram assim uma certa forma de filosofia religiosa de cariz mal veladamente gnosticista e de esquema fundamental neoplatónico. Inscrevem-se no movimento esotérico que por essa altura andou bastante em voga um pouco por toda a parte. Além do mais, representava uma tentativa para salvar o religioso do homem descleri-calizando a religião. Constituiu-se como aposta numa religião laica, de substituição, liberta das Igrejas em geral e da Igreja Católica em especial. Os seus elementos mais representativos foram Sampaio Bruno, que desenvolveu uma «teurgia heterodoxa, emanatista, messiânica e profética, aberta à revelação e ao mistério» (Teixeira – *Logos*, vol. 1, p. 775), Teixeira de Pascoaes, autor de um pensamento estruturalmente religioso, não só na temática como no próprio modelo formal (de influência bíblica); e Fernando Pessoa, poeta-pensador de pendor místico rosa-cruciano, propugnador de um neopaganismo português, todos eles foram pensadores messianistas, tendo sido os dois primeiros particularmente sensíveis ao mistério do mal. Nesta nova configuração, Pascoaes sobreleva-os a todos, aparecendo mesmo com o perfil de autor sagrado: assume a tarefa literária como vocação e missão proféticas, reclama-se de uma inspiração divina, arroga-se o papel de intérprete e revelador do «sobrenatural», imprime à sua palavra o tom de mensagem transcendente, designa o seu pensamento de religioso, denuncia o «pecado» do mundo e a sua origem imemorial, assume o seu sofrimento, anuncia-lhe uma redenção. Teve, além disso, o mérito de explorar um sentimento muito português, a saudade, como ponto de partida para a afirmação do absoluto divino e da religiosidade como conatural ao ser humano, bem como para a sua compreensão do mal estrutural do ser universal e do ser português e dos caminhos da sua redenção. Um esoterismo* mais próximo da metafísica cristã foi cultivado, mais recentemente, por Agostinho da Silva, discípulo de Pessoa. A visão religiosa da realidade profana teve, em Portugal, especial incidência na filosofia da história pátria. Providencialismo, profetismo*, messianismo*, escatologismo, pertencem a um certo fundo de mentalidade historiológica portuguesa. A visão providencialista enformou a nossa historiografia ao longo de séculos. O messianismo português desenvolveu-se desde tempos anteriores a D. Sebastião, com as *Trovas* do Bandarra, renovando-se com a desgraça de Alcácer Quibir e ressurgindo ciclicamente, em estreita ligação com a renovação da consciência de decadência nacional, até aos nossos dias. Provém de uma tríplice herança religiosa da nossa cultura: a judaica, a islâmica e a cristã (Gomes – *Dicionário*, p. 149-153). Em Bruno desliga-se do mito sebástico, em favor do mito do homem novo. Em Vieira e Pessoa, na senda de Gioachino dei Fiori, aponta para o advento de um Quinto Império, que Agostinho da Silva identifica com o Império do Espírito Santo. O sebastianismo* tem sido entre nós a forma predilecta do messianismo, tendo sido professado com maior ênfase por Vieira e Pascoaes, este último ligando-o à ideia de uma «renascença portuguesa» e os dois a uma especial missão do povo português, como novo povo eleito, em face do mundo. Com ele se liga o profetismo, enquanto crença na faculdade de ler na história presente os sinais divinos que prenunciam o futuro. Por sua vez, António Quadros, apelando para influências judaico-cristãs, considera que, na concepção portuguesa, o movimento da história visa sempre fins últimos (*éschaton*), sejam eles concebidos como imanentes ou como transcendentes à mesma história. *6. Na actualidade:* Nas escolas eclesiásticas (seminários e casas de formação religiosa), o movimento neotomista, iniciado com a encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII (1879), e introduzido em Portugal por obra do sacerdote italiano Tiago Sinibaldi (1856--1928), incrementado pelo padre Martins Capela (1842-1925) e aprofundado e revitalizado especialmente por obra dos professores jesuítas do Instituto Beato Miguel de Carvalho, de Braga (depois Faculdade de Filosofia), onde avulta uma série de grandes pensadores, foi largamente cultivado com a sua feição escolástica. Após o II Concílio do Vaticano*, essas escolas tenderam a abrir-se mais francamente ao nosso tempo, mantendo todavia, como principal referência, a grande tradição da Igreja, especialmente configurada no pensamento de São Tomás. Preocuparam-se especialmente com a clarificação do estatuto epistemológico das ciências e da filosofia, por um lado, e da fé e da teologia, por outro, convictos quer da sua compatibilidade quer da fecundidade do diálogo interdisciplinar entre elas. Boa parte dessas escolas foram extintas como escolas autónomas, para dar lugar à nova Faculdade de Teologia da Universidade Católica. Fora desta «neo-escolástica» avulta a figura de Leonardo Coimbra (1883-1936), convertido ao catolicismo na última década da vida. Desde sempre pensador vigoroso, espiritualista, antipositivista e transcendentalista, vendo na saudade, como Pascoaes, a revelação da humana luta pela imortalidade, acabou por encontrar no mistério de Cristo e na graça de que é portador a resposta plena à humana fome de absoluto divino. O panorama actual é, sem dúvida, difuso e complexo, típico de uma sociedade planetariamente aberta, nele se reflectindo as mais diversas correntes do pensamento gerado além-fronteiras. O cultivo e o ensino da filosofia têm sido, aliás, vítimas do difundido ambiente antifilosó-

fico inerente à mentalidade cientista, tecnicista, pragmatista e positivista da cultura contemporânea. No que se refere à relação com o religioso, de sinal negativo, algum relevo maior parece vir ganhando certa onda ou moda de agnosticismo, seja de raiz kantiana seja, sobretudo, de raiz positivista e neopositivista, especialmente entre intelectuais não propriamente especialistas em filosofia, antes pertencendo à classe de cultura média, sobretudo das áreas científica e técnica. Não parece infundado, contudo, afirmar que, com algumas excepções, o que há de mais sério e válido na reflexão filosófica produzida em Portugal nos últimos cinquenta anos traz a marca do respeito pelo fenómeno religioso e do reconhecimento do seu valor, tendo florescido sobretudo em personalidades de formação católica. Para isso tem contribuído, em boa medida, nas últimas três décadas, a vitalidade da Universidade Católica* e o seu efeito catalisador de inteligências privilegiadas e animador de iniciativas culturais em que o diálogo da fé com a cultura vem ganhando relevo (*v.* ENSINO; TEOLOGIA; UNIVERSIDADE).

JORGE PEIXOTO COUTINHO

BIBLIOGRAFIA: AAVV – *Verney e o iluminismo em Portugal*. Braga: Universidade do Minho, 1995. ANDRADE, A. A. de – O iluminismo filosófico em Portugal. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 38: 2 (1982) 641-665. CARVALHO, Joaquim de – *Desenvolvimento da filosofia em Portugal durante a Idade Média*. Coimbra, 1927. 2.ª ed. Reeditado em *Obra completa*. 2.ª ed. Lisboa: FCG, 1992, vol. 1, p. 237-354. O vol. 2, *História da cultura*, 1982, contém estudos diversos sobre a cultura portuguesa e renascentista. COUTINHO, Jorge – O religioso em Pascoaes. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 51 (1995) 121-135. DIAS, J. S. da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960. GOMES, J. Pinharanda – *História da filosofia portuguesa: Vol. 1: A filosofia hebraico-portuguesa: Vol. 2: A patrologia lusitana*. Porto: Lello & Irmão, 1981, 1983; *Vol. 3: A filosofia arábigo-portuguesa*. Lisboa: Guimarães, 1991. IDEM – *João de S. Tomás na filosofia do século XVI*. Lisboa: ICALP; ME, 1985. IDEM – *Formas de pensamento filosófico em Portugal (1850-1950)*. Lisboa: Instituto Adelino A. da Costa, 1986. IDEM – *Dicionário de filosofia portuguesa*. Lisboa: D. Quixote, 1987. IDEM – *Entre filosofia e teologia*. Fundação Lusíada, 1992. LEÃO, Francisco da Cunha – *O enigma português*. 2.ª ed. Lisboa: Guimarães, 1973. MARINHO, José – *Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo*. Porto: Lello & Irmão, 1976. MARTINS, Mário – *Correntes da filosofia religiosa em Braga nos séculos IV a VII*. Porto: Tavares Martins, 1950. PONTES, J. M. da Cruz – Martins Capela e o renascimento tomista em Portugal no século XIX. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 32 (1976) 63-90. QUADROS, A. – *Introdução à filosofia da história*. Lisboa: Verbo, 1982. IDEM – *Memórias das origens, saudades do futuro*. Mem Martins: Europa-América, 1992. SANTOS, Délio N. – Perfil espiritual do pensamento filosófico português. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 11: 2 (1955) 721-738. SILVA, Lúcio Craveiro da – *Ensaios de filosofia e cultura portuguesa*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1994. STEGMULLER, Friedrich – *Filosofia e teologia nas universidades de Coimbra e Évora no século XVI*. Coimbra: UC, 1959. TAVARES, S. – O Colégio das Artes e a filosofia em Portugal. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 4 (1948) 227-238. TEIXEIRA, A. Braz – A filosofia portuguesa contemporânea. In *HOMENAGEM a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga: UM, 1994, p. 77-106. VIANA, Pedro de Amorim – *Defesa do racionalismo ou análise da fé*. Lisboa: INCM, 1982. Sobre diversos temas e autores vejam-se as respectivas entradas em *Logos: Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. Lisboa, 1989-1992. 5 vol.

FOLCLORE. *V.* ETNOGRAFIA RELIGIOSA.

FRANCISCANAS MISSIONÁRIAS DE MARIA, Instituto das. O nascimento deste instituto enquadra-se dentro do movimento de expansão missionária surgido na segunda metade do século XIX, decorrente do surto colonialista dos países europeus industrializados. De origem francesa, desde o início a congregação se orientou para a «missão universal» da Igreja. Sintomático dessa característica foi o local do seu aparecimento: Ootacamund, Índia, embora a sede central do instituto se tivesse estabelecido na Europa. Voltado desde o início para a promoção humano-cristã, teve como campo de trabalho privilegiado, na Europa, o operariado urbano surgido com a Revolução Industrial; nas regiões coloniais, as populações indígenas marginalizadas. *1. A fundadora:* Helena Maria de Chappotin (Madre Maria da Paixão) nasceu em 1839 em Nantes (França) de família nobre, e muito cedo se sentiu atraída pela vida religiosa. Tendo ingressado nas Clarissas* aos 21 anos, teve de sair por razões de saúde. Três anos mais tarde, em 1863, orientada por um jesuíta, entrou na Congregação de Maria Reparadora, de espiritualidade inaciana, fundada em 1855 pela baronesa de Hoognorst – Maria de Jesus. Ao consagrar-se tomou o nome de Maria da Paixão e, ainda como noviça, foi enviada para as missões na Índia. As Reparadoras, ao entrarem no Maduré a pedido dos Jesuítas*, com a incumbência de formarem devidamente um grupo de religiosas indianas, encontraram-se com situações muito delicadas. Maria da Paixão trabalhou ali 11 anos onde foi superiora local e depois provincial da Missão do Maduré que compreendia quatro casas. «Desentendimentos sobre questões de jurisdição e disciplina, sem excluir as dificuldades encontradas [...] junto das religiosas indianas, dão origem a perturbações [...] agravadas pelas distâncias [...] e dificuldades de comunicação rápida com o centro da congregação» (LÚCIO – *Quem somos*, p. 37). As irmãs reparadoras na Índia, confrontadas com as alternativas de aceitar condições que elas consideram arbitrárias ou sair da congregação, agrupadas em Ootacamund recorrem ao papa. Maria da Paixão e mais três companheiras dirigem-se a Roma onde chegam em Dezembro de 1876. Em 6 de Janeiro de 1877 Pio IX autoriza a fundação do Instituto das Missionárias de Maria com o grupo das 20 religiosas reunidas em Ootacamund. Atraída pela espiritualidade franciscana, Maria da Paixão procurou junto da Ordem Franciscana (*v.* FRANCISCANAS) apoio para os primeiros tempos da fundação. Este apoio foi-lhe precioso quando, por circunstâncias várias, em 1882, a Santa Sé* questionou seriamente a existência da nova congregação, suspendendo Madre Maria da Paixão das funções de superiora. Em 1883 a Igreja aprovou a congregação; em 1885 é aceite oficialmente pela Ordem Franciscana. Nesse mesmo ano são aprovadas provisoriamente as constituições; em 1890 dá-se a aprovação definitiva do instituto e, em 1896, a aprovação definitiva das constituições. A casa generalícia foi estabelecida em Roma e, com a rápida expansão da congregação, fundaram-se noviciados em vários países. A fundadora faleceu em 1904, em San Remo, Itália; o instituto contava então cerca de 3000 religiosas a trabalhar em 19 países de quatro continentes. *2. Presença em Portugal:* Por solicitação do núncio apostólico, monsenhor Jacobini, as Franciscanas Missionárias de Maria vêm para Portugal em 1895 para dirigir a Villa de Santo António, em Lisboa, construída pelo conde de Burnay para 50 famílias de operários. A inauguração desta obra integrava-se nos eventos comemorativos do centenário de Santo António. Destinada aos trabalhadores da Companhia dos Eléctricos, esta obra en-

quadrava-se perfeitamente nas preocupações de Maria da Paixão, sensibilizada pela questão operária e a aplicação da *Rerum Novarum*. Com o aparecimento das primeiras vocações portuguesas ainda antes da abertura da primeira casa, Madre Maria da Paixão pensa em estabelecer um noviciado em Portugal e, com esse propósito, viaja para o Norte. Em Outubro de 1895 é aberto o noviciado em Braga, na Casa do Menino Deus na Tamanca; em Fevereiro de 1896 é transferido para o antigo Convento dos Remédios. A fundação das duas primeiras casas, em Lisboa e Braga, foi tratada pessoalmente pela fundadora das Franciscanas Missionárias de Maria. O desenvolvimento do instituto em Portugal foi reconhecido no capítulo geral de 1896, daí a constituição de uma nova província com o nome de Santo António. Em 1900, na segunda vinda da Madre Maria da Paixão a Portugal, era notório o florescimento da província: seis casas no continente, uma no Funchal* e irradiação missionária para Moçambique (1897). Ela própria inaugura a Casa do Cristo da Boa Morte (Lisboa) que passa a sedear o governo da província. Na sequência dos tumultos anticlericais de 1901, esta casa permanece fechada por sete meses com a dispersão das religiosas. Entretanto, sai em Abril desse ano um decreto que facilitava a legalização das congregações religiosas. É com base nesse decreto que, em Outubro, são apresentados os estatutos da Associação das Missionárias de Maria, cuja aprovação permite a reabertura das casas encerradas em Lisboa. Apesar desses percalços, retoma-se firmemente a expansão do instituto em Portugal até 1910. Aquando da expulsão dos institutos religiosos por ocasião da República, as Franciscanas Missionárias de Maria contavam dez casas em Portugal, além de estarem presentes em Moçambique* (1897), Macau* (1903) e Angola* (1908). Com a implantação da República dá-se a total dispersão das irmãs e o confisco dos bens. Algumas voltam para as famílias, mas a maioria sai do país: as de Lisboa e de Lagos vão para a França; as do Funchal para a Inglaterra; as de Braga para Tui; as de Macau para Hong Kong e as de Angola e Moçambique permanecem mas sem qualquer subsídio do Estado. Até 1917 as Franciscanas Missionárias de Maria não estão em Portugal. Neste ano, em consequência das mudanças políticas ocorridas no país, inicia-se o retorno, completado em 1926 com a transferência do noviciado de Tui para Barcelos. Aos poucos as Franciscanas Missionárias de Maria retomam os seus trabalhos; a culminância da restauração da província, já sob o novo regime, dá-se com a reocupação da Casa do Cristo da Boa Morte (Lisboa), em 1937. O instituto tinha então 16 casas em Portugal, além das missões cujo incremento é notório nos anos 40 e 50. Quanto às relações das Franciscanas Missionárias de Maria com o Estado português, variaram consoante a situação política. Em 1901 foram reconhecidas como associação religiosa até 1910. Este reconhecimento facilitou a reclamação dos imóveis perante o Tribunal de Arbitragem de Haia em 1914. Tolerada a vida religiosa a partir de 1917, embora sem reconhecimento formal, em 1933 é constituída uma sociedade civil em nome de três religiosas. Mais tarde, ao abrigo da concordata* de 1940, em 1941 a província passa a ter personalidade jurídica, como instituto missionário que trabalha nas colónias portuguesas e, como tal, isento de impostos recebendo subsídios especialmente para a formação missionária. Após a independência dos territórios ultramarinos as obras particulares de solidariedade social continuam a ser subsidiadas mediante acordos de cooperação. A partir dos anos 40 segue-se um período de grande dinamização interna da província. Investe-se na preparação técnica e científica de que são exemplo o Instituto Social em Coimbra (*v.* CATOLICISMO SOCIAL) e a Escola de Enfermagem em Lisboa. Os anos 60 são tempo de transição. A guerra do ultramar é sentida particularmente pelas religiosas que trabalham em Angola e Moçambique. O II Concílio* do Vaticano traz uma renovação interna que culmina com a realização de um capítulo geral em 1966. Entre outras resoluções, decide-se por uma nova divisão de províncias, dando autonomia à de Portugal (até então unida à de Espanha), com uma provincial portuguesa. A renovação prossegue com mais dois capítulos gerais de *aggiorna-*



Madre Maria da Paixão, *fundadora das Franciscanas Missionárias de Maria.*

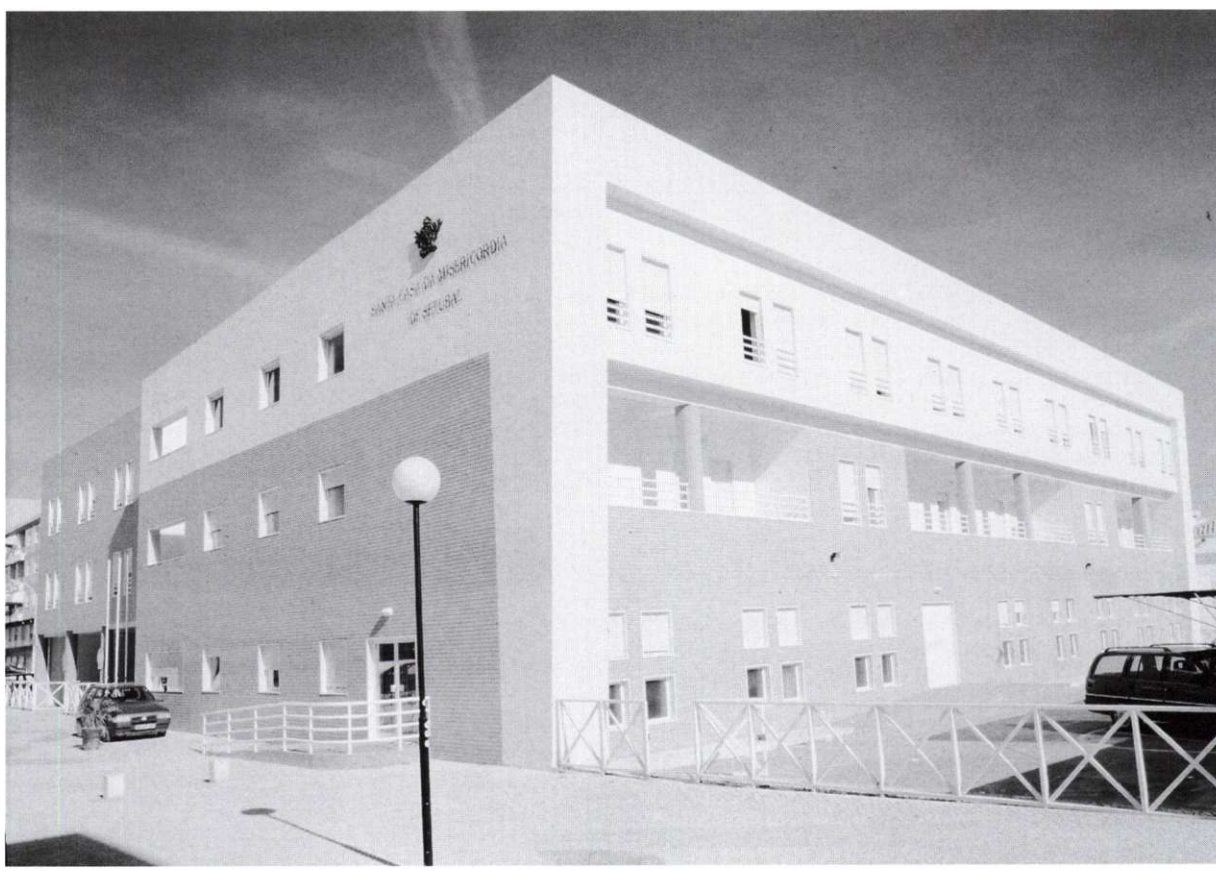
mento em 1972 e 1978, que valorizam a inserção através de comunidades pequenas. Em Portugal expandem-se para o meio rural e investem na profissionalização e formação permanente. A congregação das Franciscanas Missionárias de Maria faz parte da Terceira Ordem Regular de São Francisco e, por isso, o seu carisma está fortemente enraizado no carisma franciscano, muito embora se regulem por constituições próprias. Definindo-se como Adoradoras Missionárias, estabeleceram numa das casas a Adoração Eucarística Nacional como se fazia em Paris. Se inicialmente estiveram mais voltadas para o campo da saúde e da educação, presentemente não têm «especialização» para áreas específicas: vão para onde for necessário. O seu carisma irradiou-se para mais duas congregações: Servas Franciscanas Reparadoras de Jesus Sacramentado, para cuja fundação a província colaborou e a Fraternidade Franciscana da Divina Providência, fundada por uma ex-religiosa do instituto. De 1936 a 1969 publicaram-se os *Anais Portugueses das Franciscanas Missionárias de Maria*. Em 1967 os *Anais* passaram a sair com o título *Testemunho e Presença* e em 1969 fundiram-se com a revista *Boa Nova* criada pela Sociedade Missionária Portuguesa. Actualmente são 8795 irmãs de 66 nacionalidades, presentes em 75 países; em Portugal são 310 distribuídas por 30 comunidades em 12 dioceses.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: *FRANCISCANAS Missionárias de Maria: 100 anos em Portugal: 1895-1995: História da Província de Santo António*. Coimbra: Franciscanas Missionárias de Maria, 1995. FRANCISCANAS MISSIONÁRIAS DE MARIA – *Ide... Franciscanas Missionárias de Maria, uma família... um espírito... uma missão*. Madrid: Franciscanas Missionárias de Maria, 1988. IDEM – *Madre Maria da Paixão*. Barcelos: Anais das Franciscanas Missionárias de Maria, 1960. IDEM – *Um caminho evangélico ao encontro dos povos*. [S. l.:s. n.], [s. d.]. LÚCIO, Maria Celeste – *Quem somos, como vivemos, através da história*. Porto: Simão, Guimarães Filhos L.da, 1977. MARCELINO, Luísa – *Maria da Paixão, mulher para o nosso tempo*. Província Portuguesa do Instituto das Franciscanas Missionárias de Maria. *VINDE e vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

FRANCISCANAS MISSIONÁRIAS DE NOSSA SENHORA. Designadas como Irmãs Franciscanas de Calais até 1965, estabeleceram os primeiros contactos com Portugal em 1868-1869 onde vêm a fundar a primeira casa em Ílhavo em 1876. *1. Origens:* Esta congregação nasceu da fusão, no século XIX, de sete casas independentes de franciscanas hospitaleiras que havia no Norte da França. Após o choque sofrido com a Revolução Francesa, estas comunidades, separadas e isoladas, viram-se enfraquecidas, com efectivos reduzidos e envelhecidos. Em 1851, o novo bispo de Arras, Pierre Louis Parisis, apercebeu-se da necessidade da união de todas as comunidades franciscanas numa única congregação; encarregou de tal projecto, em Dezembro de 1852, o abade Adolphe Duchenne, capelão das franciscanas do Hospício de São Pedro de Calais. Em Fevereiro de 1853 consumava-se a integração na casa de Calais que, entretanto, em 1852, já se tinha filiado oficialmente na Ordem dos Capuchinhos (*v.* CAPUCHINHOS) como uma congregação da Ordem Terceira. Após a fusão, foi eleita superiora-geral (e hoje é considerada a fundadora) a Irmã Louise Mabille, que fora superiora das franciscanas de Calais. Em 1856, a Congregação das Irmãs Franciscanas de Calais estava definitivamente constituída, com governo próprio e noviciado. Em 1866 as constituições foram apresentadas à Santa Sé*, sendo promulgadas pelo bispo de Arras em 1868; em 1873 receberam a aprovação por sete anos, e em 11 de Março de 1892 a aprovação definitiva da Santa Sé. A nova congregação expandiu-se rapidamente, e em 18 anos passava de sete para 32 casas, de 75 para 400 religiosas e 70 noviças. *2. Presença em Portugal:* As origens das Franciscanas de Calais em Portugal encontram-se ligadas ao processo de formação do Instituto das Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição (*v.* CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS FRANCISCANAS HOSPITALEIRAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO), dirigido pelo padre Raimundo Beirão. Este sacerdote havia reunido em Lisboa, na Casa de São Patrício, uma comunidade de senhoras, oriundas em grande parte do recolhimento das Franciscanas Capuchinhas de Nossa Senhora da Aldeia Galega. Como não havia mais noviciados em Portugal desde 1834, o padre Beirão, após consulta a Roma, dirigiu-se às Franciscanas de Calais a fim de propiciarem formação religiosa a algumas das suas recolhidas, tendo em vista a sua profissão religiosa. Quase ao mesmo tempo, a abadessa do convento franciscano da Madre de Deus em Aveiro, conhecido por Convento de Sá, dirigiu-se também a Calais no sentido de ali acolher o noviciado de algumas educandas desse convento, ameaçado de extinção pois só havia lá três religiosas idosas. Em Junho de 1869 foram para Calais cinco recolhidas da Casa de São Patrício, mas não chegaram a professar. No final de 1869 a abadessa de Aveiro empreendeu idêntica tentativa, deslocando para Calais três senhoras que ali entraram em Janeiro de 1870. Nesse mesmo mês, partiram de Lisboa mais cinco candidatas: uma proveniente de Aveiro e as outras da Casa de São Patrício. Destas últimas, duas não puderam fazer o noviciado e as outras – Susana Maria Gonçalves e Maria Libânia Galvão –, admitidas em Fevereiro do mesmo ano, fizeram a profissão temporária em Abril de 1871, regressando imediatamente a Lisboa. A Irmã Maria Clara (Maria Libânia Galvão) fora nomeada pela superiora em Calais superiora em Lisboa e mestra de noviças, ainda que provisoriamente. Ao que parece, a intenção do padre Beirão teria sido a formação de uma congregação independente, servindo-se da ajuda de Calais para o estabelecimento de um noviciado em Lisboa. Mas, ao que tudo indica, a direcção da congregação em Calais não concordava e pretendia a filiação plena do convento de Lisboa. Após intensa troca de correspondência e diligências das duas partes junto do Vaticano, a situação definiu-se com o reconhecimento pela Santa Sé, em 1876, das Irmãs Hospitaleiras da Ordem Terceira de São Francisco em Lisboa (as futuras Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição) como congregação independente. As irmãs vindas de Calais em 1875 (duas francesas e duas portuguesas) para dirigir as casas de Lisboa retiraram-se para o Convento de Sá em Aveiro e dali para Ílhavo, onde instituíram em 1876 o estabelecimento de Nossa Senhora das Dores, primeira casa das Irmãs Franciscanas de Calais em Portugal. Em 1877 vão para o Porto a pedido de alguns membros da Associação Católica; em 1878,

transferem para esta cidade o noviciado, passando a funcionar ali a casa-mãe. Dedicando-se principalmente a hospitais e escolas, muitas mantidas pelas Escolas Católicas, em finais de 1881 contavam já com seis casas: quatro no Porto, uma em Ílhavo e outra em Avanca, com 73 religiosas. Em 1899 tinham já 17 casas com 178 religiosas e 23 noviças; todas essas comunidades estavam no Norte do país, com a excepção de uma em Setúbal no Hospital da Santa Casa da Misericórdia. A onda anticlerical que tocou Portugal em 1901, na sequência de alguns incidentes (*v.* CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS FEMININAS), afectou a expansão das Franciscanas de Calais. Alvo de perseguições e violências, viram-se obrigadas a dispersar o noviciado que funcionava então no Convento de Santo António das Águas Férreas. Apesar desses percalços, a congregação expandiu-se e, em 1910, aquando da instauração da República, as Franciscanas de Calais atravessavam uma época de renovação e desenvolvimento: eram já 204 religiosas e 28 noviças em 19 casas, cuidando de hospitais (sete), asilos (dois), escolas e colégios (dez). Atingidas pela legislação anticongreganista após 1910, foram expulsas das casas em que trabalhavam e dispersas. Muitas religiosas voltaram para as suas famílias ou optaram pelo exílio em França. Apesar disso, mantiveram-se ainda seis casas. Numa situação de semiclandestinidade, as religiosas ficaram reduzidas a menos de 50. Após a Primeira Guerra Mundial a perseguição religiosa foi perdendo virulência. Já num clima de tolerância religiosa, as Franciscanas de Calais puderam retomar os seus trabalhos em melhores condições, e a partir de 1922 vão encetar a recuperação e modernização dos seus estabelecimentos. Mas o exílio de muitas religiosas e a extinção do noviciado em Portugal em 1910 trouxeram como consequência a redução e o envelhecimento do quadro de irmãs. Por outro lado, em face das novas obrigações que lhes eram exigidas, a maioria delas foi apanhada sem habilitações profissionais, quer na área da saúde, quer na da educação. Punha-se, pois, o problema do noviciado. Ainda com pouca confiança nos novos condicionalismos políticos de Portugal, o instituto optou por reabri-lo ainda em Tui em 1927, tendo permanecido ali até às vésperas da Guerra Civil de Espanha em 1936. Nessa data transferiu-se para Portugal. Em 1926, ao findar a I República, a congregação contava em Portugal com 63 irmãs em dez casas; em 1945 eram já 205: 190 a trabalhar em 16 casas em Portugal e 15 em quatro casas de Moçambique para onde tinham ido em 1935. Os trinta anos que se seguem à Segunda Guerra Mundial serão de grande dinamismo para o instituto em Portugal, que quase duplica o número de casas e religiosas, além de participar activamente no movimento de renovação pós-Vaticano II. Ampliam a acção em Moçambique*; religiosas portuguesas abrem a primeira casa da congregação no Brasil, li-



Exterior do Hospital da Santa Casa da Misericórdia, Setúbal, onde prestam assistência as Irmãs Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora.

gada ainda à casa generalícia. Inicia-se o processo de revisão das constituições que serão aprovadas pela Santa Sé em 1984. Além disso, o processo de descentralização do instituto, que se iniciara nos anos 60, completa-se em 1976 com a institucionalização definitiva da província portuguesa. Nos últimos anos estenderam a sua actividade à Alemanha e a São Tomé, além de regressarem a Moçambique. Todavia, a crise de vocações, que já se vislumbrava nos anos 60, intensificou-se após 1974, tendo como consequência a redução do número de religiosas e o envelhecimento dos seus quadros, atenuado no entanto pelo regresso de muitas irmãs de Moçambique após 1975. Como reacção a esta situação, a congregação acelerou o movimento de profissionalização das religiosas; abriu-se mais ao exterior, diversificando o seu apostolado; intensificou a formação religiosa permanente de seus membros. Em 1995 tinham 33 comunidades em Portugal, uma na Alemanha e outra em São Tomé, num total de 310 membros. No mundo totalizam 760 irmãs em 15 países. O seu carisma enraíza-se no carisma franciscano. Antes do II Concílio* do Vaticano dedicavam-se primordialmente ao trabalho em escolas e hospitais, alargado depois para outras actividades pastorais, como o trabalho em paróquias, embora sem prejuízo das obras que «afinal, constituem a expressão estável e autêntica do carisma do Instituto». Publicam actualmente os seguintes boletins: *Ecos da Província, Província Portuguesa em Notícia*, publicado pela Casa Provincial, e *Falcão*, dirigido ao noviciado e aspirantado.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: SOUSA, Fernando de – *As Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora em Portugal*. Porto: Simão Guimarães, Filhos Lda., 1993. *VINDE e vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

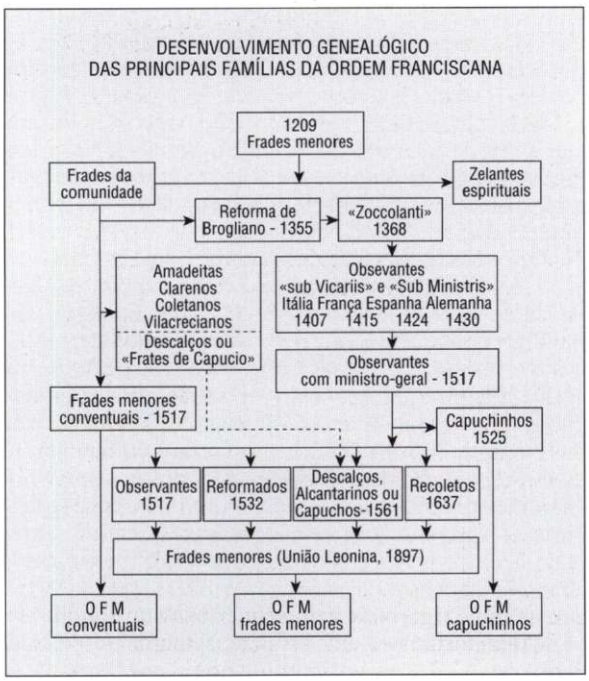
FRANCISCANAS DE NOSSA SENHORA DAS GRAÇAS, Congregação das Servas. A fundadora, Irmã Maria das Graças Rosa (1901-1960), nasceu em Nisa; cedo perdeu a mãe, tendo ido algum tempo depois para Lisboa, onde estudou. Aos 39 anos, ingressou no Instituto das Religiosas Reparadoras de Nossa Senhora das Dores, em Fátima, onde esteve pouco tempo. Voltou para Lisboa onde começou a trabalhar com crianças abandonadas, tendo fundado, de seguida, em 12 de Agosto de 1942, as Florinhas de Nossa Senhora das Graças e de São Francisco de Assis, com a denominação jurídica de Casa de Nazaré. A finalidade da obra era a protecção e promoção de meninas pobres, órfãs e abandonadas. Entretanto, com a ajuda do padre Manuel de Araújo, professor do Seminário de Braga, e o apoio do padre Pedro d'Anunciação, professor do Seminário da Luz (Lisboa), em 1957, Maria das Graças foi recebida pelo arcebispo de Braga, D. António Bento Martins Júnior, que a autorizou a transferir para Braga a obra que desenvolvia em Lisboa e a iniciar, com as suas companheiras de ideal, os primeiros passos em ordem à erecção canónica de uma congregação religiosa. Em Outubro de 1957 inaugura-se o Patronato de Nossa Senhora das Graças na Quinta de Real, nos subúrbios de Braga. Em Maio de 1958 inicia-se a formação das primeiras candidatas e, em Setembro, o bispo autoriza a tomada de hábito e o início do noviciado da fundadora e suas companheiras, sob a orientação do padre Pedro d'Anunciação. Em Abril de 1959, o prelado erige a Pia União das Servas Franciscanas de Nossa Senhora das Graças e aprova os respectivos estatutos (*v.* PIAS UNIÕES). Em Setembro de 1960 são feitas as primeiras profissões religiosas, três semanas antes da morte da fundadora. Foi um momento difícil para o novo instituto, não só por esta morte precoce, mas também por problemas surgidos no Patriarcado de Lisboa, relacionados com a Casa de Nazaré, a sua primeira fundação. Com o apoio do arcebispo de Braga e o empenho do padre Pedro d'Anunciação, a pia união desenvolveu-se; a 8 de Dezembro de 1967 foi erecta como congregação religiosa de direito diocesano; a 22 de Dezembro de 1967 agregou-se à Ordem Franciscana e, em Março de 1968, fez-se a primeira profissão solene de 30 religiosas. O instituto tem por carisma louvar a Virgem Santíssima como medianeira de todas as graças, dedicando-se fundamentalmente a actividades pastorais e sociocaritativas. Em 1995 contavam-se 15 religiosas a trabalhar em quatro comunidades; em Braga, além de actividades pastorais trabalham junto de crianças carecidas, idosos e deficientes; em São Bento da Porta Aberta acolhem peregrinos, assim como em Fátima, onde projectam construir uma residência para sacerdotes idosos; no Porto têm um lar de estudantes (*v.* CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS FEMININAS).

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: FRANCISCANAS de Nossa Senhora das Graças. *Paz e Alegria*. 69 (1988) 25-28. *VINDE e vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

FRANCISCANOS. *1. Das origens à divisão da ordem (1217-1517):* A Ordem dos Frades Menores, fundada por São Francisco de Assis, foi aprovada em 1209 pelo papa Inocêncio III e não tardou a espalhar-se pela Europa. As tradições sobre a vinda de São Francisco a Portugal em 1214, por ocasião de uma eventual peregrinação a Compostela, não são confirmadas por fontes medievais seguras. Seja como for, os Franciscanos estabeleceram-se no país em 1217, depois de o capítulo geral desse ano ter enviado os primeiros irmãos para fora da Itália, organizados no que se poderiam chamar «províncias pessoais», isto é, grupos de frades colocados sob a obediência de um «ministro». O capítulo geral de 1219 reforçou a organização provincial com a criação formal de províncias territoriais. Uma delas era a de Espanha (ou as Espanhas) que abrangia os cinco reinos cristãos da Península Ibérica. Os primeiros conventos, simples ermitérios, foram os de Alenquer, Guimarães, Lisboa (todos de 1217) e Coimbra (que já existia em 1220). Ficaram na história os nomes de dois fundadores: em Alenquer, Frei Zacarias de Roma, e, em Guimarães, Frei Gualter, que a tradição popular vimaranense canonizou e ainda hoje celebra nas Festas Gualterianas. Foi no Ermitério de Santo Antão dos Olivais, em Coimbra, que Santo António de Lisboa passou os primeiros meses da sua vida franciscana antes de embarcar para Marrocos como missionário em fins de 1220. Entre 1232 e 1239 a Província de Espanha desdobrou-se em três: Aragão, Castela e Santiago. Esta incluía o território português e por is-

so também aparece muitas vezes designada como Província de Portugal. Os conventos portugueses, como era frequente em províncias mais extensas, formavam a custódia de Portugal (ou de Lisboa). O capítulo provincial de 1272 desmembrou a custódia portuguesa em duas: a de Lisboa com sete conventos* (Alenquer, Estremoz, Évora, Leiria, Lisboa, Portalegre e Santarém) e a de Coimbra com seis (Coimbra, Covilhã, Guarda, Guimarães, Lamego e Porto). O de Bragança, com existência documentada desde 1271, ficou na custódia de Orense devido à proximidade geográfica. O capítulo provincial de 1330, celebrado em Coimbra, formou uma terceira custódia, a de Évora, com as seis casas então existentes a sul do Tejo (Beja, Estremoz, Évora, Loulé, Portalegre e Tavira). O enquadramento jurídico dos franciscanos portugueses conheceu nova e decisiva alteração com o Cisma do Ocidente* (1378-1415). As cinco custódias espanholas da Província de Santiago aderiram ao papa de Avinhão, alinhando nessa matéria com a política oficial do reino de Castela, definida em Maio de 1381. As três custódias portuguesas mantiveram-se fiéis ao papa de Roma. A partir de 1382 a província compostelana desdobra-se praticamente em duas com ministros provinciais próprios: um em Santiago, ligado a Avinhão, e outro em Lisboa, de obediência romana. A guerra entre Portugal e Castela, de 1384 a 1387, veio acentuar a ruptura. A legalização canónica da nova Província de Portugal terá sido formalizada no capítulo geral de 1418 ou no de 1421. Frei Gil Lobo de Tavira foi o primeiro ministro provincial. A principal actividade externa dos frades nos primeiros tempos foi o ministério pastoral da pregação e da celebração dos sacramentos. Alguns conventos não tardaram, porém, a abrir escolas públicas de gramática, filosofia e teologia. As de Lisboa e Santarém estão documentadas desde 1261. Depois há notícia de mais seis: Alenquer, Beja, Coimbra, Évora, Guimarães e Porto. Quase todas viriam provavelmente do século XIII. A escola de teologia de Lisboa foi a que ganhou maior projecção: o capítulo geral de Assis de 1340 elevou-a a estudo geral da ordem e em 1453 o papa Nicolau V incorporou-a na Universidade de Lisboa. Entretanto, desde meados do século XIV, defrontavam-se duas tendências na ordem: o conventualismo (ou a Claustra, como se dizia em Portugal) e a observância. Os conventos da Claustra eram normalmente desenhados com amplidão, privilegiavam a disciplina regular da vida comum de estilo monástico, praticavam a regra com dispensas pontifícias, em matéria de pobreza, estavam geralmente localizados em centros urbanos e bastantes mantinham escolas públicas. Em geral, era este o perfil dos conventos portugueses em meados do século XIV. A vida quotidiana, marcada pela regularidade dos ofícios litúrgicos e das lições escolares, assumira um ritmo quase monacal, diferente da itinerância e da espontaneidade das primeiras gerações franciscanas. O movimento da observância apareceu na Itália e pouco depois na França e na Espanha. Os seus defensores insistiam na observância integral da regra, praticavam a austeridade e a pobreza na simplicidade dos edifícios e no passadio quotidiano, privilegiavam a oração mental e a pregação popular e localizaram-se geralmente em sítios ermos ou em meios rurais. Os estudos, descurados pelos iniciadores, foram retomados na segunda geração da observância, em princípios do século XV, sob o impulso de São Bernardino de Sena. Data igualmente deste período o regressso progressivo aos centros urbanos sem abandono das implantações eremíticas. A observância entrou em Portugal em 1392 com Frei Diogo Arias, Frei Gonçalo Mariño e outros frades da Província de Santiago. Nesse ano abriram cinco ermitérios no Norte; quatro na zona de Entre Minho e Lima, que então pertencia à diocese galega de Tui, e o outro em São Clemente das Penhas, nos arredores de Leça da Palmeira. No século XV fundaram-se mais de uma dezena de conventos observantes no país. O mais importante viria a ser o de Varatojo (Torres Vedras), construído por D. Afonso V e inaugurado em 1474. Como noutros países da Europa, os observantes de Portugal, ao certo desde 1447 e porventura já no decénio de 1420, organizaram-se em vigariaria autónoma no seio da única província franciscana do reino. Nos termos da bula *Ut sacra Ordinis Minorum religio* de 1446, as vigariarias provinciais observantes dependiam da respectiva vigariaria-geral observante (a cismontana na Itália e a ultramontana fora) e celebravam capítulo próprio para eleição do vigário. Esta eleição devia, porém, ser confirmada pelo ministro provincial. Em Portugal o vigário mais destacado foi Frei João da Póvoa, confessor e testamenteiro de D. João II, que exerceu o cargo sete vezes entre 1474 e 1506 e fomentou os estudos nos conventos da vigariaria. Os Franciscanos integraram-se nas expedições dos Descobrimentos* que rasgaram horizontes mais largos à tradicional vocação missionária da ordem. A presença de um franciscano entre as figuras do Monumento dos Descobrimentos, em Belém, exprime essa realidade histórica em vigorosa linguagem plástica. Antes de





Exterior do Convento de São Francisco de Leiria.

1460 havia já cinco conventos em África e nas ilhas: um em Ceuta, dois na Madeira (no Funchal e em Câmara de Lobos) e dois nos Açores (o primeiro na ilha de Santa Maria e o outro em Angra, na Terceira). No princípio do século XVI um frade português, de tendência claustral, assumiu pela primeira vez o governo supremo da ordem embora apenas como vigário-geral por falecimento do ministro geral Frei Filipe Porcacci. Trata-se de Frei Gomes de Lisboa, filósofo e teólogo de mérito, que desempenhou essas funções de 1511 a 1513. O papa Leão X em 1517 decretou a divisão da ordem em duas: a dos Frades Menores da Regular Observância (ou simplesmente Frades Menores) e a dos Frades Menores Conventuais. Na sequência desta decisão pontifícia também entre nós surgiram duas províncias nesse mesmo ano: a Província de Portugal da Regular Observância (com 27 casas e sede no Convento de São Francisco da Cidade em Lisboa) e a Província de Portugal dos Claustrais ou Conventuais (com 22 casas e sede no Convento de São Francisco do Porto). As três casas da Madeira ficaram para os Observantes e as cinco dos Açores para os Claustrais. A pedido do cardeal D. Henrique, então regente do reino, os Conventuais foram suprimidos e integrados na província observante de Portugal por breve do papa São Pio V de 30 de Outubro de 1567, executado no ano seguinte. Na Espanha aconteceu o mesmo nesta ocasião por influência de Filipe II. Os Franciscanos Conventuais voltariam a Portugal quatro séculos mais tarde, em 1967. A outra Ordem Franciscana, a dos Capuchinhos (*v.* CAPUCHINHOS), apareceu na Itália em 1525 e foi aprovada em 1528 pelo papa Clemente VII. *2. Expansão, decadência e extinção (1517-1834):* Este capítulo compreende três secções sobre os Franciscanos Observantes (propagação da ordem no reino, difusão no ultramar e decadência nos séculos XVIII-XIX e supressão em 1834) e uma sobre a Ordem Terceira Regular devido à estreita ligação desta com aqueles. *2.1. Províncias, custódias e seminários no reino:* Os Franciscanos Observantes (que passaram a ser conhecidos simplesmente por Franciscanos) desenvolveram-se muito nos séculos XVI e XVII e organizaram-se em dois grupos de províncias e custódias. O primeiro grupo entroncava historicamente na corrente principal da observância, iniciada no século XIV, e constituía o que então se chamou a Regular Observância. Limitamo-nos a referir o nome e a localização das entidades deste grupo e a indicar entre parênteses as datas da criação jurídica e da implantação efectiva, que só coincidiram no primeiro caso. Três províncias: Portugal (1517), Algarves (1532 e 1533), formada pelos conventos da anterior situados a sul do Tejo e por mais quatro da Estremadura, entre eles o de Varatojo, e, nos Açores, a de São João Evangelista (1639 e 1640), desmembrada da Província dos Algarves. Duas custódias: a de São Tiago Menor (1683 e 1702), separada da Província de Portugal e constituída pelos quatro conventos então existentes na Madeira, e a da Conceição (1715 e 1717), com os sete conventos das ilhas de Santa Maria e de São Miguel, que para o efeito se desvincularam da Província de São João Evangelista. O segundo grupo cultivava o regime de vida mais austero da Estrita Observância (ou da «mais estreita e regular Observância», como então se dizia) e veio a ter cinco províncias (assinalamos também entre parênteses duas datas quando a criação e a implantação se deram em anos diferentes): Piedade (1517 e 1518), Arrábida (1560), Santo António (1568), Soledade (1673) e Conceição (1705 e 1706). Estas províncias tiveram origens diversificadas: a da Piedade inseria-se na «estritíssima observância» do espanhol Frei João de Guadalupe que em 1500 veio fundar um convento deste ramo junto à Ermida da Senhora da Piedade em Vila Viçosa; a reforma autónoma da Arrábida principiou em 1539 com a fundação de um ermitério na serra do mesmo nome por Frei Martinho de Santa Maria, da província espanhola de Cartagena, e beneficiou do acompanhamento inicial de São Pedro de Alcântara que viveu nos conventos da Arrábida e de Palhais (Barreiro) nos períodos de 1541-1544 e 1549-1551; a de Santo António resultou do agrupamento de casas de recolecção da Província da Regular Observância de Portugal; finalmente, as da Soledade e da Conceição provieram do desdobramento das da Piedade e de Santo António, respectivamente, ficando a da Soledade com os conventos a norte do Tejo e da Conceição com os situados a norte do Mondego. Os frades da Estrita Observância receberam na Espanha o nome de «Descalços» (porque os mais rigorosos nem sequer usavam sandálias) ou «Alcantarinos» (pela influência marcante de São Pedro de Alcântara no movimento) e em Portugal o

de «Capuchos» ou membros do «Instituto Capucho» (devido ao feitio pontiagudo do capelo). Este grupo (a não confundir com a ordem independente dos Capuchinhos) estava associado hierarquicamente ao tronco principal da observância sob a dependência do mesmo ministro geral. Mas beneficiava de larga autonomia e obteve constituições próprias em 1642 e procurador-geral privativo em Roma em 1703. Por sua vez, os religiosos das províncias de Santo António e da Conceição receberam do povo o qualificativo de «Antoninhos» ou «Antoninos». Além destas oito províncias e duas custódias, apareceram ainda cinco seminários autónomos de missionários apostólicos. Estas casas uniam uma austera disciplina conventual a intensa actividade exterior de pregação de missões populares. Quanto ao regime administrativo, dependiam directamente do governo central da ordem, sem laços jurídicos nem com as províncias nem sequer entre eles. Semelhante fórmula canónica (depois utilizada nos colégios missionários da Espanha e da América espanhola) surgiu em Portugal e deve-se ao célebre pregador e escritor espiritual Frei António das Chagas. A seu pedido e com o parecer favorável do ministro geral Frei José Ximénez Samaniego, o papa Inocêncio XI, pelo breve *Ex iniuncto nobis divinitus* de 1679, autorizou a separação do convento de Varatojo da Província dos Algarves para se transformar no primeiro seminário apostólico autónomo da ordem. O breve pontifício foi executado em 1680. Os outros seminários foram estabelecidos nos seguintes lugares e datas: Brancanes, junto a Setúbal (aberto em 1682 por Frei António das Chagas na dependência de Varatojo e elevado a seminário autónomo por breve papal de 1708, executado em 1711), Vinhais em 1753, Mesão Frio em 1790 e Falperra, nas cercanias de Braga, em 1826 mediante provisão do rei D. João VI de 1825 confirmada pelo papa Leão XII em 1828. Entre as actividades dos Franciscanos neste período destaca-se a sua presença no ensino. Nos Açores todo o ensino à população foi ministrado pelos Franciscanos até à fundação dos colégios jesuítas de Angra em 1570 e de Ponta Delgada em 1592. Posteriormente, a Companhia de Jesus (*v.* JESUÍTAS) obteve o monopólio do ensino secundário e os Franciscanos e os Gracianos continuaram a leccionar as primeiras letras em todas as ilhas (excepto no Corvo onde não existiam conventos) e também a habilitar candidatos para o estado eclesiástico. Em Coimbra, de novo cidade universitária desde 1537, quatro províncias (Portugal, Algarves, Santo António e Conceição) fundaram colégios universitários próprios que foram incorporados na universidade. Além disso, nesta funcionou uma cadeira sobre o teólogo franciscano Beato João Duns Escoto desde 1537 até à reforma de Pombal em 1772. A Província da Arrábida abriu estudos próprios de filosofia e teologia em 1619 no Convento de São José de Ribamar em Algés. Os núcleos geográficos de maior implantação de conventos situavam-se na região de Coimbra* (15 casas), no Patriarcado de Lisboa* (com 10 conventos e cinco hospícios só na capital) e na zona de Évora* e Vila Viçosa (11 casas). O elevado número de conventos do Alto Alentejo devia-se à protecção concedida pela Casa de Bragança à província capucha da Piedade. Todas as províncias do continente possuíam pelo menos uma casa em Lisboa. Os conventos da Província da Arrábida (que chegaram a ser 31, incluindo hospícios e enfermarias) encontravam-se todos no território do patriarcado, excepto o de Leiria. Em Coimbra havia seis conventos, quatro dos quais eram os supramencionados colégios universitários. No período de maior expansão, os conventos e hospícios das províncias, custódias e seminários apostólicos do continente e das ilhas adjacentes chegaram a perto de 200. Quanto ao número de religiosos, segundo as cuidadosas estatísticas publicadas em 1740 por Frei Apolinário da Conceição, no ano anterior existiam em Portugal 4499 frades. Este quantitativo era provavelmente superior ao conjunto de todos os outros religiosos do país. A distribuição dos frades pelas províncias, custódias e seminários era então a seguinte, por ordem decrescente: Algarves, 922; Portugal, 868; Arrábida, 613; Soledade, 435; Santo António, 378, Conceição (província), 343; São João Evangelista, 309; Piedade, 285; Conceição (custódia), 173; São Tiago Menor, 100; Varatojo, 41; e Brancanes, 32. Anotemos, finalmente, que durante este período a ordem teve dois ministros gerais portugueses: Frei André Álvares ou da Ínsua, da Província dos Algarves, de 1547 a 1553, e Frei Bernardino de Sena, da Província de Portugal, de 1625 a 1631, que a seguir foi nomeado bispo de Viseu. *2.2. Missões e províncias no ultramar:* A participação dos Franciscanos na expansão missionária prosseguiu em ritmo acentuado no século XVI. De meados do século XV a meados do século XVI encontramos alguns missionários em Cabo Verde*, na Costa da Guiné* e no Congo (*v.* ANGOLA). Mas foi só em 1656 que a província capucha da Piedade fundou a missão de Cabo Verde e Guiné, que somava 30 religiosos em 1739 e dispunha de casa de estudos de filosofia e teologia na ilha cabo-verdiana de Santiago. Esta missão continuou até à extinção de 1834, mas em situação de decadência desde a segunda metade do século XVIII. No Brasil*, onde Frei Henrique de Coimbra celebrou a primeira missa a 26 de Abril de 1500, há notícia de cerca de 15 franciscanos antes da entrada dos Jesuítas em 1549. Depois desta data continuaram a chegar frades em grupos isolados. O estabelecimento definitivo ocorreu apenas em 1585 com a fundação da custódia de Santo António por oito religiosos da província capucha de Santo António. No século XVII fundaram-se duas províncias: Santo António em Olinda e depois na Bahia em 1657 e Imaculada Conceição do Rio de Janeiro em 1675 por desmembramento da precedente. Os breves pontifícios de criação foram executados em ambos os casos dois anos mais tarde: em 1659 e em 1677, respectivamente. Entretanto, em 1614 a Província de Santo António de Portugal mandara uma leva de missionários para o Maranhão e Grão-Pará. O regime institucional das casas desta zona passou por várias fases até que em 1706 foram reorganizadas em três comissariados dependentes, respectivamente, das províncias capuchas portuguesas de Santo António, da Conceição e da Piedade. Em 1739 estas cinco entidades contavam 77 casas e 901 religiosos. Frei Henri-

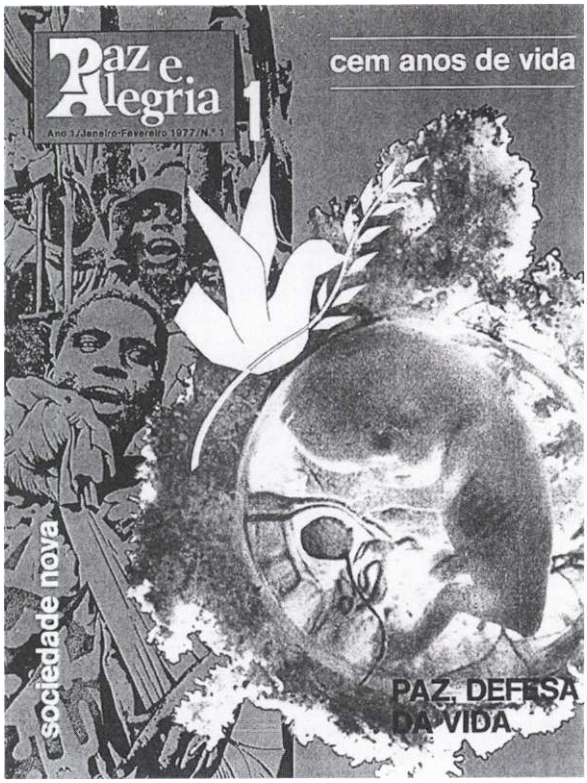


Exterior da Casa Franciscana, em Coimbra (Avenida Dias da Silva).

que de Coimbra e sete confrades da vigariaria observante do reino aportaram à Índia a 22 de Agosto de 1500, incorporados na frota de Cabral. Em 1518 os religiosos, então cerca de 20, foram agrupados num comissariado sujeito à Província de Portugal da Regular Observância, instituída no ano anterior. Em 1542, data da chegada de São Francisco Xavier com os primeiros jesuítas, o comissariado passou a custódia. O aumento numérico dos frades prosseguiu em ritmo crescente e deu lugar ao aparecimento de duas províncias, ambas sedeadas em Goa*: a de São Tomé (1583 e 1619) e a da Madre de Deus (1622 e 1629). Também neste caso mediou intervalo considerável entre o ano da criação jurídica e o da implementação efectiva, como indicam as datas assinaladas entre parênteses. O número mais elevado de religiosos de que há notícia verificou-se em 1635 com 600 frades no conjunto das duas províncias. Em 1739 eram 490. Os franciscanos da Índia irradiaram para fora e tiveram conventos e missões em Moçambique, no Ceilão*, em Macau*, Malaca* e em territórios hoje pertencentes a Myanmar (Birmânia*), à Tailândia e à Indonésia. *2.3. Decadência nos séculos XVIII-XIX e supressão em 1834:* O capítulo geral de Toledo de 1606 já tinha advertido que, por falso zelo de piedade, se criavam demasiados conventos na Península Ibérica. A crise interna dos institutos religiosos em Portugal vinha de meados do século XVII e agravou-se na segunda metade do século XVIII. Nesta época são notórios e variados os sinais de decadência: recrutamento vocacional deficiente, infracções à disciplina regular, ociosidade, estagnação intelectual e quebra do ideal missionário. A população conventual do país era excessiva. Este facto reflectia-se no plano económico: dificuldades de subsistência, administração incompetente, acumulação de dívidas dos conventos, reclamações de credores junto do governo e da corte e conflitos entre províncias e casas mendicantes por causa dos peditórios. O declínio dos institutos regulares acentuou-se no século XIX por influência de dois acontecimentos exteriores. Durante as Invasões Francesas (1807-1811) numerosos conventos estiveram ocupados por tropas nacionais e estrangeiras e não poucos religiosos participaram nas operações militares e de guerrilha contra as forças napoleónicas. Mais tarde, a partir de 1820, as lutas políticas entre liberais e absolutistas e sobretudo a guerra civil de 1832-1834 introduziram também o desassossego na vida interna das comunidades religiosas (*v.* IGREJA E ESTADO. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA). A decadência não era geral. Mas atingia uma percentagem de religiosos e de situações suficiente para se repercutir com gravidade no conjunto. Por outro lado, os séculos XVIII-XIX apresentavam um ambiente externo desfavorável aos institutos religiosos (*v.* CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS). A mentalidade regalista (*v.* REGALISMO) e iluminista do século XVIII nutria pouca consideração pelas ordens regulares. A inspiração racionalista do iluminismo* não compreendia a dimensão contemplativa da vida religiosa. Os institutos religiosos eram rotulados de corpo social inútil e ocioso que directa ou indirectamente vivia à custa da sociedade e do Estado tanto sob a forma de mendicância como através de dotações do erário público. Para o liberalismo* havia tal antinomia entre a liberdade do homem e os votos religiosos que os conventos, mais do que prisões, eram verdadeiros sepulcros. Na esfera política, económica e social os homens do vintismo consideravam as corporações regulares incompatíveis com os ideais cívicos do

Portugal novo que desejavam criar. Os foros e outros direitos de bastantes mosteiros* e conventos pertenciam à estrutura ultrapassada do Antigo Regime, oprimiam as populações e contrariavam a liberdade de propriedade e de iniciativa patrocinada pela economia liberal. Outros factores contribuíram também para a eliminação dos institutos religiosos: a animosidade anticongreganista de alguns sectores da população, inclusive do clero secular; a orientação anticlerical e anticongreganista da Maçonaria; as necessidades do tesouro nacional que se tornariam mais prementes em 1834 devido aos empréstimos contraídos para financiar a guerra civil contra o regime absolutista. A extinção das ordens religiosas constituiu o ponto culminante de uma série de medidas anticongreganistas anteriores (*v.* CONGREGANISMO). Anotam-se as principais. Em 1759 Pombal expulsou os Jesuítas e em 1773 determinou que os demais institutos religiosos ficassem sujeitos ao núncio apostólico em Lisboa sem dependência directa dos respectivos superiores-gerais. Para remediar a calamitosa situação económica de muitos conventos, a rainha D. Maria I instituiu em 1789 a Junta do Exame do Estado Actual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares, e obteve para ela faculdades especiais do papa Pio VI. Uma das providências indicadas pela junta foi a proibição de os institutos religiosos aceitarem noviços até nova ordem. A medida foi apoiada pelo arcebispo de Braga, o zeloso terceiro regular franciscano D. Frei Caetano Brandão. Mas, em face das reclamações que sobrevieram, a rainha autorizou a junta a examinar em cada caso os pedidos de admissão e a apresentá-los em seguida a despacho real. O programa anticongreganista do liberalismo foi aplicado nos Açores a partir de 1832 durante a regência de D. Pedro IV. Um decreto de 17 de Maio de 1832 extinguiu numerosos conventos e mosteiros do arquipélago e incorporou os edifícios no património do Estado. Os restantes ficaram proibidos de aceitar noviços. Dos 17 conventos franciscanos apenas três foram tolerados (Angra, Horta e Ponta Delgada). Quando o regime constitucional se firmou no continente após a tomada de Lisboa, a 24 de Julho de 1833, a escalada anticongreganista prosseguiu em ritmo acelerado: supressão de todos os mosteiros e conventos abandonados ou que tivessem recebido eclesiásticos hostis ao governo liberal; proibição de aceitação de noviços e de emissão de votos religiosos (decreto de 5 de Agosto de 1833); supressão de todos os conventos com menos de 12 religiosos; extinção dos superiores maiores de todas as corporações regulares, eleição do superior local pela própria comunidade e subordinação das casas religiosas aos bispos diocesanos (decretos de 9 de Agosto de 1833). Bastantes conventos foram extintos à base desta legislação; entre eles, o Seminário de Varatojo, a 10 de Março de 1834. O golpe final contra as ordens religiosas masculinas veio quatro dias após o triunfo do liberalismo. Um decreto de D. Pedro IV, publicado a 30 de Maio de 1834 com data de 28, determinou a extinção imediata de todas as casas de religiosos no reino e no ultramar e a incorporação dos seus bens na Fazenda Nacional, excepto paramentos e vasos sagrados que seriam entregues aos bispos diocesanos (*v.* EXTINÇÃO DAS ORDENS RELIGIOSAS). Quanto aos religiosos em particular, o decreto concedia uma pensão anual aos que não viessem a obter rendimento de benefícios eclesiásticos ou de cargos públicos igual ou superior ao montante daquela, mas excluía expressamente os partidários activos do regime absolutista. Os religiosos expulsos dos conventos receberam o nome de egressos. A história dos egressos franciscanos está ainda por fazer. Alguns frades seguiram para conventos do estrangeiro. Os religiosos cansados da disciplina regular aproveitaram-se da lei civil para regressar à vida secular. A maioria recolheu a casa de familiares ou de amigos e conformou-se com a exclaustração imposta pelo governo. Quanto aos sacerdotes, uns ocuparam-se no ministério pastoral em paróquias ou capelanias de mosteiros femininos e de casas de assistência; outros consagraram-se ao apostolado da pregação, do confessionário e da assistência a fraternidades da Ordem Terceira Franciscana sobretudo no Norte; outros, enfim, dedicaram-se ao ensino em estabelecimentos públicos e particulares. *2.4. Ordem Terceira Regular:* A Ordem Terceira Regular surgiu nos séculos XIII-XIV em vários países da Europa a partir de grupos de terceiros seculares (*v.* ORDENS TERCEIRAS) que se agregaram em vida comum com votos religiosos. O papa Leão X, em 1521, unificou o movimento dando-lhe regra própria. A província portuguesa da Ordem Terceira Regular já existia em 1439. Em 1568 foi colocada sob a dependência do ministro provincial da Província de Portugal da Regular Observância. Depois, talvez em 1586, passou à obediência imediata do ministro geral observante. A Santa Sé elevou-a a congregação autónoma em 1780. Em 1739 tinha 17 conventos (um deles colégio universitário em Coimbra) e 478 religiosos em Portugal e um convento com 10 frades em Luanda. Entre os membros da Ordem Terceira Regular destacou-se Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, figura insigne da cultura nacional no século XVIII. Depois da supressão de 1834 a Ordem Terceira Regular não foi restaurada em Portugal. *3. Da restauração em 1861 ao presente:* Não era fácil restaurar a vida franciscana devido à proibição da lei civil e à hostilidade do ambiente político e social. Muitos egressos também se tinham acomodado às novas condições do seu apostolado e pensavam que era melhor continuar assim do que regressar à disciplina do convento. A diversidade de costumes internos das províncias e sobretudo dos seminários apostólicos dificultava o reagrupamento de religiosos formados segundo modelos concretos diferentes. Um pequeno resto originário de Varatojo, onde a disciplina regular e o dinamismo apostólico se mantiveram sempre em bom nível, conseguiu reabrir este convento. A 24 de Dezembro de 1860 o ex-varatojano Frei Joaquim do Espírito Santo comprou-o, a título particular, e a 27 de Janeiro de 1861 recomeçou aí a vida comunitária com outro antigo confrade. Nos meses seguintes vieram mais egressos, um deles arrábido. Este retomar da vida franciscana contradizia as leis de 1833-1834. Para os restauradores do seminário a liberdade de consciência pessoal e o direito de organização das instituições da Igreja prevaleciam sobre tal legislação. A reabertura

de Varatojo impôs-se como facto consumado. O próprio governo foi lá buscar Frei José Sebastião Neto para fazer dele bispo de Angola (1880-1883) e a seguir patriarca de Lisboa (1883-1907). O projecto dos varajotanos regressados visava apenas a continuação do seu próprio seminário apostólico autónomo. A visita canónica a Varatojo do ministro geral Frei Bernardino de Portogruaro (11 a 23 de Maio de 1883) abriu perspectivas para a formação de uma província. Erigiram-se mais três casas: São Bernardino (Peniche) em 1884 e Montariol (Braga) e Torre da Giesteira (Évora) em 1890. Nas duas primeiras estabeleceram-se os estudos eclesiásticos, dos preparatórios à teologia. O número de religiosos (professos e noviços), também ia subindo: de oito no fim de 1861 passou a 23 em 1883 e a 56 em 1891. As principais actividades exteriores eram o ministério pastoral e o ensino, com escola primária gratuita nos quatro conventos. O ministro geral Frei Luís de Parma procedeu à restauração da Província de Portugal por decreto de 18 de Outubro de 1891, executado a 18 de Novembro seguinte. Frei Domingos Sanches foi o primeiro ministro provincial. A história da actual província desdobra-se em quatro períodos: *3.1. Consolidação e desenvolvimento (1891-1910):* Nestes vinte anos fundaram-se seis casas: Brancanes (o antigo seminário apostólico, junto a Setúbal), Lisboa (duas casas), Necessidades (Barcelos), Vilariño (perto de Vigo, na Espanha) e Leiria. Os religiosos duplicaram (em 1907 eram 130) e continuaram a dedicar-se ao ministério pastoral e ao ensino primário. Na pregação distinguiu-se Frei Manuel das Chagas, considerado o maior pregador popular do país no seu tempo. Por iniciativa do ministro provincial Frei João da Santíssima Trindade abriram-se novos campos de acção: a imprensa*, com a revista *Voz de Santo António*, e a obra assistencial Pão de Santo António em 1895, a associação de formação Juventude Antoniana em 1896 e sobretudo a missão de Moçambique, iniciada na Beira a 17 de Julho de 1898. Em Abril de 1901 a maioria dos conventos foi encerrada pelas autoridades na sequência de um decreto de 10 de Março, que urgia o cumprimento das leis anticongreganistas de 1833-1834. A situação normalizou-se depois de os Franciscanos terem sido reconhecidos pelo governo como organização missionária (não como instituto religioso) sob o nome de Associação Missionária Portuguesa a 18 de Outubro de 1901. Em 1910 surgiram novas dificuldades: a suspensão da *Voz de Santo António* pela Santa Sé em Maio, uma visita apostólica à província em Setembro (após a qual foi reduzida a comissariado-geral a 7 de Novembro) e a hostilidade da I República. *3.2. Dispersão e exílio (1910-1928):* Proclamada a República a 5 de Outubro de 1910, logo a oito se decretou o restabelecimento das leis de 1833-1834 e a expulsão dos Jesuítas e dos religiosos estrangeiros. Os nacionais poderiam viver em grupos de três, no máximo, sem hábito religioso e comunicando o domicílio ao Ministério da Justiça. As casas de formação mudaram-se para a Galiza (Vilariño e Tui). Até 1916 fundaram-se 14 residências no país, a maioria no Norte. Entre 1911 e 1915 houve duas casas no Brasil. Os sacerdotes cultivaram muito a pregação. A imprensa continuou com o *Almanaque de Santo António* e o *Boletim Mensal*, que tinham aparecido em 1898 e 1908, respectivamente. Em 1924 abriram-se oficinas de tipografia e encadernação em Braga. Em Moçambique a atitude do governo começou a ser mais favorável às missões a partir de 1919. Em 1920 a missão passou a comissariado provincial. Os missionários subiram de sete em 1919 para 22 em 1926. Um dos pioneiros de 1898, Frei Rafael Maria da Assunção, foi prelado de Moçambique (1922-1935) e bispo de Cabo Verde (1935-1940). Em 1923 introduziu-se em Portugal o movimento de apoio às missões União Missionária Franciscana. Entretanto, o estatuto canónico de província tinha sido restabelecido a 14 de Setembro de 1915. O número de frades atingiu 170 em 1928. *3.3. Expansão na metrópole e no ultramar (1928-1967):* No seguimento do Decreto n.º 12 485 de 13 de Outubro de 1926, em que o regime político implantado a 28 de Maio desse ano reconhecia e subsidiava as missões católicas, as casas de formação voltaram a Portugal: seminário menor e teologia em 1928 e noviciado e filosofia em 1940. Graças à Concordata* e ao Acordo Missionário* de 1940 a província foi reconhecida pelo governo como corporação religiosa missionária por portaria de 29 de Abril de 1941. Em Moçambique, entre 1926 e 1966, os missionários passaram de 22 a 102, servindo uma área no Centro e no Sul quase do tamanho de Portugal. Os Franciscanos fundaram o primeiro seminário menor do país (Amatongas, 1934) e a emissora católica Rádio Pax (Beira, 1954) e deram os primeiros titulares a duas dioceses: D. Frei Teófilo de Andrade em Nampula (1941-1951) e D. Frei Ernesto Costa em Inhambane (1962-1975). O primeiro padre negro de Moçambique foi o franciscano Frei Alexandre dos Santos, ordenado em 1953. A 18 de Fevereiro de 1932 abriu-se a missão da Guiné onde os Franciscanos foram durante alguns anos os únicos missionários. De 1941 a 1977 governaram a Guiné quatro prefeitos apostólicos, todos franciscanos. Em Portugal a principal actividade exterior continuou a ser a pastoral com relevo para a pregação. Na imprensa registaram-se inovações: em 1933 deu-se a transferência das oficinas gráficas para Montariol; em 1954-1955 a transformação destas em Editorial Franciscana com livraria no Porto e delegação em Lisboa e lançamento do jornal *Missões Franciscanas* em 1937, da revista de cultura *Colectânea de Estudos* em 1946 e, em 1955, das revistas *Alma* e *Itinerarium*, derivadas do *Boletim Mensal* e da *Colectânea de Estudos*, respectivamente. Criaram-se duas instituições: a Obra da Imaculada Conceição e Santo António para acolhimento de crianças pobres (Caneças, 1952) e, reatando a tradição escolar suspensa em 1910, o Externato da Luz para ensino primário e secundário (Lisboa, 1958). Nesta época ascendeu ao episcopado D. Frei David de Sousa, bispo do Funchal (1957-1965) e arcebispo de Évora (1965-1981). O número máximo de religiosos foi atingido a 15 de Agosto de 1963 com 398 professos e noviços. *3.4. Últimos trinta anos:* Inicio este período com dois acontecimentos, em 1967: o capítulo geral da ordem, que reformou as constituições gerais no espírito do II Concílio do Va-



Capa da revista Paz e Alegria, *ano I, n.º 1, Janeiro/Fevereiro de 1977.*

ticano (1962-1965), e o encerramento dos estudos eclesiásticos internos da província. No ultramar a expansão continuou até à revolução de 25 de Abril de 1974. Moçambique passou a custódia em 1968. Em 1970 abriu aí um noviciado, o primeiro da ordem na África subsariana. O número máximo de frades em Moçambique foi de 120 em 1973, dos quais 12 nativos; na Guiné, 18 em 1970-1972. O primeiro bispo natural de Moçambique foi D. Frei Alexandre dos Santos, arcebispo de Maputo desde 1975 e cardeal desde 1988. Com o regime da Frelimo as casas de formação e muitas missões fecharam e cerca de 70 missionários voltaram a Portugal. A formação recomeçou em 1986 com o seminário médio no Maputo e o noviciado no Zimbabwe em 1988 e de novo em Moçambique em 1992. A 31 de Dezembro de 1997 a custódia de Moçambique tinha 11 casas e 50 frades (dos quais 19 professos temporários e 3 noviços) e a missão da Guiné três casas e oito missionários. Em Portugal, ao longo dos anos 70, acentua-se a diminuição dos religiosos por abandono de professos e escassez de candidatos. Em 1967 o curso filosófico-teológico passa a ser frequentado no Centro de Estudos Eclesiásticos dos Religiosos, em Lisboa, e, em 1969 na Faculdade de Teologia* de Lisboa da Universidade Católica Portuguesa*. Docentes franciscanos ensinam nesta universidade desde 1968. A pastoral mantém-se como primeira actividade exterior. Com o regresso de missionários aceitaram-se mais paróquias (eram quatro em 1967 e hoje são 14). Os Franciscanos estão presentes na imprensa (Editorial Franciscana de Montariol com livraria no Porto e delegação em Lisboa e publicação do *Almanaque de Santo António*, da revista *Itinerarium* e do jornal *Missões Franciscanas*), no ensino (Externato da Luz, Lisboa) e na acção social (Obra da Imaculada Conceição e Santo António, Caneças). Têm promovido a cooperação interfranciscana participando activamente na peregrinação anual da Família Franciscana a Fátima (iniciada em 1971) e dirigindo a revista *Paz e Alegria* (publicada de 1977 a 1989), a associação Família Franciscana Portuguesa e o Centro de Franciscanismo (criados em 1978 e 1983, respectivamente). Neste período foram eleitos mais dois prelados da província: em Portugal, D. Frei António Francisco Marques, primeiro bispo de Santarém (1975-28 de Agosto de 1997), e em Moçambique, D. Frei Adriano Langa, nomeado bispo auxiliar de Maputo a 23 de Novembro de 1997. D. Frei Ernesto Costa, depois de voltar de Moçambique, foi bispo do Algarve de 1977 a 1988. O capítulo provincial de 1984 encerrou o Seminário Menor de Montariol e renovou a pastoral vocacional criando uma fraternidade vocacional em Leiria. Seguiram-se o lançamento do pré-seminário (1985), a instalação do postulantado (pré-noviciado) em Montariol (1986) e a abertura do seminário médio em Leiria (1992). A 31 de Dezembro de 1997 a província contava 235 religiosos: 200 professos perpétuos (com a média etária de 62,7 anos), 29 professos temporários e seis noviços. Os sacerdotes totalizavam 149 e 13 professos perpétuos, 19 temporários e 3 noviços eram moçambicanos. Localização das casas franciscanas: Braga (Montariol), Bretanha (ilha de São Miguel), Coimbra, Faro, Funchal, Lamego, Leça da Palmeira, Leiria, Lisboa (4), Penafiel, Porto, Setúbal, Varatojo, Vila Real e Vilariño (na Galiza).

ANTÓNIO MONTES MOREIRA

BIBLIOGRAFIA: ARAÚJO, António de Sousa – *Antoninhos da Conceição: Dicionário de Capuchos Franciscanos*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. CONCEIÇÃO, Apolinário da – *Claustro franciscano erecto no domínio da Coroa portuguesa*. Lisboa, 1740. ITINERARIUM. 39 (1993) 163-234. LOPES, Fernando Félix – *Fontes narrativas e textos legais para a história da Ordem Franciscana em Portugal*. Madrid: Archivo Ibero-Americano, 1949. Reeditado em *Colectânea de estudos de história e literatura do padre Frei Fernando Félix Lopes (1902-1990)*. Lisboa: APH, 1998, vol. 1, p. 1-144, 179-269. IDEM – Para a história dos franciscanos portugueses no Brasil: Fontes narrativas e legais e fundos documentais portugueses. *Santo António*. Recife. 19-22: 3 (1965) 44-59. Reeditado em *Colectânea de estudos de história e literatura do padre Frei Fernando Félix Lopes (1902-1990)*. Lisboa: APH, 1998, vol. 1, p. 145-178. IDEM – *Missões franciscanas em Moçambique, 1898-1970*. Braga: Editorial Franciscana, 1972. MEERSMAN, Achilles – *The ancient franciscan provinces in India: 1500-1835*. Bangalore: Christian Literature Society Press, 1971. MOREIRA, António Montes – A restauração da Província Franciscana de Portugal em 1891. *Archivo Ibero-Americano*. 2: 42 (1982) 509-650. REMA, Henrique Pinto – *História das missões católicas da Guiné*. Braga: Editorial Franciscana, 1982, p. 109-251, 409-817, 865-883, 924-941.

FRATERNIDADE FRANCISCANA DA DIVINA PROVIDÊNCIA. Ana de Jesus Faria de Amorim, fundadora da Obra da Divina Providência, da qual proveio a Fraternidade Franciscana da Divina Providência, nasceu numa aldeia minhota, no lugar da Cruz, concelho de Vila Verde, em 25 de Março de 1896. Em 1920 ingressou no Instituto das Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria em Tui (*v.* FRANCISCANAS MISSIONÁRIAS DE MARIA). Sempre muito preocupada com os desfavorecidos, apreciou nessa congregação o acolhimento e educação de meninas pobres, a adora-

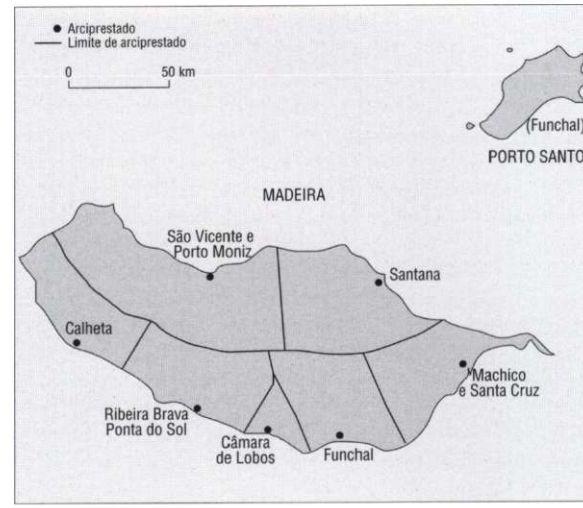
ção eucarística e o carisma missionário. Em 1926 professou com o nome de Irmã Maria da Ascensão, tendo já trabalhado no Asilo D. Pedro V em Braga e, mais tarde, no Hospital Maria Pia no Porto. Após quase 20 anos de vida religiosa, manifestou às superioras o desejo de se dedicar mais directamente aos pobres. Havia então no instituto as irmãs agregadas, sem votos públicos, vivendo na clausura com as religiosas, e as agregadas externas que viviam nas suas casas, como uma terceira ordem do instituto. A Irmã Ana de Amorim pretendia ficar ligada à congregação como irmã agregada externa, o que lhe foi recusado. A fim de reflectir melhor sobre o problema, foi mandada para uma casa do instituto em Paris. A ocupação da França pelos nazis fê-la voltar para Portugal. Em 1940, com licença da superiora, solicitou à Santa Sé dispensa de votos que lhe foi concedida em 1941. Em Junho de 1942 deixou o instituto, indo para a Cova da Iria com a sua irmã de sangue, Antónia. Ali, com autorização do bispo de Leiria, D. José Alves Correia da Silva, lançou as bases da Obra da Divina Providência, em Setembro do mesmo ano. Depois de grandes dificuldades conseguiu uma casa onde iniciou a sua missão. Ainda em 1942, Ana de Jesus foi convidada por D. José do Patrocínio Dias a estabelecer-se com as companheiras na diocese de Beja*. Prometeu-lhe também a erecção canónica da congregação como pia união, se a casa de formação fosse transferida de Fátima para Beja. Esta proposta foi recusada por Ana de Jesus que sempre quis a sede da congregação em Fátima e por isso lutou até o fim. Mesmo assim, vão para Safara e mais tarde para Barrancos e Beringel, na diocese de Beja. A comunidade de Safara separou-se da Obra da Divina Providência em 1956, dando origem a um novo instituto: Servas da Divina Providência, de Maria Auxiliadora e do Próximo. Em 1948 fundam uma casa no concelho de Ovar, encerrada em 1968 e, no início dos anos 60, outra em Coimbra para idosas desamparadas, tendo em vista também a proximidade da universidade para a formação profissional das religiosas. Quando a fundadora faleceu em 1976, a Obra da Divina Providência tinha três casas: duas em Fátima e uma em Coimbra. Em 1983 foi desactivada a casa da Moita Redonda que deu lugar à Casa do Bom Samaritano que cuida de deficientes físicos e mentais em modernas instalações em Fátima. Ana de Jesus Amorim enfrentou obstáculos de toda a ordem, mas o maior de todos foi o da aprovação canónica da congregação, que não chegou a ver realizada. Tendo afinidades espirituais com o fundador da obra do Cottolengo, não conseguiu dar à obra a feição social que facilitaria o reconhecimento jurídico. Após 40 anos de indefinição canónica, a Família Franciscana Portuguesa, em reunião de direcção, resolveu confiar o estudo do caso ao superior do convento de Leiria que concluiu pela aprovação da obra. A erecção canónica como pia união – na diocese de Leiria-Fátima*, conforme desejo da fundadora – deu-se em 1982 por D. Alberto Cosme do Amaral, com o nome de Fraternidade Franciscana da Divina Providência. Em 1985 foi agregada à Ordem dos Frades Menores. O carisma da congregação caracteriza-se por ser providencialista, mariano, eclesial e franciscano; a sua missão assenta na adoração contemplativa, evangelização dos mais pobres e serviço e libertação dos mais necessitados.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: *Franciscanas Missionárias de Maria: 100 anos em Portugal. 1895-1995: História da província de Santo António*. Coimbra: FMM, 1995. *O Bom Samaritano: Boletim providencialista*. Casa da Divina Providência, 1981. Pereira, Adelino – *As três paixões de uma mulher providencial*. Fátima: Casa da Divina Providência, 1992. *Vinde e vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

FUNCHAL, Diocese do. *1. Do vicariato à diocese:* A tradição histórica, veiculada por Francisco Alcoforado, anota que a 2 de Julho de 1420 João Gonçalves Zarco desembarcou no vale de Machico procedendo, de imediato, à posse da terra em nome do rei, à sua sagração com a primeira missa pelos franciscanos que o acompanhavam. Em Maio do ano seguinte, o mesmo navegador regressou à ilha com três navios e a disposição de proceder ao seu povoamento. De novo o desembarque em Machico e «a primeira cousa que fez foy traçar huma igreja de Invocação de Xpo». Seguiu-se, depois, o reconhecimento da costa para assentamento posterior de colonos. Todos estes actos foram precedidos da construção de uma igreja ou ermida. No Funchal tivemos as capelas de Santa Catarina e de Nossa Senhora do Calhau, sendo a última considerada pelo autor «prymeyra casa de igreja que se fez na ilha». Mais além, em Câmara de Lobos a do Espírito Santo, na Quinta Grande a de Vera Cruz, nos Canhas a de Santiago, na Estrela (Calheta) a de Nossa Senhora de Estrela. Tudo isto nos parece indicar que o povoamento da Madeira e a organização da estrutura eclesiástica foram concretizados de acordo com um plano definido, pois Jerónimo Dias Leite refere que o objectivo dos primeiros madeirenses era «pôr em obra a edificação das igrejas e das vilas e lugares e lavrança de terras». Note-se que no período de 1433 a 1514 as administrações civil e religiosa estavam a cargo do mestre da Ordem de Cristo (*v.* ORDENS MILITARES) que, no caso da alçada religiosa, determinara a sua superintendência pelo vigário da vila de Tomar. De acordo com a bula de 1456, as novas áreas atlânticas eram consideradas *nullius diocesis*, estando dependentes daquele vigário. Era ele que determinava a construção das primeiras igrejas e nomeava os prelados para o serviço religioso. *2. bispado:* O rei concedera o direito de padroado à Ordem de Cristo, integrando na sua alçada em 1433 o arquipélago da Madeira, que depois foi alargada, em 1454, a todos os territórios descobertos, situação confirmada por bula papal de 17 de Março de 1456. O governo espiritual ficou entregue ao vigário de Tomar, sede da Ordem de Cristo, e na condição de *nullius diocese*, enquanto ao administrador da ordem competia a construção dos templos, nomear os ministros e pagar o seu vencimento. À parte isso, em todas as ilhas se estabeleceram ouvidorias com o objectivo de organizar e exercer governo eclesiástico. A situação mudou em 1514 com a criação do bispado do Funchal, e depois, em 30 de Dezembro de 1551, com o regresso à Coroa do padroado. Extinto o senhorio, a Ordem de Cristo, através do vigário de Tomar, continuou a superintender o governo eclesiástico das ilhas até que em 12 de Ju-

nho de 1514, pela bula *Pro excellenti*, foi criado o bispado do Funchal com jurisdição sobre toda a área ocupada pelos Portugueses no Atlântico e no Índico. Até este momento todo o serviço episcopal era feito por bispos titulares aí enviados pelo referido vigário, como sucedeu em 1507 e 1508. Mas o progresso económico e social deste espaço levou à criação, em 1534, de novas dioceses, cujas áreas foram desanexadas do Funchal: isto é, as de Goa*, Angra*, Santiago e São Tomé*. Mais tarde, a 31 de Janeiro de 1533, a diocese do Funchal foi elevada à categoria de metropolitana e primaz, englobando «a Madeira e Porto Santo, as ilhas Desertas e Selvagens, aquela parte continental de África, que entesta com a diocese de Safi[m] e bem assim as terras do Brasil, tanto as já descobertas, como as que se vierem a descobrir». Estamos perante uma situação passageira. Além disso, a bula papal não foi expedida do Vaticano, por a Coroa não ter pago, o que coloca a dúvida da existência real do arcebispado do Funchal. Em 1551, o papa Júlio III revogou a situação passando o Funchal para simples bispado sufragâneo de Lisboa, que passou a assumir a função de primaz das terras atlânticas, enquanto o de Goa preencherá funções idênticas para as terras orientais. Apenas em 1560 lhe foi associado o Castelo de Arguim. A construção do templo que serviu de sede à nova diocese não foi rápida: o duque ordenou-a em 1485 mas as obras só se iniciaram em 1493, e ainda continuavam em 1515, sendo o novo templo sagrado no ano imediato. Estavam assim definidas as condições que haviam de corporizar a estrutura institucional da nova diocese que iria deparar-se, no entanto, com algumas dificuldades. O século XVI é definido em termos de estrutura religiosa da Cristandade ocidental como um momento de activo protagonismo. O absentismo era evidente na diocese do Funchal. Os bispos eleitos recusavam-se a assumir o governo do episcopado, preferindo a vida mundana da corte. Os primeiros nomeados para as dioceses insulares nunca pisaram o solo e daqueles que se fixaram foram poucos os que procederam à indispensável visita às paróquias. O primeiro bispo a pisar o solo da diocese foi D. Ambrósio Brandão, em nome do arcebispo D. Martinho de Portugal, que aí esteve em 1538 acompanhado de dois visitadores (Jordão Jorge e Álvaro Dias). Foi a partir daí que se reorganizaram as paróquias, estabelecendo-se normas rigorosas para a sua fixação nas igrejas e moralização dos actos através dos livros de registo. Depois da sua morte, em 1547, a sé permaneceu vaga até 1551. Neste período esteve no Funchal o bispo D. Sarello, das Canárias, que deu «ordens a muitas pessoas e correu a ilha toda crismando comummente a todos os que disso tinham necessidade». E, em 1552, foi provido D. Frei Gaspar do Casal, que não residiu na ilha, sendo o facto mais saliente da sua acção o ter participado no Concílio* de Trento. O sucessor, D. Jorge de Lemos, nomeado em 1556, foi quem, na verdade, deu forma à aplicação das ordens do concílio, sendo seguido depois por D. Jerónimo Barreto (1574-1585) e D. Luís de Figueiredo de Lemos (1586-1608), considerados os verdadeiros obreiros desta reforma na Madeira. A reorganização das instituições religiosas



Fonte: Anuário Católico de Portugal, *1995-1998.*

e do ritual religioso, iniciada em 1578 por D. Jerónimo Barreto, teve continuidade com D. Luís Figueiredo de Lemos (1597, 1602), Frei Lourenço de Távora (1615), D. Fernando Jerónimo (1622, 1629, 1634), D. Frei António da Silva Teles e D. Frei José de Santa Maria (1610). Todos estes prelados realizaram um sínodo onde foram aprovadas diversas constituições, mas apenas se publicaram as de 1578 e 1597 e conhecem-se as de outro, manuscritas, tendo-se perdido as restantes. Estas medidas correspondem ao apelo da própria estrutura da Igreja e dos leigos que em 1546, através da câmara, fizeram ouvir a sua voz de descontentamento junto da Coroa. *3. As paróquias:* As sedes das capitanias, em data que desconhecemos, tiveram o primeiro vigário; depois, o progresso e a consequente pressão do movimento demográfico conduziram ao aparecimento de novas igrejas e paróquias. O templo religioso é o ponto de divergência do processo de povoamento e foi em torno dele que surgiram as primeiras habitações de madeira para dar abrigo aos colonos. De acordo com a doação régia de 26 de Setembro de 1433 o Infante, como mestre da Ordem de Cristo, recebeu também a capacidade de intervenção na espiritualidade do novo espaço. O vigário de Tomar, local sede da ordem, era quem, em nome do Infante, estabelecia a estrutura religiosa, provendo os seus ministros. Apenas a arrecadação dos dízimos eclesiásticos permanecia a cargo do almoxarife do Infante. Para cada capitania foi nomeado um vigário, que dependia directamente do de Tomar, tendo como função administrar a espiritualidade no recinto da sua jurisdição. Destes conhece-se o nome dos de Machico e Funchal, respectivamente Frei João Garcia e João Gonçalves. O próprio Infante preocupou-se com a administração religiosa do arquipélago, ordenando a construção de igrejas e capelas, conforme se deduz do seu testamento de 1460. Parece que a situação perdurou por todo o governo do infante D. Henrique, uma vez que em 1461 uma das exigências dos moradores do Funchal era o aumento do clero, de modo a que fosse assegurado o serviço religioso aos moradores de Câmara de Lobos, Ribeira Brava, Ponta do Sol e Arco da Calheta.

Deste modo não entendemos porque certa tradição teima em afirmar a criação de novas freguesias antes desta data. Aliás, a muitas destas paróquias a data que lhes é atribuída por Fernando Augusto da Silva não corresponde sempre à verdade, uma vez que o autor se baseou em muitos casos nas indicações do tombo da Provedoria da Fazenda. Quanto aos diversos templos religiosos, erguidos pelos povoadores em toda a ilha, neste período, não existe consenso entre os diversos historiadores nem dados que abonem com segurança a data exacta de construção. É de salientar que a tradição veiculada por Álvaro Rodrigues de Azevedo e pelo padre Augusto da Silva apresenta algumas paróquias criadas em 1430, 1440 e 1450. Não sabemos em que se fundamenta tal ideia, uma vez que nas reclamações dos moradores do Funchal em 1461 se refere a existência de um só capelão que dizia missa no Funchal. Perante estas reclamações dos moradores do Funchal somos levados a afirmar que as diversas paróquias, que secundaram as primeiras na sede de cada capitania, são posteriores a essa data. Certamente que a importância adquirida pelos canaviais conduziu ao aparecimento das novas paróquias na vertente sul. As primeiras paróquias surgem no século XV a partir dos principais núcleos de fixação litoral – Câmara de Lobos, Calheta, Funchal, Machico, Ponta do Sol e Ribeira Brava. E destas freguesias se retiraram outras na primeira metade da centúria seguinte: Campanário, Estreito de Câmara de Lobos, Faial, Gaula, Ponta do Pargo, Santana e Santo António, secundadas na década de 70 por novas: Porto da Cruz, Canhas, Madalena do Mar, São Roque e São Martinho. Nos séculos posteriores são reduzidas as alterações a este quadro, com as paróquias de Boaventura (1733), São Roque do Faial (1746), Curral das Freiras (1790), Quinta Grande (1820). A grande mudança ocorreu já no presente século, em 1954, com a criação da paróquia do Imaculado Coração de Maria e depois em 1960 com mais 51 novas paróquias, por iniciativa de D. Frei David de Sousa. *4. Os conventos:* Não agradou ao Infante a pretensão dos Franciscanos, oriundos das Canárias, de se introduzirem na ilha, ficando subordinados ao vigário da sua província, tal como o estabelecia a letra *dum ad prellara* do papa Nicolau V em 10 de Dezembro de 1450, entendida como uma ingerência nos direitos adquiridos pela Ordem de Cristo e uma afronta, tendo em conta o empenho do Infante na conquista de algumas das Canárias. Alguns desentendimentos destes com o vigário de Tomar conduziram a que abandonassem a Madeira em 1459, fixando-se em Xabregas. Para colmatar a sua ausência, o papa Pio II concedeu em 1462 licença aos frades da Regra de São Jerónimo para fundar um mosteiro na Madeira, o que não teve efeito. Os Franciscanos* regressaram em 1474 ao seu cenóbio de São João da Ribeira e acabaram por adquirir uma posição relevante na ilha. Mais tarde, em 1485, retirou-se na ilha Frei Pedro da Guarda, criando o pequeno Eremitério de São Bernardino em



Tríptico de São Tiago Maior e São Filipe com os Doadores, *Igreja de São Tiago, Funchal.*

Câmara de Lobos. Este franciscano, conhecido como o santo servo de Deus, ficou célebre na ilha pelas suas virtudes e milagres, o que motivou um culto arreigado às populações de Câmara de Lobos, que se manteve até 1835, ano em que foi proibido. A ordem seráfica firmou-se na vida religiosa madeirense criando conventos, cenóbios ou oratórios no Funchal (1480), Câmara de Lobos (1450), Santa Cruz (1527), Ribeira Brava (1724), Calheta (1670) e Machico (1462). No Funchal relevam-se o Convento de São Francisco do Funchal e o de Santa Clara. O primeiro foi construído a partir de 1474, enquanto o segundo, feminino, foi erguido por iniciativa de João Gonçalves Câmara, segundo capitão do Funchal, no espaço onde o seu pai havia edificado a Capela da Conceição de Cima (em oposição à da Conceição de Baixo, construída junto ao mar), tendo o padroado por bula (1476) de Sixto IV. Por breve (1496) de Alexandre VI ficou estabelecida a sua regular observância e o início da clausura, sendo abadessa D. Isabel de Noronha, filha do capitão, que se encontrava no Convento da Conceição de Beja. Da mesma ordem é, registe-se, o Convento de Nossa Senhora da Piedade, fundado por legado estabelecido no testamento (1518) de Urbano Lomelino numa granja sua, situada no local onde hoje se encontra o aeroporto do Funchal. Idêntico ideal moveu o cónego Henrique Calaça de Viveiros, que em 1650 ergueu o Convento de Nossa Senhora da Encarnação em honra da restauração da independência. Este foi o segundo convento feminino da regra franciscana de Santa Clara. Mais tarde, em 1654, Gaspar Berenguer de Andrade fundou o das Mercês. No Funchal tivemos ainda o Hospício de Nossa Senhora do Monte do Carmo (1562) e o Recolhimento do Bom Jesus da Ribeira (1655). Os conventos são uma presença assídua na história da Madeira, persistindo ainda hoje alguns de pé. A sua pujança é testemunhada, quer através da dimensão económica das suas quintas, resultantes de dotes e legados, quer pela adesão das principais famílias madeirenses, onde foram recrutados muitos dos noviços e noviças. A revolução liberal e a República representaram para as referidas ordens um duro golpe. Assim, em 1834, o Estado tomou conta de todos os edifícios e património, situação que só foi alterada em 1896 para voltar à primeira forma com a República, alterada com o Estado Novo. Todavia, o futuro de muitos destes símbolos de clausura estava irremediavelmente traçado pela destruição: o Convento de São Francisco foi demolido em 1866 para dar lugar ao Jardim e Teatro Municipal, o de Nossa Senhora da Encarnação deu lugar em 1905 ao novo seminário e o das Mercês foi em parte demolido em 1911 para em seu lugar se construir o Auxílio Maternal. De pé continua ainda o imponente claustro do Convento de Santa Clara. *5. Sínodos, concílios e constituições sinodais:* O Concílio de Trento (1545--1563) definiu uma nova realidade para a teologia e prática institucional da hierarquia religiosa. Por meio de um novo modelo de catecismo pretendia-se uniformizar o ritual religioso e combater o absentismo do clero e leigos. Um dos meios mais adequados para a aplicação destas ordens foi o dos concílios diocesanos. De acordo com as normas estabelecidas nas

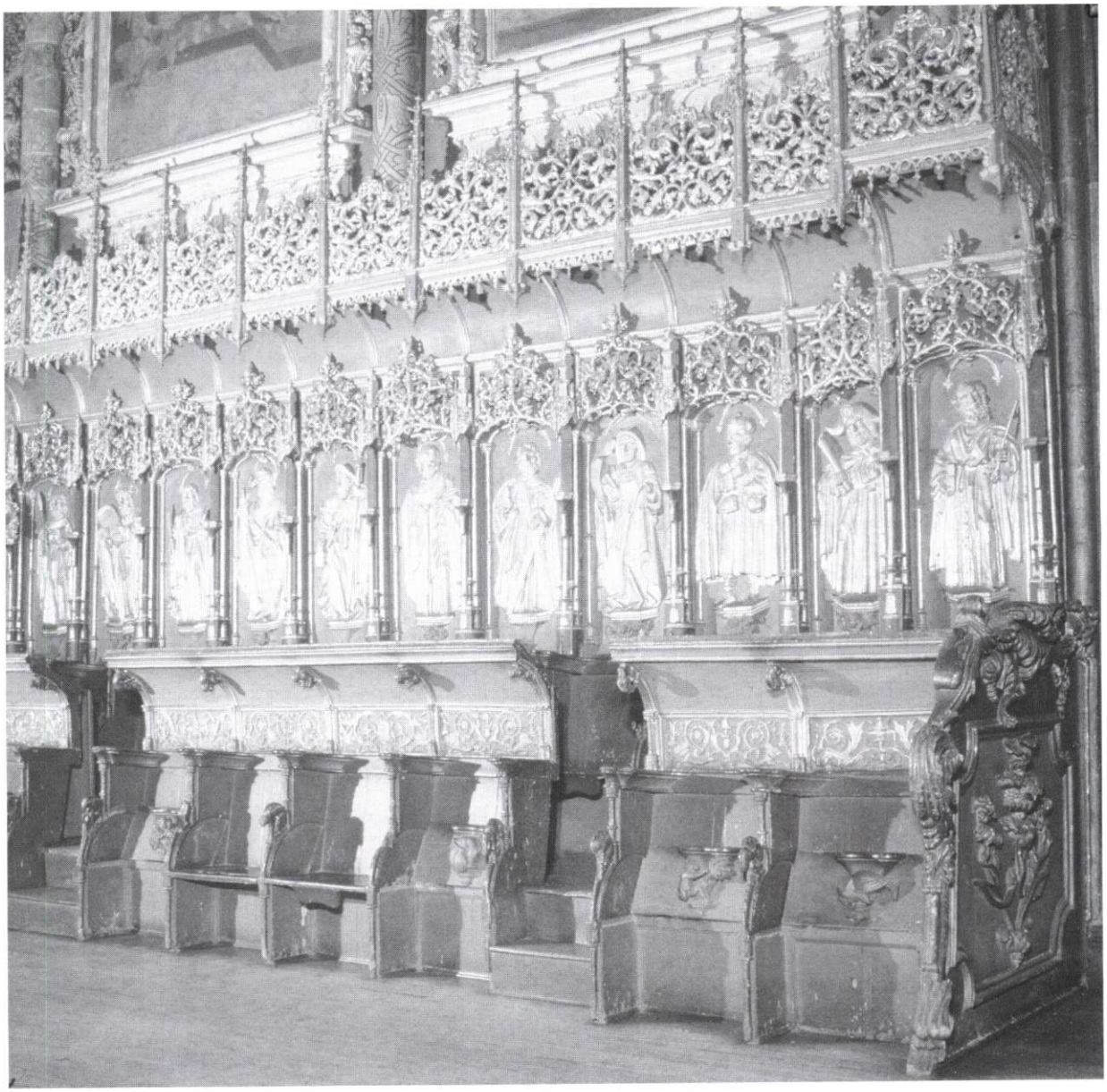


Igreja matriz do Machico, Funchal.

diversas sessões do concílio foram elaboradas as normas capazes de atender aos novos desejos da prática religiosa. A obrigatoriedade de reunião assídua dos sínodos episcopais e consequente estabelecimento de constituições resultam da reforma tridentina. Até então estas normas estavam já estabelecidas, mas nunca se cumpriam. Em Trento insistiu-se na assiduidade do clero na paróquia, combatendo-se o absentismo e os desvios morais, como forma de dignificar a sua actividade, por meio de uma melhor formação religiosa e meios materiais. Disto resultou, na prática, o aparecimento dos seminários*, a assiduidade das visitas paroquiais e a melhoria substancial dos meios de sobrevivência do clero com aumento das côngruas. A formação do clero através dos seminários era também indispensável para esta mudança. A medida, já reclamada nos concílios de Niceia e Toledo, só agora teve plena concretização. Na Madeira, o seminário criado em 1564 surgiu em 1566 por iniciativa de D. Jerónimo Barreto, ficando a sua afirmação a dever-se às iniciativas de Frei Fernando de Távora, D. Luís Figueiredo de Lemos e Frei João do Nascimento. Este último reformou o seminário dando-lhe um novo estatuto em 1746, no que foi seguido por D. Manuel Agostinho Barreto, que contou com a colaboração do padre Ernesto Schnitz. Uma das mais relevantes recomendações

saídas do concílio tridentino foi a necessidade das visitas pastorais, de dois em dois anos. Mas elas nem sempre se concretizaram com o necessário rigor. Das actas disponíveis é possível avaliar o nível de religiosidade popular e o maior ou menor impacte das ordens do Papa e dos sínodos diocesanos. Estes livros de visitações são também um testemunho da religiosidade popular, que aguardam por uma adequada compilação e estudo. As consequências do Concílio de Trento são evidentes na estrutura religiosa das ilhas. Quanto ao património do clero criaram-se as condições necessárias ao seu magistério com o acrescentamento das côngruas e ordinárias tivemos as de 1572 e 1598. O combate ao absentismo do clero foi outra preocupação: o pároco e o cura passaram a residir obrigatoriamente na sede da paróquia e a cumprir as obrigações. Estas surgem apenas nas sinodais pós-tridentinas, que no Funchal são em 1585 e 1597. Mas para que isso acontecesse era necessário garantir ao clero meios de subsistência adequados e capazes de o manter afastado das tarefas mundanas e residente nas paróquias. O aumento das côngruas e benefícios deve estar relacionado com esta estratégia. A história da diocese do Funchal refere a realização de vários sínodos (1578, 1597, 1622, 1626, 1680, 1695) de que resultaram constituições, tendo-se apenas conhecimento de duas impressas (1579 e 1601) e outra manuscrita (1695). No século XIX temos as pastorais, muitas delas com cariz político. Tenha-se em conta as de D. Francisco José Rodrigues e Andrade e Manuel Agostinho Barreto. *6. Formas de devoção e piedade:* Tal como refere Henrique Henriques de Noronha, as imagens «afervoram a devoção dos moradores», sendo por isso neste domínio que se encontram aspectos particulares da religiosidade madeirense. Neste caso estão as chamadas imagens milagrosas que acolhem à sua volta inúmeros devotos e são sempre motivo de súplica em momentos de aflição. Nossa Senhora do Monte assume aqui um lugar cimeiro. A par disso insiste-se numa devoção institucionalizada pelo município, resultante da peste que assolou a ilha no primeiro quartel do século XVI. A devoção a São Sebastião, São Roque e São Tiago Menor é fruto disso, mantendo-se a última até à actualidade. As romagens completam esta exteriorização da religiosidade popular, ganhando protagonismo diverso ao longo dos séculos. A mais antiga é a de Nossa Senhora do Faial ou da Natividade, a 8 de Setembro, que se perdeu no tempo. Ainda de vetusta tradição são as romagens do Bom Jesus da Ponta Delgada e de Nossa Senhora do Monte, a que se deverá associar o culto a Nossa Senhora do Rosário, do Loreto e dos Milagres. O sacro e o profano aliavam-se na definição de um calendário ritual em toda a ilha. A Contra-Reforma*, a Inquisição* e, mais perto de nós, o Vaticano II (*v.* CONCÍLIOS ECUMÉNICOS), tentaram apagar sem sucesso muitas das crenças populares. Por isso, a solução foi tentar impor critérios e práticas de acomodação. Neste contexto são de destacar as constituições sinodais funchalenses do século XVI que consideram a superstição como sinónimo de feitiçaria, sortilégios, agoiros, benzedura, idolatria e pacto com o Demónio. Nas constituições sinodais dos séculos XVI e XVII é manifesta essa atitude de oposição, sendo condenadas quaisquer manifestações de sortilégio, agoiro, benzedura. Em 1618 o inquisidor de visita à ilha viu-se confrontado com generalizada prática supersticiosa, tendo condenado 13 mulheres por feitiçaria. O facto mais evidente é que todos tinham consciência de que estas situações eram proibidas. O conhecimento desta realidade passa mais pelas visitas paroquiais e as consequentes recomendações dos prelados do que pelas orientações definidas pelas constituições sinodais. Nestas é possível rastrear a forma de expressão da religiosidade popular e a intervenção do bispo no sentido da sua erradição. Estamos perante um campo em aberto que aguarda por uma pesquisa aturada nos arquivos paroquiais. Acabar com esta situação só seria possível através do ensino da doutrina. Neste caso são de salientar as recomendações ao ensino aos gentios, expressa na intervenção face aos negros acolhidos na ilha. A primeira recomendação neste sentido foi expressa em 1592 pelo bispo D. Luís de Figueiredo de Lemos, aquando da visita à paróquia da Fajã da Ovelha. Aí refere-se a presença no bispado de inúmeros escravos gentios que, por isso mesmo, deveriam merecer a atenção dos vigários. Deste modo as recomendações aos curas e párocos são no sentido de um maior cuidado, fazendo com que os escravos saibam «a doutrina christam e ao menos a oração Pater Noster e Ave Maria, os artigos de fé e os mandamentos da Lei de Deus». O facto de alguns manifestarem o desejo de professar a religião cristã era o indicativo seguro dos cuidados a ter e dos frutos da sua doutrinação. Aos fregueses eram também atribuídas responsabilidades neste âmbito, ordenando-se que aos escravos de mais de sete anos «lhes facção com muita diligência ensinar a doutrina». Por outro lado recomendava-se aos párocos que se informassem sobre os escravos da freguesia «e achando que não sabem o Pater Noster e Ave Maria, os artigos de fé e mandamentos de lei de Deus proceda(m) contra seus senhores pera que ensinem ou facção ensinar a dita doutrina, e os mandem a igreja aprendella ao tempo que a ensinarem». Esta insistência da Igreja na doutrinação e prática religiosa dos escravos esbarrava com inúmeras resistências tanto da parte dos proprietários como dos próprios escravos, que se mantinham arraigados aos rituais africanos, ou islamizados. Mesmo assim, na Madeira foi reduzido o número de refractários ao catolicismo, tal como nos testemunham as poucas denunciações feitas, aquando das visitas do Santo Ofício à Madeira, em 1591 e 1618. Os mais evidentes aferidores da religiosidade dos Madeirenses são, sem dúvida, os testemunhos exarados, primeiro nos diversos livros das visitações* e depois nos processos perante o Santo Ofício. A Inquisição exercia a actividade através do Tribunal de Lisboa, a quem pertencia todo o espaço atlântico. A acção do tribunal nestas paragens não era permanente e fazia-se através de visitadores aí enviados. Na Madeira e nos Açores realizaram-se apenas duas visitas: em 1591-1593 por Jerónimo Teixeira Cabral e em 1618-1619 por Francisco Cardoso Tornéo. Entretanto, no intervalo de tempo entre as visitas, o tribunal fazia-se representar pelo bispo, clero, reitores do Colégio dos Jesuítas*, «familiares»

e comissários do Santo Ofício. Nas ilhas é manifesta a conivência das autoridades com a presença da comunidade judaica, o que poderá resultar das facilidades iniciais à sua fixação. Deste modo, o tribunal interveio apenas nas primeiras ilhas levando a tribunal alguns judeus, mas poucos, a avaliar pela comunidade aí existente e insistente permanência. Em finais do século XVI foram arrolados 94 cristãos-novos, todavia as prisões por judaísmo entre 1591 a 1601 foram apenas 37, e em 1618 o seu número não passou de cinco, quando sabemos que em 1620 eram 58 os judeus que pagavam a referida taxa. A presença da comunidade judaica era evidente. Os judeus, maioritariamente comerciantes, estavam ligados, desde o início, ao sistema de trocas nas ilhas, sendo os principais animadores do relacionamento e comércio a longa distância. A criação do Tribunal do Santo Ofício em Lisboa conduziu a que avançassem no Atlântico: primeiro nas ilhas e depois no Brasil. Tal diáspora fez-se de acordo com os vectores da economia atlântica, pelo que deixavam atrás um rasto evidente na sua rede de negócios. O açúcar foi sem dúvida um dos principais móbiles da sua actividade, quer nas ilhas, quer no Brasil. A par disso, o relacionamento destes espaços com os portos nórdicos conduziu a uma maior permeabilidade às ideias protestantes, o que gerou inúmeros cuidados por parte do clero e do Santo Ofício. Analisadas as denúncias e confissões de madeirenses e açorianos perante os inquisidores conclui-se por uma incapaz intervenção do clero no ensino da doutrina aos leigos. A maioria dos réus é resultado da ignorância dos cânones católicos. A mesma ideia é-nos transmitida através das visitas paroquiais, disponíveis e já divulgadas. Deste



Cadeiral da Sé do Funchal, c. 1510.

modo, poder-se-á afirmar que as orientações tridentinas tardaram em chegar às ilhas e que a inércia e o fraco nível cultural do clero terão sido os principais responsáveis disso. Em 1689 é a vez de um protestante britânico, John Ovington, de visita à Madeira, apontar o estado de formação e comportamento social do clero e leigos. O primeiro refere que os Jesuítas «apenas um em três com quem conversei compreendia o latim», enquanto os cónegos da sé «são hábeis na sua capacidade de inventar razões para defenderem a sua indolência» e «todos fingem um grande ardor na sua fé». A presença da comunidade britânica era evidente, mas nunca foi alvo de qualquer perseguição por questões religiosas, a excepção é a complacência e discrição de todos. O bispo funchalense, D. Frei Lourenço de Távora, no sínodo realizado em 15 de Junho de 1615, chamou a atenção para a presença de estrangeiros «de partes infeccionadas na fé», apelando para a necesidade de se cumprir o estabelecido em 1608 pelo prelado anterior que determinara «que os tais estrangeiros cismáticos e em 1846 com o Dr. Roberto Kalley, contando sempre com hereges não podem tratar nem disputar com a gente da terra sobre a fé, nem fazer cousa, que dece escândalo». Todavia, é reduzido o número de anglicanos denunciados, sendo apenas quatro em 1618. *7. Ensino e cultura:* Até às reformas pombalinas o ensino manteve-se na alçada da Igreja, exercendo aqui a Companhia de Jesus uma acção relevante. Deste modo, onde estavam os Jesuítas poderíamos contar com presença de escolas organizadas e um elevado grau de alfabetização de certos grupos, o que contribuiu para elevar o ambiente cultural, propiciador do aparecimento de importantes vultos das letras. Os Jesuítas surgem também na Madeira, criando na cidade um dos colégios mais importantes, que abriu as suas portas a 6 de Maio de 1570 e se manteve até 1759, altura em que os Jesuítas foram expulsos da ilha para nunca mais regressarem. Os colégios dos Jesuítas permitiram a continuidade dos estudos àqueles que haviam dado os primeiros passos nas escolas de paróquia e abriu-lhes a possibilidade de cursarem nas universidades do reino e estrangeiras. As bases do ensino paroquial e as condições económicas da ilha foram responsáveis pela formação desta elite cultural, inevitavelmente ligada às principais famílias madeirenses. A opulência atingida com o comércio do açúcar permitiu que alguns dos filhos desses grandes proprietários de canaviais pudessem cursar em Coimbra, Salamanca ou Paris. Daqui resultou um grupo numeroso de literatos, na sua maioria jesuítas, que firmou uma posição de relevo no panorama nacional. São exemplo o padre Manuel Álvares (1526-1583), Leão Henriques, Frei Remígio de Assunção, Sebastião de Moraes, Jerónimo Dias Leite e Martim e Luís Gonçalves da Câmara. O padre Manuel Álvares, natural da Ribeira Brava, ficou célebre pela *Gramática latina* (1598), que teve muitas edições e serviu por mais de duzentos anos de manual para o ensino do latim. Esta presença do clero irradiou até à produção literária madeirense. No caso da história é de assinalar o *Descobrimento da ilha da Madeira e discurso da vida e feitos dos capitães da dita ilha* de Jerónimo Dias Leite, o texto de Manuel Constantino, publicado em 1598. Na segunda metade do século XIX a Igreja serve-se da imprensa* para a sua afirmação e expressão doutrinal. Todavia, a fruição por parte da Igreja deste meio faz-se mais por meio de folhetos volantes e pela imprensa. Certamente que o facto mais evidente é a presença de elementos do clero na criação de alguns dos mais importantes periódicos da ilha: o padre João Crisóstomo Espindola de Macedo fundou o *Pregador Imparcial da Verdade, da Justiça e da Lei* (1823-1824); em 1876 o cónego Alberto César de Oliveira surge com o primeiro jornal diário da Madeira, o *Diário de Notícias*; e o *Jornal*, fundado em 1906 pelo cónego António Manuel Pereira Ribeiro, que desde 1932 passou a chamar-se *Jornal da Madeira*, hoje propriedade da diocese do Funchal. É um momento importante da história da Igreja madeirense que está ainda por estudar. *8. Arte religiosa:* As riquezas geradas pelo comércio do açúcar propiciaram à Coroa e aos Madeirenses os dinheiros necessários para erguer templos sumptuosos e recheá-los de ricas pinturas flamengas e alfaias religiosas em ouro e prata. Aliás, a riqueza da arte sacra madeirense e a monumentalidade da arquitectura religiosa nos séculos XV e XVI estão em relação directa com esta realidade, sendo testemunho o recheio do Museu de Arte Sacra no Funchal. *9. Assistência:* Outra das vertentes que pautou a intervenção da Igreja nas ilhas foi a prestação de serviços de assistência aos cristãos e cativos. As cidades portuárias ficaram servidas de hospitais, que davam o necessário apoio aos marinheiros e demais gentes de passagem. A par disso, os problemas resultantes da fome, mendicidade e peste levaram à criação de inúmeras instituições de beneficência por iniciativa de particulares, que, depois, passaram à alçada da Igreja. A história testemunha o empenho de Zarco em fazer construir em 1454 um hospital junto à Capela de São Paulo, mas não sabemos se o seu desejo foi por diante. A isto juntam-se referências a outros dois hospitais também de iniciativa de particulares, sendo um na Rua de Boa Viagem. Entretanto, tivemos as mercearias, sendo a do Funchal fundada por Constança Rodrigues, mulher de João Gonçalves Zarco, em 1484. A partir de 1485, com a bula de Inocêncio VIII *In iunctum nobis*, a estrutura assistencial ganha uma nova forma. De acordo com esse espírito a Coroa criou em 1498 o hospital de Lisboa, que veio congregar todos os menores aí existentes. O mesmo espírito foi seguido para todas as vilas do reino, por autorização papal de 23 de Outubro de 1501 e expresso na carta régia de 4 de Maio de 1507. As ordenações régias definiam a sua superintência aos bispos. É neste contexto que surgem idênticas instituições nas ilhas. Na Madeira, primeiro o Funchal (1507), e depois também Machico, Calheta, Santa Cruz e Porto Santo tiveram um hospital da Misericórdia. A função assistencial completa-se com as confrarias, autênticas associações de solidariedade social e espiritual, sendo os irmãos recrutados pela sua situação socioprofissional ou pela sua devoção ao santo patrono. É de salientar que na ilha não tiveram o mesmo patrono caso da dos pescadores, quer na dos mesteres, como de São Jorge (1562) e de São

Miguel, São Crispim e Crispiniano (1572). A estas juntam-se as ligadas às Misericórdias, onde os irmãos tinham assegurada a sua assistência hospitalar e espiritual.

ALBERTO VIEIRA

ARQUIVOS: A documentação referente à diocese do Funchal encontra-se parcialmente no Instituto dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo, núcleo do Cabido e Sé do Funchal e no Paço Episcopal do Funchal.

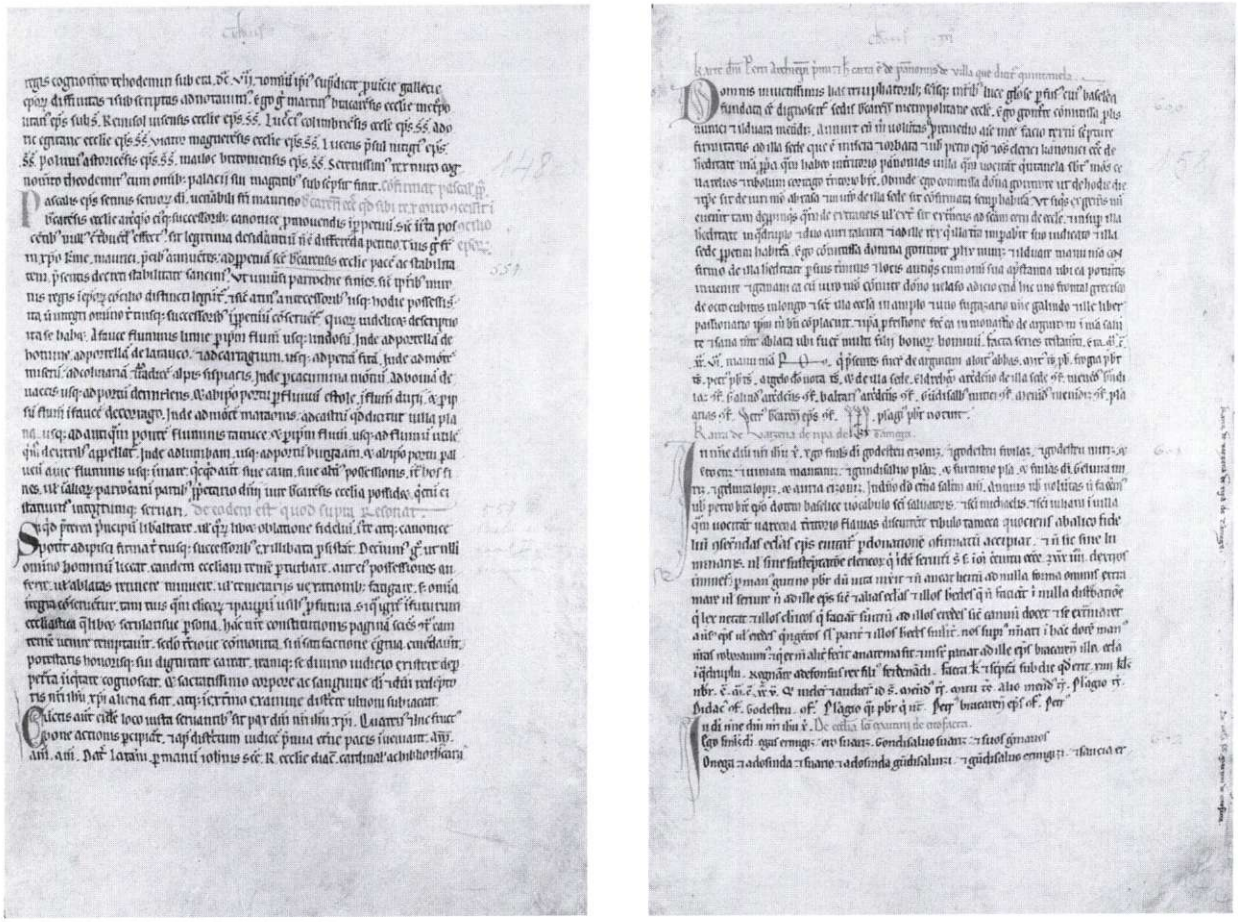
BIBLIOGRAFIA: AGUIAR, Fernando de – *Cousas da Madeira: Credos e superstições milagres e outros sucedimentos*. Guimarães, 1942. ARAGÃO, António – *Para a história da cidade do Funchal*. 2.ª ed. Funchal, 1987. BRAGA, Paulo Drumond – A actividade diocesana de D. Martinho de Portugal na arquidiocese funchalense. In COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MADEIRA, 3 – *Actas*. Funchal, 1993, p. 557-562. BRÁSIO, António – O padroado da Ordem de Cristo na Madeira. *Arquivo Histórico da Madeira*. 12 (1960-1961) 193-228. CAEIRO, Maria Margarida – Concepções da vida e da morte na Madeira entre 1580 e 1640: Alguns contributos para a história das mentalidades do arquipélago. In COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MADEIRA, 3 – *Actas*. Funchal, 1993, p. 575-583. CARITA, Rui – *O Colégio dos Jesuítas do Funchal: memória histórica*. Funchal, 1987. 2 vol. COSTA, José Pereira da – *Assistência médico-social na Madeira (breve resenha histórica)*. Funchal, 1993. FARINHA, Maria do Carmo Dias – A Madeira nos arquivos da Inquisição. In COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MADEIRA, 1 – *Actas*. Funchal, 1990, vol. 1, p. 689-742. FERREIRA, Manuel Juvenal Pita – A ordem seráfica na Madeira. *DAHM*. 6: 32 (1962). IDEM – *A Sé do Funchal*. Funchal, 1963. GOMES, Eduarda Maria de Sousa – *O Convento da Encarnação do Funchal: Subsídio para sua história: 1660-1777*. Funchal, 1995. GONÇALVES, Ernesto – Nossa Senhora do Monte. *DAHM*. 4: 23 (1956). GUICHARD, François – La place de Madère protestantisme lusophone (XIX-XX siècles). In COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MADEIRA, 2 – *Actas*. 1993, p. 585-596. IGREJA CATÓLICA. Bispado do Funchal – *Constituições synodais do Bispado do Funchal: Feytas & ordenadas por Dom Ieronimo Barreto Bispo do dito bispado*. Lisboa, 1585. IDEM – *Constituições Synodais do bispado do Funchal com as extravagantes novamente impressas por mandado de Dom Luís de Figueiredo de Lemos Bispo do dito bispado*. Lisboa, 1610. MEMÓRIAS sobre a creação e augmento do estado eclesiástico na ilha da Madeira. *Heraldo da Madeira*. 1906 (564-648). MIRANDA, Susana Munch – Para a história da estrutura eclesiástica da ilha da Madeira (segunda metade do século XVI): Côngruas, paróquias e paroquianos. In COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MADEIRA, 3 – *Actas*. Funchal, 1993, p. 541-556. NÓBREGA, Manuel de – Anais da Quinta Grande. *Girão*. 3-8 (1890-1992). NORONHA, Henrique Henriques de – *Memórias seculares e eclesiásticas para a composição da história da diocese do Funchal (ilha da Madeira), ano 1722*. Funchal, 1996. OLIVAL, Fernanda – Inquisição Madeira, visita de 1618. In COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MADEIRA, 1 – *Actas*. Funchal, 1990, vol. 2, p. 764-818. IDEM – A visita da Inquisição à Madeira em 1591-1592. In COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MADEIRA, 3 – *Actas*. Funchal, 1993, p. 493-520. OLIVEIRA, João José Maria de – Principais religiosos madeirenses dos conventos da Madeira e Portugal. *Arquivo Histórico da Madeira*. 2-3 (1932-1933) 118-128, 88-93, 35-38. PEREIRA, Fernando Jasmins – Bens eclesiásticos: Diocese do Funchal. In *ESTUDOS sobre história da Madeira*. Funchal, 1991, p. 325-327. PEREIRA, Joaquim Plácido – Jóias franciscanas outorgadas à ilha da Madeira. *DAHM*. 5: 30 (1960); 5: 31: 34 (1961). IDEM – *Nossa Senhora do Monte, padroeira da ilha da Madeira*. Lisboa, 1913. PORTO DA CRUZ, Visconde de – *Crendices e superstições do arquipélago da Madeira*. Funchal, 1954. SANTOS, Eugénio dos – A sociedade madeirense na Época Moderna: Alguns indicadores. In COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MADEIRA, 1 – *Actas*. Funchal, 1989, p. 1212-1225. SILVA, Abel A. de – Seminário do Funchal: Algumas notas sobre história. *DAHM*. 6: 34-35 (1964-1965). SILVA, Fernando Augusto da – *Subsídios para a história da diocese do Funchal: Vol. 1: 1425-1800*. Funchal, 1946. IDEM – *Diocese do Funchal: Sinopse chronologica*. Funchal, 1945. IDEM – *A Paróchia de Santo António do Funchal: Publicação quinzenal*. Funchal, 1915. SOUSA, João José Abreu e – *O Convento de Santa Clara do Funchal*. Funchal, 1991. SOUSA, Fernando Nunes de – Catolicismo liberalismo n'«O Patriota Funchalense». *Lusitânia Sacra*. 2: 3 (1991) 155-214. TESTA, Michael P. – *O apóstolo da Madeira*. Lisboa, 1963. VAZ, Fernando Carlos Azevedo – S. Francisco do Funchal: A igreja, o convento, os frades. *DAHM*. 6: 23 (1948-1949) 1956. VIEIRA, Alberto – *Portugal y las islas del Atlantico*. Madrid, 1992. IDEM – As constituições sinodais das dioceses de Angra, Funchal e Las Palmas nos séculos XV a XVII. In CONGRESSO INTERNACIONAL «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas*. Braga, 1993, vol. 1, p. 455-481.

G

GAFARIAS. *V.* ASSISTÊNCIA.

GEOGRAFIA ECLESIÁSTICA. ***I. Época Medieval:*** Os dois testemunhos documentais mais antigos que se referem à geografia eclesiástica portuguesa – ou seja, à organização do espaço por instituições eclesiásticas dentro do território português, respectiva distribuição dentro desse espaço, sua proveniência e dos seus agentes – enquadram-se cronologicamente em épocas anteriores ao governo do Condado Portucalense pelo conde D. Henrique, génese do reino de Portugal como estado-nação. O primeiro reflecte o quadro administrativo de tradição hispano-romana, mantido pela organização eclesiástica cristã sob a monarquia sueva. Conhecido pelos historiadores como *Parochiale Suevicum* (com data crítica de 572-582), trata-se de uma lista das dioceses*, e respectivas paróquias*, em que se encontrava compartimentado o território sob administração da monarquia sueva. Segundo Pierre David, a estrutura administrativa aí descrita resultou da reorganização operada pelos bispos do reino suevo no tempo do rei Teodomiro, dividindo a antiga Galécia romana em dois *concilia*: Braga* (metropolita) e Lugo. Ligadas a Braga estavam, ainda então, as dioceses de Coimbra*, Lamego*, Viseu* e Idanha (depois Guarda*), mais tarde reagrupadas a Mérida, no tempo do rei visigótico Recesvinto (meados do século VII). A rede paroquial em torno de cada diocese mostra-se muito incipiente, sobretudo a sul do Douro: Idanha (3 freguesias), Coimbra (7), Viseu e Lamego (15), Braga (30) e Porto* (25). A verdade é que, ao contrário do que se verificaria a partir do século XI, a administração eclesiástica não contabilizava como paróquias as muito numerosas igrejas próprias (privadas) tuteladas pelos poderes senhoriais, que por isso não figuram no *parochiale*. Na época em que foi redigido o segundo documento, já não existia senão uma memória vaga do antigo quadro organizativo suevo-visigótico. A esse tempo, o predomínio do regime da igreja própria sujeitava fortemente o clero à influência dos poderes senhoriais, já que a administração eclesiástica diocesana se havia progressivamente desagregado após a conquista muçulmana de 711. O documento conhecido como Testamento da condessa Mumadona Dias foi escrito no ano de 959, provavelmente em Guimarães. A poderosa senhora, tia do rei Ramiro II, vincula uma parte substancial do enorme património que lhe pertencia, bem como a seu defunto marido, Hermenegildo Gonçalves, conde de Portugal, à instituição do mosteiro de Guimarães. Entre as dezenas de prédio doados, figuram três igrejas próprias localizadas não longe de Ribatâmega e Felgueiras, uma pertencente aos antepassados dos condes e duas outras adquiridas. Desaparecida a organização do clero secular* em torno das sés diocesanas, a administração eclesiástica articulava-se em torno de poderosas instituições monásticas patrocinadas pelas grandes famílias condais, proprietárias de vilas e igrejas, que constituíam o sustentáculo do poder e autoridade da corte dos reis asturo-leoneses. A partir da segunda metade, e sobretudo no último quartel, do século XI, tornou-se perceptível no território português a reorganização da Igreja diocesana nos moldes administrativos da antiga tradição hispânica. O primeiro sinal desse ressurgimento foi a restauração das dioceses de Braga (com o bispo D. Pedro, a partir de 1070) e de Coimbra (com o bispo D. Paterno, a partir de 1080) – esta no seguimento da segunda conquista da cidade em 1064, acompanhando a sua reorganização sob o governo de D. Sesnando, aquela após a ascensão de D. Garcia ao trono da Galiza. As duas tentativas precoces de organização do clero secular bracarense e coimbrão, contemporâneas da influência política dominante dos moçárabes* na corte de Leão durante o início da dinastia navarro-castelhana – Fernando I e Afonso VI, este até à conquista de Toledo (1086) –, acabariam, porém, por ser integradas no movimento mais vasto de reorganização eclesiástica da cristandade latina do Ocidente conhecido como reforma gregoriana, liderado pelo clero franco-romano. A expansão geográfica da rede administrativa estruturada pelo clero da Igreja cristã latina do Ocidente em torno dos bispados e da cúria romana, desde meados do século XI (sobretudo a partir do pontificado de Gregório VII), foi transformando as instituições eclesiásticas em pólos importantes de convergência dos interesses das mais influentes formações sociais politicamente organizadas dentro dessa importante área da ecúmena. Entre essas formações deve ser feita referência especial à dinastia navarro-castelhana que ascendera ao trono de Leão em 1037, por ser uma das famílias patronais da mais poderosa das institui-

ções ligadas à reforma eclesiástica liderada a partir de Roma na segunda metade do século XI: a Abadia (e Ordem) de Cluny (*v.* CLUNIACENSES). A organização do espaço pelas instituições eclesiásticas em território português, entre os finais do século XI e o início do século XV, âmbito cronológico proposto para as linhas que se seguem, operou-se em torno de duas correntes, dois pólos e dois tempos. A primeira corrente, a que chamaremos estruturação interna, corresponde à delimitação de cada diocese, a nível externo, face às suas vizinhas, e a nível interno, com a estruturação administrativa das paróquias. Tem como pano de fundo o fortalecimento e hierarquização do clero secular materializados na respectiva reorganização, promovida pela reforma gregoriana. Tem como veículo e instrumento a hierarquia secular eclesiástica, organicamente estruturada em torno das cúrias episcopais e dos cabidos diocesanos. A segunda corrente, que denominaremos como resposta externa e interna, é a que contraria o poder (crescentemente hegemónico) do clero secular organizado em torno dos bispos e dos cabidos no interior da Igreja. Tem por resultado a reestruturação de mosteiros poderosos previamente existentes ou – sobretudo – a criação de redes monásticas (ordens) de âmbito regional, nacional ou internacional, destinadas a servir de suporte, no plano espiritual, a projectos religiosos não compatíveis com a vida clerical secular e, no plano temporal, à articulação destes com os leigos (nomeadamente com os interesses das famílias patronais). O primeiro pólo, a corte de Portugal, articulada em torno do rei e dos poderosos leigos e eclesiásticos que o rodeiam, foi o centro de distribuição das terras conquistadas aos muçulmanos, sobretudo durante o século XII. Nela germinou e foi desenvolvida, no plano jurídico, político e das mentalidades, a ideia de que o património doado à Igreja ficava sujeito à «naturalidade» do reino de Portugal. A ideia de que o clero que o administrava devia, por esse motivo, lealdade ao rei seu senhor. O segundo pólo, a corte de Roma, articulada em torno do Papa e dos poderosos eclesiásticos e leigos que o rodeiam, lembra aos reis da Cristandade que os privilégios e imunidades do clero e do seu património devem ser defendidos a todo o custo e que dessa defesa depende a legitimidade dos seus poderes sobre os respectivos territórios e súbditos, sem a qual será lícito ao Papa desobrigar estes de qualquer obediência. O primeiro tempo, de expansão geográfica, é acompanhado de um enorme crescimento do território tutelado pelos poderes patrocinados das instituições eclesiásticas na Península Ibérica. Medeia entre dois marcos cronológicos: 1064-1086 (conquistas de Coimbra e Toledo) e 1249-1252 (conquistas do Algarve e de Sevilha). Materializa-se no correspondente alargamento geográfico do âmbito da intervenção da Igreja, com o crescimento do número de dioceses, paróquias e casas religiosas e o enriquecimento e aumento da influência política do clero. O segundo tempo, de «nacionalização» do espaço eclesiástico, tem por pano de fundo os reinados de D. Afonso IV a D. João I. Entre estes dois tempos, os reinados de D. Afonso III e D. Dinis, durante os quais a administração civil se estrutura e cria poder suficiente para impor a sua lógica de «nacionalização». As duas mais antigas dioceses do território português, Braga e Coimbra, restauradas ainda no período anterior ao governo do conde D. Henrique e inicialmente reorganizadas com base nas tradições hispânicas, em breve se viram na necessidade de guiar-se pelas directrizes da reforma franco-romana promovida e apoiada pelo papado desde Gregório VII. Agentes fundamentais deste processo de reorientação dirigido por aquilo que José Mattoso denomina de «colonialismo franco», mais conturbado e complexo em Coimbra, foram os bispos São Geraldo, em Braga (1096-1108), D. Crescónio, em Coimbra (1092-1098), e D. Maurício Burdino, primeiro em Coimbra (1099-1109) e depois em Braga (1109-1118). E, evidentemente, o próprio conde D. Henrique. Mais ou menos correspondentes aos condados de Portugal e Coimbra, cuja administração política e militar havia sido estruturada entre o último quartel do século IX e o terceiro quartel do século X, os respectivos territórios estendiam-se, até à primeira década do século XII, entre o Lima e o Douro (Braga) e entre o Douro e a mal definida fronteira sul com o Islão (Coimbra). Até cerca de 1109, o poder de Braga reforçara-se, apoiado no arcebispo de Toledo, no clero reformista e no apoio do conde D. Henrique. A proximidade relativamente à influência franca dominante em Roma permitiu ao arcebispo de Braga D. Geraldo obter do papa Pascoal II, em 1100, o reconhecimento dos seus direitos metropolíticos e, em 1103, a atribuição das dioceses que lhe ficavam sufragâneas, a saber: na Galiza, Astorga, Mondonhedo, Orense e Tui; em Portugal, Coimbra, Porto, Lamego e Viseu (as três últimas ainda não restauradas nesse momento). Declarada isenta da jurisdição metropolitana bracarense em 1095, a diocese de Santiago de Compostela (antiga diocese de Iria) permanecia sem bispo. Mas uma vez nomeado arcebispo de Santiago, em 1101, o antigo chanceler do conde D. Raimundo, Diego Gelmírez, abria-se um período de ascendente importância de Compostela que culminaria, em 1120, com a atribuição pelo papa dos direitos metropolíticos da antiga diocese romano-visigótica de Mérida aos arcebispos compostelanos. Deste modo, passavam a ser sufragâneas da arquidiocese de Santiago de Compostela as dioceses portuguesas de Coimbra (e, logo, Lamego e Viseu, sob administração desta) e Salamanca. Entre 1112 e 1114, era restaurada a diocese do Porto, autonomizando-se em relação a Braga. O primeiro bispo da nova diocese, D. Hugo, fora arcediago do cabido de Santiago e era homem de confiança do mui poderoso arcebispo de Santiago de Compostela, Diego Gelmírez. A criação da nova diocese nessa conjuntura poderá ter-se devido ao enfraquecimento da arquidiocese de Braga após a morte do conde D. Henrique, acentuado pela ausência prolongada do arcebispo D. Maurício Burdino. A diocese portuense era erigida a expensas do território bracarense mas, também, do coimbrão. O novo bispo, invocando a jurisdição da cidade do Porto sobre o território de Santa Maria/Feira, baseada nos direitos da presúria de Vímara Peres, alargava com o reconhecimento papal os limites da diocese do Porto à margem esquerda do Douro, até ao rio Antuã. A diocese de



Censual de Entre Lima e Ave *do bispo D. Pedro, pergaminho de meados do século XII (Braga, Arquivo Distrital) (à esquerda) e* Liber Fidei, *pergaminho do séc. XIII (Braga, Arquivo Distrital) (à direita).*

Coimbra foi a que maiores prejuízos territoriais sofreu durante a fase da Reconquista* posterior a 1147. Além da grande parcela territorial atribuída à diocese do Porto, quase após a conquista de Lisboa, em 1147, o rei D. Afonso Henriques restaurava as dioceses de Lamego e Viseu, até então sob administração conimbricense, nomeando bispos para as respectivas sés. Ficava assim cortado o acesso do eclesiástico coimbrão ao rio Douro. A sudoeste, o limite com a diocese de Lisboa*, também restaurada em 1147, ficava definido na fronteira meridional da área de influência de Leiria. Prejudicial para Coimbra seria, igualmente, o aparecimento em 1203 da diocese da Guarda (antiga diocese visigótica da Idanha, sempre denominada em língua latina como *Egitaniensis*). A criação da diocese egitaniense viria abrir pleitos fronteiriços não só com a diocese de Coimbra, a leste, mas também com Viseu, a norte, e com Évora*, a sul. Estes conflitos, muito complexos e normalmente imbricados com questões que transcendiam o estrito âmbito eclesiástico, seriam sanados por delegados apostólicos após morosos processos de arbitragem. Na fronteira sudeste, os problemas com a diocese de Lisboa seriam evitados devido à criação de um território «tampão», declarado *nullius diocesis*, correspondente ao senhorio da Ordem do Templo em torno dos castelos de Tomar, Ceras e Almourol. Antes da restauração da diocese da Idanha na Guarda fora igualmente criada, crê-se que logo após a reconquista da cidade, em 1166, a diocese de Évora. Para a diocese eborense eram transferidos os direitos diocesanos da antiga sede episcopal romano-visigótica de Beja* (que apenas voltaria a ser restaurada nos finais do século XVIII). Entre 1166 e 1203-1253, datas da criação da diocese da Guarda e da restauração da de Silves*, respectivamente, a diocese de Évora manteve limites difusos, por corresponder ao espaço da fronteira. Em contrapartida, a fronteira com a diocese de Lisboa ficou bem cedo definida. A jusante da foz do Zêzere na margem esquerda do Tejo, a sé olisiponense tutelava uma faixa, primeiro estreita, depois gradualmente mais larga (interrompida por um «espigão» eborense até ao Tejo, formado por Coruche e Benavente), indo abranger a hoje chamada península de Setúbal até, mais ou menos, à zona da Marateca. A zona de além-Tejo situada a montante, centrada em Marvão e tendo como centros mais importantes Portalegre, Castelo de Vide e Arronches, só seria integrada em território português definitivamente durante o reinado de D. Sancho II, após a conquista de Elvas. Apesar de a Ordem do Templo e os senhores de Albuquerque terem tentado que a região fosse integrada na diocese de Évora, a mesma passaria a pertencer ao território

diocesano egitaniense. Em *nullius diocesis* ficaria igualmente transformada uma faixa territorial tutelada pela Ordem de São João do Hospital e centrada no Crato, procurando-se deste modo minimizar potenciais conflitos de jurisdição. Arronches e Elvas ficavam integradas na diocese de Évora. Junto à fronteira, e embora em território do rei de Portugal e do Algarve, Campo Maior, Ouguela e Olivença pertenciam ao bispado de Badajoz. Não era apenas na fronteira alentejana que algumas dioceses do reino de Castela e Leão integravam paróquias portuguesas. No Minho, o bispado de Tui estendia a sua jurisdição do rio Minho até ao rio Lima (região mais tarde denominada administração de Valença) e o bispado de Orense ao pequeno quase-enclave de Tourém. Na Beira Alta, as terras de Ribacôa pertenciam ao bispado de Cidade Rodrigo. A diocese de Silves, criada em 1189 mas logo extinta pela invasão almóada de 1191, voltaria a ser estabelecida em 1252. O primeiro bispo, D. Roberto, seria nomeado pelo rei de Castela e Leão, Afonso X, ficando a diocese algarvia sufragânea da recém-criada sede metropolitana de Sevilha. Assim, em meados do século XIII, Braga tinha na Galiza as dioceses sufragâneas de Astorga, Tui, Orense, Lugo e Mondonhedo e, em Portugal, as do Porto, Coimbra e Viseu (as duas últimas pertencentes a Santiago de Compostela desde 1120, mas definitivamente atribuídas pelo papa Inocêncio III a Braga, em 1199). Santiago de Compostela tinha como dioceses sufragâneas em território português Lamego, Guarda, Lisboa e Évora. Em virtude do crescimento demográfico verificado ao longo dos séculos XII e XIII, do povoamento de novas zonas e da progressiva organização da administração episcopal, a malha da organização paroquial foi-se adensando nos diversos territórios diocesanos principalmente no Norte do país. Em 1320-1321, o *Catálogo das igrejas comendas e mosteiros*, publicado por Fortunato de Almeida, mostra-nos que as dioceses portuguesas (incluindo o território da administração de Valença) se encontravam inteiramente divididas em cerca de 2400 paróquias, por sua vez agrupadas em cerca de 120 unidades maiores denominadas arciprestados – ou arcediagados –, correspondendo cada um destes a uma média de 20 paróquias. De realçar que só a arquidiocese de Braga (c. 990) e a diocese do Porto (c. 300) representavam, em conjunto, mais de 50 % do número de freguesias. Na totalidade dos territórios mais novos das dioceses de Lisboa, Guarda, Évora e Silves, de povoamento mais recente e mais disperso, ficavam apenas 19 % do total de paróquias portuguesas (c. 450). Merece igualmente destaque, na diocese de Coimbra, o baixo número de agrupamentos paroquiais (4), cada um deles responsável pela administração de cerca de 55 freguesias. O desfasamento territorial entre a administração civil e a eclesiástica manter-se-ia até ao reinado de D. João I. Em 1394, Braga perdia toda a preeminência sobre as dioceses situadas em Galiza e Leão, depois de, em 1393, Lisboa ter sido elevada a metrópole. A nova arquidiocese integrava como sufragâneas as dioceses portuguesas anteriormente pertencentes a Santiago de Compostela e Sevilha – ou seja, Lamego, Guarda, Évora e Silves. Já entre 1381 e 1386 os territórios portugueses dependentes dos bispados castelhano-leoneses de Tui, Cidade Rodrigo e Badajoz se haviam separado, *de facto*, daquelas dioceses, elegendo os seus próprios administradores eclesiásticos. Com D. João I, pode falar-se, portanto, da constituição de um território eclesiástico português, pondo termo à intervenção de metropolitas ou bispos castelhano-leoneses nos negócios eclesiásticos de Portugal. Certamente favorecida pelo enfraquecimento do papel organizativo e mediador da cúria romana durante o Grande Cisma do Ocidente*, esta «nacionalização» tornou-se uma necessidade maior após a ascensão da Casa de Avis ao trono português, devido à radicalização do antagonismo político-militar entre Portugal e Castela. No entanto, a luta dos monarcas portugueses contra a interferência de poderes eclesiásticos exteriores sobre o território por si tutelado tinha antecedentes na prática política da Coroa portuguesa, pelo menos desde D. Dinis. Lembre-se o beneplácito régio*, de 1355-1357, que sujeitava à aprovação prévia do rei português a execução, no reino, das disposições contidas nas cartas enviadas pelo Papa e pelo grão-mestre da Ordem de São João do Hospital. Recorde-se o esforço dos reis de Portugal para libertar os ramos portugueses das ordens militares* da sujeição de mestres estrangeiros. Seria também com D. João I que as ordens militares de Santiago da Espada e de Avis ficariam definitivamente sujeitas a administrações portuguesas, libertando-se da tutela castelhana. Entre o segundo quartel do século XII e meados do século XIII, as ordens militares – de fundação palestina e hispânica – haviam sido um dos principais esteios da organização eclesiástica em território português, sobretudo na região a sul do sistema montanhoso central (embora as Inquirições Gerais de D. Afonso III e D. Dinis atestem também a importância da sua presença em algumas zonas do Entre Douro e Minho e da Beira Alta): quer no que diz respeito à organização política do território, pelos poderes soberanos que detinham sobre numerosas vilas da Beira Baixa e Alentejo, quer pelo papel que as suas comendas desempenharam como organizadoras da vida económica e social nas regiões onde se implantaram. A Ordem do Templo foi a primeira a instalar-se em Portugal, em 1128, acompanhando o movimento da Reconquista. Inicialmente estabelecida na região fronteiriça a sul do Mondego, em Soure, Pombal, Ega e Redinha, veria a sua participação na conquista de Santarém e, mais tarde, na defesa da região contra a invasão almóada, substancialmente recompensada com amplos senhorios e património nos vales do Tejo, Nabão e Zêzere (Tomar, Ceras, Almourol, Ferreira, Vila do Rei) e na Beira Baixa – Castelo Branco, Idanha-a-Velha, Idanha-a-Nova, Proença, Segura, Rosmaninhal e Salvaterra do Extremo e Penha Garcia, estendendo um braço à região transtagana em Nisa e Montalvão. Em 1319, após a extinção dos Templários pelo papa Clemente VII em 1307, o património da ordem seria quase inteiramente vinculado à novel Ordem de Cristo. A Ordem do Hospital, instalada em Portugal logo no século XII, marcaria presença um pouco por todo o território. Primeiro no bispado do Porto, em torno da comenda e bailiado

de Leça, e no de Coimbra, em torno de Oliveira do Hospital. Depois, em terras beirãs e alentejanas, com o priorado do Crato. A Ordem de Avis, inicialmente independente como Milícia dos Freires de Évora, filiar-se-ia na castelhana Ordem de Calatrava, cuja tutela foi sobretudo simbólica. Exercia grande influência no Ribatejo, em torno de Benavente e de Coruche, mas principalmente no Alto Alentejo, em torno de Avis, Seda, Fronteira, Veiros, Cabeço de Vide, Sousel e Alter Pedroso, além de Alandroal e Noudar, mais a sul, e de Paderne e Albufeira, no Algarve. Finalmente, a Ordem de Santiago implantou-se solidamente ao longo das bacias hidrográficas do Sado, Mira e parte do curso inferior do Guadiana. Senhora de Almada, Sesimbra, Alcácer do Sal, Setúbal, Garvão e Mértola, entre outras vilas, os seus senhorios chegaram a incluir Castro Marim, Tavira e Cacela, entre os reinados de D. Sancho II e D. Afonso III. A sua influência ia até Lisboa, onde o mosteiro das donas santiaguistas de Santos – dotado de grande autonomia em relação à ordem – era uma das mais ricas e influentes instituições da cidade. As ordens militares, sobretudo as de Avis e Santiago, dispensaram especial atenção ao controlo e protecção das principais redes viárias que, de antanho, cruzavam o território transtagano. Sem os poderes de que beneficiavam alguns bispos e mestres das ordens militares, as ordens religiosas, sobretudo as de cariz monástico, mais alicerçadas na propriedade fundiária, desempenharam um papel fundamental na organização do espaço territorial português, constituindo um elemento de ligação entre os respectivos patronos (nomeadamente a família real e os vários escalões da nobreza militar) e a Igreja de Roma. Quase todas organizadas em torno de ordens, a partir do século XII, as comunidades monásticas constituíam, assim, redes de transmissão e produção de conhecimentos técnicos e culturais no interior do território português e entre este e as outras áreas da cristandade latina ocidental. A dimensão cultural da geografia eclesiástica portuguesa é, em grande medida, atribuível às ordens religiosas – principalmente às monásticas, mas também às mendicantes. A organização dos mosteiros em torno das redes das ordens, bem como a incapacidade de muitos conseguirem sobreviver individualmente, devido aos abusos das famílias patronais, fizeram com que, no século XIII, restassem apenas 88 casas religiosas das 159 fundadas entre os finais do século IX e meados do século XII. Esta redução drástica observou-se sobretudo na região do arcebispado de Braga situada entre o Cávado e o Ave, e, no bispado do Porto, entre o Ave e o Sousa e em terra de Santa Maria, ou seja, onde predominavam os conventos protegidos pela nobreza mais ligada à corte condal e às primeiras décadas afonsinas. Precisamente a zona onde haviam proliferado intensamente os mosteiros que, a partir de meados do século XI, adoptaram a regra beneditina (*v.* BENEDITINOS) e os costumes cluniacenses – mas sem integrarem a Ordem de Cluny (por exemplo, Paço de Sousa, Pendorada, Pombeiro, Santo Tirso, entre muitos outros). A rede de mosteiros de cónegos regrantes de Santo Agostinho*, apoiada sobretudo por cavaleiros aparentados com a nobreza coimbrã e sul-duriense, irradiou a partir do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, fundado em 1131. Embora mais importante na região central do território, através de novas fundações – por exemplo o Mosteiro de São Vicente de Fora, em Lisboa –, a ela aderiram casas monásticas previamente existentes no Norte – por exemplo Grijó, Mancelos, São Martinho de Castro, e outros. A terceira ordem, em antiguidade na implantação em Portugal, foi a de Cister. Implantou-se essencialmente na região de Entre Douro e Tejo, particularmente nas dioceses de Lamego, Coimbra e Lisboa, a partir de meados da década iniciada em 1130. Entre as principais casas cistercienses em território português contam-se São João de Tarouca (a mais antiga), Salzedas, Alcobaça e Maceira-Dão, bem como alguns dos mosteiros femininos mais importantes, como Odivelas, Lorvão, Celas de Coimbra, Arouca e Almoster. Muitos dos conventos que aderiram à ordem tinham sido fundados anteriormente. As avançadas técnicas hidráulicas e metalúrgicas aplicadas pelos Cistercienses marcaram de forma indelével a paisagem rural portuguesa. Essa marca é, também, um elemento importante da geografia eclesiástica de Portugal. As principais ordens mendicantes implantaram-se em Portugal a partir da segunda década do século XIII, dirigindo a sua pregação e assistência aos leigos, essencialmente em centros urbanos. Encontraram acolhimento entre as formações sociais mais influentes dos concelhos, já organizadas em torno de confrarias, enfrentando o antagonismo do clero diocesano, que viu mal a sua concorrência. Em Coimbra, Lisboa e Leiria, os Franciscanos* concorreram também com os Cónegos Regrantes, granjeando o apoio de grupos anteriormente ligados aos Crúzios*. Entre 1217 e 1320, os Franciscanos criaram comunidades em Lisboa, Alenquer, Guimarães, Coimbra, Leiria, Guarda, Évora, Porto, Covilhã, Estremoz, Santarém, Portalegre, Bragança, Beja e Tavira, ao mesmo tempo que as Clarissas* optavam por Santarém, Entre-os-Rios, Lamego, Coimbra e Vila do Conde. Em Portugal, as três unidades (custódias) em que se dividia a administração franciscana desde 1330 – a saber, Coimbra, Lisboa e Évora – autonomizaram-se da Província de Santiago de Compostela em 1384, formando uma província autónoma. Já as fundações dominicanas (*v.* DOMINICANOS), entre 1218 e 1286, são em número mais restrito, limitando-se a Santarém, Coimbra, Porto, Lisboa, Elvas, Guimarães e Évora. As unidades administrativas dominicanas portuguesas denominavam-se vigariarias, dispondo de um vigário-geral próprio desde 1388. No entanto, só seriam subtraídas a Castela em 1417. Os monges da Ordem da Santíssima Trindade, ou Trinitários*, tinham dois conventos, ambos criados no século XIII, primeiro em Santarém e, depois, em Lisboa. Segundo Oliveira Marques, no final do reinado de D. Dinis quase 75 % das casas religiosas pertenciam às ordens tradicionais, patrimonialistas e sedentárias (Beneditinos, Cónegos Regrantes, Cistercienses, etc.), enquanto que os Mendicantes (Franciscanos, Dominicanos, Agostinhos*, Carmelitas*, Paulistas* e Trinos) tinham menos de um terço. Por volta de 1475, 45 % dos mosteiros eram mendicantes e a sua população superava, em muito, a dos restantes 55 %. Finalmen-

te, enquanto que em 1320-1321 cerca de metade das casas religiosas se localizava a norte do rio Douro e apenas 6 % a sul do rio Tejo, em 1475 esta última percentagem subira para 14 %. «Incluindo os actuais distritos de Lisboa e Santarém, mais de uma terça parte das comunidades religiosas situava-se agora no Sul, com uma população bastante superior a 33 % da totalidade» (MARQUES – *Portugal*, p. 380). A organização das instituições eclesiásticas da cristandade latina do Ocidente em território português acompanha a constituição do reino de Portugal e do Algarve como entidade política, influenciando-a de perto. Se na génese do estado português está um pacto político, gizado na corte do rei Afonso VI, entre a família condal de importação borgonhesa e as aristocracias locais que a apoiam, na génese da orgânica eclesiástica portuguesa está igualmente um processo de adaptação negociado entre os bispos estrangeiros, zeladores do modelo franco-romano, e o clero bracarense e conimbricense, com a mediação de fundo do arcebispo de Toledo e de Roma. Mas nessa génese está também o acolhimento da regra beneditina e dos costumes cluniacenses pelos mosteiros patrocinados pela nobreza ligada à corte condal – perfeito símbolo do reconhecimento, por parte do sustentáculo do regime, da *ecclesia propria*, da superioridade do modelo importado da Igreja franco-romana. Está também o patrocínio dado pelo primeiro rei de Portugal e pela aristocracia militar coimbrã às fundações dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho. E por famílias da alta aristocracia ligada à corte, uns anos mais tarde, à entrada dos Cistercienses. Ou seja, as instituições eclesiásticas entradas em Portugal durante a Idade Média, quase todas nascidas fora do território português, contribuíram, com a originalidade dos seus projectos e a especificidade dos interesses a eles subjacentes, para moldar com cambiantes diferentes a vida religiosa, mas também a sociedade e o sistema económico, de cada região e cidade onde se implantaram, em interacção com as formações sociais e institucionais que aí as acolheram. Assim, analisar e procurar compreender a geografia eclesiástica portuguesa dos séculos XII e XV é reconstituir o mapa de influências entrecruzadas em que se podem cartografar as relações entre as regiões, instituições e formações sociais portuguesas e, sobretudo, as suas homólogas galaico-leonesas, castelhanas, catalãs, aragonesas, aquitanas, francas, borgonhesas, provençais, flamengas, itálicas, germânicas, inglesas, escocesas, irlandesas, dinamarquesas, enfim, da cristandade latina ocidental – único elo de continuidade que então unia todas estas regiões europeias. Estudar a geografia eclesiástica portuguesa medieval é descobrir, portanto, na sua unidade e diversidade, a simbiose cultural criada entre as instituições eclesiásticas, no seu conjunto e individualmente, e os vários espaços organizados pelas sociedades humanas no território português durante uma época de grande mobilidade.

BERNARDO DE SÁ NOGUEIRA

BIBLIOGRAFIA: BAPTISTA, Júlio César – Limites da diocese de Évora. *A Cidade de Évora*. Évora. 55 (1972). Separata. DAVID, Pierre – L'organisation ecclésiastique du royaume suève au temps de Saint Martin de Braga. In *ETUDES historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècles*. Paris; Lisboa, 1947, p. 1-82. MARQUES, A. H. de Oliveira – *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa, 1986. MARQUES, M.ª Alegria Fernandes – O clero: Homens de oração e acção. In *PORTUGAL em definição de fronteiras: Do condado portucalense à crise do século XIV*. Coord. M.ª Helena Cruz Coelho e A. L. Carvalho Homem. Lisboa, 1996, p. 225-251. MATTOSO, José – A monarquia feudal: Parte primeira (1096-1325). In IDEM, dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 2, p. 8-309. NOGUEIRA, Bernardo de Sá – A organização do padroado régio durante o reinado de D. Dinis: listas das apresentações (1279-1321). In ARQUEOLOGIA DO ESTADO. JORNADAS SOBRE FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E EXERCÍCIOS DOS PODERES NA EUROPA DO SUL: SÉCULOS XIII-XIV, 1 – *Comunicações*. Lisboa, 1988, p. 421-445.

II. Séculos XV-XX: Neste período a geografia eclesiástica portuguesa conheceu bastantes mutações. O modo como o espaço eclesiástico se foi estruturando será aqui analisado tendo em consideração três níveis: a organização supradiocesana, ou seja, o nível das províncias eclesiásticas encabeçadas pelos arcebispos; a organização diocesana, que corresponde à trama dos bispados, espaço tutelado pela figura do bispo; a organização subdiocesana, desde a sua unidade mais simples – a freguesia ou paróquia – até às subdivisões que no interior dos bispados se destinavam a uma mais eficaz gestão da acção episcopal, divisões que de diocese para diocese podiam assumir denominações variadas: comarcas, arcediagados, arciprestados, ouvidorias, ramos, distritos, quadrelas. *1. Divisão supradiocesana*: Nos inícios do século XV existiam em Portugal duas províncias eclesiásticas: a de Braga (com as dioceses do Porto*, Viseu* e Coimbra*) e a de Lisboa* (com as dioceses de Lamego*, Guarda*, Évora* e Silves*). A criação da província eclesiástica de Lisboa ocorrera pelos finais do século XIV, em 10 de Novembro de 1393, através da bula *In eminentissimae dignititatis*. As disputas entre Portugal e Castela e as posições assumidas pelos dois reinos durante o Cisma* – com Castela a alinhar pelo papa de Avinhão e Portugal a subordinar-se em definitivo a Roma – teriam estado na origem da subida de Lisboa à dignidade de metrópole. Anteriormente, Lisboa era sufragânea da província de Compostela, juntamente com as dioceses portuguesas de Lamego, Guarda e Évora. Silves era da província de Sevilha. Pelos finais do século XIV, finalmente, passava a haver uma divisão metropolitana que subordinava todas as dioceses existentes em territórios portugueses a metrópoles também elas portuguesas, fazendo coincidir a geografia política com a eclesiástica. Durante o século XV esta estrutura manteve-se inalterada. Na centúria seguinte, porém, ocorreram bastantes alterações na organização supradiocesana. Por um lado, a província eclesiástica de Lisboa viu aumentar a sua área, em virtude da criação de novas dioceses, quer no território continental (Leiria* e Portalegre*), quer nas ilhas atlânticas (Funchal* e Angra do Heroísmo*), em África (Cabo Verde*, São Tomé* e Congo), no Brasil* (Bahia) e no Oriente (Goa). Sem que isso representasse aumento de territórios também a província de Braga passou a ter mais uma diocese, Miranda (*v.* BRAGANÇA-MIRANDA), desmembrada dos seus próprios limites. Por outro lado, naquela que é a alteração mais radical em todo este quadro durante o período em análise, foram criadas três novas metrópoles: Évora, Funchal e Goa. A diocese de Évora tornou-se metropolita pela bula *Gratiae divinae praemium*, emitida em 24 de Setembro de 1540. A transferência de

D. Henrique, irmão do rei D. João III, do arcebispado de Braga para Évora nesse ano não foi por certo estranha a esta promoção da diocese eborense de sufragânea de Lisboa a arcebispado. Inicialmente ficaram suas sufragâneas as dioceses de Silves (anteriormente pertencente à província de Lisboa) e Tânger (não é conhecida a situação inicial da diocese de Tânger, o mais provável é que tal como Ceuta fosse «imediata» à Santa Sé) (*v.* MARROCOS), e mais tarde Elvas (1570). A diocese do Funchal foi tornada metropolita em 1533, no pontificado de Clemente VII, se bem que essa decisão só deva ter-se efectivado a partir de 8 de Julho de 1539, altura em que pelo breve *Romani Pontificis* Paulo III estabelecia os limites territoriais da nova província. A acção desenvolvida em Roma por D. Martinho de Portugal, que fora escolhido para substituir o bispo do Funchal falecido em 1526, e que em 1527 desempenhou as funções de núncio junto do rei de Portugal, deve ter tido contribuição importante nesta promoção. À metrópole do Funchal ficou subordinada uma área muito vasta composta pelas dioceses de Angra, Cabo Verde e São Tomé e, a partir de 1534, Goa (*v.* ÍNDIA. GOA). Foi contudo muito breve a experiência metropolita do Funchal já que, em 1551, perdeu essa dignidade, tendo-se tornado sufragânea de Lisboa, sucedendo o mesmo aos territórios que estavam sob a sua jurisdição. Os graves desentendimentos entre D. João III e D. Martinho de Portugal – único arcebispo no tempo em que o Funchal gozou desta prerrogativa – e o facto de D. Martinho nunca ter residido na Madeira podem ter estado na origem desta despromoção. O crescimento da presença portuguesa no Oriente, a necessidade de melhorar a administração desses vastos espaços e a distância dos territórios em relação a Lisboa condicionaram a criação de uma província eclesiástica com base em Goa. Em 4 de Fevereiro de 1558 foi expedida a bula *Etsi sancta et immaculata* que o determinava. Nessa altura ficaram sufragâneas de Goa as recém-criadas dioceses de Cochim e de Malaca (*v.* ÍNDIA). Posteriormente, à medida que no Oriente se iam reorganizando os territórios diocesanos, foram-se acrescentando outras. Ainda no século XVI foram incorporadas as dioceses de Macau (1575) e de Funai no Japão (1588), no século XVII foi a vez de Meliapor (1606), Cranganor (1609), Moçambique (1612) – que era apenas uma vigariaria ou administração eclesiástica –, de Nanquim (1690) e de Pequim (1690) (*v.* CHINA). Finalmente, no século XIX, a diocese de Damão (1886) e, no século XX, a diocese de Díli (1940). Durante o século XVII, para além das incorporações feitas em Goa, há apenas a registar a criação de uma nova província eclesiástica, desta vez nos territórios do Brasil, correspondendo à cada vez maior importância e penetração da presença portuguesa na América do Sul. Em 16 de Novembro de 1676, pela bula *Inter pastoralis offici*, ascendia a diocese da Bahia à categoria de metrópole, com as dioceses de Olinda e do Rio de Janeiro, criadas na mesma data. No ano seguinte foi de novo acrescentada com as dioceses do Maranhão e a do Congo-Angola, que deixou de estar ligada a Lisboa. No século XVIII o Brasil viu nascer novas dioceses ou simples prelazias que ficaram sufragâneas da Bahia: Belém do Pará, criada em 1719 mas integrada na metrópole da Bahia apenas em 1741 (inicialmente ficou sufragânea de Lisboa), Mariana, São Paulo, e as prelazias de Cuiabá e de Góias, todas em 1745. Durante o século XVIII deu-se uma transformação temporária da rede das províncias eclesiásticas portuguesas, ligada ao caso da promoção da Capela Real, primeiro a colegiada (1710) e posteriormente a basílica patriarcal (1716). Em 7 de Novembro de 1716, pela bula *In supremo apostolatus*, o papa Clemente XI, alegando os favores que D. João V prestara à Santa Sé com o envio de auxílio militar contra os Turcos e desejando satisfazer uma ambição que o monarca português tinha, promoveu a Colegiada de São Tomé – antiga Capela Real – à categoria de basílica patriarcal e simultaneamente dividiu a cidade e arcebispado de Lisboa em duas partes. Por esta via, passaram a existir duas metrópoles em Lisboa: Lisboa Oriental e Lisboa Ocidental, esta ligada ao novel patriarcado. Da metrópole de Lisboa Oriental passaram a ficar sufragâneas as dioceses da Guarda, Portalegre, Cabo Verde, São Tomé e Congo (que desde 1677 se tinha tornado sufragânea da Bahia – a bula assim o determinava mas não é líquido que tal se ti-



D. Manuel de Aguiar, *bispo de Leiria, 1790-1815 (Museu de Leiria).*

vesse efectivado) e de Lisboa Ocidental as dioceses de Lamego, Leiria, Funchal e Angra. Esta divisão terminou em 13 de Dezembro de 1740 quando, pela bula *Salvatoris Nostri mater*, se promulgou a união de Lisboa Oriental ao patriarcado, voltando a haver uma única metrópole, dirigida por um prelado que passou a intitular-se patriarca de Lisboa. Na segunda metade do século XVIII (entre 1770 e 1774) a reorganização da rede das dioceses do território continental, sem alterar a estrutura das províncias eclesiásticas do continente, mudou o conjunto das dioceses que as compunham. Braga, para além das dioceses que já tinha, passou a ter a mais as novas dioceses de Penafiel*, Pinhel* e Aveiro*. Lisboa foi acrescida com Castelo Branco e Évora com o bispado de Beja. Na prática esta alteração não aumentava nem limitava, de forma substantiva, o domínio territorial das províncias existentes, uma vez que a quase totalidade das novas dioceses fora criada a partir de territórios de dioceses que já eram sufragâneas das províncias nas quais as novas vieram a ser integradas. O único caso em que tal não se verificou ocorreu com a diocese de Pinhel, que foi composta por espaços oriundos das dioceses de Viseu (que era da província de Braga) e de Lamego (que era da província de Lisboa), havendo por isso um ligeiro benefício de Braga em desfavor de Lisboa. No século XIX, mais precisamente em 1882, ocorreu nova reestruturação das dioceses do continente que teve como maior alteração, do ponto de vista da organização metropolítica, a passagem da diocese de Lamego de sufragânea de Lisboa para Braga. Assim, a partir de 1882, passaram a existir três metrópoles: Braga (Bragança, Porto, Coimbra, Lamego e Viseu), Lisboa (Guarda, Portalegre, no continente, mais Angra, Funchal, Cabo Verde e Angola) e Évora (Beja e Faro). Esta divisão manteve-se até aos anos 40 do século XX, tendo durante este século a metrópole de Braga visto surgir no seu interior as dioceses de Vila Real* (1922) e de Aveiro (recriada em 1938), e a de Lisboa a de Leiria (recriada em 1918). No século XX criaram-se duas novas províncias eclesiásticas nos territórios de colonização portuguesa em África, o que mostra como a evolução do quadro das províncias eclesiásticas que se tem vindo a analisar esteve sempre muito ligada aos ritmos de aprofundamento da presença portuguesa nos vários espaços do seu império colonial e como a confirmação dessa presença teve sempre a Igreja como parceiro. Assim, no século XVI criara-se a província de Goa, no século XVII a da Bahia, e agora, na primeira metade do século XX, surgiram as de Luanda e de Lourenço Marques. Foram ambas instituídas pela bula *Solemnibus conventionibus*, de 4 de Setembro de 1940. A metrópole de Luanda ficou com as diocese de Nova Lisboa e Silva Porto, criadas na mesma altura, e com a diocese de São Tomé. A província eclesiástica de Lourenço Marques seria composta pelas sufragâneas de Nampula e da Beira. Após esta criação foram ambas sendo aumentadas. Luanda com Sá da Bandeira (1955), Malanje (1957), Luso (1963) e Carmona (1967). Lourenço Marques com Quelimane (1954), Porto Amélia (1957), Tete (1962), Inhambane (1962) e Vila Cabral (1964).

2. Organização diocesana: Tal como a organização das províncias eclesiásticas também a rede de bispados portugueses sofreu bastantes transformações. A fundação de novas dioceses dava-se na maior parte dos casos por se considerar que a extensão dos espaços de alguma diocese preexistente não permitia o seu bom governo. Era trivial dizer-se que dado o tamanho da diocese o bispo não a podia visitar com regularidade, e que as almas dos lugares mais remotos ficavam desamparadas. Este era um argumento omnipresente nas solicitações dos monarcas portugueses à Santa Sé quando se tratava de erigir um novo bispado, argumento habitualmente expresso nas bulas papais que os instituíam. É também evidente que, nos casos das dioceses criadas fora do continente, essa situação ia sendo forçada pelo aumento das possessões do Império Português. Estes seriam os argumentos declarados. Não são todavia de excluir outras razões. São conhecidas as eventuais pressões que a rainha D. Catarina, mulher de D. João III, teria



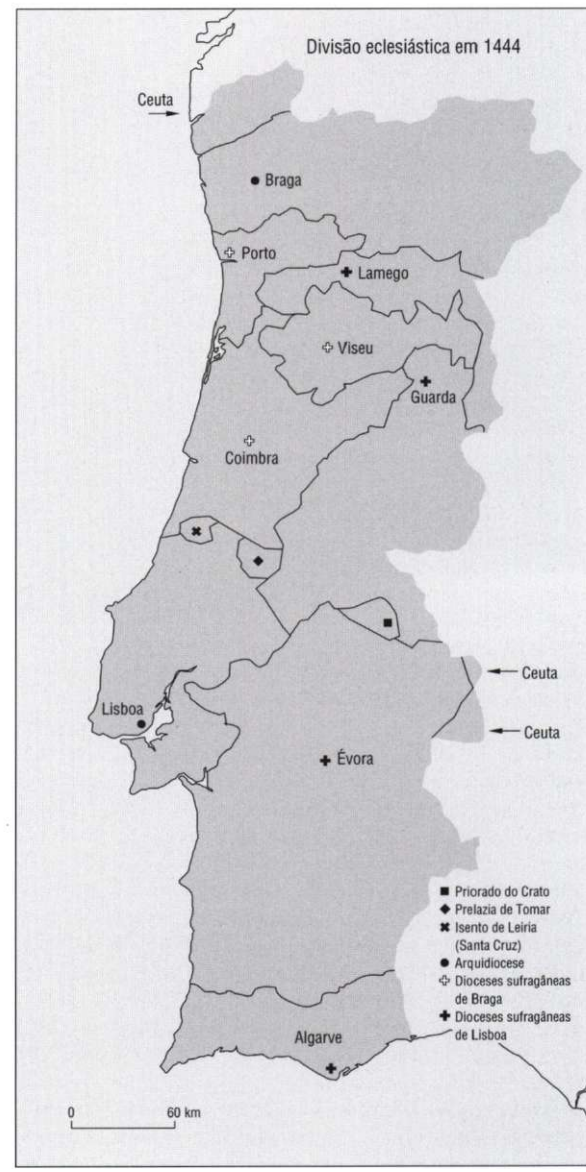
D. João III com São João Baptista, *óleo sobre madeira atribuído a Cristóvão Lopes, 1564 (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).*



D. Catarina de Áustria com Santa Catarina, *óleo sobre madeira atribuído a Cristóvão Lopes, 1564 (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).*

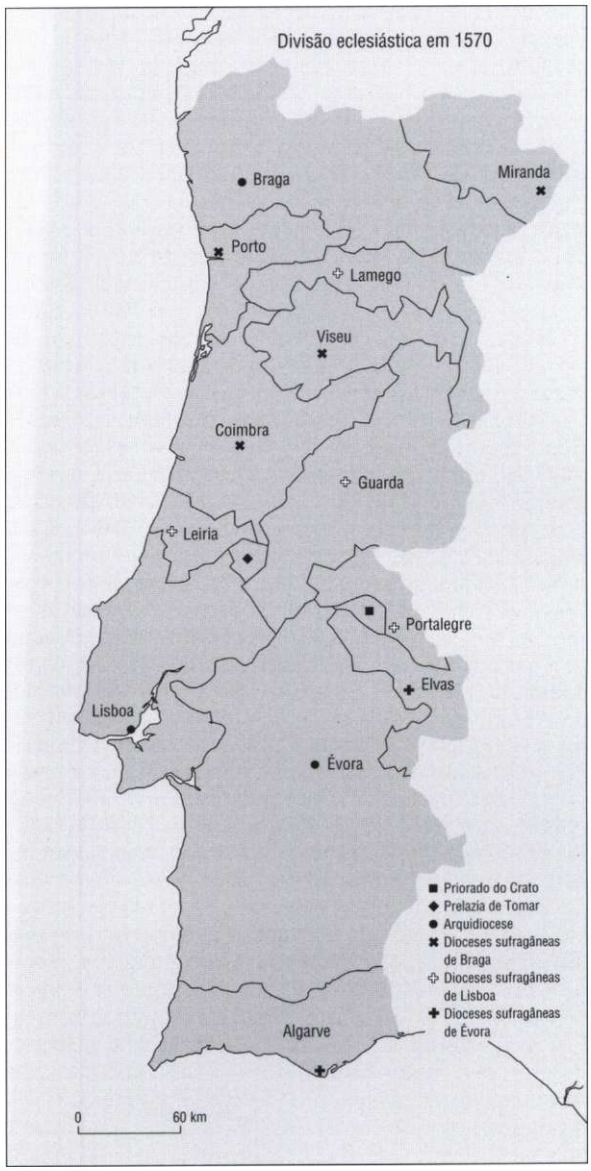
feito para que fossem criados novos bispados nos quais fossem providos eclesiásticos da sua simpatia. De tal forma que os primeiros bispos de Miranda e Portalegre foram castelhanos «da casa» da rainha, a saber: D. Toríbio Lopes, seu esmoler e deão da capela, e D. Julião de Alva, que veio para Portugal como seu confessor e esmoler-mor. Essa eventual proposta conciliava-se bem com todo o ambiente de reorganização das estruturas régias de administração territorial, que o Numeramento de 1527-1532 desencadeara, e que levara a uma nova malha comarcã consolidada durante a década de 40 do século XVI. Acresce que as novas dioceses criadas neste período surgiram quase todas em espaços confinantes com a vizinha Castela, o que deixa supor uma estratégia de presença mais efectiva junto das fronteiras que desincentivasse eventuais tendências expansionistas da monarquia vizinha. Não questionando que fossem muito extensas as dioceses das quais foram desmembradas as que se compuseram nos anos 70 do século XVIII, durante o governo do marquês de Pombal (*v.* POMBALISMO), não é de excluir que num ou noutro caso não houvesse outros interesses em jogo. Que houve perseguições aos titulares das dioceses amputadas, é tese por vezes sustentada. São conhecidos os desentendimentos que Pombal mantivera com o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, que levaram mesmo à prisão do prelado. Pois foi durante a sua prisão que foi criada a diocese de Aveiro, com territórios de Coimbra, e que boa parte da extrema oriental da diocese foi transferida para o bispado da Guarda. Apesar de não consumada, a partilha do bispado de Faro em dois também teria raízes nos conflitos existentes entre Pombal e o prelado do Algarve D. Frei Lourenço de Santa Maria. Finalmente, a grande reorganização das dioceses portuguesas determinada pelo Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, em 1882, que implicou uma redução das dioceses existentes, teria sido motivada por dificuldades económicas decorrentes da abolição dos dízimos, por uma tentativa de limitar o poder da Igreja que passava pela redução do número dos seus bispos e pelo estrangulamento da sua presença territorial efectiva. Sublinhe-se ainda que todas as inovações neste domínio emergiam quase sempre de «partos» difíceis, já que a criação de novos bispados bulia com privilégios já existentes, nomeadamente com a redução das rendas que estavam adstritas às dioceses. Não é por isso de estranhar que a grande maioria das alterações ocorresse quando as dioceses das quais se amputavam territórios se encontravam na situação de *sede vacante*, ou que, nalguns casos, a oposição dos cabidos inviabilizasse a consumação de inovações projectadas. Assim, muitos destes processos de mudança tinham tendência a arrastar-se durante algum tempo – a reestruturação do quadro diocesano continental que levou à criação de quatro novas dioceses no século XVI começou a ser pensada pelo menos dez anos antes das primeiras mudanças se terem de facto efectuado. Pelos inícios do século XV, o território de Portugal estava dividido em nove circunscrições: Braga, Porto, Viseu, Lamego, Guarda, Coimbra, Lisboa, Évora e Silves. Além destas havia ainda pequenas áreas, por vezes freguesias isoladas, que eram como ilhas no interior de dioceses, que não se submetiam ao poder de nenhum bispo, e que eram designadas como «isentos» (da jurisdição episcopal), ou *nullius diocesis*. A ausência de estudos não permite elencar todos os espaços que se encontravam nesta situação. Até os isentos terem sido totalmente extintos, o que veio a ocorrer em 1882, as instituições mais importantes que tutelavam a maioria dos territórios que se encontravam nesta situação eram as ordens militares* de Cristo, Avis e Malta e ainda alguns institutos religiosos, entre os quais os Cónegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra* tinham lugar proeminente. Eram consideráveis as zonas isentas da Ordem de Malta, com um núcleo de territórios concentrados em torno da vila alentejana do Crato (priorado do Crato), bem como os dominados pela Ordem de Cristo em redor de Tomar (prelazia de Tomar). Além disso, desde 1456, pela bula *Inter coetere*, concedera-se à Ordem de Cristo a ju-

risdição espiritual em todos os territórios portugueses fora do continente, que na prática era o vigário de Tomar que exercitava. Esta situação só foi alterada em 1514 com a criação da diocese do Funchal, cujo bispo passou a governar as possessões ultramarinas portuguesas. Até 1545, altura em que foi erigida a diocese de Leiria, a vila de Leiria e algumas zonas em seu redor eram isentos de Santa Cruz de Coimbra. Uma das poucas dioceses em relação à qual é no presente viável elencar quais eram todas as freguesias isentas que ficavam encravadas nos seus limites é a de Coimbra. Nela não eram dominadas pelo bispo conimbricense as freguesias da Tocha (ou Quintã), Ribeira de Frades, Antosede e São João de Santa Cruz – que estavam na dependência dos crúzios* de Coimbra – e Travaçó, Eirol e Travanca que faziam parte dos crúzios de Grijó. Espaços reduzidos se se tiver em consideração que a diocese teria neste período perto de 360 freguesias. Nos inícios do século XV já quase todos os territórios que politicamente faziam parte do reino de Portugal estavam subordinados a dioceses portuguesas. Não era o caso da área de Ribacôa que, apesar de ser território português, pertencia à diocese espanhola de Cidade Rodrigo. Tal situação foi alterada em 1403, pela bula *Eximiae devotionis sinceritatis*, com a ligação desse espaço à diocese de Lamego. Mais tarde, em 1444, foi a vez de Campo Maior, Ouguela e Olivença , que eram do bispado de Badajoz, e da zona entre os rios Lima e Minho, que eram do bispado de Tui, passarem para a diocese de Ceuta. Pode dizer-se que com estas incorporações quase se encerrou um longo processo que sobrepôs as fronteiras políticas e eclesiásticas do reino. Ficaram apenas de fora duas pequenas freguesias (São Pedro de Tourém e Santa Maria de Lama de Arcos), que eram da diocese de Orense, e que só viriam a ser ligadas a Braga em 1882. Além destas incorporações, o século XV ficou marcado pela criação das primeiras dioceses portuguesas no Norte de África. Primeiro Ceuta, em 1420, depois Tânger, com bispo titular desde 1468, e finalmente Safim, em 1499. A diocese de Ceuta foi acrescentada em 1444, com as áreas provenientes das dioceses espanholas de Tui e Badajoz. Depois, em 1512, um contrato celebrado entre os prelados de Ceuta e Braga estipulava que as terras entre Minho e Lima que tinham pertencido a Tui ficavam para Braga, e que as vilas de Olivença, Campo Maior e Ouguela, que desde 1474 eram de Braga, passavam para a diocese de Ceuta. Este contrato foi autorizado por uma letra apostólica papal, datada de 25 de Junho de 1513. A partir desta altura passaram os prelados de Ceuta a residir em Olivença. O momento exacto da criação do bispado de Tânger não é conhecido. Em 1468 foi nomeado o primeiro bispo titular quando a cidade ainda não tinha sido conquistada. Em 1471, os exércitos de Afonso V tomaram definitivamente o local e, no ano seguinte, o papa concedeu autorização para aí se erigir um bispado. Em 1570 foram-lhe anexados os territórios de Ceuta. A diocese de Safim teve bispo titular pelo menos desde 1487. Contudo, só em Julho de 1499, e prevendo que a zona seria conquistada pelos Portugueses, é que o papa Alexandre VI emitiu a bula *In apostolicae dignitatis fastigio*, que a fundava com os territórios de Azamor, Almedina, Tite e Mazagão. Safim só veio a ser conquistada definitivamente em 1508 e, pouco depois, em 1542, foi abandonada. Aliás, todas estas dioceses da costa norte-africana cedo deixaram de fazer parte do Padroado Português. Ceuta, na altura da Restauração (1640), optou por ficar do lado de Castela e Tânger foi cedida à Inglaterra em 1661. A divisão diocesana foi muito alterada durante o século XVI pela criação de novos bispados, tanto no continente como nos espaços descobertos ou conquistados. Do ponto de vista da estrutura da rede episcopal foi este um dos períodos mais efervescentes da Igreja portuguesa. No continente passou-se dos nove bispados existentes para treze. Nos espaços ultramarinos fundou-se o impressionante número de doze dioceses. A organização e domínio do espaço era um problema que se



Fonte: José Pedro Paiva, baseado na Carta Administrativa de Portugal *1:250.000, Lisboa, Comissão Nacional do Ambiente/Instituto Hidrográfico, 1979.*

começava a cogitar como decisivo para os Estados modernos. Isso é comprovado pelas grandes alterações que simultaneamente se empreenderam ao nível da divisão das comarcas civis, pelo gigantesco esforço de conhecimento do território que o Numeramento de 1527 deixa supor, pelo aparecimento de vários tratados que descreviam regiões ou cidades do reino, até pelo desenvolvimento da cartografia, que originou o aparecimento da primeira carta geográfica de Portugal – da autoria de Fernando Álvares Seco e impressa em Veneza em 1561 –, já não falando da profusão de cartas geográficas dos «novos mundos» que a escola cartográfica portuguesa ia produzindo. Como se vê, não foi apenas ao nível da malha territorial diocesana que o domínio e organização do espaço se planificou durante o século XVI. Naturalmente que este clima geral não anula os efeitos de outros interesses que podem ter estado em jogo, como acima se deixou dito, antes os deixa perceber num contexto mais lato. As primeiras fundações da centúria de Quinhentos ligam-se ao aprofundamento da colonização das ilhas atlânticas. A primeira diocese a ser criada foi a do Funchal, determinada pela bula *Pro excellenti*, de 12 de Junho de 1514. A diocese, cujos territórios até então haviam sido governados espiritualmente pela prelazia de Tomar, tinha uma extensão ciclópica quando foi fundada: todas as ilhas dos arquipélagos da Madeira, dos Açores e Cabo Verde, a costa ocidental africana até ao rio Senegal, as terras de Vera Cruz, a costa oriental africana e todo o Oriente sob dominação portuguesa. Mas em pouco mais de duas décadas ficaria confinada ao arquipélago madeirense. Em 1533-1534 foi dividida em cinco partes. Em 31 de Janeiro de 1533, pela bula *Pro excellenti*, criava-se a diocese de Cabo Verde. Os seus territórios eram constituídos por todas as ilhas do arquipélago de Cabo Verde e por uma faixa na costa ocidental africana, com a extensão de 350 léguas, limitada pelo rio Gâmbia e pelo cabo das Palmas. No ano seguinte mais três novas dioceses: Angra, Goa e São Tomé, todas estabelecidas pela bula *Aequum reputamus*, de 3 de Novembro de 1534. Em 1533 já o papa Clemente VI dispusera esta situação, mas a bula da sua fundação acabaria por só ser expedida no ano posterior. A diocese de Angra, também desanexada do Funchal, compunha-se de todas as ilhas do arquipélago dos Açores, sendo que as primeiras intenções joaninas para a sua criação datam de 1528 e pretendiam para São Miguel «nas ilhas terceiras» a cidade sede episcopal. O bispado de Goa, que também se implantou à custa de áreas até então pertencentes à diocese do Funchal, tornou-se uma das mais extensas dioceses portuguesas, substituindo assim, nesse papel, a diocese de que fora desarticulada. Ficou com todos os territórios onde havia cristãos desde o cabo da Boa Esperança até à Índia e à China, e com «todas as ilhas e terras que agora são descobertas e ao diante se descobrirem», como constava na solicitação que D. João III fizera ao sumo pontífice. Era pois um espaço que se previa aberto, dados os incessantes avanços que os Portugueses faziam naquelas paragens. Finalmente, a diocese de São Tomé, formada pelas ilhas de São Tomé, Santo Antão, Fernando Pó, Santa Helena e Ano Bom, e pela faixa continental africana desde São Jorge da Mina (cabo das Palmas) – limite de Cabo Verde – até ao cabo da Boa Esperança – fronteira com a diocese de Goa. A relação desta diocese com as metrópoles de que foi sendo sufragânea foi acidentada. Começou por ser dependente do Funchal, em 1551 passou para Lisboa, em 1677 foi ligada à Bahia, e em 1845, em virtude da independência do Brasil, passou de novo para Lisboa. Os seus territórios foram anexados à diocese de Luanda em 1940, extinguindo-se assim a diocese de São Tomé. No continente as grandes mudanças começaram por 1539. O declínio de Silves e a expansão de Faro estiveram na origem de um pedido para que se autorizasse a passagem da sede do bispado de Silves para Faro. Paulo III anuiu a este quesito e autorizou-o pela bula *Sacrosancta Romana Ecclesia*, de 29 de Outubro de 1539. A mudança, to-

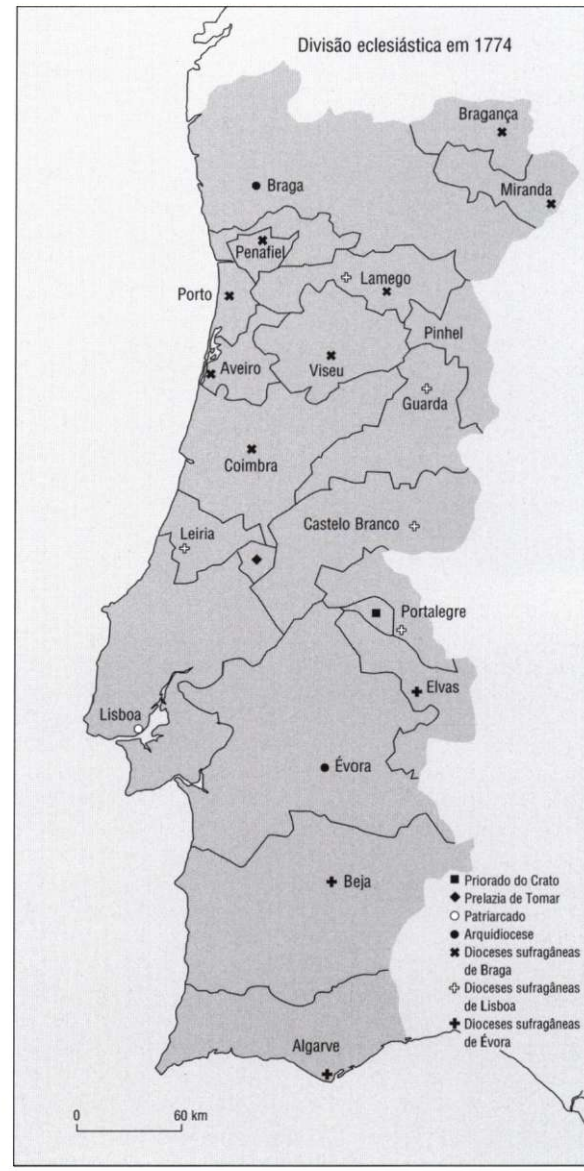


Fonte: José Pedro Paiva, baseado na Carta Administrativa de Portugal *1:250.000, Lisboa, Comissão Nacional do Ambiente/Instituto Hidrográfico, 1979.*

davia, devido a resistências das gentes de Silves, só se veio a consumar em 1577, quando era bispo D. Jerónimo Osório, pelo que é um bom exemplo de como alterações de fronteiras e privilégios de uns espaços em favor de outros sempre foram negócios de grande melindre. Em 1545 foi a vez da criação de duas novas dioceses: Miranda e Leiria. Ambas foram erectas pela bula *Pro excellenti apostolicae sedis*, de 22 de Maio de 1545. De acordo com as disposições da bula, a diocese de Miranda seria formada à custa de parte do enorme arcebispado de Braga, ao tempo composto por mais de mil freguesias que se expandiam por quase todos os territórios que ficavam a norte do rio Douro, com excepção de uma parte a ocidente que era jurisdição do bispo do Porto. Passariam então para Miranda as povoações de Bragança, Miranda, Vinhais, Outeiro, Monforte de Rio Livre, Vimioso, Chaves e Montalegre, com os respectivos termos. Tal não se veio a verificar nestas exactas condições, pois houve um acordo entre o bispo de Miranda e o arcebispo de Braga, de forma que, em lugar das igrejas de Chaves e Montalegre com respectivos termos, recebeu Miranda as igrejas de Algoso, Penarroias, Chacim, Ervedosa, Nozelos, Sesulfe, Val de Asnas, Cortiços, Torre de D. Chama, Bemposta, Azinhoso e Mirandela. Esse contrato foi aprovado por alvará régio e de facto assim se procedeu, pois o termo lavrado quando o bispo eleito de Miranda tomou posse da diocese não alude a Chaves e Montalegre. O bispado de Leiria, por sua vez, foi composto à custa de freguesias da diocese de Coimbra (Cravide, Amor, Marinha, Alqueidão, Cortes, Arrabal, Santa Catarina da Serra, Caranguejeira, Espite, Litem, Vermoil, Colmeias, Carvalhosa, Monte Redondo e Coimbrões), de outras originárias da jurisdição do prior-mor de Santa Cruz de Coimbra (Pena, São Pedro, São Tiago, Santo Estêvão, São Martinho – todas na cidade de Leiria –, Monte Real, Maceira, Batalha, Reguengo e Pataias), às quais foram acrescentadas em 1585 todas as freguesias de Porto de Mós, Aljubarrota, Alpedriz e Ourém com seus termos. Esta diocese sempre foi a mais pequena de Portugal. Em 1810 tinha 50 freguesias, como consta de um mapa, ordenado pelo bispo D. Manuel de Aguiar, que noticiava a população do bispado antes e depois das Invasões Francesas. A terceira criação desta vaga foi a diocese de Portalegre, solicitada por D. João III e instituída pela bula *Pro excellenti apostolicae sedis*, de 21 de Agosto de 1549. O pedido propunha que a diocese da Guarda fosse quebrada pela linha do Tejo e que as terras a sul do rio passassem para a nova diocese. Na prática o que sucedeu foi Portalegre ter sido criada sobretudo com territórios da diocese da Guarda (Portalegre, Castelo de Vide, Marvão, Alpalhão, Crato, Alegrete, Tolosa, Nisa, Vila Flor, Póvoa e Meadas, Amieira, Belver, Gavião, Montalvão, Margem, Longomel e respectivos termos), mas também com zonas até então pertencentes ao arcebispado de Évora (Arronches, Arês, Assumar e seus termos). A vila de Alter do Chão e seu termo, que era da arquidiocese de Évora (em 1534 foi visitada por um visitador do arcebispo), nunca passou para Portalegre como, por erro, é referido na bula de erecção. Alter do Chão sempre foi de Évora e em 1570 transitou para o bispado de Elvas. Também pomos dúvidas que tivessem mudado para Portalegre as vilas do Crato e de Belver, pois os poucos exemplares de devassas de visitas da diocese de Portalegre nunca as mencionam, e um livro de capítulos de Belver apresenta-a como paróquia do priorado do Crato. A última diocese a ser criada no continente durante o século XVI foi Elvas, o que sucedeu a 9 de Junho de 1570, pela bula *Super cunctas*. A ideia nascera em 1558 na mente do cardeal D. Henrique que, dada a extensão do arcebispado, projectara dividi-lo em três partes: Évora, Elvas e Beja. A regente D. Catarina interessou-se pelo projecto e chegou a enviar uma carta ao cabido de Évora, em Dezembro de 1558, solicitando consentimento. Só a diocese de Elvas vingou nesta altura, apesar da contestação do cabido quando mais tarde D. Sebastião avançou em definitivo com a proposta. A mesma oposição impediu que fosse consumada uma fundamentada sugestão do cardeal, que inclusivamente propunha quais as regiões que constituiriam a futura diocese de Beja. Para a constituição do bispado de Elvas foram parcialmente amputadas a arquidiocese de Évora e a diocese de Ceuta. Da primeira tiraram-se Elvas, Juromenha, Alandroal, Veiros, Monforte, Barbacena, Vila Fernando, Vila Boim, Fronteira, Cabeço de Vide, Alter Pedroso, Alter do Chão e Seda; da segunda, Campo Maior, Ouguela e Olivença. Esta última vila foi tomada pelos Espanhóis em 1801, e por bula papal de 1802 passou a integrar a diocese espanhola de Badajoz. Toda esta febre de alterações buliu com outras áreas. Ainda em 1545 outras mudanças se teriam pensado que, contudo, nunca foram avante. Quando se criaram as dioceses de Miranda, Leiria e Portalegre, ter-se-á também aventado a hipótese de erigir outras quatro dioceses: Viana do Castelo, Alfândega da Fé, Abrantes e Covilhã. A ideia era que as primeiras fossem criadas a partir do arcebispado de Braga, a da Covilhã com territórios da Guarda e a de Abrantes com freguesias da Guarda e três freguesias da estrema sul de Coimbra (Ferreira do Zêzere, Dornes e Águas Belas). Esta profunda remodelação da malha diocesana completou-se na segunda metade do século XVI. Então foi a vez de se fundarem as primeiras dioceses no Brasil e na parte ocidental do continente africano, e ainda de se começar o processo de fragmentação da grande arquidiocese de Goa. A primeira diocese portuguesa na América do Sul foi a da Bahia, criada pela bula *Super specula*, de 25 de Fevereiro de 1551. Foi constituída na zona da Bahia, numa extensão de 50 léguas para o interior, espaço que na altura estava sob dominação do arcebispo de Lisboa. Em 20 de Maio de 1596, pela bula *Super Specula*, de Clemente VII, surgiu a primeira diocese na região ocidental do continente africano, a diocese do Congo. Até ao momento da sua criação estes territórios haviam sido da jurisdição do Funchal e depois de Cabo Verde. Mais tarde, a partir de 1628, os bispos passaram a residir em Luanda, onde se construiu uma sé, acabando por prevalecer a partir de então a designação de bispado de Angola. Desde 1558 até 1600 o Oriente, de que a matriz inicial havia sido o arcebispado de Goa, foi redesenhado por seis vezes. Primeiro em

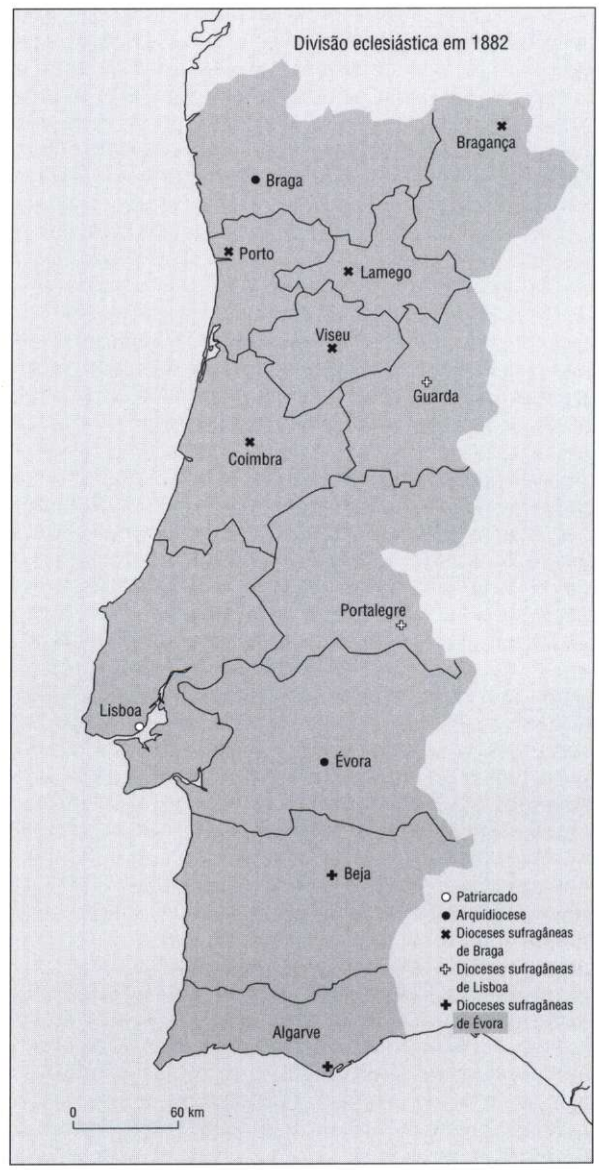
4 de Fevereiro de 1558, para criar as dioceses de Malaca e de Cochim, fundadas pela bula *Pro excellenti*. Malaca ficou com todos os territórios desde Pegu até à China e com alguns arquipélagos do mar da China. A diocese de Cochim ia de Cananor até Bengala e Pegu. Em 1563 foi a vez da prelazia de Moçambique*, instituída pelo breve *Superna dispositione*, de 23 de Dezembro. Nesta altura a zona de Moçambique não era ainda bispado mas apenas administração eclesiástica. Posteriormente, em 1612, a província de Moçambique foi separada de Goa formando-se uma vigariaria. Quase 200 anos depois, a partir de 1783, começaram os vigários de Moçambique a usar o título de bispos. Em 10 de Fevereiro de 1570, pela bula *Super specula*, foi criada a diocese de Macau com as áreas de Macau, China e Japão. Em 1588 instituiu-se a diocese de Funai que compreendia todas as ilhas do Japão, retiradas da diocese de Macau. Finalmente, em 1600, o papa Clemente VIII concedeu aos reis de Portugal o direito de padroado na diocese de Angamale. Nove anos depois a sede desta diocese passou para a localidade costeira de Cranganor, que era da jurisdição do bispo de Cochim. Ao contrário do século XVI, o século XVII foi parco em alterações na rede diocesana. A reestruturação começada por D. João III no século anterior tinha solidificado essa malha e a situação política que se vivia, primeiro com a dominação filipina e posteriormente com a ocupação da Coroa nos negócios subsequentes à Restauração, não impulsionava alterações. Não admira pois que a primeira metade do século conhecesse apenas uma novidade, a da criação da diocese de Meliapor, no ano de 1606, com territórios oriundos da diocese de Cochim. No continente assistiu-se somente a uma gorada tentativa de criação de uma nova diocese. Desta vez foi a câmara de Torre de Moncorvo que, no ano de 1617, estando vago o arcebispado de Braga, aproveitou para escrever ao rei Filipe II pedindo-lhe que fosse criada uma diocese na comarca de Moncorvo. A distância de Moncorvo a Braga e a extensão da arquidiocese justificavam o pedido, que era reforçado pela tese de que havia rendimentos para sustentar a diocese com dignidade, bem como uma igreja apta para ser tornada catedral. O projecto nunca foi avante. Na segunda metade do século foram criadas mais duas novas dioceses no Oriente, Nanquim e Pequim, ambas pela bula *Romanus Pontifex*, de 10 de Abril de 1690. As duas dividiam entre si o território da China onde o rei português exercitava o direito de padroado. A intensificação da colonização do Brasil e a necessidade de reforçar o direito de posse nesses territórios, direito que tão ameaçado havia sido durante a dominação castelhana, levaram à criação de três novas dioceses por fragmentação da diocese da Bahia. Em 16 de Novembro de 1676, pela bula *Ad sacram Beati Petrio* criava-se a diocese de Olinda e, na mesma data, mas pela bula *Romani Pontificis*, a diocese do Rio de Janeiro. No ano seguinte, a 30 de Agosto, pela bula *Super Universas*, fundava-se a diocese do Maranhão. A de Olinda ficava com a área correspondente à província de Pernambuco, desde a Fortaleza de Ceará até ao rio de São Francisco; a do Rio de Janeiro ia desde a capitania do Espírito Santo até ao rio da Prata; e a do Maranhão ia desde o cabo do Norte até à Fortaleza do Ceará. Começava por esta via um processo de redimensionamento das áreas dos bispados brasileiros que seria aprofundado durante a centúria seguinte. No século XVIII podem marcar-se dois períodos distintos. Na primeira metade do século, com o surto da exploração mineira no Brasil voltou a alterar-se a sua divisão eclesiástica. Na segunda parte, durante a regência josefina e sob a orientação do marquês de Pombal, houve uma grande reformulação da divisão diocesana do continente que transformou o quadro que se estabelecera cerca de 200 anos antes. A ideia de fundo de todo o projecto foi encurtar algumas das dioceses mais extensas do reino de modo a melhorar a sua governabilidade. No Brasil as mudanças começaram em 4 de Março de 1719 quando, pela bula *Copiosus in misericordia*, se cindiu parte da diocese do Maranhão para criar a de Belém do Pará, que passava a ser a diocese mais a norte do Brasil. Mais tarde, dividiu-se em cinco partes a diocese mais a sul do território, a do Rio de Janeiro, que se havia tornado gigantesca devido à penetração dos colonos sobretudo em direcção ao interior do continente. A nova esquadria foi definida em simultâneo na bula *Candor lucis aeternae*, de 6 de Dezembro de 1745. Assim, além da diocese do Rio de Janeiro passaram a existir as de Mariana e São Paulo e as prelazias de Cuibá e Góias, ambas na província do Mato Grosso. No continente criaram-se seis novas dioceses: Beja, Castelo Branco, Penafiel, Pinhel, Aveiro e Bragança, e houve ainda um projecto para fundar outra em Portimão, o que não foi concretizado. Em relação a esta última, a divisão proposta quebrava a diocese do Algarve* sensivelmente a meio, pelo rio Quarteira, ficando a parte oriental ligada a Faro e a ocidental a Portimão, que foi ao tempo elevada à categoria de cidade. Chegou-se a nomear um bispo para a diocese de Portimão, Manuel Tavares Coutinho, que todavia nunca exerceu. As mudanças efectivadas ocorreram todas em 1770, com excepção da diocese de Aveiro, fundada em 1774. A diocese de Beja* foi imposta pelo breve *Agrum universalis Ecclesiae*. O projecto da sua criação, ou recriação, pois antes da fundação da nacionalidade já ali havia existido uma diocese (Pax Julia) que desapareceu durante a ocupação muçulmana, tinha raízes remotas. O cardeal D. Henrique já a tinha proposto em 1558. A câmara de Beja voltou a pensar no assunto por volta de 1611. Desta vez a proposta partiu do próprio arcebispo de Évora, D. João Cosme da Cunha, que primeiro fora bispo da pequena diocese de Leiria e que, mudando-se para Évora, reconheceu a enormidade da área que lhe estava confiada. Beja veio a ser criada com praticamente todos os territórios apresentados pela reorganização do cardeal D. Henrique, isto é, com as comarcas de Ourique e de Beja. De fora ficava apenas Grândola – sita na comarca de Setúbal – mas acrescentavam-se à ideia henriquina as vilas de Aguiar, Oriola e Torrão. Diga-se, todavia, que a definição dos limites entre as duas dioceses não foi um processo tranquilo e obrigou à criação de uma comissão para a sua demarcação. As dioceses de Castelo Branco e de Pinhel foram igualmente criadas

por breve de Clemente XIV. A de Castelo Branco provocou uma significativa redução da área da da Guarda. Foi formada com cerca de 80 freguesias oriundas dos arciprestados de Castelo Branco e Monsanto e da ouvidoria de Abrantes, área correspondente às vilas e termos de Alpedrinha, Atalaia, Castelo Branco, Castelo Novo, Sarzedas, São Vicente da Beira, Vila Velha de Ródão, Idanha-a-Nova, Idanha-a-Velha, Proença-a-Velha, Rosmaninhal, Salvaterra do Extremo, Segura, Zebreira, Abrantes, Amêndoa, Cardigos, Mação, Punhete, Sardoal, Sobreira Formosa e Vila de Rei. A diocese de Pinhel recebeu territórios dos bispados de Viseu e de Lamego num total de 142 paróquias. De Viseu ficou com as áreas dos arciprestados de Castelo Mendo, Pinhel e Trancoso; de Lamego vieram-lhe 50 freguesias da «visita» de Ribacôa. Inicialmente tinha-se pensado em mais, mas a área de Entre Côa e Távora, que pertencia a Lamego, acabou por não ser desmembrada. A diocese de Penafiel foi criada integralmente à custa das 102 freguesias que faziam parte do arciprestado de Penafiel, anteriormente da diocese do Porto. Este bispado teve uma curtíssima vida. Em 1788 o seu bispo pediu a renúncia do cargo e logo o papa a aceitou e extinguiu a diocese. A diocese de Bragança foi igualmente pouco duradoura e terminou com a transferência da sede do bispado de Miranda para Bragança. Em 1764 solicitara o bispo D. Frei Aleixo de Miranda de Henriques que a sede passasse para Bragança, alegando Miranda ser pobre, ficar no extremo da diocese e ter sido muito danificada num ataque espanhol em 1762. Naturalmente que a ideia foi mal acolhida em Miranda. Em 1770 o rei pedia ao papa que dividisse a diocese em duas partes. Tal foi concedido, em 10 de Julho de 1770, pelo breve *Pastoris aeterni*, ficando Bragança com os territórios do arciprestado ou distrito de Bragança, Monforte e Lampaças, e Miranda com o arciprestado de Miranda e a vigariaria de Mirandela. A divisão durou apenas dez anos. A bula *Romanus Pontifex*, de 27 de Setembro de 1780, voltou a unir os territórios. Este ciclo concluiu-se com a criação da diocese de Aveiro em 12 de Abril de 1774, pelo breve *Militantis Ecclesiae gubernacula*. Aveiro ficou com territórios retirados de Coimbra, concretamente 70 freguesias do arcediagado de Vouga que estavam integradas na comarca de Esgueira. O mesmo breve ordenava que 19 freguesias sitas no arcediagado de Seia, ponta oriental da diocese de Coimbra, passassem para a sujeição da Guarda. Esta última transferência só se viria a consumar, de facto, em 1882. No século XIX deu-se uma nova reestruturação do quadro diocesano continental mas desta vez em sinal contrário ao que até aqui sucedera. Passou-se de uma tendência fragmentária para uma concentracionária. Se no passado se assistiu a um movimento de fragmentação das dioceses existentes, no século XIX as tendências regalistas então triunfantes determinaram a aglutinação de algumas dioceses. O processo foi longo, turbado pela quebra de relações entre Portugal e a Santa Sé*, por muitas resistências e confrontos. Praticamente começou em 1833 quando a Junta do Exame do Estado Actual e Melhoramento Temporal das Ordens Religiosas pensou em limitar o número de dioceses. A lógica inicial era articular e sobrepor a divisão eclesiástica à estrutura administrativa civil do reino em províncias. Até 1841 o projecto não avançou devido ao corte de relações com o Vaticano. Mas a ideia não foi esquecida e, a partir de 1843, esteve sempre no programa dos diferentes governos chegando, nesse ano, a apresentar-se uma proposta no Parlamento que consignava uma divisão eclesiástica em doze dioceses. Novos episódios deste processo foram as tentativas fracassadas de união da diocese de Aveiro a Coimbra e de Elvas a Portalegre, ocorridas entre 1854 e 1857, e as propostas de redução de dioceses feitas em 1869 pelo ministro José Luciano de Castro, alegando motivos de ordem económica, a melhoria dos meios de comunicação, conveniências do ensino e a necessidade de esplendor e decoro do episcopado. A proposta do ministro não teve a acei-



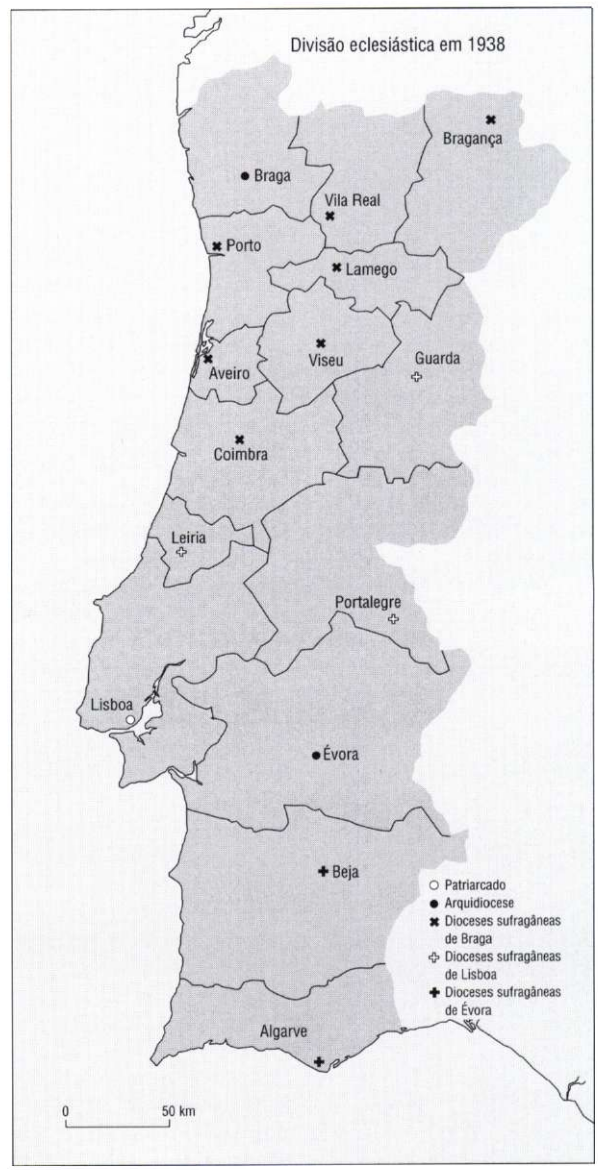
Fonte: José Pedro Paiva, baseado na Carta Administrativa de Portugal *1:250.000, Lisboa, Comissão Nacional do Ambiente/Instituto Hidrográfico, 1979.*

tação da Santa Sé, pelo que o governo decidiu passar a nomear prelados apenas para dez das dioceses, deixando que as outras sés fossem ficando vacantes, e criando assim, a prazo, uma situação insustentável. Em 1876 voltou o governo a tentar a reforma, desta vez sob o impulso do ministro Barjona de Freitas. A alteração definiu-se em 30 de Setembro de 1881 após morosas e difíceis negociações com Roma, entre o governo e os bispos, e entre os próprios bispos. Nessa data, pela bula *Gravissimum Christi Ecclesiam regendi et gubernandi munus*, o papa acedeu às súplicas régias de reorganização da geografia diocesana portuguesa, sendo encarregado da missão o bispo do Porto. Em conformidade com a bula referida foram extintas as dioceses de Aveiro (passou de novo para Coimbra uma parte e outra para o Porto), Castelo Branco (passou para Portalegre), Elvas (passou para Évora), Leiria (para Coimbra) e Pinhel (passou para a Guarda) e os dois isentos: a prelazia de Tomar (passou para Lisboa) e grão-priorado do Crato (passou para Portalegre). Ficaram então 12 dioceses: Braga, Bragança, Porto, Viseu, Coimbra, Lamego, Guarda, Lisboa, Portalegre, Évora, Beja e Faro. Esta nova divisão foi publicada no *Diário do Governo* de 15 e 16 de Setembro de 1882. A reestruturação não só uniu dioceses como redefiniu as fronteiras de algumas das existentes. A arquidiocese de Braga, por exemplo, foi «encurtada» em mais de 200 paróquias (ficando com 987), o que fez com que o arcebispo de Braga tivesse escrito ao rei D. Luís pedindo-lhe que este aceitasse a sua resignação do lugar, desejo aceite em 30 de Novembro de 1882. Os beneficiários deste corte foram a diocese do Porto com 60 freguesias originárias dos concelhos de Vila do Conde e Santo Tirso, a diocese de Lamego com 52 dos concelhos de Murça, Alijó, Sabrosa e Peso da Régua e a diocese de Bragança com 82 dos concelhos de Alfândega da Fé, Carrazeda de Ansiães, Freixo de Espada à Cinta, Vila Flor, Mogadouro, Macedo de Cavaleiros e Mirandela. O Porto foi ainda aumentado com freguesias vindas de Aveiro e de Lamego, se bem que tenha perdido para Lamego os concelhos de Santa Marta de Penaguião e Mesão Frio. Outra diocese substancialmente aumentada foi a da Guarda, que passou a ter 357 paróquias, pois para além de incorporar os territórios da extinta Pinhel recebeu de Coimbra 39 paróquias que ficavam no extremo oriental e sul do arcediagado de Seia (freguesias dos concelhos de Gouveia, Ervedal da Beira, Loriga, Sandomil e Seia) e ainda sete que anteriormente eram da diocese de Lamego. Coimbra recebeu da Guarda 12 paróquias na zona de Pampilhosa da Serra, mas perdeu para Viseu as freguesias do concelho de Santa Comba Dão, e Beja recebeu de Évora o concelho de Grândola. Nas colónias a única alteração, no século XIX, foi a criação da diocese de Damão (com territórios de Goa), pela Concordata de 23 de Junho de 1886. Esta mesma concordata serviu para realinhar os direitos de padroado portugueses na Índia, sendo determinado que Portugal ficava com o padroado pleno nas dioceses de Goa, Damão, Cochim, Meliapor e Macau, e semipadroado em Bombaim, Mangalor, Coulão e Trichinópoli. Em 1928 fez-se novo acordo com a Santa Sé passando a deter o padroado apenas em Goa, Cochim, Meliapor e Macau. As dioceses de Nanquim e Pequim haviam-se perdido no século XIX e a de Malaca desapareceu com a Concordata de 1886, sendo os cristãos desses territórios integrados na diocese de Macau. Na primeira metade do século XX voltou a haver uma redistribuição das dioceses no continente e profundas alterações no quadro dos espaços africanos de colonização portuguesa. No continente, em 1950, havia 15 divisões: Lisboa, Braga, Évora (arquidioceses), Beja, Bragança, Coimbra, Faro, Guarda, Lamego, Portalegre e Castelo Branco (passou a designar-se assim a partir de 1956), Porto e Viseu mais Leiria (recriada em 1918 pelo breve *Quo vehementis*, com 50 freguesias desmembradas de Coimbra e Lisboa), Vila Real (erecta em 1923 pela bula *Apostolica Praedecessorum Nostrurum*, com 257 freguesias que



Fonte: José Pedro Paiva, baseado na Carta Administrativa de Portugal 1:250.000, *Lisboa, Comissão Nacional do Ambiente/Instituto Hidrográfico, 1979.*

pertenciam a Braga, Bragança e Lamego) e Aveiro – recriada em 1938 pela bula *Omnium ecclesiarum*, com 82 freguesias oriundas de Coimbra (55), Porto (19) e Viseu (8). As mudanças mais radicais deram-se em África, onde a missionação portuguesa progredia. Por determinação de 1940, executada em 1941, Angola e Moçambique tiveram nova grelha diocesana. Em Angola ficaram inicialmente três dioceses: Luanda, já existente, abrangendo os distritos de Cabinda, Zaire, Congo, Luanda, Cuanza Norte, Cuanza Sul e Malanje; criando-se de novo as dioceses de Nova Lisboa (distritos de Moçâmedes, Huíla, Benguela e Huambo) e de Silva Porto (distritos do Bié, Moxico e Lunda). O espaço de Moçambique foi na mesma altura dividido em três dioceses: Lourenço Marques (com a área dos distritos de Lourenço Marques e Inhambane), Beira (distritos de Beira, Tete e Quelimane) e Nampula (distritos de Porto Amélia e Moçambique). Ainda em 1940 criava-se uma nova diocese no Oriente, a diocese de Díli, em Timor, cujo primeiro bispo, D. Jaime Garcia Goulart, a começou a governar em 1943. Qual foi sendo o limite territorial das dioceses? Determiná-lo de forma rigorosa e exaustiva até à reorganização de 1882 não é tarefa fácil. Para os territórios ultramarinos essa impossibilidade é evidente, uma vez que isso dependia sobretudo do povoamento desses espaços que, como se sabe, tinha grande maleabilidade. Excluindo o caso das ilhas e da demarcação de fronteiras nas zonas costeiras – usualmente referenciadas por acidentes geográficos ou por fortalezas militares – tudo o resto conheceria seguramente grande dose de indefinição. A partir de 1882 a delimitação fronteiriça dos bispados é exequível pois, desde então, tudo ficou estabelecido com base no decalque da circunscrição administrativa civil. Em relação ao território do continente há teses que sustentam que os espaços de fronteira nem sequer estariam bem determinados antes desta data. Esta hipótese, contudo, não parece defensável, uma vez que havia práticas regularmente exercitadas pelos prelados das dioceses, anualmente, na maioria dos casos, como eram as visitas pastorais e a recolecção dos dízimos, que obrigavam a um conhecimento fiel dos espaços dominados ao nível de freguesias e até dos lugares que as compunham. As fontes para proceder à inventariação precisa dos limites diocesanos para o período anterior a 1882 não abundam. As bulas de erecção das dioceses constavam de elencos muito genéricos e por vezes tinham até erros. A análise da dominação territorial dos bispos podia ser seguramente feita através dos roteiros das visitas pastorais. Todavia, para a maioria das dioceses, essa documentação perdeu-se (*v.* VISITAÇÕES). Outro recurso seriam os relatórios das visitas *ad limina*, documentação preciosa para a história da Igreja que não foi ainda explorada na sua globalidade para o caso português. Mais trabalhoso, mas também conducente a resultados seguros, seria a utilização dos livros de registos paroquiais. Fonte relativamente bem conservada para quase todo o país e que permitiria saber a diocese a que pertencia uma dada freguesia. Infelizmente, esta investigação está por realizar na sua quase totalidade. A enunciação destas fontes como as indicadas para esta tarefa baseia-se na noção de que o modo mais adequado para inventariar e depois descrever o espaço das dioceses tem por base o conhecimento das freguesias que as compunham. Este caminho é seguro, pois parece não colocar dúvidas a tendência para uma grande inalteridade dos limites das freguesias. Os indicadores actualmente disponíveis indiciam que as fronteiras entre dioceses tinham uma umbilical relação com os acidentes geográficos, nomeadamente com os rios e as montanhas. Em suma, as fronteiras diocesanas seriam na sua grande maioria também fronteiras físicas. O caso da diocese de Coimbra entre os séculos XVI e XVIII é paradigmático. A norte fazia fronteira com as dioceses do Porto e Lamego, fronteira que era marcada pelas linhas do rio Antuã, do rio Ul e pela serra de Freita. Da banda oriental, que bordejava a diocese de Viseu, as serras da Arada, Arestal e



Fonte: José Pedro Paiva, baseado na Carta Administrativa de Portugal *1:250.000, Lisboa, Comissão Nacional do Ambiente/Instituto Hidrográfico, 1979.*

do Caramulo, os rios Mau e Dão – este desde a altura em que entronca no Mondego até chegar à vila de Santa Comba Dão – e o próprio Mondego eram os marcos divisores. A sudeste ficava a diocese da Guarda. Aqui, a cordilheira Central, que a diocese de Coimbra ocupava sempre da margem esquerda do Mondego, era o separador, sendo que abaixo da serra da Lousã novamente os rios – ribeira da Pampilhosa e Zêzere – serviam de fronteira. A sul, ainda que de forma menos rigorosa, os rios Arunca, ribeira de Santiais, o rio Nabão e a ribeira da Murta marcavam o fim de Coimbra e o princípio da diocese de Leiria. Toda a faixa ocidental era delimitada pelo mar. Infelizmente, este nível de pormenor que é hoje possível fornecer para a diocese de Coimbra, e que seria fundamental para se obter uma noção mais nítida deste problema, com excepção dos casos de Porto e da Guarda, não colhe exemplos noutras áreas. De tudo isto resulta que o estabelecimento de mapas com a delimitação rigorosa das fronteiras das dioceses, para o período que vai do século XV ao século XVIII, não é ainda hoje possível. Se de forma mais ou menos aproximada se conseguem reconstituir cartas das fronteiras das dioceses, a elaboração de uma detalhada carta geográfica de uma diocese, que contemple todos os seus limites bem como o das freguesias que a compunham, só está feito para a diocese de Coimbra, tendo-se nesse trabalho avançado soluções para resolver o delicado problema de não existirem mapas com a marcação dos limites de freguesias para épocas anteriores ao século XX (Carvalho; Paiva – *A diocese*, p. 181-182). *3. Organização subdiocesana:* Abaixo da rede de dioceses existiam outros níveis de organização territorial. A célula-base de cada bispado eram as freguesias ou paróquias. Mas além desta retalhada divisão, profundamente atomizada sobretudo na metade ocidental da linha acima do Douro, havia outras áreas que aglutinavam conjuntos de freguesias e que tinham inclusivamente representantes delegados dos bispos. O estado da historiografia neste domínio é lamentável. O que existe a este respeito são compilações de fiabilidade muito variada (há, por exemplo, trabalhos sólidos para as dioceses de Coimbra, Guarda, Lamego, Porto e Bragança), recorrentemente baseadas em informações de segunda mão, que não permitem fornecer um quadro global seguro nesta matéria. As freguesias, a julgar pelo que se passou nas dioceses de Coimbra e Porto (é plausível que a sul do Tejo tivesse havido maior variabilidade neste plano), eram unidades com uma grande tendência para a inércia. A criação de novas freguesias era um processo que levantava imensos problemas e as inovações que se iam dando ocorreram sobretudo em áreas onde havia uma escassa ocupação do território e que a partir de dada altura conheciam um relativo desenvolvimento. Na diocese de Coimbra, que teve entre os séculos XV e XVIII um número variável em torno das 360 freguesias, foram apenas criadas oito novas freguesias neste período (três no século XVII e cinco no século XVIII) e depois de 1783, mais 23 (três no século XIX e 20 no século XX), o que demonstra como, sobretudo antes do século XX, quase não se registaram alterações. Esta grande estabilidade do quadro de freguesias é igualmente verificável na diocese do Porto, quando se compara a lista do censual de 1542 e a relação de freguesias em 1882. Se a criação de freguesias era difícil, mais era o desaparecimento das já criadas. Na diocese de Coimbra extinguiram-se apenas seis ao longo deste vasto período, cujos territórios foram anexados a freguesias previamente existentes. Ocorriam ainda algumas mudanças de nome de freguesia, por promoção de certos lugares em detrimento de outros, mas sem que isso implicasse qualquer alteração dos seus limites. Acima das freguesias havia mais circunscrições que as aglutinavam e formavam outras unidades com alguma coerência. Para bom governo dos bispados e mais fácil administração da justiça existem «ministros» delegados dos bispos, que exercitavam os seus poderes em áreas distintas e que tinham competências variadas, rigorosamente fixadas nas constituições diocesanas ou nos regimentos dos auditórios (*v.* CONSTITUIÇÕES DIOCESANAS). Essas divisões, dependendo da diocese, podiam ter designações variadas. Deste modo, sensivelmente até meados do século XIX, conhecem-se, e não com minúcia para todas as dioceses, dois tipos de subdivisões diocesanas que podiam não se sobrepor no espaço de uma mesma diocese e que nalguns casos teriam origem nas divisões medievais dos bispados em arcediagados. Uma destinada a propiciar um melhor exercício da justiça episcopal e da administração eclesiástica, e uma outra que compartimentava o território para efeitos da visita pastoral. Nestas o elemento unificador era o facto de todas as freguesias serem visitadas pelo mesmo visitador. Nas primeiras a unidade advinha da acção exercitada pelos vigários forâneos, ou arciprestes, que, dependendo das dioceses, tinham poderes para proceder contra eclesiásticos que encontrassem em lugares proibidos, controlar a colecta dos dízimos, vigiar a decência das procissões, avisar os bispos quando vagasse um benefício, fazer inventários dos bens dos párocos que faleciam, distribuir os santos óleos, prender em flagrante delito e julgar delitos até certas quantias (1000 réis era o mais comum) – desde que não fossem sobre bens de raiz, disputas entre igrejas por causa de dízimos, causas beneficiais, matrimoniais, usurariais ou criminais. Não estão actualmente disponíveis estudos que permitam traçar o quadro evolutivo destas duas formas de organização para todas as dioceses do continente, e menos fazê-lo numa perspectiva evolutiva. Conhecem-se contudo alguns dados para determinadas dioceses que mostram a sua maior tendência para a alteridade do que sucedia com os limites das freguesias, o que se compreende uma vez que estas unidades visavam melhorar a eficácia da justiça e administração episcopal, estando por isso abertas a «experiências» dos prelados. O arcebispado de Braga, no século XV, ao tempo de D. Fernando Guerra, teria as suas cerca de 1058 paróquias agrupadas em 43 arcediagados e terras. Pelo ano de 1559, estava partido em cinco comarcas – Torre de Moncorvo, Valença, Vila Real, Chaves e Braga – à frente das quais havia um vigário da vara. Para efeito de visitações*, o arcebispado conheceu 25 áreas durante os séculos XVI-XVII, chegando a ter 39 divisões em torno do ano de 1767. A diocese de

Bragança, nos finais do século XVII, estava dividida em cinco vigariarias ou arciprestados: a do aro (Miranda) que tinha 68 freguesias, a de Bragança com 121, o arciprestado de Monforte com 41 freguesias, o de Mirandela com 48 e Lampaças com 36 freguesias, o que prefazia um total de 314 freguesias. As visitas pastorais faziam-se por ramos cuja distribuição não está ainda apurada. A diocese do Porto, em 1542, estava organizada em dez terras que quase se sobrepunham à rede medieval de arcediagados: Santa Maria, Maia, Refóios, Aguiar de Sousa, Penafiel, Meinedo, Gouveia, Benviver, Baião e Penaguião. Em 1623, de acordo com relação compilada pelo bispo D. Rodrigo da Cunha, já prevalecia uma organização administrativa em quatro comarcas, além da cidade, com os respectivos vigários da vara: Feira com 85 freguesias, Maia com 67, Penafiel com 101 e Ribatâmega com 67. Em 1882 passou a diocese a ter seis comarcas pois a estas foram acrescentadas a de Amarante (com territórios oriundos de Braga) e a de Arouca (com parte vinda da diocese de Aveiro e outra de Lamego). A diocese de Viseu subdividia-se em arciprestados que, do que se pode apurar, serviam tanto para o exercício de competências delegadas do bispo em relação ao exercício da justiça como de roteiros para a realização de visitas pastorais. No começo do século XVIII, a diocese tinha 290 paróquias que se dividiam pelos seguintes arciprestados: aro e cidade (49), Besteiros (33), Lafões (43), Mões (24), Penaverde (49), Trancoso (44), Pinhel (30) e Castelo Mendo (18). O bispado de Lamego para efeito das visitas pastorais organizava-se em quatro «distritos», no tocante à administração episcopal estava repartido em arciprestados. Os distritos de visita, nos inícios de Setecentos, eram os seguintes: Serra (de que fazia parte a cidade de Lamego e seu termo), Entre Côa e Távora, Cimadouro e Cimacoa. O número de arciprestados foi variando, verificando-se que com o decorrer do tempo o espaço de actuação dos arciprestes se foi encurtando, o que correspondeu ao aumento do número de arciprestados. Esta tendência é igualmente detectável na diocese de Coimbra onde, pelos finais do século XVIII, há um número cada vez maior de arciprestados. Em geral, o que se passava era que o bispo, com uma certa discricionaridade, nomeava alguém para arcipreste, habitualmente um pároco de uma freguesia, e vinculava-lhe uma área determinada, de forma que havia freguesias que faziam parte de um arciprestado e alguns anos depois mudavam para outro. Pelo menos em Lamego, Guarda e Coimbra, a partir de finais do século XVIII, assim era. Em Lamego, por 1716, eram cinco os arcipestrados, mas em 1768 já seriam doze: Penedono, São João da Pesqueira, Castro Daire, Tabuaço, Cinfães, Foz Côa, Meda, Numão, Moimenta da Beira, Arouca, Resende e Barcos. A diocese da Guarda, quando em 1549 se desmembrou para criar o bispado de Portalegre, tinha 260 freguesias que se distribuíam por sete «distritos»: aro da cidade (75 freguesias), arciprestados de Celorico (24 freguesias), Castelo Branco (33), Monsanto (19), Covilhã (61) e Penamacor (21) e a ouvidoria de Abrantes (27). Em 1882 a diocese passou a somar 357 paróquias, tendo então sido criada a seguinte divisão interna em arciprestados: aro da Guarda, Alfaiates, Almeida, Almendra, Alverca, Alpedrinha, Castelo Mendo, Castelo Rodrigo, Covilhã, Fundão, Linhares, Penamacor, Pinhel, Sabugal, Sandomil, Santa Marinha, Trancoso e Vale de Azares. A diocese de Coimbra, durante os séculos XVII e XVIII, estava dividida em quatro grandes áreas para efeito de visitas pastorais, que eram os arcediagados de Penela, Seia, Vouga e a cidade. Para além desta divisão, havia igualmente uma rede de arciprestados. Em 1591 eram quatro: um em Montemor-o-Velho, outro em Penela, outro em Seia e outro em Aveiro. O seu número cresceu no século XVIII, sensivelmente a partir de 1783, e passou a haver uma conciliação entre a rede de arciprestes e as áreas de visita pastoral, cujo visitador era normalmente o arcipreste. Em 1783 havia dez arciprestados, mas em 1815 já eram 15: Alvaiázere, Casal Comba, Barcouço, Arganil, Arazede, Cernache, Mouronho, Redinha, Soure, Santa Comba Dão, Seia, Miranda do Corvo, Carvalho, Penela e Montemor-o-Velho. Em relação às dioceses que se seguem, os elencos diponíveis não são completos. Assim, sabe-se que a arquidiocese de Évora havia desde o século XVI vigários e/ou arciprestes pelo menos em Montemor-o-Novo, Beja, Vila Viçosa e Portel, e que para efeitos de visitas o arcebispado estava partido em «quadrelas». Também na arquidiocese de Lisboa havia vigários da vara, pelo menos em Palmela e Santarém, sendo que o espaço das visitas se organizava em arciprestados (o de Golegã e Erra era um deles). Na diocese do Algarve, segundo as constituições diocesanas de 1674, deviam existir vigários em todas as cidades e vilas, não se sabendo se de facto assim era, e, a julgar pelos livros de visita conservados no arquivo da diocese de Faro, existiriam pelo menos quatro áreas de visita: Faro, Tavira, Loulé e Olhão.

JOSÉ PEDRO PAIVA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Cândido Mendes – *Direito civil ecclesiástico brazileiro antigo e moderno*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1866-1873. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Coimbra: Fortunato de Almeida, 1910. ALVES, Francisco Manuel – *Memórias arqueológico-historicas do distrito de Bragança*. Porto: [s.n.], 1909. BAIÃO, António – Cartas inéditas de D. Jerónimo Osório acerca da transferência da catedral algarvia no século XVI. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 2: 3 (1951) 570-577. BAPTISTA, Júlio César – Limites da diocese de Évora. *A Cidade de Évora*. 29: 55 (1972) 239-261. BRÁSIO, António – A diocese de Aveiro. *Lusitania Sacra*. 4 (1959) 187-222. IDEM – Erecção da metrópole lisbonense. *Lusitania Sacra*. 2 (1957) 51-56. IDEM – *História e missiologia: Inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973. IDEM – Projecto de diocese em Moncorvo. *Resistência: Revista de História, Cultura e Crítica*. 11: 189 (1979) 29-32. IDEM – Quatro dioceses que se não criaram. *Estudos: Revista de Cultura e Formação Católica*. 204 (1942) 61-76. CARVALHO, Joaquim; PAIVA, José Pedro – A diocese de Coimbra no século XVIII. População, oragos, padroados e títulos dos párocos. *Revista de História das Ideias*. 11 (1989) 175-268. CASTRO, José de – *Bragança e Miranda*. Porto: Tipografia Porto Médico, 1947. COSTA, M. Gonçalves da – *História do bispado e cidade de Lamego*. Lamego: Barbosa e Xavier L.da, 1977-1992. DIAS, João José Alves – *Gentes e espaços (em torno da população portuguesa na primeira metade do século XVI)*. Tese de doutoramento apresentada à FCSH-UNL em 1992. FERREIRA, J. Augusto – *Memórias arquelógico-históricas da cidade do Porto*. Braga: Livraria Cruz, 1923-1925. GASPAR, João Gonçalves – *A diocese de Aveiro: Subsídios para a sua história*. Aveiro: Cúria Diocesana, 1964. GOMES, J. Pinharanda – *História da diocese da Guarda*. Braga: Pax, 1981. GOMES, Saul António – Organização paroquial e jurisdição eclesiástica no priorado de Leiria nos séculos XII a XV. *Lusitania Sacra*. 2: 4 (1992) 163-310. LOPES, António – *Dioceses fundadas nos territórios ultramarinos e padroado português a partir de Lisboa com seus respectivos bispos*. 1994. Biblioteca Evangelização e Culturas; 9. LOPES, João Baptista da Silva – *Memórias para a história eclesiástica do bispado do Al-*

garve. Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1848. MANSO, Visconde Paiva – *História eclesiástica ultramarina*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1872. MARQUES, João – *Poder eclesiástico, e implantação regional: Os limites do arcebispado bracarense através dos tempos*. Porto: CENPA, 1999. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: INCM, 1988. NETO, Vítor Manuel Parreira – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1958. PAIVA, José Pedro – A administração diocesana e a presença da Igreja: O caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII. *Lusitania Sacra*. 2: 3 (1991) 71-110. SANTOS, Cândido Augusto Dias dos – *O censual da mitra do Porto: subsídios para o estudo da diocese nas vésperas do Concílio de Trento*. Porto: Câmara Municipal, 1973. SERPA, C. J. Gonçalves – *Enciclopédia diocesana: Estudo histórico, geográfico, etnológico e religioso da diocese de Beja*. Gouveia: Gráfica de Gouveia, [s.d.]. SOARES, Franquelim – A administração bartolomeana do arcebispado de Braga através das visitas pastorais. In CONGRESSO DO IV CENTENÁRIO DA MORTE DE D. FREI BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES – *Actas*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994, p. 419-442. IDEM – Mecanismos institucionais religiosos da arquidiocese de Braga durante o Antigo Regime. In JORNADAS SOBRE FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E EXERCÍCIO DOS PODERES NA EUROPA DO SUL, SÉCULOS XIII-XVIII, 1 – *Actas*. 1988, vol. 2, p. 789-796. VASCONCELOS, Maria da Assunção – Os limites da diocese de Braga no tempo de D. João Crisóstomo. *Forum*. 5 (1989) 17-28.

GEÓRGIA. *V.* PÉRSIA, ARMÉNIA E GEÓRGIA.

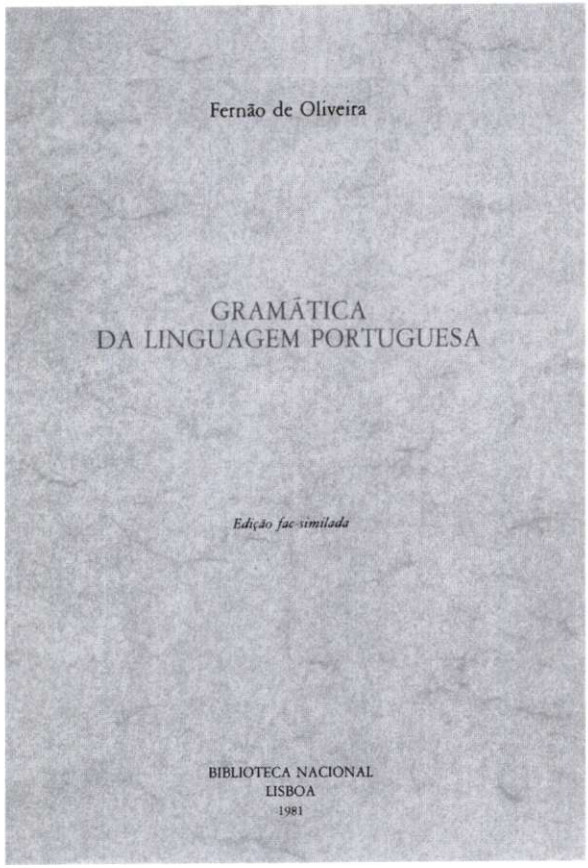
GOA. *V.* ÍNDIA. GOA.

GRAMÁTICA. *1. Conceito e evolução:* Na época cristã, a Igreja Romana, ao escolher para uso litúrgico e didáctico a língua latina, preserva a gramática e a retórica e, com elas, um resto da cultura enciclopédica dos antigos nas sete artes liberais. Os mosteiros do Reino Franco e os centros culturais cristãos da Espanha, entre os quais Braga e Palência, por exemplo, tornam-se a salvaguarda dessa herança cultural ameaçada pelo domínio germano e mais tarde pelo árabes. Disciplina do *Trivium* medieval, a gramática apresenta-se como uma disciplina omnipresente, indissoluvelmente ligada à retórica, subsidiando a lógica e a dialéctica, presidindo à poética e à arte oratória. A programação e os ditames das escolas episcopais, monásticas e paroquiais da Idade Média do Ocidente europeu mostram claramente essa omnipresença da gramática latina, chamada, simplesmente, gramática (*gramatica*). Não será senão nos tempos modernos, quando começa a ser posta em causa a validade universal da lógica aristotélica, que a aliança lógico-gramatical estabelecida ameaça ser abalada. Entretanto, a ciência gramatical passa pela «revisão» do Renascimento: o conceito de gramática e o campo significativo da própria designação vão ser submetidos a um exame crítico que conduzirá a profundas alterações. É por isso que, desde tratados de retórica a normas ortográficas, a listagens vocabulares e léxicos, todas essas obras podem ostentar o título de *gramáticas* ou *artes*, no sentido em que *ars grammatica*, traduzindo a expressão grega *grammatiké téchne*, se torna simultaneamente a sistemática e a pragmática da língua: sempre da língua latina. Sistemática e pragmática que se amplia por definição e inevitabilidade no século XVI, prolongamento natural das últimas décadas do século anterior, momento em que surgem as primeiras gramáticas das línguas vulgares do mundo ocidental, sempre, no entanto, em concorrência com as gramáticas do latim. *2. A gramática em Portugal:* Dessas, sublinharemos o incunábulo a vários títulos notável de Juan de Pastrana – *Grãmatica Pastrane*, Lisboa, Valentim Fernandes, 1497. Trata-se de um incunábulo precioso, constituído por três partes: 1. *Thesaurus Pauperum siue Speculum Puerorum editum a magistro Iohãne de Prastane*; 2. *Materiarum editio a Petro Rombo ex Baculo cecorum*; 3. *Materie Antonii Martini a Baculo cecorum*. Sobre o significado desta impressão, cujo êxito foi demonstrado pelas reedições de 1501 e 1512, veja-se Artur Anselmo (*Les origines*). O método representa uma tendência medievalizante, suscitando, no início do século XVI, a polémica entre a «Arte Velha» e a «Arte Nova» identificada com o método de Estêvão Cavaleiro (RAMALHO – *Estudos*). Contudo, a gramática que, pode dizer-se, ensinou latim ao mundo foi a de Manuel Álvares: *Emmanuelis Alvari è Societate IESU De Institutione Grammatica Libri tres*, Coimbra, João de Barreira, 1572. No estudo de Emilio Springhetti (Storia), dá-se conta da extraordinária difusão desta obra que teve até hoje cerca de 600 edições, a segunda das quais é de Milão. De entre as cerca de 25 edições portuguesas, duas delas seguiram de perto a *princeps*: as de 1596 e 1599, ambas de Évora, em casa de Manuel de Lyra. Era, seguramente, o manual que acompanhava os missionários no Oriente, apenas substituído pela *Gramática da língua portuguesa* de João de Barros, quando aqueles não fossem «latinos». No século XVIII, e após a expulsão dos Jesuítas* pelo marquês de Pombal (*v.* POMBALISMO), o velho método de Álvares foi substituído pelos métodos de Port-Royal, mas a verdade é que continuou a encontrar-se no caminho dos aprendizes do latim, da Europa ao Japão. *2.1. As fontes portuguesas:* Em Janeiro de 1536 é publicada em Lisboa a *Grammatica da língua portuguesa* de Fernão de Oliveira, padre, marinheiro, e aventureiro, tida como a primeira gramática portuguesa, sem que, no entanto, o seu autor a tenha considerado como tal, chamando-lhe apenas *anotação*: «Esta é a primeira anotação que Fernão de Oliveira fez da Língua Portuguesa» (OLIVEIRA – *Grammatica*, p. 37). Caberá a João de Barros, uma das mais nobres figuras do humanismo português, historiador, pensador e moralista, a oportunidade de ser autor do que consideramos, de facto, a primeira gramática do português, segundo uma feição pedagógico-didáctica. Essa feição ou intenção, tantas vezes acentuada pelo autor a propósito da elaboração da *Gramática*, conduziu-o a uma redacção cuja concisão deliberada o impediu de discutir dialecticamente a problemática de índole simultaneamente epistemológica, cultural, social e linguística, para além do enquadramento sistemático dos respectivos mecanismos. A divulgação e a democratização cultural postulada pela imprensa encontra, porém, um nome, o de Pêro Magalhães de Gândavo, cuja obra se projecta no sentido de uma circulação que ultrapassa largamente os circuitos de educação palaciana e aristocrática (pressuposto da obra de Barros): «As regras que ensinam a maneira de escrever a Orthographia da Língua Portuguesa com hum Diálogo em defensão da mesma Língua.» De facto, dirigindo-se ao «discreto e curioso leitor», ele tem em vista «toda pessoa que escreve», a quem convém «saber bem guardar a ortografia, pondo em seu lugar as letras e os acentos necessários que se re-

querem no discurso das escrituras». *3. Questões técnicas. 3.1. O projecto alfabético: alfabeto, fonologia e ortografia. Expansão e adaptação do alfabeto latino:* O suprimento das inadequações, ou seja, da antinomia entre escrita e leitura, entre grafema e fonema, constitui uma das primeiras questões na abordagem dos problemas da codificação das línguas. O problema gráfico vai ser, pois, aquele com que deparam não ainda os gramáticos das línguas românicas mas, antes deles, os anónimos copistas, escrivães e tabeliães dos séculos XIII, XIV e XV que dispõem de um alfabeto – o latino – já longamente e de modo quase perfeito adaptado à língua latina mas desadequado e sem correspondência com os novos sistemas fonológicos. Vai ser, pois, elaborada uma doutrina empírica «laboratorialmente» ensaiada no interior dos *scriptoria* dos mosteiros, transmitida por ensino directo, semelhante a uma tradição oral, aceite por consenso, a partir de discussões eruditas entre os «homens de bom saber», no âmbito de colégios, da universidade e dos mosteiros. Vai, então, projectar-se o estabelecimento de uma norma, baseada no uso e na autoridade, a partir da definição do justo, do legítimo e do correcto, após a superação conseguida pela instauração dos modelos literários. O primeiro e mais evidente problema terão sido as variações de timbre vocálico, isto é, a oposição aberto/fechado, substituindo a oposição latina longa/breve. Verificamos que as soluções para a sua notação variam nas várias línguas românicas: a utilização de acentos é preferida pelo francês a partir de 1580 (Sainliens), enquanto a utilização de «novas» letras provenientes do alfabeto grego, ou de maiúsculas (em coerência com a designação de grande e pequena respectivamente para aberta e fechada) é a alternativa preferida pelos italianos. Se para eles, porém, a oposição só era verificável para *e* e *o*, os gramáticos portugueses alargam a sua verificação também a *a*, não constante do sistema fonológico das outras línguas em presença: *más/mas; fé/lê; pode/pôde*. Em suma, verificamos que, até ao século XVII, existe uma oscilação na representação gráfica das variações de timbre vocálico em português:

a		e		o	
grande (aberto)	pequeno (fechado)	grande (aberto)	pequeno (fechado)	grande (aberto)	pequeno (fechado)
α	a	ε	e	ω	o
A	à	E	ê	O	ô
αα		ee		oo	
á		é		ó	

Eis então a constituição do alfabeto conveniente para o português, segundo as diversas propostas: 1. Alfabeto latino «clássico» = 21 letras (Cícero); 2. Alfabeto latino corrente nas gramáticas latinas da Idade Média e Renascimento; 3. Alfabeto latino consagrado por Prisciano = 23 letras; 4. Alfabeto A de João de Barros (igual ao n.º 2) = 22 letras; 5. Alfabeto B de João de Barros = 31 letras; 6. Alfabeto C de João de Barros = 33 letras; 7. Alfabeto de Fernão de Oliveira = 33 letras; 8. Alfabeto de Magalhães de Gândavo = 23 letras. *3.2. As partes do discurso. Convenção inovação. Para uma gramática universal:* Relativamente às classes das palavras ou partes do discurso, verifica-se, entre os gramáticos portugueses, que a posição de Fernão de Oliveira é bastante difusa: para ele, a «primeira divisão» corresponde à distinção cratiliana entre nome e verbo. Diz: «têm diferença as dicções na voz, porque umas se declinam e outras não» (Oliveira – *Grammatica*, p. 102). Torna-se claro que para ele o conceito de declinação cobre o conceito de toda a variação flexional e, podendo confundir-se com o conceito correlato de conjugação, abrange o nome e o verbo: «as que em si particularmente se declinam, como são nomes e verbos» (*Ibidem*, p. 103). Por outro lado, a sua definição de dicção, vocábulo ou palavra aponta, mais uma vez, para as categorias primordiais de substância e acto, esbatendo-se, perante essa soberania, a «poeira de palavras» que constituem a articulação da linguagem: «palavra é voz que significa coisa ou acto ou modo. Coisa, como artigo e nome; acto, como verbo; modo, como qualquer outra parte da oração» (*Ibidem*, p. 81). O nome e o verbo erigem-se, pois, para Fernão de Oliveira, como os fundamentos de todo o discurso. Quanto a João de Barros, reconheceremos neste ponto a superioridade da sua obra em relação com a dos seus congéneres portugueses, já que Magalhães de Gândavo não aborda, no seu breve tratado ortográfico, a problemática gramatical. Para Barros, «podemos daqui entender ser a nóssa linguágem compósta déstas nóve pártes: Artigo [...], Nome, Pronome, Vérbo, Advérbio, Partiçípio, Conjunçám, Preposiçám, Interjeçám». Assim, parece que o autor intenta conservar-se dentro da tradição clássica das oito partes da gramática latina – critério que observa na sua gramática do latim, *Grammatices Rudimenta* –, e apenas se afasta dessa doutrina pelo facto de acrescentar uma nova parte, inexistente em latim, o artigo, alcançando assim o número de nove partes. De modo geral, cremos poder assumir que a parte de gramática correspondente à morfologia se encontra satisfatoriamente elaborada: a morfologia era para os doutrinadores quinhentistas analogia, proporção e regularidade. É, de resto a designação *analogia* ou regularidade que, nomeadamente para Fernão de Oliveira, cobre o estudo das formas que João de Barros intitula «Da Dicção». Pelo contrário, a sintaxe é domínio da anomalia, da desproporção e da irregularidade: «e os casos dos nomes às vezes se trocam uns por outros; e nos verbos a mesma troca fazem os tempos e modos [...] enfim», escreve Fernão de Oliveira (*Ibidem*, p. 124). Quanto a João de Barros, nos vários subcapítulos em que divide o capítulo que intitula «Da Construiçam das pártes» ou seja, sintaxe, (Barros – *Gramática*, p. 352), torna fluidas as regras que laboriosamente apresenta através deste tipo de formulação: «uns... outros... outros...» (*Ibidem*, p. 354), «Temos também alguns nomes... Uns régem... Outros régem... Outros régem» (*Ibidem*, p. 349). Como processo de remediar à anomalia, para eles impedimento para a formulação de regras «universais», eis, portanto, o sistema de enquadramento morfossintáctico, constituído pelos paradigmas da declinação latina. Tomando como corpo de análise a *Gramática* de João de Barros, verifica-se que, ao analisar a flexão («variaçam») de singu-



Capa da edição fac-similada da Gramática da linguagem portuguesa, *do padre Fernão de Oliveira (1.ª edição em 1536).*

lar a plural – a rainha/as rainhas – ou de masculino a feminino nos artigos – o-os/a-as – a reflexão gramatical se insere numa problemática claramente definida dentro da primeira articulação da linguagem. Mas, ao «declinar» – a rainha / da rainha / à rainha / a rainha / ó rainha / da rainha – o gramático coloca o vocábulo num eixo sintagmático virtual e envolve a sua reflexão numa componente sintáctica, que nada tem que ver com o regime flexional. Tal situação corresponde, com efeito, a uma *praxis* que a linguística moderna considerada o grande equívoco. A tentativa de aplicar às realidades imediatas das línguas vulgares a «grelha» gramatical clássica envolve, porém, no nosso entender, não só uma *praxis*, menos ainda um mero expediente pedagógico-didáctico conforme foi afirmado generalizadamente. Pelo contrário, corresponde a um conceito abstracto, a uma tentativa para encontrar um modelo universal, válido e conveniente para «todalas linguágens da térra», capaz de dar cobertura a todos os mecanismos linguísticos. É esse conceito, supomos, que deve constituir a leitura profunda da surpreendente metáfora de João de Barros, ao considerar o nome e o verbo os «reis» do jogo de xadrez, a que alude por quatro vezes ao longo do seu discurso gramatical. Trata-se, efectivamente, mais do que de uma metáfora, de uma implícita teoria linguística que, ao que sabemos, é original deste gramático. Logo no início da *Gramática*, fazendo parte da sua definição, diz: «E como pera o jogo de enxadrez se requerem dous reies, um de uã cor e outro de outra, e que cada um deles tenha suas péças póstas em cásas próprias e ordenádas, com leies, do que cada uã déve fazer [...] assim todalas linguágens tem dous reies, diferentes em género, e concórdes em ofício: a um chamam Nome e ao outro Vérbo. Cada um destes reies tem a sua dama: â do Nome chamam Pronome e à do Vérbo, Advérbio. Partiçípio, Artigo, Conjugaçam, Interjeiçám, sam péças e capitães que debáixo de sua jurdiçam tem muita pionágem de dições, com que comummente sérvem a estes dous poderósos reies, Nome e Vérbo» (*Ibidem*, p. 293 ss.). Torna-se, pois, evidente que entre convenção e inovação intervém, como *Tertium quid*, a criatividade (*v.* LINGUÍSTICA; LÍNGUAS INDÍGENAS).

† MARIA LEONOR CARVALHÃO BUESCU

BIBLIOGRAFIA: ANSELMO, Artur – *Les origines de l'imprimerie au Portugal*. Braga, 1983. BARROS, João de – *Cartinha com os preceitos e mandamentos de Santa Madre Igreja*. 1ª ed. Lisboa: Luís Rodrigues, 1539; 2.ª ed. In *Compilaçam de varias obras do insigne portuguez João de Barros*. Lisboa, 1785; 3.ª ed., em conjunto com a *Gramática, Diálogo em louvor da nóssa Linguágem e Diálogo da Viçiósa Vergonha*. Lisboa: FLUL, 1971. Ed. organ. por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Ed. consultada, Lisboa, 1971. IDEM – *Diálogo em louvor da nóssa Linguágem*. 1.ª ed. (com a *Gramática*). Lisboa: Luís Rodrigues, 1540; 2.ª ed. In *Compilaçam de varias obras do insigne portuguez João de Barros*. Lisboa, 1785; 3.ª ed. organ. por L. Pereira da Silva, Coimbra, 1917; 4.ª ed. organ. por Luciana Stegagno-Pichio, Modena, 1959; 5.ª ed., em conjunto com a *Cartinha, Gramática e Diálogo da Viçiosa Vergonha*. Organ. por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: FLUL, 1971. Ed. consultada, Modena, 1959 e Lisboa, 1971. IDEM – *Diálogo da Viçiosa Vergonha*. 1.ª ed. Lisboa: Luís Rodrigues, 1540; 2.ª ed. In *Compilaçam de varias obras do insigne portuguez João de Barros*. Lisboa, 1785; 3.ª ed. em conjunto com a *Cartinha, Gramática e Diálogo da Viçiosa Vergonha*. Organ. por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: FLUL, 1971. FUBINI, R. – *La coscienza del latino negli umanisti: «An latina lingua Romanorum esset peculiare idioma», «studi medievali»*. 1961, s. III, II, 505-50. GÂNDAVO, Pêro Magalhães de – *Regras que ensinam a maneira de escrever e orthographia da lingua Portuguesa, com hum Dialogo que adiante se segue em defensam da mesma lingua*. 1.ª ed. Lisboa: Na officina de Antonio Gonsalves, 1574; 2.ª ed. Lisboa: Belchior Rodrigues, 1590; 3.ª ed. em conjunto com os *Exemplares de Diversos sortes de Letras, tirados da Polygraphia de Manuel Baratta*. Lisboa: Alexandre Siqueira, À custa de João Ocanha, 1592; 4.ª ed., Alexandre Siqueira, 1592; 5.ª ed., leitura sobre a edição *princeps* de Rolf Nagel. In *Aufsätze zur Portugieischen Kulturgeschichte*, 9, Band, 1969. Ed. consultadas, Lisboa, 1574 e Lisboa, 1590. KUKENHEIM, Louis – *Contributions à l'histoire de la Grammaire italienne, espagnole et française à l'époque de la Renaissance*. Amesterdão: N. V. Noord; Hollandsche Uitgevers-Maatschappij, 1932. LOURO, Estanco – *Gramáticos portugueses do séc. XVI: F. de Oliveira, J. de Barros, P. de M. Gândavo, D. N. de Leão*. Lisboa: Ressurgimento, [s.d.]. NAGEL, Rolf – Die Orthographieregeln des Pêro de Magalhães de Gândavo. In *AUFSÄTZE zur Portugieischen Kulturgeschichte*. Müunster Westfalen: Lagsbuchhandlung, IX. OLIVEIRA, Fernão de – *Grammatica da lingoagem portuguesa*. Lisboa: Germão Galhardo, 1536. 2.ª ed. organ. pelo visconde de Azevedo e Tito de Noronha, Porto: Imprensa Portuguesa, 1871; 3.ª ed. organ. por Rodrigo de Sá Nogueira e A. Ferreira Henriques, Lisboa, 1933; 4.ª ed. organ. por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: INCM, 1975; ed. consultada, Lisboa, 1536 e Lisboa, 1975. RAMALHO, Américo da Costa – *Estudos sobre o século XVI*. Paris, 1980. RICO, F. – *Nebrija frente a los bárbaros: El canon de gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo*. Salamanca, 1978. SPRINGHETTI, Emilio – Storia e fortuna della gramatica di Emmanuele Alvares, S.J. *Humanitas*. Coimbra. 13, 14 (1960-1961). STEGAGNO-PICCHIO, Luciana – La questione della lingua in portogallo. In BARROS, João de – *Diálogo em louvor da nossa linguagem*. Modena: Soc. Tipografia Modenese, 1959. TEYSSIER, Paul – La pronociation des voyelles portugaises au XVI^e siécle d'aprés système orthographique de João de Barros. In *ANNALI dell'Istituto Universitario Orientale*. Nápoles: Sez. Romanza, Napoli, 1966, p. 127-198.

GUARDA, Diocese da. A diocese tem origem no antigo bispado de Egitânia (Idanha-a-Velha), a antiga *Civitas Igæditanorum*, sendo incertíssima a data em que o bispado foi criado, embora os historiadores assumam que o haja sido no Concílio de Lugo (569), como cabeça de um vasto território do centro-

-interior do país: 40 léguas de comprido e 20 de largo na confirmação do rei Vamba, «de Salla usque Nabam de Sena usque Muriellam» (GOMES – *História*, p. 23) ou seja, desde Sarça, no bispado de Coria, até Tomar, e desde a fronteira de Seia até Almourol, entrando pelo Alto Alentejo através dos territórios de Nisa e de Portalegre. Confinava a leste com as dioceses de Coria e Salamanca, a oeste com as de Coimbra* e Lisboa*, a norte com as de Lamego* e Viseu*, e a sul com as de Badajoz e Évora*, abrangendo toda a Beira Interior, e largas regiões do Alto Alentejo e do Ribatejo, excluindo os territórios de Ribacoa, da jurisdição de Cidade Rodrigo e, depois, de Lamego, enquanto o bispado de Pinhel* não foi criado. Sufragânea de Braga, integrou-se (666) na metrópole de Mérida. Os limites nem sempre foram pacíficos, uma vez que, no tempo da dominação visigótica, o bispo Selva travou discussões com o bispo de Salamanca, Justo, por este exercer jurisdição em terras egitanienses. O citado concílio emeritense determinou que os bispos respeitassem os limites das jurisdições, obrigando os titulares a dar assistência e, não a dando durante trinta anos, perderiam o direito *de iure* a favor do bispo que a desse. A Egitânia dispunha de catedral, cujas veneráveis ruínas ainda subsistem. Iniciadas as invasões muçulmanas, a Egitânia caiu em seu poder (14 de Março de 715) sendo o bispo Agesindo expulso, faltando depois desta data os documentos sobre a história da diocese. O foral da vila de Penamacor (1199) evidencia que ainda se tinha a esperança de a diocese vir a ter bispo, e houve tentativas nesse sentido, motivadas pela comunidade capitular de São Pedro de Vir-a-Corça e de Penamacor, mas o estado de «fogo morto» ou de «ermamento» obstou ao projecto. Elevando a Guarda a cidade, por foral de 27 de Novembro de 1199, D. Sancho I criou as condições para um pólo urbano e cultural, e para lá transferiu a cátedra egitaniense, nomeando o primeiro bispo. Não se trata da criação de uma nova diocese, mas da transferência da cátedra egitaniense para a Guarda, pelo que a diocese continuou a utilizar o título de *egitaniense*, pois que o termo «bispado da Guarda» só se torna corrente no século XVI, sendo ainda hoje comum a expressão «igreja egitaniense». A Guarda herdou a totalidade dos territórios e das jurisdições, o que não evitou contendas com os bispados de Coimbra e de Viseu. Alexandre IV lavrou a sentença de fixação dos limites (27 de Abril de 1256), tendo o processo ficado concluído no tempo do canonista D. Vicente Hispano. A ocupação da plenitude jurisdicional considera-se efectiva no começo do século XIV, sendo o rol paroquial assim constituído: Guarda e termo (49 igrejas), Celorico da Beira e termo (21), região de Belmonte (4), Sortelha (8), Penamacor (8), Monsanto (12), Portalegre (7), Marvão e Castelo de Vide (7), Abrantes (14) e Covilhã, que incluía Castelo Branco (63). A área tornou-se motivo de preocupação, tanto mais que raros eram os bispos que se decidiam a fixar residência na Guarda: uns não chegavam a ir lá, outros iam em visita de regresso, e as populações continuavam a ser assistidas com muitas deficiências. Algumas freguesias nunca foram visitadas, e Leão X expediu o breve *Exponi nobis nuper fecit*, de 26 de Junho de 1518, autorizando o vigário-geral a extinguir as freguesias que entendesse. Era de facto problemático assistir tantas igrejas dispersas a sul da serra da Estrela até ao Alentejo, e desde a fronteira com Leão e Estremadura até Tomar. D. Jorge de Melo, que governou a diocese durante 29 anos, nunca residiu na cidade, preferindo habitar em Abrantes e em Portalegre. O efeito veio a ser o do primeiro desmembramento do bispado, com a criação (bula de Paulo III, *Pro Excellenti apostolicæ Sedis*, de 21 de Agosto de 1549) do novo bispado de Portalegre, integrando todas as igrejas de Portalegre, Marvão e Castelo de Vide. Os limites da diocese continuaram, porém, a estender-se até à ouvidoria de Abrantes, integrando, na época, 260 paróquias agrupadas em sete distritos eclesiásticos (aro da Guarda, arciprestados de Celorico, Castelo Branco, Monsanto, Covilhã e Penamacor e ouvidoria de Abrantes). Face à erecção episcopal de Portalegre, Santarém desejou idêntica dignidade, propondo que a ouvidoria de Abrantes constituísse a base para uma nova jurisdição escalabitana, o que de imediato se não verificou. Também a Covilhã movera energias para obter dignidade episcopal, que viria a ser dada à cidade de Castelo Branco (breve de Clemente XIV, de 10 de Julho de 1770, e alvará régio de 15 de Abril de 1771) como nova diocese pombalina, que integrou as igrejas dos arciprestados de Castelo Branco, Monsanto e ouvidoria de Abrantes, pelo que a diocese egitaniense, com sede na Guarda, só manteve, do distrito de Castelo Branco, digitas freguesias, situadas no sopé sudoeste da serra da Gardunha, detendo jurisdição nos actuais concelhos de Belmonte, Fundão, Pena-



Fonte: Anuário Católico de Portugal, *1995-1998*.



D. Manuel Martins Manso, *a partir de uma gravura de Dutrech, in* Occidente, *n.º 27 de 1.2.1879.*

macor e Covilhã. O total de paróquias era, após a criação episcopal de Castelo Branco, de 102. A diocese esteve na lista das extinguíveis em 1869, o que originou um vasto movimento em sua defesa, chefiado pelo bispo Manso, que conseguiu o intento de a manter. Falecido em 1878, a luta pela manutenção do bispado e, se possível, da sua ampliação, foi continuada por seu sobrinho, o chantre Francisco Manuel Manso, que logrou êxito, apoiado pelas forças vivas da diocese (GOMES – *D. Manuel*, p. 73-90, contendo a documentação original). O bispado de Pinhel, constituído por igrejas desmembradas de Lamego e de Viseu, foi extinto e totalmente integrado na diocese da Guarda, pelo que, em nossos dias, a diocese da Guarda abrange as freguesias dos concelhos de Figueira de Castelo Rodrigo, Trancoso, Pinhel, Almeida e Sabugal (do extinto de Pinhel), de Celorico da Beira, Guarda, Gouveia, Manteigas e Seia (com as freguesias que, embora poucas, pertenciam a Coimbra até 1882) na Beira Alta, e de Belmonte, Covilhã, Fundão e Penamacor, na Beira Baixa, incluindo algumas freguesias do concelho albicastrense, abrangidas pelo arciprestado de Alpedrinha. A diocese ocupa uma área de 6759 km^2, com 265 000 habitantes, distribuídos por 365 paróquias organizadas em 15 arciprestados, vigariarias ou ouvidorias, e 25 capelanias, sendo pastoreadas (1996) por 207 presbíteros. A diocese foi sufragânea de Compostela, de Braga e, desde 1393, da metrópole de Lisboa. Sem prejuízo da importância do factor territorial na definição das épocas, entendemos que, do ponto de vista pastoral, a história da diocese compreende seis épocas: a época egitaniense propriamente dita (569-1199); a de fixação na Guarda, desde o episcopado de D. Martinho Pais (1199) até ao de D. Garcia de Meneses (1496), em que os bispos quase não deram assistência, e se erradicaram os problemas territoriais, com relevo para as acções de D. Vicente Hispano; a época organizativa e consolidante, que vai desde D. Pedro Vaz Gavião (1497) a D. António Arrais (1822); o colapso vivido entre 1823 e 1857, em virtude das questões suscitadas por D. Carlos Azevedo e Sousa e D. Joaquim José Pacheco e Sousa, e, por fim, a época contemporânea, iniciada a modernidade com o episcopado de D. Manuel Martins Manso, e continuada pelos seus sucessores. *1. Bispos:* Sede na Egitânia: 1. Adório; 2. Licério; 3. Montésis; 4. Mentésio; 5. Arménio; 6. Selva; 7. Monefonso; 8. Teodomiro, depois do que a sucessão é incerta e duvidosa apesar de Agesindo, vivo em 715. Sede na Guarda: 1. D. Martinho Pais; 2. D. Vicente Hispano; 3. D. Rodrigo Fernandes; 4. D. Frei Velasco; 5. D. Frei João Martins; 6. D. Vasco Martim de Alvelos; 7. D. Rodrigo; 8. D. Estêvão; 9. D. Martinho; 10. D. Guterre; 11. D. Bartolomeu de Silves; 12. D. Afonso Diniz; 13. D. Lourenço; 14. D. Estêvão Tristão; 15. D. Gil Cabral; 16. D. Vasco de Meneses; 17. D. Gonçalo Martins; 18. D. Afonso Correia; 19. D. Frei Vasco de Lamego; 20. D. Afonso Ferraz; 21. D. Gil; 22. D. Gonçalo Vasques da Cunha; 23. D. Luís da Guerra; 24. D. Frei João Manuel; 25. D. João Afonso Ferraz; 26. D. Álvaro de Chaves; 27. D. Garcia de Meneses; 28. D. Pedro Vaz Gavião; 29. D. Afonso; 30. D. Jorge de Melo; 31. D. Cristóvão de Castro; 32. D. João de Portugal; 33. D. Manuel de Castro; 37. D. Frei Lopo de Sequeira Pereira; 38. D. Dinis de Melo e Castro; 39. D. Frei Álvaro de São Boaventura; 40. D. Martim Afonso de Melo; 41. D. Frei Luís da Silva; 42. D. João de Mascarenhas; 43. D. Rodrigo de Moura Teles; 44. D. António de Saldanha; 45. D. João de Mendonça; 46. D. Frei José Fialho; 47. D. Bernardo António de Melo Osório; 48. D. Jerónimo Rogado do Carvalhal e Silva; 49. D. José António Pinto de Mendonça Arrais; 50. D. Frei Carlos de São José Azevedo e Sousa; 51. D. Joaquim José Pacheco e Sousa; 52. D. Manuel Martins Manso; 53. D. Tomaz Gomes de Almeida; 54. D. Manuel Vieira de Matos; 55. D. José Alves Mattoso; 56. D. Domingos da Silva Gonçalves; 57. D. Policarpo da Costa Vaz; 58. D. António dos Santos. A diocese esteve *sede vacante* (1640-1670) e semivacante (1828-1832) pelo exílio do bispo em Itália. *2. Concílios:* A Egitânia participou nos concílios de Lugo (569) em que se definiram jurisdições e se criou o novo bispado, de Braga (572) sobre as obrigações dos bispos e dos presbíteros e matéria de doutrina e costumes, de Toledo (597 e 633), este último com a presença de Santo Isidoro de Sevilha, que tratou da autoridade episcopal e da unificação do rito litúrgico toledano. O bispo Montésio assistiu ao concílio toledano (638) que legislou sobre judeus, monges e eleição dos monarcas. A presença egitaniense verifica-se ainda nos concílios toledanos celebrados entre 653 e 683, sa-

lientando-se o de 666, pela defesa que o bispo Selva levou a efeito sobre os seus direitos jurisdicionais. Já na fase guardense, os bispos participaram no IV Concílio de Latrão, no I Concílio de Leão (1245), no Concílio de Braga (1262), no de Salamanca (1310), que se reuniu para legislar sobre a questão dos Templários (*v.* ORDENS MILITARES), no de Santarém (1381) em que se decidiu contra a obediência ao papa de Avinhão Clemente VII, e noutros concílios da metrópole lisbonense, de que se salienta o de 1566 sobre a recepção dos cânones do Concílio* de Trento. *3. Sínodos e constituições:* Os sínodos diocesanos mais importantes foram: Abrantes (1566, 1634 e 1674), tendo-se jurado no segundo a defesa da Imaculada Conceição, pelo que foi a primeira diocese portuguesa a tomar este compromisso. O primeiro sínodo constituinte ocorreu em 12 de Maio de 1500, convocado pelo bispo D. Pedro Vaz Gavião, e dele resultaram as primeiras constituições impressas (em Salamanca, incunábulo da Oficina de Nebrija), tituladas *Cõstituyções e Estatutos feytos e ordenados agora nouamente por ho* [...] *Senhor Dom Pedro Bispo da Guarda*. O advérbio «nouamente» significa que já existia um corpo constitucional, mas que foi revisto e pela primeira vez impresso. O incunábulo, de 62 páginas, abrange 94 cânones sobre a disciplina, os costumes, a economia, a distribuição dos sacramentos, as festas, e diversas proibições. Tendo ocorrido o Concílio de Trento e sendo necessário adaptar a legislação, D. Manuel de Quadros convocou sínodo (1614), cujas novas constituições só foram impressas sete anos depois, por mandado do bispo D. Francisco de Castro: *Constituições synodaes do bispado da Guarda*, com cerca de 450 páginas, incluindo um exaustivo índice remissivo. Sem novo sínodo, o bispo D. Frei Luís da Silva mandou reimprimir o mesmo livro (1686), de novo impresso por mando de D. António Mello Osório (1759). Os volumes das referidas edições contemplam um universo canónico relativo à fé, aos mandamentos, ao clero, às igrejas e à justiça. Tendo-se efectuado o I Concílio do Vaticano, Manuel Martins Manso não logrou participar, por motivo de doença, mas adequou os novos cânones à diocese, sem que convocasse sínodo. D. José Alves Mattoso convocou um (1949) do qual saíram novas regras, *Sínodo diocesano e Constituições diocesanas*, que actualizaram a orgânica diocesana. O bispo D. António Santos decidiu (1996) que a diocese entrasse em vivência de sínodo durante três anos, a concluir em 1999, na celebração do 800.º aniversário da diocese com sede na Guarda. A efeméride foi comemorada com um rico Congresso Histórico-Teológico, cujas *Actas* documentam o tema. *4. Boletins:* durante séculos o bispo comunicou com o clero e os fiéis através das pastorais e das provisões, só no século XX se tendo criado o uso de publicação de boletins oficiais: *A Guarda* (1904), que deu origem ao semanário católico do mesmo nome; *Acção Catholica* (1914), fundado por D. Manuel Vieira de Matos, que reservou para si o título e o publicou em Braga; *Boletim da Diocese da Guarda* (1915-1936), fundado por D. José Alves Mattoso e que foi oportunamente substituído pelo boletim *Movimento da Diocese da Guarda* (1937-). Enquanto este documenta apenas o movimento dos contributos e das esmolas, os demais primavam pela documentação teológica, catequética e pastoral, neles colaborando nomes de alto coturno: Manuel Vieira de Matos, Alves Mattoso, Manuel Mendes da Conceição Santos, José do Patrocínio Dias, Manuel Mendes do Carmo, etc. No tempo de D. António dos Santos inaugurou-se a série intitulada *Diocese da Guarda: Documentação*, cujo primeiro volume abrange o decénio 1980-1990. *5. Governo e administração:* A cúria já aparece definida nas constituições de 1500, tendo os quadros sido preenchidos, geralmente de forma irregular, dada a precaridade da assistência episcopal. Inclui o vigário-geral, o moderador, um Conselho para os Assuntos Económicos, um responsável pelos legados pios e o secretário do prelado. O Tribunal Eclesiástico aparece largamente contemplado nas diversas constituições, abrangendo treze funcionários: vigário judicial, juízes (5), promotor da Justiça, defensor do Vínculo, adjunto deste, notários (2) e advogados do Ofício (2). O cabido egitaniense é uma corporação muito antiga, estando constituído no tempo da Egitânia, sedeado, não junto do bispo, mas na Capela de São Pedro de Vila Corça, ao sul da vila de Monsanto, onde possuía bens. Já na Guarda (1388), os cónegos reuniram na destruída Igreja de «Santillafonso», onde rezavam as horas, enquanto a sé se construía, e nessa reunião emprazaram os bens de Vila Corça, que se dividia em terças, duas para o bispo, outra para o cabido. Ignora-se o número de dignidades na Egitânia mas, já na Guarda, no século XVI, eram sete: deão, chantre, mestre-escola e tesoureiro-mor, residentes na sé, e três arcediagos (do aro, de Celorico e da Covilhã), obrigados estes a residir na Guarda três meses por ano, participando no coro e de modo especial no chamado «Cabido de Coisas Espirituais» (*Constituições*, livro III, tít. 8, cap. II). A sucessão das dignidades capitulares não se apresenta rectilínea, havendo períodos de não preenchimento. O cabido regeu-se pelo regulamento de 1289, reformado em 1594, e pelo de 1622. Tanto estes como os regulamentos modernos dispõem sobre os deveres, direitos e obrigações dos capitulares, que detiveram importantes privilégios. Actualmente o cabido é constituído por quatro cónegos capitulares e dois beneficiados, todos residentes na sede episcopal. *6. Bens:* Os bens da Egitânia são inestimáveis por falta de registos documentais, embora o domínio territorial leve a crer que o bispado tinha autonomia económica. O bispo recebia primícias e jantares, enquanto o cabido usufruía das terças de diversas propriedades e foros. No decurso da Idade Média são várias as doações régias, sendo vultuosas as que D. Fernando deu, para construção da sé catedral, cujas obras procurou pagar com a cedência de diversas igrejas do património do padroado real. Os desmembramentos para criação de novas dioceses contribuíram para redução das despesas, mas também diminuíram os réditos institucionais, sobretudo os decorrentes dos dízimos, das terças, dos folares, do pé-de-altar e dos paçais. A renda da mesa episcopal era de 8000 libras e a da mesa capitular de 3600 libras (1320), enquanto o rendimento global do bispado atingia 18 225 libras. As constitui-



Fachada da Sé da Guarda.

ções de 1500 e de 1621 definiram a origem e a gestão dos bens que, no século XVI, atingiam: mitra, 5000 cruzados; cabido, 1 500 000 réis. Já no século XVII o rendimento não passava de 28 000 cruzados, e tendeu a diminuir no século XVIII, com a amputação das igrejas de Castelo Branco. Ao serem estabelecidas as côngruas (1839), inventariou-se o montante de uns 24 000 réis, incluindo foros, paçais, e excluindo o sempre ignorado valor de pé-de-altar. O bispado necessitou dos subsídios do tesouro e o seminário, para funcionar, dependia muito do contributo da Junta da Bula da Cruzada*, já o século XIX estava no fim. O bispo D. Tomaz arguía que os benefícios diocesanos mal atingiam os 100 000 réis, e raro esse valor era integralmente percebido. A República empobreceu o património, pela ocupação dos paços, do seminário, de quintas e de igrejas, e pela instauração das cultuais, que reduziram a capacidade administrativa do clero. A partir de 1925 o património começou a recompor-se, já por doações, já por compra e por construção (Paço Episcopal, que foi palacete da condessa de São João das Areias, e seminários do Fundão e da Guarda, com respectivas quintas), e colégios de ensino secundário, como o Nuno Álvares (Gouveia) e o de São José (Guarda). Merecem relevo os patrimónios do Instituto das Cooperadoras da Família (Zitas) e do Instituto de São Miguel e da Liga dos Servos de Jesus. A diversificação actual das receitas diocesanas acha-se no boletim *Movimento da Diocese da Guarda* (1937 ss.). Consideram-se autónomos os bens das várias irmandades e Misericórdias abrangidas pela diocese. *7. Cultura e evangelização:* A Egitânia participou no II Concílio de Braga (572) sob o signo da educação dos rústicos, segundo o espírito de São Martinho de Dume, pelo que se tem como certo o funcionamento de catequeses catedrais e paroquiais nessa época. Segundo os cânones conciliares, os bispos deveriam visitar as dioceses em serviço de evangelização, e os catecúmenos deveriam concluir o estudo da doutrina vinte dias antes da Páscoa, ficando o credo para ser aprendido nestes vinte dias de preparação para o baptismo. As constituições de 1500 dispõem da existência de mestres de «ler e escrever», obrigados ao ensino da doutrina, mandando que o cónego mestre-escola, além de ensinar o clero e outras pessoas, de-

veria também ensinar doutrina da fé. As constituições de 1621 determinam que «em cada igreja paroquial haja uma taboa em que esteja escrita a Doutrina Christã» (livro I, tít. II, cap. III), em cujo ensino participavam as ordens mendicantes e os missionários populares. Os bispos a partir de D. Manuel M. Manso foram deveras atentos à catequese*, que sofreu os efeitos das Invasões Francesas, das lutas liberais, e da instabilidade do clero paroquial e da expulsão dos religiosos. Atento aos ensinamentos de Pio X, D. Manuel Vieira de Matos levou a efeito (1905) um congresso do clero, para estudo da dinamização da catequese. Fundou-se a Associação da Doutrina Cristã e publicou-se o *Catecismo da doutrina cristã*, de Pio X, traduzido pelo então vice-reitor do seminário, Manuel Mendes da Conceição Santos, uma vez que o padre Joaquim António Marques, encarregado da tarefa, não logrou concluí-la. O catecismo saiu dos prelos da editora diocesana entretanto fundada, a Casa Veritas, editora do semanário *A Guarda* que incluiu, a partir de 1908, um suplemento – o *Boletim da Cruzada*. É neste âmbito que a mesma editora produz a tradução portuguesa do *Catecismo católico popular*, de F. Spirago, na versão adaptada por Artur Bivar e Mendes Santos. O bispo Mattoso determinou métodos catequéticos (*O ensino do catecismo*, 1936) e introduziu novidades motivantes: os passeios a santuários*, os magustos, os convívios interparoquiais e os prémios nos exames. No clima do II Concílio do Vaticano formou-se o Secretariado Diocesano da Catequese, agora Secretariado Diocesano da Educação Cristã, que edita o boletim *Luz e Vida*. As paróquias assumem o principal ónus catequético, coadjuvadas muitas vezes por religiosos, religiosas e leigos. Escolas católicas não propriamente destinadas à formação do clero só surgiram nos meados do século XX, sendo a maior parte delas orientadas pela Liga dos Servos de Jesus e por religiosas, e abrangentes do ensino primário, preparatório e secundário. Com salas de acolhimento de alunos do preparatório há o Instituto de São Miguel (Fundão e Guarda), a Misericórdia (Almeida) e o Instituto Pina Ferraz (Penamacor). Lares para estudantes funcionam dois masculinos (Covilhã e Guarda) e quatro femininos (Cerdeira, Guarda, Fundão e Gouveia). As escolas materno-infantis, primárias e secundárias abrangem (1996) um total de quase 4000 crianças e jovens. O Colégio de São José serve agora de instalação ao Conservatório Musical da Guarda. O seminário começou pelo Colégio de Estudantes Pobres, fundado pelo bispo D. Afonso Correia, cerca de 1370, recebendo os alunos os ensinamentos no paço. O seminário teve sempre um funcionamento precário, até que o bispo D. Nuno de Noronha construiu o novo paço e o novo seminário (na actual Rua Alves Roçadas), só concluído em 1763 e que funcionou até 1911, ano em que foi espoliado à diocese. Martins Manso reorganizou o curso eclesiástico (1861) e consideráveis melhorias foram introduzidas no edifício e nas condições de vida (1890) pelo bispo D. Tomaz, permitindo uma frequência de 200 alunos. Estando a sé em obras, e havendo um logradouro entre o paço e o seminário, construiu-se lá uma capela, para a qual só foi necessário erigir as paredes traseiras e da frontaria, pois as laterais estavam feitas, aí sedeando a sé enquanto a catedral esteve em obras. Já então o curso se dividia em duas partes, o preparatório e o teológico. Manuel Vieira de Matos levou novo fôlego ao seminário, colocando o preparatório na Quinta da Mitra (Vila Cortês do Mondego), ficando o curso teológico no casarão do século XVI, arrolado por decreto de 23 de Novembro de 1911, e devolvido, mas não entregue de facto, por lei de 1919. Os estudantes viveram então em casas particulares, fingindo de residências, quando eram de facto o seminário, primeiro numa casa do Bonfim, e, depois, noutra casa no Fundão. Os novos seminários só foram possíveis no tempo do bispo Mattoso, inaugurando-se os edifícios do Seminário de Nossa Senhora de Fátima (Fundão, 1936) e o Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição (Guarda), cujas obras se concluíram em 1951. Em nossos dias funciona um pré-seminário. A diocese sempre teve fama de dar muitos padres e, com efeito, até cerca de 1960, os seminários abarrotaram de alunos, com grande percentagem de ordenações. Por lá passaram gradas figuras (bispos: D. José do Patrocínio Dias, D. José da Cruz Moreira Pinto, o vice-reitor D. Manuel Mendes da Conceição Santos, D. João de Oliveira Matos, D. João Saraiva, etc.) e distintas figuras de intelectuais leigos, alguns dos quais se demarcaram da Igreja: Hipólito Raposo, Lapas de Gusmão, Nicolau Firmino, José Marmelo e Silva, Vergílio Ferreira, Arnaldo Saraiva, para além de incontáveis figuras de escritores, poetas, pastoralistas e sacerdotes. Um Secretariado Pastoral das Vocações apoia os seminários e o Centro Pastoral D. João de Oliveira Matos assume formação permanente do clero e dos leigos. *8. Imprensa:* O primeiro jornal assumidamente católico foi *A União* (Fundão), criado pelo futuro bispo D. João de Oliveira Matos que, sendo pároco em Celorico da Beira, aí publicou (1913-1916) *A Voz do Parocho*, uma edição local do *Mensageiro Parochial*, de Viseu. A Covilhã publicara *Voz da Charidade* (1901), mas nenhuma destas publicações dependia de uma directa intervenção dos bispos. Eleito para a Guarda, D. Manuel Vieira de Matos levou com ele o cónego Fernando Pais de Figueiredo – a personalidade que está na origem da moderna imprensa católica*. A diocese criou a Tipografia Veritas e iniciou a publicação de um boletim quinzenal, *A Guarda*, que em breve se tornou semanário (desde 1904), sem prejuízo da activa e decisiva colaboração de Figueiredo na reforma dos jornais oficiosos de Lisboa – *Correio Nacional*, *A Opinião* e *Portugal*, antecedentes do *Novidades*, propriedade da extinta União Gráfica, cuja mãe foi a Casa Veritas, e cujos pais foram alguns «padres da Guarda». *A Guarda*, semanário católico regionalista, tornou-se semanário nacional, pela suas edições para outras regiões do país. Quatro páginas: três de doutrina e de actualidade, e uma, a última, de noticiário, próprio e diferente, conforme as edições localistas: *O Arouquense* (Arouca), *Alerta* (Bragança), *Associação Operária* (Lisboa), *Avante* (Póvoa de Varzim), *Deus e Pátria* (Barcelos), *Estrela Polar* (Lamego), *Sul da Beira* (Covilhã), *União* (Santarém) e *União Nacional* (Braga). A estas edições acham-se ligados



Fachada da Igreja da Misericórdia da Guarda, século XVIII.

nomes graves da nossa cultura: Artur Bivar, Joaquim Diniz da Fonseca, Alberto Diniz da Fonseca, Mendes Santos, Teixeira Guedes, Josué Trocado, Francisco de Sousa Gomes e tantos outros. Substituindo *A Democracia*, que monsenhor José Fino Beja fundara, surgiu (1919) o *Notícias da Covilhã*, dirigido por nomes como Manuel Anaquim, Gustavo de Almeida, António Mendes Fernandes e José de Almeida Geraldes. Para além dos boletins oficiais já antes indicados em lugar próprio, a Liga dos Servos de Jesus iniciou (1927) a publicação do jornalzinho mais popular do país, *Amigo da Verdade*, inspirado por D. João de Oliveira Matos e Alberto Diniz da Fonseca, com várias edições locais, em que muda de título. Outras publicações: *Almanaque de S. Miguel*, *Almanaque de Santa Zita*, *Vita Plena* (1943-1964), revista de cultura dos seminaristas, *Horizonte* (revista portuguesa de cultura de J. A. Sanches de Carvalho), *Mensagem de Fátima* (Pínzio), *Luz e Vida*, *Docete* (Departamento Diocesano da Escola Católica) e incontáveis boletins paroquiais, alguns deles saindo das oficinas da Gráfica de Gouveia (União de São João), como outros saíram das oficinas do *Amigo da Verdade* (Outeiro de São Miguel). A diocese possui três tipografias (Guarda duas, e Covilhã uma), e um Secretariado Diocesano das Comunicações Sociais.

9. Arte: O estilo românico ainda se encontra em diversas igrejas, algumas delas do século XII, como em São Vicente da Beira, Castelo Novo, Belmonte, Alfaiates, Malpartida, Santa Maria de Aguiar, Loriga, Valhelhas e Nossa Senhora do Mileu, entre outras. O estilo gótico tem alguma expressão, por vezes aliado ao manuelino, em igrejas como as de Donas, São Francisco da Covilhã, Penamacor, Algodres, Gouveia, Açores e Benespera. O mais moderno barroco acha expressão joanina em Alpedrinha, Fundão, Pinhel, São Gião, Gonçalo e sobretudo em dois templos da cidade: a Igreja da Misericórdia, com fachada joanina, e a Igreja de São Vicente, de interior barroco, com seu valioso aparelho de azulejos representando cenas da vida de Nossa Senhora e a Via Sacra. Há modernos templos em diversas freguesias, enquanto noutras se guardam relíquias, como a imagem de Nossa Senhora da Esperança (Belmonte) que Pedro Álvares Cabral teria levado ao Brasil. Granito e talha casam-se em diversos templos que refulgem, não pela finura, mas pelo belo adusto da pedra e do peso graníticos. Na generalidade, os templos, reconstruídos depois do século XVIII, exprimem as normas constitucionais da arquitectura religiosa que dispôs sobre os espaços de cada templo e determinou que o campanário ficasse à direita da entrada de cada igreja. O monumento maior é, porém, a Sé Catedral da Guarda – «norma de todas as igrejas» (D. Tomaz Gomes de Almeida, *Pastoral de 1883*) –, considerada das mais sumptuosas, embora o património interno tenha sido dilapidado. A catedral, em estilo gótico, no duro granito beirão, começou a ser construída em 1390, só ficando concluída em 1540, nunca se tendo fechado com agulhas as torres do pórtico principal. A obra, na sua fase definitiva, deve-se principalmente ao bispo D. Pedro Gavião, que levou a efeito a elevação do edifício, o coroamento e as torres. A tese mais em voga admite que o projecto é produto da escola que produziu o Mosteiro da Batalha. Epopeia de granito, um dos mais vastos do período manuelino, sofreu adulterações nos séculos XVIII e XIX, quando se tentou libertar a obra de arte de algumas casas construídas em adjacência a sul e a norte. Actualmente o edifício mostra carecer de obras de consolidação e de recuperação, por estar deveras degradado, pelos anos e pelas intempéries. Das suas capelas, a de maior interesse é a dos Pinas. Obra-prima do interior é o retábulo renascentista, atribuído a Nicolau de Chanterene, em pedra-de-ançã, em seis andares, vinte e uma molduras entre pilares dóricos, e colunas de estilo coríntio. O mobiliário, outrora riquíssimo, como o cadeiral do coro capitular, imagens românicas e o monumental órgão, foi destruído, ou parcialmente guardado no Museu Regional, onde se conserva a românica imagem catedralícia de Nossa Senhora da Consolação. A sé manteve, durante uns bons seis séculos, uma escola de música, com canto e órgão, a *Schola Cantorum*, dela tendo sido mestre Pedro Thalésio, no tempo do bispo D. Afonso Furtado de Mendonça. Entre os organistas citam-se Manuel Nunes Barreiros, Frei Vicente, Miguel Sardinha e Marcos da Costa. O grande órgão, de que ainda há fotografias, foi instalado no tempo de D. Bernardo Osório (meados do século XVIII) e algumas peças do seu aparelho ainda se conservam no Museu da Guarda. O bispo D. Jerónimo Rogado deu novo impulso à escola de música da catedral, para a qual contratou o notável músico João

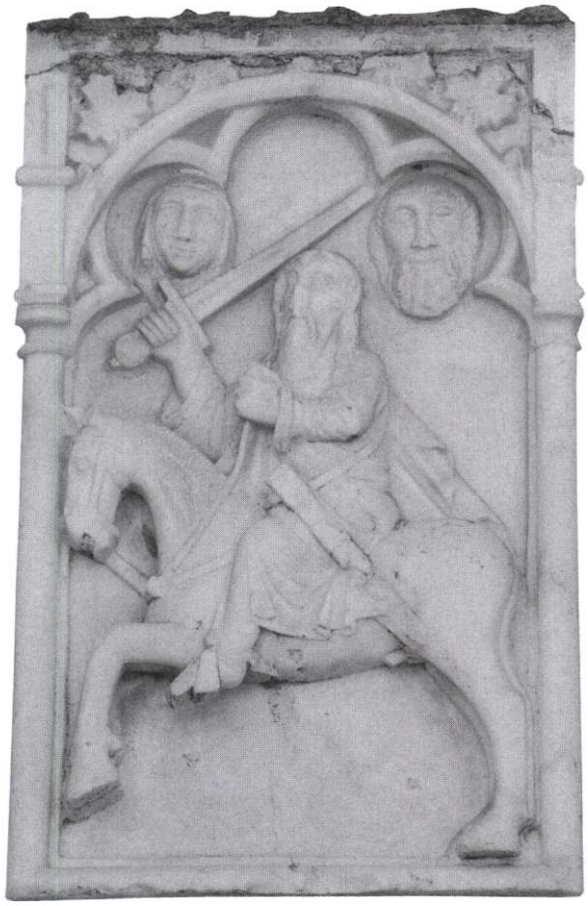
José Baldi, a que outros se seguiram – João da Mota Figueiredo e António do Bom Sucesso. A crise liberal pôs cobro à escola, que ganhou um novo fôlego, embora já sem o histórico órgão, desde o tempo de D. José Mattoso, em que foram mestres sacerdotes como Bernardo Terreiro, Joaquim Parente, Manuel Geada Pinto e António Mendes Fernandes, todos eles autores de composiçoes litúrgicas, sendo Parente o mais conhecido, pela célebre melodia eucarística intitulada *Santos Anjos e Arcanjos*, de finíssimo trato catequético-eucarístico com suave e jubilosa melodia. *10. Vultos:* Além dos bispos e de outras personalidades incidentalmente mencionadas, citem-se as dignidades que o bispado deu a outras dioceses ou instituições: D. Jorge da Costa, arcebispo de Lisboa e cardeal de Alpedrinha, D. Manuel de Gouveia e D. Francisco da Fonseca, bispos de Angra, todos do século XVI; cardeal da Mota (Castelo Branco), D. Frei Diogo da Silva, bispo de Ceuta, D. Diogo Seco, patriarca da Etiópia, D. Frei João dos Prazeres, bispo de Angra, todos do século XVII; D. Rodrigo de Moura Teles, arcebispo de Braga, D. José Valério da Cruz, bispo de Portalegre, D. Frei Ângelo de Nossa Senhora da Boa Morte, bispo de Elvas, D. Bernardo de Figueiredo, bispo do Algarve, todos do século XVIII; D. António Mendes Belo, cardeal-patriarca de Lisboa, D. Manuel Damasceno da Costa, bispo de Angra, D. José do Patrocínio Dias, bispo de Beja, D. Frei Jerónimo do Barco da Soledade, bispo de Cabo Verde, D. João Saraiva, bispo do Funchal e de Coimbra, D. José dos Santos Garcia, bispo emérito de Porto Amélia, D. Albino Cleto, auxiliar de Lisboa, D. José Alves, e D. José Saraiva Martins, secretário da Congregação da Educação Católica (Roma), dos séculos XIX-XX. A diocese considera filho adoptivo o vice-reitor Manuel Mendes da Conceição Santos, arcebispo de Évora, em processo de beatificação (*v.* HAGIOGRAFIA E SANTIDADE). Em igual processo se encontram o bispo auxiliar D. João de Oliveira Matos († 1962), fundador da Liga dos Servos de Jesus, e monsenhor Joaquim Alves Brás († 1966), fundador do Instituto Secular das Cooperadoras da Família (antigas Zitas). Da diocese é oriunda a Irmã Purificação Anjos Silva, que fundou a Congregação Servas da Sagrada Família. Diversos sacerdotes exercem funções importantes no país, *v.g.* Delmar Silva Barreiros, monsenhor José Agostinho Moita e Victor Feytor Pinto, para além de outros que o espaço não comporta. Dos escritores citem-se Ruy de Pina, Frei Heitor Pinto, Frei Dionísio dos Anjos e António Alçada Baptista; poetas como Nuno de Montemor, J. Quelhas Bigotte, José Carvalheira e Vasco Miranda; filósofos e teólogos como Cassiano Abranches e Joaquim Abranches, Manuel Mendes do Carmo, Francisco Pereira dos Santos, António do Patrocínio Gonçalves, Messias Coelho e Luís Mendes de Matos, e educadores como António dos Santos Carreto, Alfeu Pires e Álvaro Quintalo da Cunha. A emergência do laicado remete já para o século XVIII na figura do pedagogo Martinho de Mendonça, mas é na primeira metade do século XX que se perfilam os nomes de militantes: José Pedro Dias Chorão, Valério de Morais, os irmãos Diniz da Fonseca (Alberto, Abel, Joaquim, Cândida e Palmira), envolvidos ou na fundação do CADC (*v.* CENTRO ACADÉMICO DE DEMOCRACIA CRISTÃ) ou da Liga dos Servos de Jesus, e seu primo Álvaro, doutrinador da primeira orgânica da Acção Católica (Alberto é o redactor dos primeiros estatutos do CADC, e Álvaro dirigiu a revista *Estudos Sociaes*, enquanto, universitário em Coimbra e membro ceadecista, José do Patrocínio Dias veio a optar pela carreira eclesiástica, depois de concluir Direito); o médico Aureliano Gonçalves, o jurista Mário Bigotte Chorão e o escritor, seu irmão, João Bigotte Chorão, e o helenista Abílio Perfeito, etc. O número de missionários é incontável, sendo vários os que trabalharam e trabalham no Oriente e no Brasil, autores de cartas e de relatórios, citando-se os irmãos Manuel Fernandes e Francisco Álvares, companheiros de martírio do Beato Inácio de Azevedo, e, já em nosso tempo, o claretiano Irmão Manuel Gonçalves Barbosa, apóstolo da comunidade índia da Califórnia, onde morreu em aura de beatitude. *11. Ordens religiosas:* Os mais antigos testemunhos medievais revelam a existência de emparedadas ou inclusas, pelo menos na capela do Mileu e na destruída Igreja de Nossa Senhora do Templo, havendo também eremitérios ou hermitágios em São Pedro de Vila Corça e junto de algumas outras ermidas serranas. As fundações medievais de conventos* são por norma franciscanas, mas o primeiro convento a estabelecer-se foi o de Santo Antão de Benespera, dos Cónegos de Santo Antão*, ou do Tau, no século XVI unido à Companhia de Jesus (*v.* JESUÍTAS) com seu património. Os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho fundaram casa em São Romão (Seia), o Convento de Nossa Senhora da Estrela que manteve a posse dos bens até 1834. Os principais conventos franciscanos foram estabelecidos nos meados do século XIII: São Francisco da Covilhã (1235), onde se notabilizaram o asceta Frei Mateus do Tortosendo e os escritores António de Santa Teresa de Jesus e Bernardino de Santo António; São Francisco da Guarda (1236), de onde saiu o asceta Frei Pedro da Guarda, para a ilha da Madeira, onde é popularmente venerado como santo; Espírito Santo de Gouveia (1443); Bom Jesus de Valhelhas; Santo António da Covilhã (1553); Santo António de Penamacor (1571); Convento do Seixo (Fundão, 1526); e Nossa Senhora da Esperança (Belmonte, 1530). Dos mosteiros femininos contam-se os de Santa Clara da Guarda (1345), Loreto de São Vicente da Beira, Nossa Senhora do Couto (Melo, 1539) e Madre de Deus (Vinhó, 1568). Os Jesuítas abriram casa em Alpedrinha, servindo-se da Capela de São Sebastião (1654) mas logo saíram (1665) porque o cabido da Guarda se mostrou adverso à iniciativa. Mais feliz foi a Companhia em Gouveia, onde erigiu o Colégio da Santíssima Trindade (1739), e no Colégio de São Fiel (Louriçal do Campo, 1863), por onde passaram grandes figuras do movimento católico e não só, *v.g.* Egas Moniz, Carlos de Azevedo Mendes, o filósofo Silvestre de Morais, o diplomata Martinho Nobre de Melo e muitos outros. A Congregação do Oratório (*v.* ORATORIANOS) teve casa em Santa Marinha (Seia) nos finais do século XVII. A Congregação de Jesus, Maria e José (*v.* IRMÃOS DE JESUS, MARIA, JOSÉ), fundada por Madre Rita de Jesus (1902),

nasceu em Tourais (Seia), enquanto as Doroteias (*v.* IRMÃS DOROTEIAS) se fixaram na Covilhã (1870) e na Guarda (1904) gerindo colégios de educação de meninas. O padre Bento Menni abriu casa em Aldeia da Ponte, com asilo para doentes mentais, à cura dos Irmãos de São João de Deus (*v.* HOSPITALEIROS DE SÃO JOÃO DE DEUS), mas o projecto não vingou pelo que a casa foi ocupada (1900) pelos Padres Marianos*, expulsos dali (1910) por suspeita de serem jesuítas. Em 1924, por iniciativa de D. João de Oliveira Matos, surgiu a pia união Liga dos Servos de Jesus, que teve a primeira sede no Rochoso e se ampliou para além dos limites da diocese. Em anos do decénio 1980--1990 os Agostinhos* e os Beneditinos* tentaram paroquiar São Vicente da Guarda, mas sem resultado duradouro. Actualmente, há na diocese três casas de outros tantos institutos masculinos (Jesuítas, Missionários de São João Baptista – *v.* BAPTISTAS – e Sociedade do Verbo Divino – *v.* VERBITAS) e 20 congregações femininas de que a mais recente é a das carmelitas* do Mosteiro da Santíssima Trindade, constituída com professas excedentárias do Carmelo de Coimbra (*Anuário Católico*, p. 300-301). A Liga dos Servos de Jesus possui 29 comunidades que se dedicam ao serviço dos sacerdotes, aos infantários, à educação secundária e à formação profissional. A Obra de Previdência e Formação de Criadas fundada por Alves Brás, e agora Instituto das Cooperadoras da Família, teve a casa-mãe na Guarda (1932), mas a direcção-geral foi transferida (1945) para Lisboa. *12. Devoções e piedade popular:* Um pouco por toda a diocese houve círios, impérios, chacóinas, pão dos anjos, *sanctorum*, danças rituais, folias e momos, costumes alguns deles interditos nas constituições de 1500. Rogações, ladainhas, martírios e compassos eram frequentes nas aldeias remotas e, depois de anos e anos de latência, começam a ressurgir, por motivo da nova evangelização e da inculturação. O elenco de festas solenes era excessivo em 1756, o que levou o bispo D. Bernardo de Melo Osório a reduzi-las drasticamente. O cabido tinha o dever de fazer a Procissão do Anjo da Guarda, que recebe culto em algumas paróquias. Santo Amador, Santo Antão, São Sebastião e São Álvaro tiveram direito a famas e a signas, como São Francisco e São João, muito estimados dos cultos populares da sede diocesana. A porção maior do culto inere, porém, a Nossa Senhora, venerada sob as mais inusitadas invocações. São célebres os santuários de Nossa Senhora dos Açores (Celorico da Beira), Nossa Senhora da Póvoa (Vale de Lobo), Nossa Senhora do Desterro (São Romão), Nossa Senhora do Espinheiro (Seia), Marofa (Castelo Rodrigo) e Nossa Senhora da Assunção (Arcozelo) em cujo dia de festa se efectua a dança conhecida por «Tia Baptista». A diocese terá sido a primeira a declarar lealdade à Imaculada no século XVII e logo em 1855 se aclamou o dogma. O orago da sé é a Assunção. Têm vida pastoral os santuários marianos de Nossa Senhora da Póvoa (Vale de Lobo), Nossa Senhora das Dores (Paul), Nossa Senhora da Estrela (Penhas da Saúde) e Nossa Senhora da Graça (Sabugal). A diocese teve uma palavra de primeira instância no culto de Nossa Senhora de Fátima, porque, sendo notário em Torres Novas, Alberto Diniz da Fonseca promoveu a impressão das primeiras pagelas, e, com Gilberto Fernandes Santos, as primeiras medalhas, do mesmo passo que editou o jornalzinho *A Voz de Fátima* (1922), antecedente do posterior *Voz da Fátima*; e porque os artigos do visconde de Montelo, que integram os livros *Os episódios maravilhosos de Fátima* (1921) e *Os acontecimentos de Fátima* (1923), viram a primeira luz nas páginas do semanário *A Guarda*. Logo cedo a diocese iniciou a peregrinação anual a pão e água ao santuário, sob a presidência do bispo. As festas do Salvador têm relevo nos ciclos do Natal, da Quaresma e da Páscoa, com procissões penitenciais, clamores e mistérios da Paixão (*v.* FESTAS). A devoção ao Coração de Jesus foi tal que um dos primeiros núcleos do Apostolado da Oração, fora de Lisboa, abriu na diocese, que foi também a primeira a consagrar-se (1873) ao Sagrado Coração. A festa do Corpo de Deus teve antiquíssimo regimento, sendo ónus da câmara. O culto das alminhas tem sido dever principal das inúmeras confrarias e irmandades locais que associam ao nome o Sacramento e as Almas. O Espírito Santo teve e tem culto jubiloso em Gouveia e nas terras da Beira Baixa, embora as populares folias tivessem sido proibidas (1928). *13. Assistência:* Expressões medievais foram desde logo as albergarias, os asilos e os lazaretos (Mileu, Cavadoude, Linhares) que beneficiaram do surgimento das irmandades da Misericórdia, de que a mais antiga se julga ser a do Fundão (1516), ainda hoje (1996) tendo considerável actividade duas dezenas, algumas delas sedeadas em pequenas vilas (Alfaiates, São Vicente da Beira) e que gerem centros de dia e de apoio à terceira idade. A maior parte delas construiu hospital. As confrarias e irmandades de múltiplas invocações providenciaram pelo pão dos pobres e outras obras de misericórdia, e as Conferências de São Vicente de Paulo (*v.* CONFERÊNCIAS VICENTINAS) foram estabelecidas em 1891. É desta época o Clube Hermínios, dedicado aos doentes da tuberculose e dinamizador do «herminismo», que levou à construção dos sanatórios da Covilhã e da Guarda. A Liga dos Servos de Jesus é uma obra assistencial de primeira instância, tendo surgido no seu âmbito a Obra dos Gaiatos (*v.* OBRA DA RUA), com lar, escola e centros de acolhimento, tal como sucedeu com a Obra de Previdência e Formação de Criadas (*v.* CATOLICISMO SOCIAL). As congregações religiosas sedeadas actuam na área assistencial, que dispõe de hospitais (4), ambulatórios e dispensários (5), casas de idosos e deficientes (21), orfanatos (7) e centros sociais erectos (51), para além das Misericórdias (20). As Irmãs Hospitaleiras do Sagrado Coração de Jesus cuidam da Casa de Saúde Bento Menni (1994), num regresso à diocese em que o Beato Menni tentou a restauração dos Hospitaleiros. Vinculados à assistência contam-se organismos como a União Apostólica do Clero, a Fundação Nun'Álvares, o Fundo Diocesano de Interajuda Sacerdotal e o Centro Apostólico D. João de Oliveira Matos. A diocese dispõe de secretariados da Acção Social e Caritativa, da Família, das Missões e Obras Pontifícias e das Migrações (*v.* PINHEL; PORTALEGRE E CASTELO BRANCO).

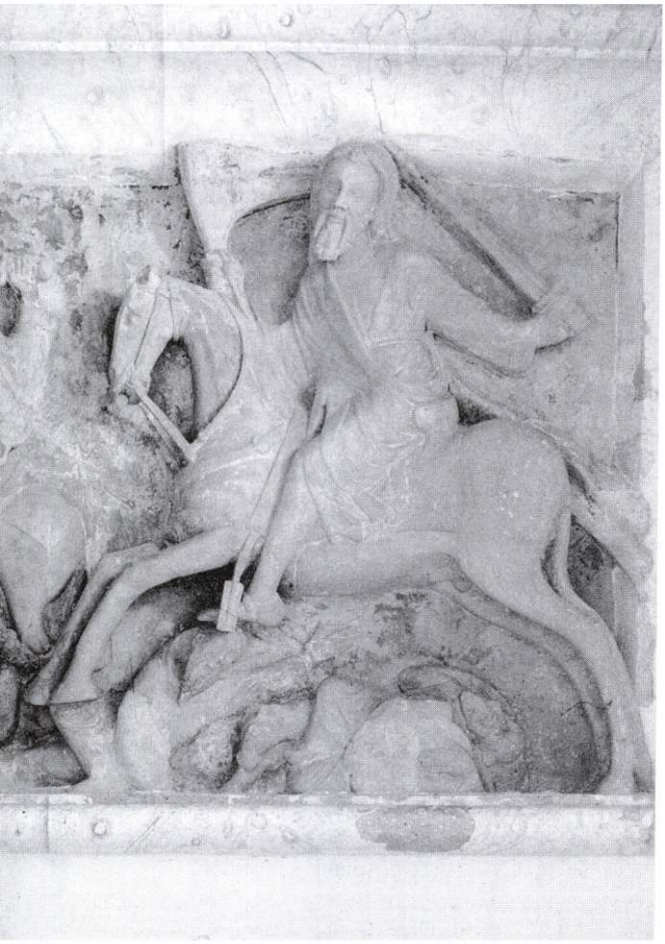
J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Livraria Civilização, 1967-1971. 4 vol. *ANUÁRIO Católico de Portugal, 1995-1998*. Lisboa: Rei dos Livros, 1996. BIGOTTE, J. Quelhas – *O culto de Nossa Senhora na diocese da Guarda*. Lisboa: União Gráfica, 1948. CARVALHO, J. A. S. de – *A cátedra egitanense na Guarda*. Guarda: Veritas, 1999. CASTRO, J. Osório da Gama e – *Diocese e districto da Guarda*. Porto: Tipografia Universal, 1902. DIOCESE DA GUARDA – *Documentação 1980-1990*. Guarda: Cúria Diocesana, 1994. GEADA, J. J. Pinto Gama e – *A música na Sé da Guarda: Séc. XIII-séc. XIX*. Guarda: Museu da Guarda, 1990. GOMES, J. Pinharanda – *Memórias de Riba Coa e da Beira Serra*. Braga: Pax, 1977-1984. 4 vol. IDEM – *História da diocese da Guarda*. Braga: Pax, 1981, p. 519-539. Bib. sistemática. IDEM – *O servo de Jesus Alberto Diniz da Fonseca*. Guarda: Liga dos Servos de Jesus, 1988. IDEM – *D. Manuel Martins Manso, bispo do Funchal e da Guarda*. Lisboa: Grafiton, 1996. GOMES, J. Pinharanda; PEREIRA, F. Jasmins – Bens. In *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*. Dir. A. A. Banha de Andade. Lisboa: Resistência, 1983, vol. 2, p. 549-553. GOMES, Rita Costa – *A Guarda medieval 1200-1500*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1987. LANDEIRO, J. Manuel – *Diocese da Guarda com sede em Idanha-a-Velha (Egitânia), Penamacor e Guarda*. V. N. Famalicão: Ed. Autor, 1940. SALVADO, Maria Adelaide Neto – *O espaço e o sagrado em S. Pedro de Vila Corça*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal, 1993. SALVADO, Pedro Miguel – *Elementos para a cronologia e para a bibliografia de Idanha-a-Velha*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal, 1988. *Sé Catedral da Guarda: As formas no tempo*. Guarda: Museu Municipal, 1990.

GUERRA. ***I. Época Medieval:*** A sociedade feudal clássica, que desabrochou no Ocidente europeu a partir dos finais do século IX, era uma sociedade intimamente comprometida com a guerra. O peso da herança germânica e o carácter contratual de um poder alicerçado em juramentos, laços e hierarquias por vezes frágeis convertiam a força em verdadeiro fundamento das relações políticas. Neste enquadramento, a guerra (não só entre reinos, mas também entre senhorios vizinhos, entre famílias) surgia como uma actividade natural e quase quotidiana, constituindo mesmo a razão de ser e a vocação primeira de um grupo social privilegiado: os *bellatores*. Todavia, a evidência dos malefícios que a guerra provocava sobre pessoas e bens (conquanto menos desestruturadores e sangrentos do que até há pouco tempo se pensava) suscitou inevitavelmente alguma reflexão acerca do seu sentido e da necessidade de restringir os seus efeitos a limites considerados razoáveis. Reconstituir a arqueologia desta reflexão (obra de clérigos, bem entendido, pois eram eles quem conhecia os segredos da sabedoria acumulada, ao longo de gerações, por eruditos de muitas origens) conduz-nos necessariamente à Antiguidade Tardia, às vésperas da derrocada do velho Império Romano do Ocidente. Com efeito, por esta altura (e afastando-se da resistência tradicionalmente oferecida pela antiga patrística – Tertuliano, Orígenes, Lactâncio – face ao problema do uso das armas pelos cristãos), os Padres da Igreja, e em particular Santo Agostinho, começaram a admitir a ideia da inevitabilidade da guerra, que consideravam como uma consequência do pecado original. Sendo impossível implantar na terra uma paz absoluta, havia que aceitar a ocorrência das guerras; contudo, tinha de exigir-se que estas fossem justas, isto é, que fossem utilizadas apenas como veículo para recobrar a paz, como forma de resistência a agressões, como instrumento de reposição da ordem e do direito ou como meio de recuperar dos prejuízos sofridos. Ao longo da Alta Idade Média, numerosos autores (de Santo Isidoro de Sevilha a Alcuíno ou a Hincmar de Reims) deram continuidade à concepção agostiniana da guerra. Por isso, quando a plena implantação da sociedade feudal revelou, sobretudo entre o ano 1000 e os inícios do século XII, um Ocidente violento e brigão, a Igreja pôde mais decididamente intervir sobre ele, procurando (nem sempre com sucesso) impor normas e garantir equilíbrios. Do Concílio de Puy (975) sairia o movimento da Paz de Deus, que visava excluir dos envolvimentos da guerra certas pessoas e bens (velhos, mulheres, crianças, clérigos, gente desprotegida) e controlar os ladrões e os agitadores, através de um juramento. Meio século mais tarde, outro concílio (Toulouse, 1027) empenhar-se-ia no movimento das Tréguas de Deus, destinado a restringir o exercício da violência a certos dias da semana (de segunda-feira de manhã a sábado à noite ou, mais tarde, a quarta-feira à noite) e até a certos períodos do ano (excluindo, designadamente, o Natal e a Quaresma). Este tipo de restrições denuncia uma convivência natural da Igreja com a prática da guerra no seio de uma sociedade que era (para o bem e para o mal) também a sua e, simultaneamente, a intenção de situar essa prática num plano de equilíbrio, de honradez e de humanidade, por vezes perigosamente desrespeitado. Dessa predisposição resultaria, sem dúvida, a promoção do ideal cavaleiresco que deveria nortear a conduta da nobreza medieval, bem como a conversão ideológica desta numa milícia de



Geraldo Sem-Pavor, *alto-relevo em mármore, século XIV, varanda do claustro da Sé de Évora.*



Santiago Combatendo os Mouros *(pormenor), alto-relevo, século XIV (Santiago do Cacém, igreja matriz).*

paz, que conviria ser colocada ao serviço, não de interesses privados, mesquinhos e inócuos, mas sim de causas sagradas. A velha noção agostiniana da guerra justa adquiria, com isto, uma nova amplitude. E quando, em 1095, em Clermont, o papa Urbano II pregou a I Cruzada, era já da guerra santa que se falava. De uma guerra centrada agora em Jerusalém e que se supunha, não só não ofender a Deus, mas também agradar-lhe. Quer dizer, uma guerra ofensiva, mas legítima, porque directamente resultante da vontade divina. Pouco mais de meio século depois, a redescoberta do direito romano, pelos juristas bolonheses, e a publicação do Decreto de Graciano (1140), permitiram aos pensadores escolásticos elevar-se a uma síntese harmoniosa do pensamento canónico sobre a guerra. São Tomás de Aquino e, no plano jurídico, Baldo, dariam a expressão mais consagrada a essa suma, que fazia depender de cinco circunstâncias principais o envolvimento dos cristãos numa guerra que pretendesse considerar-se justa: *persona* (os eclesiásticos não poderiam participar activamente na guerra); *res* (o objectivo do conflito teria de ser sempre a recuperação de bens ou a defesa da pátria); *causa* (só a extrema necessidade podia justificar a guerra); *animus* (nunca o ódio ou a cupidez insaciável deveriam alimentar um confronto); e, finalmente, *auctoritas* (só ao príncipe competia declarar a guerra). Princípios, talvez, demasiado abstractos para que o crescimento das monarquias nos finais da Idade Média não os mostrassem excessivamente desfasados da realidade. Mas, seguramente, pontos de referência importantes, sobretudo num momento em que a progressiva mercenarização da arte militar ameaçava tornar a guerra numa actividade impiedosa. No nosso Portugal quatrocentista esta reflexão não foi ignorada. Numa corte régia onde se traduzia Cícero, e que conhecia Gil de Roma, Juan Manuel, Honoré Bouvet, Cristina de Pisano e outros autores e tratadistas que discutiam de uma forma organizada as virtudes e as contrariedades da guerra, não admira ver D. Duarte justificar demoradamente as expedições portuguesas ao Norte de África, com apoio em pareceres canónicos, jurídicos e outros, que pacientemente recolhera. Nem admira, tão-pouco, ver Fernão Lopes colocar na boca de D. João I – que em 1386 acertava com os Ingleses uma incursão militar em Castela – as seguintes palavras: «e que pois, a Deus graças, el estaua com ujtoria de seus emmjgos, que lhe nom entemdia de mouer mais guerra, saluo por cobrar o que lhe tomado tinham e ataa que lhe dessem paz, e estomçe viuer asessegado, gouernamdo seu regno em dereito e em justiça» (LOPES – *Crónica*, P. 2.ª, p. 201).

JOÃO GOUVEIA MONTEIRO

BIBLIOGRAFIA: AMADO, Teresa – *A guerra até 1450*. Lisboa: Quimera, 1994. BOOKMANN, H.; CAVANNA, A. – Bellum justum. In *LEXICON des Mittelalters*. 1980, 1849-1851. CONTAMINE, Philippe – *La guerre au Moyen Age*. Paris: PUF, 1986. D. DUARTE – *Leal conselheiro*. Ed. crítica de Joseph M. Piel. Lisboa: Bertrand, 1942. LOPES, Fernão – *Crónica de D. João I*. Lisboa: INCM, 1977, P. 2.ª.

II. Época Moderna: A guerra moderna pode estruturar-se em duas grandes linhas de conflito. A primeira é aquela em que se opõem, sucessivamente, os estados dos séculos XV/XVI, em período de individualização, ao sistema supranacional do Império. Esta linha aflora nas constantes oposições entre a França, o reino dos Valois e o Império, dos Habsburgos, eleitos como imperadores ininterruptamente, desde 1437, com Alberto II (1437-1439), atingindo o auge com Carlos V (1519-1556). Integram-se nestes confrontos as Guerras de Itália (1494-1516), que, além de grandes aportações de vivência quotidiana e de corte, já salientadas por Michelet (1798-1874), tiveram como grande motivo um alargamento do reino de França, por assimilação do Milanato, em oposição à desagregação republicana e urbana da península itálica. Este período termina, em 1516, com o reconhecimento das liberdades galicanas na Concordata de Bolonha, pelo papa Leão X (1513-1521). O fim é ditado em 1548, no Tratado de Cateau-Cambrésis, que deixou em aberto, apenas encerradas no papel, as preponderâncias dinásticas na Europa. Nesta mesma linha de oposição entre estados, mas implicando áreas geográficas mais alargadas, como o Centro Norte do espaço europeu, iremos encontrar o grande combate terminado em Westefália, em 1648, e do qual já em 1618 encontramos configurações de oposição. Falamos da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), onde se configura toda a segunda linha de conflito que domina a guerra moderna – a

religião, a oposição de credos. Aqui haveria que traçar um quadro alargado que vai das oposições dentro das fronteiras do Império, de fala alemã, às primeiras afirmações de Lutero e às revoltas e Guerra dos Camponeses (1525). Transborda, ainda, nos graves conflitos de intolerância, que acontecem nos reinos em que a adopção de uma das confissões se opõe àquela do poder instituído. Neste âmbito se enquadram as guerras arrastadas entre e dentro dos estados, cimentados em facções religiosas-nacionais, como nos Países Baixos, na Inglaterra ou em França. Nos Países Baixos (1568-1648) opõem-se estes à Espanha, que prevalece, a partir de 1556, apesar da divisão do Império por Carlos V (1519-1556; é I de Espanha desde 1516 e só morre em 1558). Em Inglaterra, a nomeação do rei, Henrique VIII (1509--1547), como chefe supremo da Igreja (1531), a redacção pelo Parlamento do Acto de Supremacia (1534), que confirma a independência da Igreja de Inglaterra, consolidam o corte com Roma, corte ratificado com a adopção do *Prayer Book* (1549). Tudo isto se intervala com constantes fricções entre os sucessivos reis e partidários da Reforma ou de Roma, estendendo-se até Isabel I (1558-1603) e aos «39 artigos» (1563), consagração da religião da Coroa, a versão anglicana das ideias e reformas de Lutero e de Calvino. Na França de Henrique II (1547-1559) a Henrique IV (1589-1610) acontecem as Guerras de Religião (1547-1598), que conduzem ao Edicto de Nantes (1598), o qual concebe um reino descontínuo, com fronteiras internas, nascidas da diferença religiosa e, por fim, a sua revogação, em 1685, que será utilizada como forma de unificar, sob a batuta real católica. Entre afirmações de estados nacionais e de ideias religiosas confessionais devemos situar os acontecimentos e motivações da guerra moderna. No Portugal dos séculos XV a XVIII encontramos outras realidades mas, também, permeabilidades a todas estas guerras narradas. Da estabilidade gerada com as revoltas de 1383-1385 e consequente guerra contra Castela, da secessão de Alfarrobeira (1449) e de Toro (1476), com D. Afonso V (1438-1481), nasce um período de acalmia no território europeu, com frequentes guerras nas terras descobertas ou conquistadas, ou nos mares que as rodeavam. Das presenças da guerra salientem-se duas conjunturas de maior incidência. A primeira, com um momento inicial na invasão do duque de Alba (1580) e na Batalha de Alcântara (1580), interrompida por sessenta anos e continuada com a Guerra da Restauração (1640--1668) e, a segunda, com a Guerra da Sucessão de Espanha (1702-1713). Acrescem-lhes as implicações militares e políticas que rodearam as Invasões Francesas (1807-1811) que são como que um ponto final ao tempo de guerra moderno, e um apontar para as realidades de um final de Antigo Regime, fundador de contemporaneidade. Nos dois primeiros casos, o palco dos acontecimentos é ibérico, também os poderes em peleja, ainda que alargados aos territórios extra-europeus, nomeadamente o Oriente e o Brasil e, concomitantemente, a outros intervenientes, como a Holanda e a França, nalguns pontos e, noutros, a tradicional aliada de Portugal, a Inglaterra. Destas duas conjunturas de guerra aquela que mais impacte teve foi a da Guerra da Restauração, pois nela acabam por se fixar normas ligadas aos grupos sociais associados à guerra e que vinham já da lei de 1549. Muitas delas têm a ver com alterações provocadas no «alistamento» dos corpos de guerreiros e também dos seus capitães e chefes. Como resultado da expansão territorial marítima e guerras terrestres e navais associadas, dão-se mudanças sociais, de que os diferentes corpos sociais se ressentiram, inclusive nos seus aspectos essenciais. Os nobres continuam a afluir à guerra, os reis procuram dirigi-la em pessoa, ainda que o crescendo da artilharia aparecesse como não heróico. Juntamente com o alargamento estatal da intervenção na guerra, em prejuízo dos levantamentos de homens pelas nobrezas e territorialmente de acordo com os senhores, dá-se uma especificação das técnicas de guerra e dos estratos operacionais--tecnicizados da nobreza e mesmo dos cavaleiros populares. Das técnicas, salientem-se as novidades logísticas e de estratégia juntamente com os objectos de actuação guerreira. À luta a cavalo de espada longa e pesada vai opor-se a espada curta, leve e ligeira, justapor-se o papel do archeiro e do besteiro, acrescidos, desde o final do século XIV, da artilharia terrestre e, depois, naval. O avanço da artilharia é característico. Sintomas do seu crescimento registam-se no aumento de peças nos castelos de defesa da linha da fronteira litoral e logo nos navios, ainda com D. João II (1481-1495). Registam-se, ainda, no aumento do número de bombardeiros e sua definição como corpo de obrigações e de privilégios, que Luís de Camões (1524?-1580) a todo o momento denota ao longo de *Os Lusíadas* (1572), como quando elogia «aquelas invenções feras e novas, / de instrumentos mortais de artelharia» (canto VII, 12), que são uma das razões da superioridade guerreira dos Portugueses, no Oriente. Sem narrar esta continuidade, medieval-moderna, valorize-se a introdução da arma de fogo pessoal, a pistola, que é um dos momentos de mudança, alcançando operacionalidade participativa exactamente na Guerra da Restauração, apesar de já ser usada desde os tempos de D. João III (1521-1557). Encontramos mais mudanças, algumas das quais ligadas à alteração dos modos de participação na guerra, por alargamento das definições das características sociais da ordem. Nem só a nobreza participa diferentemente e tem de vir a adaptar-se a esta nova participação, de que a diplomacia será o corpo mais beneficiário, como também o clero o terá de fazer. Neste período assiste-se à manutenção dos privilégios de isenção guerreira do clero, apesar do crescimento da normalização da participação de todos os estratos da população. Encontramos, em muitas constituições diocesanas, moralizações tendentes à proibição do uso de armas pelos clérigos, o que nos assevera a sua utilização e porte no dia-a-dia, e que, não deixando de ser diferente do uso na guerra, denota que a possibilidade de o fazer não está arredada. São bem claras as determinações de Coimbra, de 1591, em que o bispo D. Afonso de Castelo Branco (1585-1615) fazia escrever que os clérigos não «trarão facas compridas que servem mais para ferir e danar com elas, que para o uso necessário: mas poderão trazer uma ou duas facas curtas para seu uso,

as quais não levarão à igreja nem ao coro quando forem dizer missa, ou celebrar os divinos oficios» (fl. 77 v.). Os privilégios de isenção de participação na guerra foram quebrados durante a Guerra da Restauração por leis reais, mas delas mal podemos atingir as dimensões de aplicabilidade e, por isso, saber como reagiram bispos e clérigos à sua execução. Os humanistas haviam reencontrado os clássicos, gregos e, sobretudo, romanos, entre eles Cícero (106--43 a. C.) e o seu amor ao discurso político no *forum*. Logo nos anos finais do século XV e iniciais do século XVI, Erasmo (1467-1536) tece na sua rede de contactos, através de textos de divulgação pública ou dos textos epistolares dirigidos aos seus amigos e seguidores, todo um pensamento que sobrevaloriza o *irenismo*. Nada há mais desastroso e anticristão do que as guerras que os próprios cristãos realizam, muitas vezes entre si, tendo por motivo qualquer motivo, todas as aflorações de orgulho e de afirmação não cristã, sem consideração dos outros. Estavam a passar os anos da «guerra justa» de cruzada, apesar de Zurara (1404/1410-1473/1474) ainda chamar à conquista de Ceuta, de 1415, num registo escrito cerca de 1449, «samta rromaria» (*Crónica da tomada de Ceuta*. Lisboa, 1915, p. 65). O pensamento de Erasmo penetra em Portugal e dá cor a muitos escritos, mas é condicionado na vertente irenista pela glorificação do império. Esta dimensão imperial conduziu os humanistas portugueses, por mais fortes que fossem as suas convicções erasmianas, a uma defesa da guerra extra-europeia como justa, sendo nela valorizadas a dimensão pagã ou infiel dos adversários e cristã e civilizadora dos Portugueses. Se a cruzada desaparece como era concebida até aí, por exemplo sagrada por bulas papais, transforma-se numa atitude perante a oposição e julgamento de exclusão de um povo, de um reino, de uma cidade, de um crente. A passagem de Santo Agostinho (354--430) no *De civitate Dei* que tanto marcou a constituição do corpo justificativo da guerra-cruzada não foi esquecida. Deslocaram-se, simplesmente, os alvos que figuravam por detrás das imagens augustinianas. Flagrante se torna, por isso, o texto referido: «dois amores construíram duas cidades: o amor de si próprio até ao desprezo de Deus – a cidade terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si próprio – a cidade celeste. Uma glorifica-se a si mesma; a outra glorifica-se no Senhor» (*De civitate Dei*, lib. XIV, cap. 28). Muito desta mentalidade, não só ao nível dos discursos, vai desabrochar em todo o tempo inconformista e confessional das guerras de religião. Procuram-se restabelecer fronteiras, por meio de guerras e actos de devastação e punição que lhes são associados, entre «cidades» que, cada uma em si, se consideram a de Deus. Sem querer forçar a nota, o certo é que esta maleabilidade discursiva, apelante a interiorizações mais ou menos impensadas, foi utilizada em circunstâncias que ultrapassaram a luta entre credos. O católico Portugal opõe-se entre 1640 e 1668 à católica Espanha. Razões de reino/estado sobressaem nesta oposição, o que não impede que, em cada um dos campos, Deus fosse o maior aliado e que Lhe fossem devidas as honras das vitórias. Em Junho de 1665, no *Mercúrio Portuguez* (1663-1667), António de Sousa de Macedo (1606-1682) descreveu as festas da vitória, na batalha realizada contra os Espanhóis, em Montes Claros (1665): «na quinta--feira 18 deste mez ás sete horas da tarde chegou a Lisboa a noua da vitoria. Na manhã seguinte El Rey N. S. & o senhor Infante, depois de assistirem na Capella Real ao Te Deũ, & ouuido sermão, q̃ elegâtemente fez o R. P. M. Fr. Domingos de S. Thomàs da ordẽ dos Prégadores, & Prégador de S. Mag.; forão dalli em procissaõ cõ os Religiosos de todas as ordẽs á Igreja da Sé acõpanhando o Santissimo Sacramento, q̃ leuaua D. Francisco de Sotto Mayor Bispo de Targa, eleito de Lamego, & os seguia toda a Corte com galas, & jóias, & os viuas de todo o pouo. Derão-se graças a Deos & a S. António, em cujo oitauario succedeo esta boa fortuna, em q̃ elle como bom Portuguez teria sem duuida grande parte com sua intercessaõ. Houue tres noites luminarias» (p. 17). O rei, a corte, festa, luminárias, e bispos, e religiosos, e sermão, e Te Deum, e o Santíssimo Sacramento... é a sacralização da vitória guerreira.

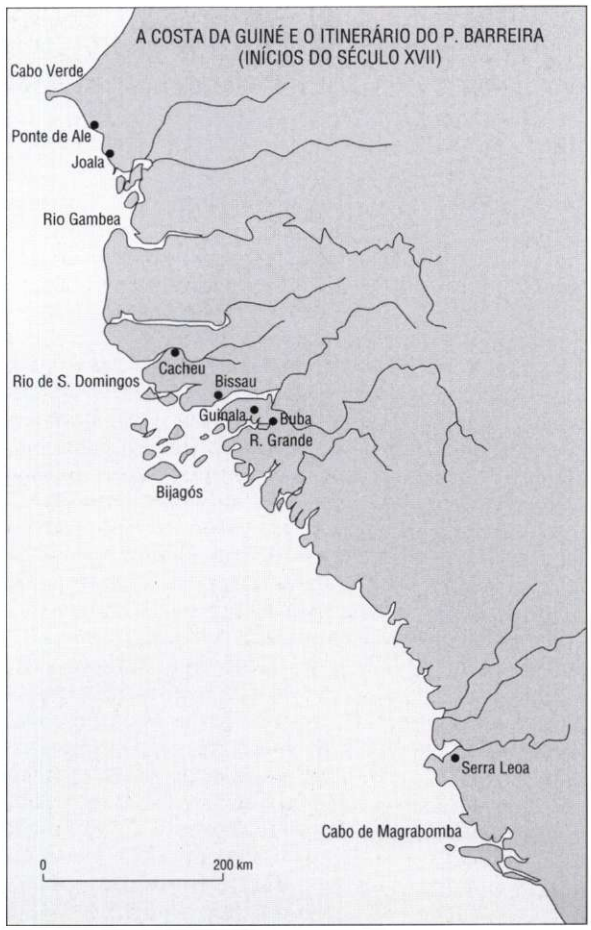
ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA

BIBLIOGRAFIA: BEBIANO, Rui – Elementos de um barroco militar. *Revista de História das Ideias*. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias. 11 (1989) 113-128. IDEM – Literatura militar da Restauração. *Penélope*. Lisboa: Cosmos. 9/10 (1993) 83-98. IDEM – O lugar das armas na expansão portuguesa. *Revista de História das Ideias*. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias. 14 (1992) 195-232. BLACK, Jeremy – *A military revolution?*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1991. GOUVEIA, António Camões; MONTEIRO, Nuno Gonçalo – A milícia. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 4, p. 197-203. HALE, J. R. – *Artists and warfare in the renaissance*. New Haven; London: Yale University Press, 1990. MAGALHÃES, Joaquim Romero de – A guerra: os homens e as armas. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 3, p. 105-113. MURRIN, Michael – *History and warfare in renaissance epic*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1994. PARKER, Geoffrey – *El ejército de Flandres y el camino español (1567-1659)*. Madrid: Alianza, 1986. IDEM – *La revolución militar*. Barcelona: Crítica, 1990. IDEM – *The thirthy years' war*. London; New York: Routledge, 1984. VIAUD, Pierre – *Les religions et la guerre*. Paris: Cerf, 1991.

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

GUINÉ. *1. Primeiros agentes de evangelização:* Embora a Santa Sé tivesse entregado a missionação da Guiné à Ordem de Cristo (*v.* ORDENS MILITARES), os seus primeiros missionários terão sido os Franciscanos*. Sabemos que a 12 de Dezembro de 1462 a Santa Sé nomeia prefeito da missão da Guiné Frei Afonso de Bolanho, um franciscano espanhol que terá ido com alguns companheiros evangelizar a costa ocidental africana na década de 1470. Não podemos, porém, esquecer os nomes do padre Polono, que celebrou a primeira missa em Arguim, por 1445; do Abade do Souto de Casa, na corte do rei Nomimans, no Norte do rio Gâmbia, em 1458; e do dominicano mestre Álvaro e companheiros, na corte de D. João Bemoim, na foz do Senegal, em 1489. Criada a diocese de Cabo Verde* em 1533, ela abarca 350 léguas de terra firme, a começar no rio Gâmbia, junto do promontório ou lugar de cabo Verde até ao cabo de Palmas e rio de Santo André. O clima e os povos aguerridos desta costa ocidental africana não facilitavam a fixação de europeus, inclusive missionários. Mas estes foram aparecendo aqui e acolá, sobretudo na qualidade de visitadores, geralmente do clero se-

cular, nomeados e enviados pelo bispo ou cabido de Cabo Verde. A instituição há-de manter-se até ao século XIX, mesmo quando missionários de ordens regulares andarilharam por aquelas paragens. Sabemos que em 1584 estiveram no Rio Grande de Buba, quatro ou cinco meses, alguns frades carmelitas descalços; anos depois, em Cacheu, o carmelita (calçado?) Frei Cipriano, o preto jalofo padre João Pinto e o padre Fernão Navais de Queiroga; de 1605 a 1617, em Bissau e na Serra Leoa, um total de oito jesuítas, de que se destacam os padres Baltazar Barreira e Manuel Álvares; em 1635 e em 1637 e 1638, lá para as bandas da actual Dacar, capuchinhos franceses; de 1647 a 1687, algumas dezenas de capuchinhos espanhóis, entre eles Frei António de Ximena, falecido em Bissau com tal fama de santidade que gente de Cacheu lhe raptou o cadáver para o enterrar na sua terra, Frei João de Peralta, apóstolo de Bissau, Frei Serafim de Leão, falecido na Serra Leoa em odor de santidade; de 1660 ao começo do século XIX, franciscanos portugueses capuchos (não capuchinhos) da Província da Piedade, primeiro, e da Província da Soledade, a partir de 1673, às centenas, ocupando principalmente as áreas de Cacheu, Bissau e a Serra Leoa. O bispo franciscano D. Frei Vitoriano Portuense passou duas temporadas no actual território da Guiné-Bissau na década de 1690 e tentou lá ficar como missionário até ao fim da vida, o que não lhe foi permitido pelo rei de Portugal. Outro bispo franciscano, D. Frei José de Santa Maria, que se opôs directamente à escravatura junto do monarca D. João V, visitou a Guiné em 1732. Nessa época, a missão franciscana foi regada por sangue de mártires: D. Frei João de Faro, falecido em 1741, em consequência de vexames sofridos durante o sequestro de que foi vítima após naufrágio ocorrido próximo de cabo Roxo (que hoje divide o Senegal da Guiné-Bissau); Frei João de Fonte Arcada e seus companheiros pretos, zagaiados em 1742 perto da ilha de Peciche; e Frei Manuel de Malpica, degolado em 1743 em lancha no rio Mansoa. Um dos últimos grandes missionários franciscanos da Guiné chamou-se padre Frei Manuel de Vinhais Sarmento, ali em serviço na segunda metade do século XVIII.



Fonte: Gonçalves, Os jesuítas, *Lisboa: Brotéria, 1996, Anexo VI. Segundo adaptação de A. Donelha,* Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde *(1615), ed. de A. Teixeira da Mota, 1977.*

2. Crise e nova evangelização missionária: Notamos enorme crise missionária na primeira metade do século XIX também na Guiné, reduzida a clero de cor em geral pouco e mal preparado, o que aliás sucedeu em outros territórios do ultramar português. Começa o ressurgimento no início da década de 1850, graças ao dinamismo de D. Frei Patrício Xavier de Moura (bispo de Cabo Verde), que chegou a deslocar-se à Guiné em 1855 e apadrinhou a formação dos primeiros clérigos indígenas da época moderna, com especial realce para o cónego Marcelino Marques de Barros (1844-1929), de Bissau. Zelosos sacerdotes portugueses das missões ultramarinas e goeses prestaram serviços nas igrejas e nas escolas da Guiné durante perto de um século: da década de 1860 à década de 1950. Foi nesta época, exactamente a 23 de Maio de 1867, que se criou o vicariato-geral da Guiné, o que permitia uma relativa independência eclesiástica da Guiné em relação à diocese de Cabo Verde. Já D. Frei Vitoriano Portuense, em carta dirigida ao rei D. Pedro II, em Junho de 1696, tinha lembrado a necessidade de mandar para a Guiné um «bispo caritativo e zelozo», «porquanto o bispo de São Tiago não pode, ainda que queira, cultivar esta vinha». A criação da «província» da Guiné, independente do arquipélago de Cabo Verde, só aconteceria em 18 de Março de 1879. A cobertura eclesiástica da Guiné à volta de 1880 compreendia as seguintes paróquias, por ordem cronológica: Nossa Senhora da Natividade (ou do Vencimento) de Cacheu (fim do século XVI), Nossa Senhora da Luz de Ziguinchor (depois de 1643), Nossa Senhora da Graça de Geba (antes de 1647), Nossa Senhora da Graça de Farim (1647), Nossa Senhora da Candelária de Bissau (por 1664), São Francisco Xavier de Bolor (2 de Março de 1869), Santa Cruz de Buba ou Rio Grande (16 de Maio de 1871), São José de Bolama (16 de Maio de 1871), São Tomás de Bolama (1882), Nossa Senhora da Conceição de Buduco (1882) e proposta uma última no rio Nalu (1882). As três últimas nunca tiveram pároco nem lugar de culto; também a de Bolor só teve por muito pouco tempo o padre Marcelino Marques de Barros, que nem tentou sequer erguer igreja. As demais paróquias iam tendo sacerdote para atender os seus pouco numerosos cristãos:

com maior regularidade, Bissau, Cacheu e Bolama; com menor regularidade, Geba e Farim. Ziguinchor passou para a órbita da França em 1886. Os responsáveis ainda pensaram implantar o sistema missionário ao lado do sistema paroquial, mas a ideia esbarrou com a falta de agentes evangelizadores. Neste sentido, é de recordar o parecer do padre Henrique Lopes Cardoso, de cor, nascido em Bissau, enviado ao governador da província da Guiné a 16 de Janeiro de 1898. As primeiras irmãs religiosas, da Congregação das Franciscanas Hospitaleiras Portuguesas, serviram no Hospital de Bolama de 1893 a 1900. Eis a lista dos vigários-gerais (efectivos) da Guiné: padre Joaquim Vicente Moniz (1867-1870) (em Bissau); padre Marcelino Marques de Barros (1873-1885) (em Bolama); padre Pedro Paulo Mascarenhas (1885-1890); padre Manuel António de Brito Lima (1890-1896); padre Adriano Reimão de Serpa Pinto (1896-1908); padre Pedro Tertuliano Ramos (1908--1926); padre António Miranda de Magalhães (1931-1933); padre Pedro de Araújo (1933-1938) (em Bula); padre Manuel Tavares (1938); padre Fernando Félix Lopes (1939); padre António Joaquim Dias (1939-1940) (de novo em Bolama). Nesta fase da missionação houve tempos em que esteve ao serviço unicamente um sacerdote. A média rondava as três unidades, possivelmente em Cacheu, em Bissau e em Bolama, pólos de maior dinâmica social e comercial. De 1926 a 1930, por exemplo, só o padre José Pinheiro esteve na Guiné, sedeado em Bissau, e sem férias em Portugal desde a sua chegada ali em 1908 até 1931 e, para mais, encarregado de escola primária, de que tirava o sustento material. *3. A fase moderna da missionação na Guiné:* Os frades menores da província portuguesa da Ordem Franciscana, pressionados pelo governo e pela nunciatura apostólica, regressam à Guiné em 1932 e dão impulso novo à catequese missionária, sobretudo mediante a escola e a acção social, esta levada a efeito em boa medida pelas Irmãs Franciscanas Hospitaleiras Portuguesas, regressadas entretanto à Guiné para a missão de Bula em 1933 e para a missão de Bor em 1935. Segundo a provisão de D. José Alves Martins, bispo de Cabo Verde, assinada a 16 de Dezembro de 1931, criavam-se as duas missões centrais de Bolama e de Cacheu, dependendo da primeira as paróquias missionárias de Bissau, Geba e Buba e a sucursal do Gabu; da segunda, a sucursal de Bula e a paróquia missionária de Farim. A missão central de Cacheu passou para Bula logo em 1932 com a chegada dos Franciscanos. O duplo centenário de Portugal em 1940 assinalou-se também com a elevação do vicariato-geral da Guiné à dignidade de missão *sui juris*, governada por um prefeito apostólico, que seria nomeado pela Santa Sé no ano seguinte na pessoa do franciscano monsenhor José Ribeiro de Magalhães. Tudo ia começar a andar mais depressa e com maior segurança com novos missionários e missionárias, enquadrados em novo esquema de actuação, delineado em decreto do prefeito com a data de 6 de Junho de 1942. Segundo este decreto, a circunscrição missionária da Guiné portuguesa mantinha as paróquias missionárias de Cacheu, Farim, Geba, Bissau e Bolama e a quase-paróquia de Santo António de Bula;



Píxide afro-portuguesa, Serra Leoa, século XVI (Viseu, Museu Grão Vasco).

criava as missões de Nossa Senhora da Luz entre os Felupes (Susana), provida de pessoal em 1943, e a da Beata Mafalda entre os Bijagós, provida de pessoal só em 1954 e mudando a padroeira para a Imaculada Conceição. As Irmãs Franciscanas Hospitaleiras tinham deixado Bula em 1938 e entram para o Hospital Central de Bissau em 1942. Com a vinda dos primeiros seis missionários do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras de Milão, Geba começa a perder importância em favor de Bafatá. Estes missionários italianos distribuem-se por Farim, Susana, Catió (criada missão em 1948) e Bambadinca (criada missão em 1951). Quase no termo do seu governo, monsenhor José Ribeiro cria em 1953 a missão de Santa Ana de Mansoa e confia-a ao franciscano português padre Júlio do Patrocínio, que a dirige até à independência do território em 1974. A primeira visita de um presidente da República de Portugal à Guiné então portuguesa, em 1955, constituiu motivo para a missão *sui juris* passar a prefeitura apostólica. Na mesma época, chega o terceiro grupo de missionários, franciscanos da Província de Santo António de Veneza (Itália), que irão abrir a missão de Cumura (na ilha de Bissau), donde irradiam para o Biombo (também na ilha de Bissau) em 1961. Ocuparão ainda a paróquia missionária de Bolama de 1956 a 1962. *4. Clero autóctone:* O clero autóctone esteve, desde o início da colonização, na mente dos governantes e da Igreja. No século XV, o infante D. Henrique mandara ensinar para sacerdote um «negrinho», apanhado nas proximidades do rio Senegal, «com a

intenção de o enviar em aquela terra a pregar a fé de Jesus Cristo» (Zurara – *Crónica da Guiné*, cap. LX). No último quartel do século XVI, o jalofo padre João Pinto, educado pelos Jesuítas em Portugal, evangeliza os seus irmãos de raça em Cacheu e ali falece nos meados da década de 1590. O jesuíta padre Baltazar Barreira, no começo do século XVII, ergue o problema de criar um seminário ou colégio em Cabo Verde ou na costa da Guiné. Na segunda metade do século XIX há sacerdotes de cor guineenses, formados em Portugal e em Cabo Verde. Quando os Franciscanos regressaram à Guiné em 1932, projecta-se a abertura de escola de professores catequistas, «preparando-se assim o que a Santa Sé tanto deseja – o futuro seminário indígena» (padre Pedro de Araújo). Este será efectivamente criado por decreto de 25 de Dezembro de 1942; no entanto, só continuou a dar professores catequistas para as escolas missionárias. Na década de 60 há vários estudantes da Guiné a frequentar seminários de formação eclesiástica, mas fora do território. Nenhum chegou ao sacerdócio. Finalmente, em 20 de Abril de 1969 é criado o seminário menor em Bafatá, transferido para Bissau em 1970. A sua direcção foi confiada aos padres do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras. Os primeiros frutos desta seara surgiram na década de 80 e hoje conta-se com uma dúzia de sacerdotes seculares e um bispo. Na época, já havia em funcionamento em Brá (ilha de Bissau) também o seminário menor dos Franciscanos, hoje com meia dúzia de sacerdotes. *5. Religiosas missionárias:* Para ajudar os missionários, nos tempos modernos a Guiné conta com as missionárias. Foram pioneiras as Irmãs Franciscanas Hospitaleiras Portuguesas (*v.* CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS FRANCISCANAS HOSPITALEIRAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO), primeiro, de 1893 a 1900, no Hospital de Bolama, e depois, de 1933 até aos dias de hoje, em Bula, Bor, Bissau e Bafatá. Só em 1969 entrou um segundo grupo de missionárias, as Irmãs do Santo Nome de Deus, italianas, que deixaram a Guiné em 1993. Em 1970 entra o terceiro grupo, o das Irmãs Franciscanas Missionárias do Coração Imaculado de Maria, italianas e brasileiras. Outras religiosas vieram depois de criada a diocese, como adiante se verá. *6. A diocese de Bissau:* O governo português deligenciou, em 1968, por ocasião de mais uma visita do presidente da República, para que a prefeitura da Guiné subisse a diocese, mas a Santa Sé aguardou pela chegada da independência política em 1974 para iniciar o processo. A diocese de Bissau foi criada em 1977, sendo o seu primeiro bispo D. Arturo Settimio Ferrazzetta. De 1941 a 1977, a Guiné teve quatro prefeitos apostólicos: D. José Ribeiro de Magalhães (1941-1953), D. Martinho da Silva Carvalhosa (1953-1963), D. João Ferreira (1963-1966) e D. Amândio Domingues Neto (1966-1977). Nova e mais dinâmica estruturação missionária é lançada nesta fase, que teve ainda apoio financeiro do Estado português. Os números das missões, dos missionários e missionárias, de baptismos, casamentos e de outras actividades religiosas crescem de ano para ano, tanto dentro da prefeitura apostólica como sobretudo a partir da criação da diocese de Bissau. Basta elencar os institutos religiosos entrados ao serviço da missão da Guiné depois de 1977, dentro da nova diocese, para se fazer uma ideia do que é hoje a Igreja Católica na Guiné: Religiosas Filhas do Sagrado Coração de Maria, senegalesas, em 1978; Padres Espiritanos*, franceses e portugueses, em 1979; um padre de Scarboro, canadiano, em 1980; Irmãs Missionárias da Imaculada, italianas e brasileiras, em 1980; Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo, italianas e croatas, em 1980; Irmãs Clarissas Missionárias do Santíssimo Sacramento (*v.* CLARISSAS), brasileiras e italianas, em 1981; Padres Josefinos de Murialdo, italianos, em 1984; Irmãs Beneditinas da Divina Providência (*v.* BENEDITINAS), italianas, em 1984; Irmãs Franciscanas da Imaculada Conceição, mexicanas, em 1985; Irmãs Franciscanas de Cristo-Rei, italianas, em 1986; Irmãs Religiosas das Casas Pias (Esculápias), espanholas, em 1986; Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora Aparecida, brasileiras, em 1988; Irmãs Espiritanas, francesas, em 1991; Irmãs Mínimas da Caridade de Nossa Senhora das Dores (Campostrini), italianas, em 1992; Irmãs da Consolata, italianas, em 1992; Irmãs Oblatas do Sagrado Coração de Jesus, italianas, em 1992; Irmãs de Santa Mariana de Jesus (Marianitas), equatorianas, em 1992; congregação diocesana das Irmãs Evangelizadoras do Divino Espírito Santo, guineenses, em 1993; Irmãs de São José de Cluny*, em 1993. Alguns destes institutos religiosos femininos começaram a recrutar pessoal na Guiné, contando hoje já várias professas, para além das noviças e postulantes. Em 1994, a diocese de Bissau contava nove missionários leigos, todos italianos, e mais cinco em regime de «voluntariado e cooperação». *7. Método missionário:* Ao longo dos séculos, o método da evangelização foi mudando. No século XVII implanta-se na Guiné o sistema paroquial, complementado por missionários franciscanos. Nos séculos XIX e XX, ao sistema paroquial veio juntar-se o ensino na escola primária, primeiro, e na escola secundária, depois, e a própria imprensa. As missões da Guiné dirigiram um colégio católico de 1943 a 1946 e fundaram em 1943 o jornal *Arauto* (que subsistiu até 1968). Como o advento da independência política do território em 1974 e a consequente nacionalização do ensino, da saúde e da assistência social, a Igreja empenhou-se mais profundamente na catequese e formação cristã, sem deixar de todo o ensino e a assistência social, pois os novos governantes não tocaram na leprosaria de Cumura e em alguns dispensários-enfermarias espalhados por aqui e por acolá e sob a responsabilidade da Igreja. Além disso, montou o Liceu João XXIII, foi-lhe restituída a Escola Primária António de Sousa (antiga D. Berta), em Bissau, muito bem frequentados, e tem uma escola profissional em Bula e outra em Bissau. A diocese tem em projecto uma estação de rádio. Conscientes desta realidade, os agentes missionários da Guiné têm desenvolvido um esforço muito significativo no sentido de tornar adultos, responsáveis, os cristãos do território, de modo que eles levem o fermento evangélico às estruturas seculares em que vivem e trabalham. Além da presença da Igreja no ensino e na saúde, podem citar-se ainda as escolas domésticas, criadas por toda a parte, sob a orientação de religiosas; o Bairro da Fraternida-

de, nos arrabaldes de Canchungo, para dar apoio a estudantes do ensino secundário que dele não dispõem nas povoações de origem; e a cooperativa de arroz, para os lados de Catió, que facilita os seus produtores na comercialização. Estas são algumas das muitas iniciativas de leigos cristãos que ajudam à promoção do guineense, mostrando-lhe ao vivo que a Igreja Católica existe para servir melhor a humanidade.

HENRIQUE PINTO REMA

BIBLIOGRAFIA: O ponto de partida é a *História das missões católicas da Guiné*, por Henrique Pinto Rema, Ed. Franciscana, Braga, 1982, 994 p.; o ponto de chegada são os *Anuários* da diocese da Bissau, cujo último é de 1997. Ali citam-se como principais fontes de informação: ALMADA, André A. de – *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde*. 1594, 1946, 1964. BARCELOS, Cristiano José da Sena – *Subsídios para a história de Cabo Verde e Guiné*. Lisboa, 1899 ss. BARRETO, João – *História da Guiné: 1418-1918*. Lisboa, 1938. BRÁSIO, António – *Monumenta Missionaria Africana*. Lisboa, 1960 ss., 2.ª série. COELHO, António – *Memórias verdadeiras de dois casos lastimosos sucedidos em Guiné [...]*. Lisboa, 1749. COELHO, Francisco de Lemos – *Duas descrições seiscentistas da Guiné*. Ed. Damião Peres. Lisboa, 1945. CORREIA, Manuel Alves – *As missões franciscanas portuguesas de Moçambique e Guiné*. Braga, 1934. FARINHA, António Lourenço – *A expansão da fé na África e no Brasil*. Lisboa, 1942, vol. 1. FARO, André de – *Peregrinação de André de Faro à terra dos gentios*. Ed. Luís da Silveira. Lisboa, 1945. GONÇALVES, Manuel Pereira – *A missionação dos Jesuítas e dos Franciscanos nos «Rios da Guiné» no século* XVII. Tese de mestrado apresentada em Lisboa em 1991. LIMA, José Joaquim Lopes de – *Ensaios sobre a statistica das possessões portuguezas*. Lisboa, 1884, vol. 1. LINTINGRE – Le Vénérable père Sèraphin de Léon, Apôtre du Sénégal et de la Sierra Leone. *Collectanea Franciscana*. 41 (1971). LOPES, F. Félix – Missiones Lusitanae in Africa. *Historia Missionum Fratrum Minorum*. Roma, 1967, vol. 2. MEALHADA, Manoel de – *Coronica da Provincia da Soledade da mais estreita observancia no Reyno de Portugal*. Manuscrito da Biblioteca Pública do Porto, até 1789. MOTA, A. Teixeira da – *As viagens do bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné*. Lisboa, 1974. RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto, 1939, vol. 2, t. 2, 3. SANTIAGO, Francisco de – *Chronica da Provincia de Nossa Senhora da Soledade*. 1762. Manuscrito do Arquivo da Província Portuguesa da Ordem Franciscana. SILVA, Francisco Ferreira da – *Apontamentos para a história e administração da diocese de Cabo Verde [...]*. Lisboa, 1899. THILMANS, Guy; MORAES, Nize Izabel de – La description de la Côte de Guinée du Père Baltasar Barreira (1606). *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*. Janeiro de 1972 (B). VALDEZ, Francisco Travassos – *Africa Ocidental*. Lisboa, 1864. VICENTE, João D. – *Novos subsidios para a história da primeira missão franciscana portuguesa na Guiné (1660-1834)*. Braga, 1983. IDEM – *Quatro séculos da vida cristã em Cacheu*. Braga, 1988. IDEM – Subsídios para a biografia do sacerdote guineense Marcelino Marques de Barros (1844-1929). *Lusitania Sacra*. 4 (1992) 395-470. IDEM – *Padre Henrique Lopes Cardoso, um sacerdote guineense digno de ser conhecido*. Bissau, 1993. IDEM – *Os bispos de Cabo Verde que visitaram a Guiné*. Bissau, 1993. VIEGAS, Luís António Carvalho – *Guiné portuguesa*. 1936, 1940, vol. 1, 3.

H

HAGIOGRAFIA E SANTIDADE. Desde os seus inícios, no século XVII, até ao grande alargamento pluridisciplinar das últimas duas décadas (CHIOVARO – Les saints, p. 100; CERTEAU – Hagiographie; BOESCH-GAJANO – Il culto; WILSON – *Saints*; DUBOIS; LEMAITRE – *Sources*), a historiografia científica da santidade tem vindo a propor várias leituras funcionais do santo cristão: «sucessor dos deuses», herói da epopeia cristã, «mágico branco» – mais recentemente *holy man* à maneira etnográfica, «local fulcral da inscrição do eterno no presente» (SAINT-YVES – *Les saints*; DELEHAYE – *Sanctus*; LOOMIS – *White*; BROWN – *The rise*; HEFFERNAN – *Sacred*). Estas perspectivas, sucessivamente aperfeiçoados mercê quer de um melhor conhecimento da natureza das fontes, quer do uso de instrumentos de análise antropológicos e sociológicos, fazem com que já não se torne possível uma leitura «piedosa» da santidade cristã. Uma sua análise histórico-antropológica tem, assim, de partir de uma realidade fundamental: a função do santo enquanto elemento central da identificação das comunidades cristãs, reinterpretado consoante os diferentes contextos epocais. A partir de dentro, já que se concentra nele a procura de sentido religioso, de exemplaridade; e a partir de fora, enquanto se insere e é condicionado por uma realidade muito estruturada, o discurso teológico sobre a santidade. «Fora» e «dentro», de resto, que se entrecruzam com frequência nas diferentes realidades que se configuram em torno de uma personagem «santa»: a sua vida real, a «biografia sagrada» e outros textos que suscita, o culto que a ela se vota, e as formas de reconhecimento oficial por que pode vir a passar. Todos estes problemas, no contexto de uma análise histórica, têm de ser antes de mais equacionados a partir dos discursos que produzem. O presente artigo aborda o tema em três etapas: primeiro, o lento processo de construção da hagiografia científica em Portugal; depois, a formação da santidade «territorial» portuguesa; por fim, a evolução dos modelos de santidade entre nós. Uma última parte fornece um elenco, tão abrangente quando possível, de personagens «santas» e «proto-santas», com a respectiva bibliografia. Dentro destes grandes enquadramentos tentou-se ainda aprofundar alguns «estudos de caso» de santos, beatos e «pessoas com fama de santidade» portugueses. *1. A hagiografia científica em Portugal:* A existência de uma longa tradição de escrita sobre os santos «portugueses» – constituída, de resto, por textos de estatuto muito diverso – não impediu que o discurso científico sobre o mesmo assunto se tenha afirmado entre nós de forma compassada e em tempos recentes. Os contributos vieram de diferentes campos disciplinares, entre os quais se destacam a crítica histórica de hagiografias e culto de santos particulares, a liturgia, a hagiotoponímia e a etnografia. Com menos incursões, os estudos sociológicos e psiquiátricos têm ultimamente contribuído para uma importante, embora quase «tímida», renovação. Vejamos as principais tendências deste processo. As reformas litúrgicas exigidas pela cúria romana a partir de fins do século XIX, entre as quais nos interessam sobretudo as relativas aos calendários e santorais diocesanos, vão obrigar a um significativo esforço de crítica histórica (OLIVEIRA – *Lenda*, p. 204-208). Se o rigor e profundidade crítica variaram entre as diferentes dioceses portuguesas, casos houve em que o trabalho se baseou num verdadeiro esforço de crítica histórica, cuja influência sobre círculos historiográficos não eclesiásticos não deve ser minimizada. Não é por acaso que muitos dos mais significativos nomes da hagiografia crítica desde fins do século XIX estão ligados de algum modo aos trabalhos litúrgicos ou mesmo já a uma investigação «pura» de hagiografia histórica: A. Garcia Ribeiro de Vasconcelos, José Augusto Ferreira, Carlos da Silva Tarouca, Mário Martins, Avelino de Jesus da Costa, Miguel de Oliveira, Pierre David, Joaquim O. Bragança, Pedro Romano Rocha (*cf.* Bibliografia, ponto E). Esta corrente, porém, não se afirmou com facilidade, vindo demonstrar como a santidade é um assunto delicado, sobretudo quando ligada às identidades territoriais. A arquidiocese de Braga pode fornecer neste particular um bom estudo de caso, que construímos a partir das investigações eruditas de José Augusto Ferreira (FERREIRA – *Fastos* e *Estudos*). Partamos do século XVII, época de ouro da historiografia eclesiástica, que se lança à procura das raízes de dioceses, ordens religiosas e grandes figuras (SERRÃO – *A historiografia*, p. 217-255; MATTOSO – *Introdução* a Frei Leão de S. Tomás..., p. XLIII-LIII). A reforma do breviário bracarense, aliada ao eterno problema da defesa ou substituição do rito bracarense, sempre fora preocupação dos arcebispos. Embora paradoxalmente,

pois a sua curiosidade e labor históricos foram genuínos e notáveis, o arcebispo D. Rodrigo da Cunha inaugurou em 1634 o desastroso uso, como fonte histórica para a arquidiocese de Braga, dos chamados *Cronicões*. Estes, impressos pela primeira vez em 1619, em Saragoça, e atribuídos ao jesuíta Jeronimo Roman de la Higuera, eram vastos repositórios de lendas hagiográficas total ou parcialmente apócrifas (ENCARNAÇÃO – *Historia*, vol. 1, p. 67-74). Dessa fonte, extraiu o prelado dez novos «arcebispos santos» sem anterior tradição bracarense, mas que em breve se iriam tornar património sacro da arquidiocese, de arriscada contestação (FERREIRA – *Estudos*, p. 209-219). Algumas décadas mais tarde, o arcebispo D. João de Sousa (1696-1703) deixa pronta uma nova reforma do breviário. Nela teriam colaborado os jesuítas* do Colégio de São Paulo, em Braga (como veremos, a transformação dos Jesuítas em «especialistas» da hagiografia e santidade cedo se opera, e, apesar das vicissitudes, mantém-se até hoje). O proposto breviário enfermava, porém, de características que à partida inviabilizavam a sua aceitação: pendor para o rito romano em detrimento do bracarense, e substituição de muitos santos bracarenses por outros estranhos à diocese, no calendário. Assim, o seu sucessor, D. Rodrigo de Moura Teles, ignorará esta reforma, mandando proceder a outra, na qual se confirmará tendência para inserir no breviário notícias provenientes dos *Cronicões*: mais cinco «santos arcebispos» e muitos outros santos novos, sem tradição na diocese e, por vezes, sem existência comprovada. Pela mesma altura, e talvez antes da reforma, a Academia Real da História Portuguesa condena como falsos os *Cronicões*, e proíbe a sua alegação em obras por si publicadas (Agosto-Setembro de 1721). O efeito desta decisão é porém escasso em Braga, mantendo-se o breviário reformado; o principal colaborador do arcebispo manda para a academia uma defesa do seu trabalho e o cabido de Braga endereça felicitações ao arcebispo pela sua obra. Porém, nas palavras do historiador da liturgia que temos vindo a seguir, «o breviário de Moura Teles, na sua parte histórica, não é um livro de verdade, é aliás um compêndio de carapetões, que se repetiram durante duzentos anos, adquirindo alguns deles foros de verdadeiros» (*Ibidem*, p. 233). Novo momento alto dos problemas irá surgir pouco depois, no contexto da oposição entre o arcebispo D. Gaspar de Bragança e o cabido, quanto à manutenção do rito bracarense; polariza-se em torno de um santo pretensamente bracarense, São Pedro de Rates. Analisaremos este conflito enquanto «caso exemplar», pelas tensões que revela entre o empenho de investigar historicamente as tradições litúrgicas, e a atitude de quem as subtrai a tal operação, por considerá-las dentro da esfera da tradição, como parte de uma herança sagrada territorial. É tanto mais importante quanto está em jogo o problema das origens. São Pedro de Rates era dado, desde a primeira versão da lenda, no breviário bracarense de 1511, como o primeiro arcebispo de Braga, discípulo de São Tiago e um dos varões apostólicos responsáveis pela evangelização da Península (OLIVEIRA – *Lenda*, p. 102-106). Nos séculos seguintes a lenda é sucessivamente engrandecida com pormenores sobre a antiguidade e venerabilidade do personagem, muitos deles provenientes dos *Cronicões*. Em termos de função social, atinge contornos de «mito de fundação» – mito que o líder recém-chegado quer pôr à prova, em nome de novos critérios de verdade. É significativo que D. Gaspar de Bragança encomende fora de Braga o trabalho crítico sobre o santo, e a um erudito que se destaca, na altura, pelas suas posições inovadoras: António Pereira de Figueiredo. O resultado do trabalho deste, terminado em 1771, é rejeitado pelo clero bracarense. Surgem obras apologéticas de São Pedro de Rates, nas quais a argumentação utilizada não hesita no uso do testemunho indirecto sobre a documentação não vista em primeira mão, e na citação abonatória de autores já correntemente considerados suspeitos, como Bernardo de Brito. Mais que encarar estes episódios como uma luta entre facções – que também era – interessa-nos aqui salientar a oposição irreconciliável entre dois sistemas de prova e entre dois sistemas de análise do passado: autoridade contra investigação erudita, defesa da «tradição» contra apuramento de uma verdade que é cada vez mais a do documento autêntico. Longe de se reduzir ao campo das tradições hagiográficas – pois surge um pouco em torno de variados sectores do passado, dos séculos XVII a XIX – ela assume neste caso proporções maiores, dado o estatuto do personagem investigado, como referimos. Mas são, ainda, as próprias características do discurso hagiográfico «antigo» que estão em causa. Como salienta Michel de Certeau, desde sempre a cultura clerical submetera aquele a um controlo próximo, cujos critérios variaram conforme a valoração epocal da «verdade»: «A norma em nome da qual se exclui a "lenda" é de início *litúrgica*, depois *dogmática*; a partir do século XVII, é de tipo mais *histórico* (dado que a erudição impõe uma definição nova sobre o que é "verdadeiro" ou "autêntico"); recentemente, tomou um tom mais *moral* (opondo ao gosto do extraordinário o primado das "virtudes comuns" e do dever de estado); por vezes, refere-se a uma normalidade *psicológica*, como seja o "equilíbrio"» (CERTEAU – *L'hagiographie*, p. 208). Numa análise como a presente, mais que valorizar os textos em função de uma aproximação à verdade científica tal como o discurso historiográfico a define, interessa estudar processos através da reconstrução dos paradigmas em concurso. Ou seja, ter em conta o que textos de um género diverso significavam para os seus produtores e consumidores – a verdade objectiva não era necessariamente a mesma, nem sequer se construía a partir do mesmo universo de provas. Em última análise, a investigação histórica «objectiva» podia ameaçar profundamente uma forma multissecular da grande estrutura eclesiástica se pensar e organizar a si própria. Não fora por acaso que, várias décadas antes dos mais circunscritos problemas da arquidiocese de Braga nos anos 70 do século XVIII, a poderosa Inquisição espanhola condenara como heréticos os livros dos bolandistas D. Papenbroch e G. Henskens, «pais fundadores» da moderna hagiografia crítica. Apenas vinte anos depois é levantada a censura, pelo Santo Ofício romano (CHIOVARO – Les saints,

p. 101). Um último episódio do processo que temos vindo a estudar ilustra as vicissitudes da afirmação da atitude crítica. D. Frei Caetano Brandão, o arcebispo seguinte, era um homem de vasta cultura e clara inserção nas correntes mais avançadas da época. É neste contexto que se deve colocar uma nova preocupação – não já só a de promover estudos críticos, mas a de mandar publicar os próprios textos antigos. Entre 1803 e 1805 saem três volumes contendo as obras de dois grandes bispos de Braga, São Martinho e São Frutuoso. A edição deve-se mais uma vez a um erudito não pertencente à arquidiocese: o cónego de Évora D. António Caetano do Amaral, da Academia das Ciências de Lisboa. Ao promover-se a edição crítica dos textos de dois dos mais antigos e ilustres santos do território, oferecendo-os ao estudo e à posteridade, torna-se possível deslocar a discussão de terrenos desacreditados em sectores de importância crescente, e em simultâneo oferecer uma saída digna ao partido contrário. Com efeito, reorientam-se os critérios valorativos dos pais fundadores, ao refundar-se a arquidiocese em grandes personagens de estatuto não menos elevado que São Pedro de Rates, ainda que menos rico em elementos míticos. Se a este chegara a dar-se o estatuto de antigo profeta hebraico, filho do profeta Urias e vindo com doze tribos enviadas por Nabucodonosor de Jerusalém para a Hispânia (OLIVEIRA – *Lenda*, p. 105), Martinho e Frutuoso são os dois grandes bispos organizadores, cultos e politicamente influentes de duas épocas prestigiantes, cada vez mais apropriadas para o passado português, e bracarense em particular – a sueva e a visigótica. Enredada na questão do rito bracarense, a revisão litúrgica da hagiografia de Braga irá prosseguir com vicissitudes várias até um momento particularmente importante, no contexto do presente estudo, e comum às várias dioceses do país. Em Maio de 1912, uma circular papal impõe a revisão das lições históricas dos breviários diocesanos e religiosos. Entre as comissões de reforma litúrgica (*Ibidem*, p. 206-207), destaca-se a de António Garcia Ribeiro de Vasconcelos, calendarista do bispado de Coimbra, responsável pela edição dos *Officia propria sanctorum pro diocesi Conimbrigensi juxta Calendarium perpetuum in usum hujus Dioceses a Sacra Rituum Congregatione revisum et adprobatum* (1916 e 1924, em edição revista). É um personagem importante no contexto do processo em análise, não só pela sua acção em diversas dioceses , mas sobretudo pelo enquadramento mais vasto do seu trabalho. Com efeito, era também professor da Universidade de Coimbra, e historiador responsável por uma sólida monografia sobre o culto à Rainha Santa, verdadeira obra fundadora da crítica histórica a um santo particular (VASCONCELOS – *Evolução*). Assim, a investigação com fins litúrgicos surge a par de uma investigação mais propriamente histórica, que a partir daí não cessa de ganhar importância, no que ao culto dos santos diz respeito. A investigação litúrgica envereda por uma especialização cada vez maior, concentrando-se em especial sobre os próprios livros da liturgia e abandonando as vidas de santos; é quase exclusivamente feita por eclesiásticos, com frequência com formação no estrangeiro (*cf.* BRAGANÇA; ROCHA). Se bem que de grande valor erudito, mantém-se algo afastada de uma corrente de renovação com grande força em França, Bélgica, Itália e Estados Unidos, onde a contextualização histórico-antropológica anda a par de uma erudição renovada (HARDISON – Christian; ROSENWEIN – Feudal; CHIFFOLEAU – Del ritus; IOGNA-PRAT – La croix; REINBURG – Liturgy; LITTLE – Benedictine; PALAZZO – Les livres; GUYOT-PALAZZO – Les citations). Algumas excepções, porém, apontam eventualmente para uma renovação de temas e métodos também entre nós (MATTOSO – Liturgia; A realeza; BRAGANÇA – A sagração; ROCHA – Il sangue). Seja como for, os estudos hagiográficos tornam-se quase totalmente independentes desta corrente liturgista, o que significa também que passam a ser feitos por outros agentes e com outros objectivos. É a corrente da hagiografia enquanto historiografia crítica, a segunda das vias de formação da hagiografia científica em Portugal. Dois grandes nomes marcam a sua entrada em força, nos anos 40 e 50 deste século: Miguel de Oliveira e Mário Martins. O primeiro, num pequeno volume de exemplar mestria crítica, analisa sucessivamente vários casos específicos – Santa Iria, São Martinho de Dume, os santos e pseudo-santos da evangelização peninsular, Santa Liberata, Santa Quitéria e as suas oito irmãs, os mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, e São Pêro-Fins. Num último artigo de globalização sobre a evolução dos próprios litúrgicos portugueses, traça em linhas claras a evolução do santoral português, fornecendo ao mesmo tempo quase que uma primeira «sociologia» dos seus produtores e contextos de produção. Publicado em 1964, *Lenda e história* recolhe porém artigos desde 1911; torna-se assim contemporâneo da fundamental obra de Mário Martins, *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, que sai pela primeira vez na *Revista Portuguesa de História* de 1951. Se bem que circunscrita ao período medieval, a obra traz para a análise histórica uma multidão de textos até aí quase restritos à investigação litúrgica, ao uso literário, ou ao desdém histórico. Vidas de santos e livros de milagres são utilizados numa tentativa de caracterizar a mentalidade religiosa medieval ainda hoje muito actual, em termos historiográficos. Ao mesmo tempo, são revelados vários textos desconhecidos ou de incerto paradeiro, no que era a segunda das características da investigação de Mário Martins – a história dos textos. Dos anos 30 ao final da década de oitenta, publicou em várias revistas – na *Brotéria* em particular – estudos sobre diferentes hagiografias individuais, livros de milagres, recolhas de lendas, crónicas monásticas e mesmo processos de canonização caídos no esquecimento, que se mantêm indispensáveis hoje em dia (para um primeiro elenco bibliográfico do autor, *cf.* BARBOSA – *Contributos*). Beneficiado tanto pelos seus conhecimentos de teologia – fundamentais para o correcto enquadramento da natureza e função dos textos – como por um interesse histórico mais alargado, Mário Martins contribuiu decisivamente para a definição de um campo de trabalho quase inexistente. Entrara-se numa relativa paragem, depois das publicações de hagiografias no princípio do século, por eruditos como Pedro de Azevedo ou

J. J. Nunes, com contribuições de filólogos como Leite de Vasconcelos, de resto quase sempre na *Revista Lusitana*. Embora a renovação das problemáticas históricas e literárias dos anos 70 tenha também influência, é na sequência dos trabalhos do erudito jesuíta que devem ser entendidas duas correntes posteriores, com crescente vitalidade: os estudos de mentalidade religiosa medieval e a publicação crítica de fontes hagiográficas, entre as quais avultam as dos códices alcobacenses (para as referências, *cf.* observações ao ponto 4 deste texto). Da publicação de fontes às sínteses interpretativas sobre o texto hagiográfico, a passagem tem sido mais lenta. Podem ser apontados como motivos o isolamento entre historiadores e especialistas da literatura, bem como desconhecimento da renovação francesa, italiana e americana dos estudos sobre a santidade (*cf.* pontos A a D da Bibliografia). Surgem, no entanto, alguns sinais de renovação, como sejam as tentativas de Maria Clara Lucas (*Hagiografia; A literatura* e *Narrativa*) e, sobretudo, as duas sínteses recentes de Aires do Nascimento (Hagiografia) e José Mattoso (Le Portugal). De 1996 data o artigo de Maria de Lurdes Rosa, que propõe o tratamento das hagiografias medievais como «textos cultuais» e a sua inserção nos vários modelos de santidade (ROSA – *Modelos*) e o excelente número da revista *Via Spiritus* dedicado às «formas e conteúdos da hagiografia em Portugal na Época Moderna». Refiram-se, por fim, as numerosas entradas, sobre as diferentes hagiografias, do *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*, editado em 1993 (TAVANI; LANCIANI – *Dicionário*), que participam do mesmo movimento de renovação. Fora do período medieval, destacaremos investigações no seio do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, da Faculdade de Letras do Porto. Na sua revista *Via Spiritus* publicam-se importantes estudos directa ou indirectamente relacionados com hagiografia e santidade, aliás na sequência de um interesse antigo pelo assunto, da parte do seu director. Com efeito, se para o discurso hagiográfico da época moderna os estudos científicos são menos numerosos que para o período medieval, datam já de 1970 importantes observações de José Adriano de Carvalho sobre traços hagiográficos n'*A vida de Fr. Bartolomeu dos Mártires*, de Frei Luís de Sousa («Introdução», p. 14, 17-18). A este autor e a Maria de Lourdes Belchior se deve também um artigo de síntese sobre a espiritualidade moderna, onde os textos de biografias devotas são enquadrados (Portugal). Será ainda a obra de Frei Luís de Sousa sobre o arcebispo bracarense a suscitar uma das raras análises actualizadas especificamente dirigidas a uma vida de santo moderna, por Ana Maria Machado, em 1991 (*Estratégias*), a que recentemente se adicionaram os artigos do número monográfico da revista *Via Spiritus* acima referido. Na época contemporânea, no dizer de Michel de Certeau, a hagiografia é antes a «literatura devota», relegada para segundo plano por um discurso intelectualizante sobre a verdade (*L'hagiographie*, p. 208). Sob essa denominação, no entanto, é um facto indiscutível que continua vivo o género hagiográfico no mais puro estilo do maravilhoso e sobrenatural, ainda que essas categorias estejam sujeitas a censuras e autocensuras várias, nem sempre conscientes mas em todo o caso tornadas necessárias por uma exigência de contenção. Um rápido olhar sobre a bibliografia apresentada para os candidatos à santidade do Portugal contemporâneo (ponto 4 deste texto) permite detectar para quase todos eles obras hagiográficas, muito diferentes de biografias mais científicas existentes para vários. Com frequência, essas hagiografias tomam uma forma discreta – a de livros para crianças ou «para o povo», por vezes «ilustrados». As estampas para encomendar a causa ou para difundir a instituição promotora junto da juventude revelam-se um outro veículo de transmissão de uma imagem mais piedosa, mais afectiva, com traços bem diferentes da sobriedade com que são traçadas biografias em livros a que se pretende dar um outro estatuto. Por outro lado, as biografias de santos de pendor nacionalista, ao longo de todo o século XX, e em especial durante o Estado Novo, assentaram muitas vezes nas mesmas categorias que a mais «devota» literatura devota, mesmo quando de sinal contrário. Para certos momentos e círculos, tem-se a intuição de que a mitificação – seja piedosa ou patriótica – das grandes figuras da santidade portuguesa se reforça na literatura de divulgação em exponencial contrário aos progressos da hagiografia crítica ou da sobriedade processual exigida pelo direito canónico nas causas de beatificação/canonização. Seriam necessárias, porém, investigações sobre a literatura hagiográfica da época contemporânea, que, em termos historiográficos, é um campo quase inexplorado. Poder-se-ia verificar, entre outras coisas, a presença de características isoladas em estudos italianos e franceses: a importância dos modelos hagiográficos na «Reconquista católica», as tensões que suscitam com os sectores ditos progressistas e de associativismo juvenil (veja-se a «construção da santidade» de Maria Goretti para edificação da juventude feminina católica italiana: TURI – Il «brutto peccato»), a explosão de figuras exemplares femininas, as tentativas discretas mas empenhadas de conquistar novos meios de difusão, como seja o cinema – estudado sobre este prisma por Giovanna Grignaffini (Sante), (BOESCH-GAJANO; SABATINI – *Culto*; BOESCH-GAJANO; SCARAFFIA – *Luoghi*; BARONE – *Modelli*; LEVILLAIN; SALLMAN – *Forme*). A par deste desenvolvimento historiográfico «de fundo», que temos vindo a caracterizar por épocas – ou das suas lacunas – cumpre referir a permanência de uma corrente já aludida, a das monografias de carácter mais erudito sobre cultos específicos, um pouco na linha de Miguel de Oliveira. É precisamente em relação a este que se situa o importante artigo de Avelino de Jesus da Costa sobre Santa Iria (*Santa Iria*). Numa mesma linha se inserem trabalhos do mesmo autor, sobre cultos a São Bento, São Tiago e São Mateus (Subsídios; *O culto*) ou ainda a investigação de Carlos da Silva Tarouca sobre a realidade histórica de São Manços (*S. Manços*). As monografias nem sempre são deste calibre, e é de assinalar que a grande quantidade publicada ao longo das últimas décadas sobre santos e cultos locais tem valor e estatuto muito desiguais, e funciona com frequência, por bairrismo ou por deficiência da divulgação cien-

tífica, como veículo difusor de inúmeros erros factuais já esclarecidos. Para finalizarmos esta breve caracterização da evolução da abordagem historiográfica, falta-nos referir o contributo da hagiotoponímia. É entre nós uma área circunscrita, que girou sobretudo em torno de dois eruditos estrangeiros, Pierre David e Joseph Piel. Ao primeiro se deve o magistral estudo sobre a difusão e permanência do santoral hispânico nas igrejas do Entre Minho e Mondego (Le sanctoral), em 1947 – pela mesma época, portanto, em que investigavam Miguel de Oliveira, Mário Martins, Avelino de Jesus da Costa, entre outros, e em círculos algo afins: Coimbra, os meios «universitário-eclesiásticos». Também em Coimbra no início dos anos 50, na *Biblos*, se publicam os estudos de hagiotoponímica de Joseph Piel. Ainda que de raiz e objectivos diversos, ligados antes à filologia e história da língua, o seu catálogo de santos tradicionais hispânicos e suas subdivisões, com áreas de incidência dos nomes, fornece válidos contributos à visão histórica. Pela força das circunstâncias, são trabalhos de escassa descendência – um projecto de investigação apresentado em 1984 por H. Barrilaro Ruas (Protectores), e uma tentativa de prosseguimento para a época moderna, mais circunscrito quanto a fontes, por Cândido dos Santos (*O censual*, p. 73-79). De maior vitalidade, pelo contrário, é a corrente de estudos sociológicos sobre cultos e devoções, da qual referiremos algumas investigações de base. Em 1989, Pina Cabral analisa três formas de cultos estreitamente ligados à santidade, na área do Alto Minho: os mortos, os corpos incorruptos e os jejuadores (*Filhos*). Partindo do conceito de liminaridade, coloca aquelas entidades como elementos de fronteira, ou mediadores, entre o Além e o mundo terrestre. No grupo de jejuadores analisados conta-se de resto Alexandrina de Balasar, cujo processo de beatificação está introduzido pela diocese do Porto*. Como veremos adiante, é possível avançar ainda mais na análise de casos semelhantes através das metodologias psiquiátricas. Dentro da corrente sociológica destacaremos mais três estudos importantes, sobretudo na reconstrução de conjuntos coerentes de práticas em torno dos «homens santos», e da função social dos mesmos, nem sempre possíveis ao historiador. Em 1991, o doutoramento de A. Santos Silva sobre a cultura popular, onde o estudo de caso se centra na freguesia de São Torcato e assume como central as relações que os seus habitantes teceram com o «corpo santo» de «São» Torcato, num presente com um passado de séculos, também analisado (*Tempos*). Pouco depois, a tese de mestrado de Maria Teresa Rito sobre a Ladeira do Pinheiro, em 1992, baseada na observação participada no próprio «movimento devocional» durante um período suficientemente longo para lhe detectar fases de vida e reacções às tentativas de rejeição/apropriação por parte das Igrejas institucionais, seja a católica seja a ortodoxa. É ainda importante uma das opções de análise, ao enquadrar a Ladeira do Pinheiro num conjunto de manifestações devocionais diversas: aos corpos incorruptos, a videntes, a casos de intervenção divina, e a padres considerados possuidores de dons especiais (Padre Miguel de Meimão, Padre António de Mafra) (*A construção*, p. 7). Também «popular» e «marginal» à Igreja Católica, mas com permanentes cruzamentos com ela, quanto a adeptos e práticas devocionais, se situa o culto a Sousa Martins, exemplarmente estudado por José Machado Pais numa obra publicada em 1994 (*Sousa Martins*). No contexto de investigações sobre a religião popular, a santidade tem sido pouco contemplada; seria porém fundamental estudá-la, sobretudo a partir de entidades como as analisadas por Pina Cabral e, ainda, dos personagens com dons de cura (dado que o elemento taumatúrgico era central – quase indispensável – na construção popular da santidade). O colóquio organizado em 1984 sobre «religiosidade popular» oferece algumas pistas neste sentido, nomeadamente com os artigos de Pina Cabral (O pagamento) e de António Lourenço Fontes (Medicina). Mencionaremos ainda a rica e antiga linha dos estudos etnográficos, que em torno da «religião» ou «catolicismo popular» tem vindo a publicar recolhas de tradições indispensáveis à boa compreensão das diferentes facetas das apropriações «populares» dos santos. Sem pretensões de exaustividade, referiríamos as *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa*, de Consiglieri Pedroso, vários estudos de Adolfo Coelho (agora em *Obra*, vol. 1), as fichas sobre «entidades míticas» e as recolhas de contos, lendas e peças de teatro de tema hagiográfico, de Leite de Vasconcelos – entre muitos outros trabalhos seus –, os «registos de santos», de Luís Chaves (*Registos*), ou o estudo sobre a canonização popular de A. Pires de Lima (*As lendas*) (para um primeiro elenco, *cf.* PEREIRA – *Subsídios*). Terminaremos referindo uma última corrente constitutiva dos estudos científicos sobre hagiografia e santidade, a oriunda da medicina psiquiátrica. É um terreno disciplinar de abordagem cautelosa, no qual as incursões pouco preparadas teoricamente depressa se tornam prejudiciais. No entanto, a sua utilização por historiadores do fenómeno da santidade tem dado interessantes resultados, tanto numa abordagem psicológica geral, quanto na análise de fenómenos mais particulares como o êxtase, os jejuns prolongados ou permanentes, as «loucuras religiosas». Entre outros, poderemos referir «novos historiadores» como Rudolph Bell (*Holy*), Caroline Bynum (*Holy*; *Jesus*; *Fragmentation*), G. Raimbault e C. Eliacheff (*Les indomptables*), ou o colóquio sobre «simulação da santidade», organizado em 1989 por G. Zarri (*Finzione*) (para uma análise crítica da tendência, *cf.* SANTI – Tre manuali; TRONCARELLI – Lo studio). Mas estava presente também em obras mais antigas, como a tentativa de nova interpretação por parte de um autor «clássico» como Jean Leclercq, no seu *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux: Approches psycho-historiques*, ainda em 1976 (analisando sem rodeios as relações entre estados psicológicos e santidade) ou na abordagem diacrónica de Joel Saward em 1980 (*Perfect*). Entre nós tem uma primeira vaga de culto bastante incipiente, ligada ao impacte da psicologia clínica em fins do século XIX. É dela emblemática a tese com que se licencia em medicina Manuel Laranjeira, intitulada *A doença da santidade* (enquadramento em BELO – *Prefácio*; RAMOS – A segunda,

p. 315-320). Influenciado pelos estudos franceses sobre histerias e psicopatologias religiosas, Manuel Laranjeira empenha-se em demonstrar como a obsessão da virtude se pode tornar numa «psiconeurose», sendo a santidade exacerbada uma das suas formas. Para além do interesse das suas propostas, por muito datadas que estejam, no contexto de uma análise do (s) discurso (s) sobre a santidade, a obra é ainda importante enquanto integra estudos de casos concretos, de personagens portuguesas místicas ou com fama de santidade, até aí nunca tratadas em tal registo. Bartolomeu do Quental e António das Chagas merecem-lhe pequenos reparos, a propósito das fases de ocorrência das tendências místicas nos indivíduos: enquanto o primeiro as acusava desde criança, o segundo é o típico protagonista de uma conversão na idade adulta, depois de uma crise de vida. Têm sobretudo interesse os excertos mais detalhados sobre dois casos famosos de um passado próximo, pelo que indiciam da coexistência de pluralidade de leituras sobre um mesmo fenómeno. Rosa Calmón, protagonista de um conflito célebre nas relações entre a Igreja e a corrente anticlerical, é abordada quase em exclusivo a partir dos registos de Júlio de Matos, e tipificada como padecendo de uma tendência tão arreigada para o auto-sacrifício, que corta todos os laços afectivos anteriores e sente prazer em privar-se do que antes a alegrava. Numa perspectivação de progresso civilizacional que contempla como meta ideal a libertação do indivíduo da superstição religiosa, Manuel Laranjeira escreve sobre a «moral» de que esta «doente» partilha: «O místico adapta-se ao ideal e não à realidade. Para os místicos cristãos, por exemplo: que importa perder afectos mundanos, se vão ganhar afectos divinos? Que importa abandonar os gozos da terra, se isso significa que Deus os acha dignos de gozar as delícias celestes? Que importa perder o amor da família, se vai lucrar o amor de Deus, se vai possuir o próprio Deus? Uma tal moral pode ser chocante, mas já foi a moral duma época que ainda não se extinguiu de todo» (*A doença*, p. 48). Desta citação ressalta que categorias que em termos verbais podem ser exactamente as mesmas se começam a tornar, numa época de pluralismo de leituras, susceptíveis de valorações opostas. O que Manuel Laranjeira desaprecia nos místicos enquanto sintoma de doença e atraso civilizacional, é o mesmo que os textos hagiográficos anteriores e contemporâneos não hesitariam em apresentar como predicados absolutos para a santidade do seu candidato... Esta pluralidade de leituras é especialmente visível no segundo caso contemporâneo estudado, o de Ana de Jesus Maria José de Magalhães, a «Santa da Arrifana». Tem mais interesse ainda, porque contamos com duas outras versões: os textos hagiográficos relacionados com a devoção à «santa», testemunhando tensões e releituras várias, e a de Eça de Queirós, que se baseou no caso para um episódio inserido n'*O crime do padre Amaro*. O *dossier* é extremamente rico, merecendo um estudo detalhado, que se alargaria até à actualidade para incluir todos os escritos decorrentes do processo de beatificação, oficialmente começado em 1933 e inconcluso. Destacam-se entre estes os opúsculos de Porfírio Gomes Moreira, pároco da Arrifana e defensor da continuação do processo, riquíssimos em materiais de análise das ambiguidades e formas de defesa do discurso católico sobre um tipo de santidade bastante especial, o das «vítimas da Eucaristia» – a comparar ainda com outros casos-tipo mais ou menos contemporâneos, como Alexandrina de Balasar ou Maria da Conceição Pinto da Rocha (*cf.* Bibliografia, ponto D). Aqui, podemos apenas destacar alguns dos aspectos mais relevantes para a presente análise. A protagonista de todas estas leituras é uma camponesa de Arrifana (concelho da Feira), no Norte de Portugal, nascida em 1811 e falecida em 1875. Passa praticamente 50 anos no leito, dos quais cerca de 30 em quase total abstinência alimentar e frequente ausência de repouso nocturno, tendo periodicamente êxtases e visões. Tudo se iniciara por volta dos seus 14 anos: «tentada e sobrenaturalmente salva, tem de ficar retida em casa, por via de inutilização dos membros inferiores» (MOREIRA – *Ana*, p. 315); impossibilitada de andar, acaba por se recolher ao leito em definitivo meses depois. Pela mesma época – anos de 1827-1828 – atenta contra a própria vida, conseguindo superar o impasse através da invocação de Jesus, Maria e São José. Vai passando periodicamente por diversos sofrimentos morais, com dolorosos reflexos físicos: em 1833, por exemplo, sofre pela «perseguição aos sacerdotes obedientes ao papa» atingidos pelos decretos de D. Pedro IV. Datam de 1845 as suas primeiras visões, e dos dois anos seguintes os primeiros êxtases. É de 1847 o primeiro êxtase testemunhado por outrem: o seu director espiritual, que em 1865 escreverá a mais antiga «memória» sobre os acontecimentos, a pedido do bispo do Porto. Em 1852 é visitada por Eça de Queirós, acompanhado de várias pessoas de ilustre condição, no que seria talvez um misto de satisfação da curiosidade cosmopolita sobre um fenómeno que surgia nos jornais e de excursão científico-literária ao mundo atrasado da superstição católica popular. Tais são, com efeito, os ecos que tal visita deixa n'*O crime do padre Amaro*, no episódio da conversa sobre a «Santinha de Arregaça». João Eduardo, o malogrado herói do romance, enganado pela perfídia do padre Amaro, mas sempre honesto e sério, refere-se de modo irónico à «Santa», que está a ser reverentemente elogiada por um grupo de beatas. Estas reagem com espanto, louvando as virtudes da personagem, e explicando que está entrevada há 25 anos, e que se «sustenta da graça de Deus». É um «milagre dos milagres», de que «os jornais de Lisboa estão cheios». A mais odiosa das beatas, Josefa, ataca com fúria João Eduardo, quando ele sugere à assembleia devotamente recolhida em torno do prodígio que «a coisa é o que os médicos dizem: é que aquilo é uma doença nervosa». Semelhante opinião é «uma afronta», algo susceptível de atrair naquele momento a ira divina, e o homem que a profere alguém «sem religião e sem respeito pelas coisas santas», que se deve excluir do convívio familiar (QUEIRÓS – *O crime*, p. 66-67). O episódio é breve, mas Eça de Queirós pinta magistralmente as posições em confronto, e deixa claro quem seria o vencedor, numa disputa que fosse realizada em círculos semelhantes: a opinião intransigente das beatas, que ex-

Data signif.	Acontecimento relacionado com processo de canonização	Nome	Data morte	Referência bibliográfica
1556	Extensão culto todo o reino	Rainha Santa	1336	MENDONÇA, M.ª
1577	Trasladação corpo	Infanta D. Joana	1475	GASPAR, J. G.
1577	Impressão texto hagiográfico	Infante D. Fernando	1433	ROSA, M.ª L.
1598	Início inquérito local	Mártires Salsete	1583	INSTITUTO...
1606	Em andam/inq. em Portugal	Mártires Marráquexe	1585	*A RELAÇÃO...*
1609	Trasladação solene	Bartolomeu dos Mártires	1590	VENCHI
1612	Aber. túmulo (pa/ canon.)	Rainha Santa	1336	MENDONÇA, M.ª
1617	1.ª abert. túmulo (privada)	D. Teresa/D. Sancha	.../1229	MENDONÇA, M.ª
1617	1.ª abert. túmulo (c/ bispo)	D. Mafalda	1256	MENDONÇA, M.ª
1618	Inquérito local (por Espanha)	Gonçalo Dias	1610	CARDOSO, J.
1625	Canonização	Rainha Santa	1336	MENDONÇA, M.ª
1625	*Dec. intr. caus. pro conf. cultu*	Pedro da Guarda	1505	CONGREGATIO...
1626	Início inquérito local	Infanta D. Joana	1475	GASPAR, J. G.
1627	Beatificação	Gonçalo Garcia	1597	INSTITUTO...
1629	Capítulo Geral OP inicia proc.	Bartolomeu dos Mártires	1590	VENCHI
1630	Beatificação	João de Deus	1550	PEDROSO
c. 1630	Início inq. locais (por Roma)	Mártires Japão	1596/97	INSTITUTO...
1630	Início inquérito local	Inácio de Azev. *et soc.*	1570	LEITE, Serafim
1634	Início inquérito local	D. Teresa/D. Sancha	.../1229	MENDONÇA, M.ª
1640	Inquirição testemunhas local	Mártires Emb. Japão	1640	PIRES, B. V.
1652	*Decr. intr. causa*	Ant.º Conceição (Lóio)	1602	CONGREGATIO...
c. 1671	Início processo local	Mártires Achém	1638	INSTITUTO...
1674	Voto em Cortes para intr. proc.	Nuno Álvares Pereira	1431	MARTINS, Oliveira
1675	*Decr. intr. causa*	Greg.º Lopes (p/ Esp.)	1596	CONGREGATIO...
1679	*Aper. proc. super non cultu*	Ant.º S. Pedro (p/ Esp.)	1622	CONGREGATIO...
1681	*Dec. intr. causa*	Gonçalo Dias (p/ Esp.)	1610	CONGREGATIO...
1690	Canonização	João de Deus	1550	SOUTO, A. M.
1693	Beatificação	Infanta D. Joana	1475	GASPAR, J. G.
1649	Conclusão inquérito local	D. Mafalda	1256	COELHO, M.ª H.
1695	Renovação proc. local	D. Teresa/D. Sancha	.../1229	MENDONÇA, M.ª
1705	*Decr. conf. culto*	D. Teresa/D. Sancha	.../1229	CONGREGATIO...
1708	Trasl. e início inquérito local	Bartolomeu Quental	1698	BRANDÃO
1713	Extensão culto ao reino	D. Teresa/D. Sancha	.../1229	MENDONÇA, M.ª
1723	Abert. proces. ordinário	Afonso Sanches e T.	S. XIV	CONGREGATIO...
1742	Início inquérito local	José Vaz	1711	GRACIAS, I.
1742	*Decr. super script.*	Bartolomeu Quental	1698	CONGREGATIO...
1744	Início inquérito local	Teresa da Anunciada	1740	ALMEIDA
1748	Abert. proc. ordinário	Maria do Lado	1633	CONGREGATIO...
1748	*Decr. conf. culto*	Gil de Santarém	1155/85	CONGREGATIO...
1754	*Decr. intr. caus.*	Bartolomeu dos Mártires	1590	CONGREGATIO...
1778	*Decr. conf. culto*	Gonçalo de Lagos	1422	CONGREGATIO...
1785	Abert. proc. ordinário	M.ª Custódia Ssmo. Sac.	1721	CONGREGATIO...
1792	*Decr. conf. culto*	D. Mafalda	1255	CONGREGATIO...

Data signif.	Acontecimento relacionado com processo de canonização	Nome	Data morte	Referência bibliográfica
c. 1804	Tentativa relançar inquér. loc.	Bartolomeu Quental	1698	BRANDÃO
1820	*Decr. conf. culto*	Lourenço Lusitano	S. XIV	CONGREGATIO...
1843	*Decr. super virt.*	Ant.º Conceição (Lóio)	1602	CONGREGATIO...
1852	Beatificação	S. João de Brito	1693	PEDROSO
1854	Reintegr. culto	Inácio de Azev. *et soc.*	1570	CONGREGATIO...
1862	Canonização	Gonçalo Garcia	1597	INSTITUTO...
1867	Beatificação	Mártires do Japão	1596/97	INSTITUTO...
1893	Beatificação	Mártires de Salsete	1583	INSTITUTO...
1900	Beatificação	Mártires de Achém	1638	INSTITUTO...
1901	*Abert. proc. ord. sup. martyr.*	D.º Mesquita (Macau)	1614	CONGREGATIO...
1901	*Abert. proc. ord. sup. martyr.*	Seb. Vieira (Jap./Mac.)	1634	CONGREGATIO...
1902	*Dec. intr. causa*	Ap.º Almeida (Abiss.)	1638	CONGREGATIO...
1905	*Abert. proc. ord. sup. martyr.*	Gonç. Silv.ª (Cochim)	1561	CONGREGATIO...
1906	*Decr. s. script*	Ant.º J. Henriques (Chi)	1748	CONGREGATIO...
1912	*Decr. conf. culto*	Pedro da Guarda	1505	CONGREGATIO...
1918	*Decr. conf. culto*	Nuno Álvares Pereira	1431	CONGREGATIO...
1939	Abert. proc. ordinário	Ana Jesus M.ª José	1875	CONGREGATIO...
1955	*Decr. s. script.*	José Vaz (Ceilão/Goa)	1711	CONGREGATIO...
1968	*Decr. intr. causa*	Agnelo Sousa (Goa)	1927	CONGREGATIO...
1971	*Decr. s. script.*	Francisco R. Cruz	1948	CONGREGATIO...
1972	Abert. proc. ordinário	João Cardim	1615	CONGREGATIO...
1975	Beatificação	Maria Droste	1899	CONGREGATIO...
1975	*N.o. ex p. S. Sede*	Manuel M. C. Santos	1955	CONGREGATIO...
1978	*Decre. s. script.*	Alexandrina Costa	1955	CONGREGATIO...
1979	Abert. processo	Francisco Marto	1919	CONGREGATIO...
1979	Abert. processo	Jacinta Marto	1920	CONGREGATIO...
1983	*Abert. proc. s. martyr.*	F. Santarém (Durang.)	1616	CONGREGATIO...
1983	*N.o. ex p. S. Sede*	Bernardo Vasconcelos	1932	CONGREGATIO...
1984	*N.o. ex p. S. Sede*	Sílvia Cardoso	1950	CONGREGATIO...
1986	*Decr. val. proces. s. virt.*	Ant.º F. Viçoso (Brasil)	1875	CONGREGATIO...
1987	*N.o. ex p. S. Sede*	Mary Jane Wilson	1916	CONGREGATIO...
1988	*N.o. ex p. S. Sede*	M.ª Conceição P. Rocha	1958	CONGREGATIO...
1990	*N.o. ex p. S. Sede*	Américo M. Aguiar	1956	CONGREGATIO...
1990	*N.o. ex p. S. Sede*	Joaquim Alves Brás	1966	CONGREGATIO...
1991	*N.o. ex p. S. Sede*	Rita Amada de Jesus	1913	CONGREGATIO...
1992	*N.o. ex p. S. Sede*	António Barroso	1918	CONGREGATIO...
1993	*N.o. ex p. S. Sede*	João Oliveira Matos	1962	CONGREGATIO...
1994	*N.o. ex p. S. Sede*	Sãozinha	1940	CONGREGATIO...
Em prep. loc.		Ana Jesus F. Amorim	1976	(Infor. promotores)
Em prep. loc.		Libânia Albuquerque	1899	(Infor. promotores)
Em prep. loc.		Luísa Andaluz	1973	(Infor. promotores)
Em prep. loc.		M.ª Isabel Picão Carn.º	1962	(Infor. promotores)

Dec. intr. caus. pro conf. cultu = decreto de introdução de causa de confirmação de culto.
Decr. intr. causa = decreto de introdução de causa.
Aper. proc. super non cultu = abertura de processo de «não existência de culto».
Decr. conf. culto = decreto de confirmação de culto.
Decr. super script. = decreto sobre os escritos.
Decr. super virt. = decreto sobre as virtudes.
Abert. proc. ord. sup. martyr. = abertura de processo ordinário de martírio.
N. o. ex p. S. Sede = *nihil obstat* da parte da Santa Sé.
Decr. val. proces. s. virt. = decreto de validade do processo sobre as virtudes.

cluem sem remissão quem se atreva a sugerir a loucura da «Santinha». Através da ficção literária, condensa-se o que seria a tendência da sociedade da época, mau-grado as visitas de estudo e a ironização do autor... Com efeito, ainda em vida de Ana de Jesus Maria José de Magalhães, começa a surgir uma literatura devota que a «canoniza» de imediato, e propala as suas virtudes curativas (em 1873, o folheto *A Santa de Arrifana do concelho de Feira*, na Vila da Feira). De tal modo, que as diferentes instâncias de controlo eclesiástico do fenómeno se sentem na obrigação de produzir «escritos verídicos» e conformes às normas. Esta acção tornava-se tanto mais importante quanto, de facto, a pessoa em causa multiplicava as visões e fenómenos extraordinários, entre os quais profecias que se teriam cumprido, quase sempre relativas à difícil situação então vivida pela Igreja. É assim que de 1876 a 1877 surge n'*O Mensageiro do Coração de Jesus*, periódico expressivo do catolicismo intransigente, publicado pelos Jesuítas, o artigo de José Maria de Almeida Garrett, sobre a vida de Ana: *História das maravilhas que o Senhor obrou com a alma devota e singela entregue ao seu divino amor*. O opúsculo de 1873 é aí acusado como «falsa história destas maravilhas, que parecia mais bem escrita para obscurecer os factos que formar história. Escreveram o falso e o inverosímil para que, depois, não se acreditasse o mais possível no verdadeiro» (MOREIRA – *Ana*, p. 335). Não por acaso, algumas visões de Ana, que tinham contornos bastante alegóricos, são «interpretadas» por José Maria de Almeida Garrett. À visão das «serpentes aquando da contemplação das chagas de Cristo», de 16 de Janeiro de 1858, atribui o autor o significado de que «as serpentes simbolizam os pecados que abriram aquelas chagas de Jesus e, em todo o tempo, são sensíveis aos agravos feitos a Jesus Cristo». Relatara Ana, sobre a visão de 25 de Fevereiro de 1859: «meditando na desmoralização destes tempos, cheguei a temer os grandes castigos que caíam sobre Sodoma, mas vi, perto de mim, uma criatura que suspendia as iras da Divina Justiça»; interpreta o autor: «talvez Maria que, por aqueles tempos, apareceu em La Salette, interessada em apartar da Europa esses grandes castigos, que a Devota Serva de Deus temia» (*Ibidem*, p. 244). As visões são com efeito extremamente referenciadas a acontecimentos de então, sendo a «serpente» identificada por vezes com a França e Roma, e o papa sofredor com Gregório XVI, afligido pelas nações ímpias e pelos «maus sacerdotes que, do lado esquerdo da Igreja, se refocilavam» (1845 a 1848) (*Ibidem*, p. 240-241). O caso irá seguir o seu curso, com atenção cada vez mais precisa das autoridades eclesiásticas. Em 1915 o bispo do Porto, D. António Barroso, nomeia um sacerdote para «entregar à escrita todos os testemunhos, documentos e tradições» relativas a Ana de Jesus Maria José. O resultado, um texto intitulado *Honroso testemunho da vida e virtudes cristãs de Ana de Jesus Maria José de Magalhães*, será publicado em 1920. O processo será retomado formalmente em 1933, seguindo a partir daí trâmites vários que não interessam de momento (MOREIRA – *Breve*). Entretanto, Manuel Laranjeira pronunciava o seu veredicto clínico sobre Ana de Jesus Maria José: ela fora um caso típico de «êxtase galopante», de contornos quase inevitáveis, dadas as suas histórias familiar e pessoal. Com efeito, «pertencia a uma família de loucos e de místicos». O pai, um tio, um irmão e uma sobrinha sofriam de loucuras várias; o irmão, «padre e talvez místico, sofria de monomania religiosa. Naturalmente, a loucura religiosa deste padre era a psicose mística, talvez complicada de degenerescência». O problema da adolescência teria sido de natureza histérica; os êxtases seriam «estados cataplégicos», e o jejum, a não ser «uma piedosa» fraude, explicar-se-ia também pela histeria (*A doença*, p. 95-100). As citações, por breves que sejam, e por datados que estejam os parâmetros de análise, evidenciam um acentuado simplismo, que percorre todo o texto. Para além da explicação pela universal histeria feminina e degenerescência familiar (duas figuras constantes da psiquiatria de inícios do século, extremamente contestadas quanto à sua fundamentação clínica), as bases empíricas de Manuel Laranjeira são frágeis. Não só se baseia num testemunho indirecto – apontamentos de um colega, médico local – como tira conclusões erróneas de factos explicáveis com recolha de informação concreta. É o caso das longas considerações sobre o nome da «santa», que abrem o texto. Pela sua composição, ele indicaria, só por si, a loucura congénita: «feito com os nomes místicos da Sagrada Família, é um elemento patogénico precioso, indicando na ascendência da santa uma feição acentuadamente mística. Esse nome, creio poder afoitamente interpretar-se como sendo um verdadeiro sintoma psicopatológico de misticismo na família da santa». Ora, na realidade, esse não fora o nome dado pelo pais de Ana no baptismo, mas sim adoptado por ela em consequência de certas experiências místicas (MOREIRA – *Ana*). Dotado assim de fragilidades várias, apesar de toda a sua importância e do interesse do caso em que se insere, o estudo de Laranjeira permanecerá quase único no panorama do discurso científico sobre a santidade. Uma tentativa a referenciar, muito mais cuidada, pertence a Aires Gameiro e diz respeito a São João de Deus: Instável e santo: Tentativa de análise psicológica (1978). Ainda que se coloque sob um ponto de vista confessional, o autor serve-se dos seus conhecimentos profissionais de psicologia para enquadrar a conversão de João Cidade numa «crise de vida», surgida aos 40 anos na sequência de angústia e depressão. O futuro santo possuiria uma personalidade de base «instável e ciclotímica», e existiriam ainda conflitos familiares não resolvidos. De início, a crise é plena de aspectos destrutivos, levando ao internamento de João; a sua resolução é porém positiva, tomando a forma de «conversão religiosa». A santidade deste personagem é assim resumida: «João de Deus tornou-se santo por ter conseguido harmonizar os seus impulsos e aspirações com uma grande dose de satisfação e motivações cristãs ao serviço dos homens que de ajuda precisavam» (GAMEIRO – Instável, p. 163). Porém, uma renovação alargada desta corrente terá de passar por estudos como os de já referidos autores da psiquiatria histórica, como R. Bell ou C. Bynum. A esta última pertence aliás um dos pou-

cos estudos sobre temas portugueses, um texto de apreciação às propostas de Pina Cabral sobre os corpos incorruptos e as jejuadoras do Alto Minho (*Holy anorexia*). Tenta-se reapreciar o valor do conceito de «santa anorexia», sugerindo-se a junção da antropologia simbólica à psiquiatria histórica, alargando o estudo a outros contextos religiosos, e integrando as formas de relacionamento entre alimento do corpo e aproximação ao sagrado. Propostas complexas, convocando abordagens multifacetadas em termos disciplinares, mas que trarão certamente renovação ao discurso sobre a santidade e tudo o que ela envolve. Esta renovação revela-se tanto mais importante quanto o próprio discurso hagiográfico de divulgação começa a incorporar elementos de natureza «psiquiátrica», em especial quando se trata de explicar fenónemos talvez incompreensíveis fora deste âmbito. Sirva-nos de exemplo o caso da evolução notada entre duas «hagiografias» de Maria da Conceição Pinto da Rocha, uma de 1988 e a outra de 1994. Entre as propostas religiosas da biografada, era central algo de particularmente delicado, já na própria época – o «voto de vítima», a «espiritualidade vitimal». A obra de 1988 dedica um «anexo» à questão, contendo «esclarecimentos» sobre o assunto, feitos numa argumentação teológica e devocional, sem referências aos aspectos psicológicos (Fragata *in* ABRANCHES – *D. Maria*, p. 147-155). Em 1994, porém, a explicação sobre o mesmo assunto é muito aligeirada, e remete-se para os escritos de Maria da Conceição; a explicação é rodeada de apelos à correcta contextualização dos termos da teorização desta sobre o «voto de vítima», que podem ser actualmente considerados «escandalosos»; por fim, remata-se com a observação certeiramente defensiva de que «Maria da Conceição não é visionária nem masoquista; o que vive e sofre nasce do amor a Jesus, o Esposo, e aos homens a quem ama e quer ajudar a salvar [...] Não é ilusão histérica o que vive a nossa biografada. A sua vida, sobretudo a sua grande caridade, provam a veracidade da sua experiência interior» (PEDROSO – *Semente*, p. 53-56). O facto de o discurso hagiográfico manejar estas categorias psiquiátricas, para negar a sua presença, obriga a que os estudos sobre ele e a santidade que constrói estejam aptos a, indo mais além, analisar como e porquê tal vem a suceder. *2. A construção de uma «santidade portuguesa»:* Uma outra forma do discurso sobre a santidade, muito anterior ao científico, é o resultante das diferentes apropriações territoriais daquela. Os santos e o discurso sobre eles são referentes fundamentais da construção do espaço sagrado cristão, por dois motivos de base, inerentes ao desenvolvimento histórico do cristianismo: a crença de que os «objectos especiais» que são as relíquias possuíam um poder sacralizador sobre os locais onde estavam (HERRMAN-MASQUARD – *Les reliques*; HELIOT; CHASTANG – Quêtes; SNOEK – *Medieval*); e a extensão à intercessão dos santos do sentimento de pertença e obrigações comunitárias, que os levaria a zelar preferencialmente pelos seus antigos conterrâneos. Delimita-se assim um território, protegido na terra pelos restos dos seus santos, e no céu por eles mesmos. Território que, note-se, não corresponde necessariamente à realidade geográfica, ao espaço físico do país. Muito mais do que isso, é o «espaço sagrado», construído a partir de diferentes categorias e alcançando limites muito diversos, consoante o contexto da sua percepção e os objectivos da sua produção. Vejamos, então, quais as principais formas de que se revestiu a «santidade portuguesa», do espaço da Reconquista* ao do reino, do império e da nação, no processo de mutação interna e sempre em coexistência com múltiplas pequenas unidades territoriais, como a paróquia, a diocese, o bairro, o convento ou o santuário. Em 1147, na conquista de Lisboa aos mouros, o arcebispo de Braga, que acompanhava o rei e os cruzados, dirige aos sitiados um discurso incitando-os à rendição. Eles deveriam sair, uma vez que possuíam injustamente a cidade. Os cristãos mais não faziam que recuperar o que era seu, restaurar nas conquistas a religião a que pertenciam não pela força, mas por efeito da acção dos santos: «Há já 358 anos que injustamente tendes as nossas cidades e a posse das terras, havidas antes de vós pelos cristãos, aos quais não levou para a fé a espada do exactor, mas a quem a palavra da progação os tornou filhos adoptivos de Deus, no tempo do nosso Apóstolo Santiago e dos seus continuadores, Donato, Torcato, Secundo, Aleixo, Eufrásio, Tesifonte, Vitório, Pelágio e muitos outros varões de carácter apostólico.» Aduz, logo de seguida, um testemunho material de que Lisboa lhes pertencia – nada menos que o sangue dos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, aí executados pela sua fé, no tempo dos Romanos (*CONQUISTA*, p. 53; OLIVEIRA – *Lenda*, p. 157-159). De facto, Lisboa era demasiado fulcral, em termos do avanço de Afonso Henriques, e da justificação aos olhos dos cruzados do Norte, para não se investir na sacralização da sua reconquista. Este texto é uma das peças, a primeira, da construção de um espaço sagrado para a cidade de Lisboa a partir da mais prestigiante base: os mártires da fé. Ao sangue dos mártires dos imperadores romanos, antigos adversários do cristianismo, junta-se o dos mártires de Lisboa: que são os cruzados mortos pelos muçulmanos, novos inimigos da fé. Com efeito, em torno dos guerreiros falecidos em combate vai assim gerar-se um movimento devocional importante, na Lisboa reconquistada. O *Indiculum Fundationis Monasterii S. Vincentii*, escrito talvez a partir de relatos de testemunhas presenciais ao cerco, durante os reinados de Sancho I, ou Afonso II (HERCULANO – *História*, vol. 1, p. 677-679), conta como, com aprovação do arcebispo D. João Peculiar, o rei manda fazer dois mosteiros para dar sepultura aos cavaleiros estrangeiros mortos no cerco: o de São Vicente e o de Santa Maria dos Mártires. No discurso posto na sua boca, está condensada a circularidade que referimos: «acompanhemos os funerais desses mártires de Cristo com dignas honras, pois não hesito em afirmar que estes, por misericórdia de Deus, são dignos de se associar nos céus aos santos mártires, cujas pegadas mostram seguir na terra com tanto zelo» (*Indiculum*, p. 347). Figura exemplar desses mártires anónimos é o cavaleiro Henrique de Bona, que tem no *Indiculum* uma pequena «*vita*» e uma colecção de milagres, depois bastante ampliadas na *Crónica da fundação do Mosteiro de S. Vicente*, tradução parafrásica feita tal-



D. Frei Bartolomeu dos Mártires, *óleo sobre tela, séculos XVII-XVIII (Seminário do Carmo, Viana do Castelo).*

vez no século XV (DORNELAS – *Crónica*, p. 157). Ele é o santo do cerco de Lisboa, sobre cuja sepultura se sucedem os milagres, e onde acabará por nascer uma palmeira, indício claro de que o martírio fora aceite por Deus (*Ibidem*, p. 348-351). De acordo com o costume da época, em que as autorizações de cultos não pertenciam ainda à Sé de Roma, o arcebispo de Braga e o bispo de Lisboa, Gilberto, autorizam os cónegos de São Vicente a celebrarem festa particular aos guerreiros falecidos enquanto «santos mártires», sendo-lhes composta uma oração própria (SANTA MARIA – *Chronica*, p. 119). A crónica quatrocentista de Duarte Galvão, que volta a tratar extensamente do culto aos guerreiros falecidos, refere a prática devocional de Afonso Henriques junto das sepulturas dos «santos mártires»: quando se sentia doente, deitava-se em oração sobre elas e logo melhorava (GALVÃO – *Crónica*, p. 133-134). À construção, assim realizada, de um espaço sagrado específico – Lisboa libertada pelos mártires para a recristianização –, irá colocar-se como pedra-de-toque o culto a São Vicente. Este, para além de ser um dos mais prestigiados mártires hispânicos, gozava de uma grande difusão europeia, em termos de culto. As suas relíquias serão resgatadas de território ainda infiel a mando de Afonso Henriques, que as colocará no novo espaço santificado pela reunião de sangue dos dois ciclos de mártires. Como sintetiza Luís Krus: «O corpo é recuperado em plena Reconquista. Tal como antes acontecera com São Tiago, em relação à Galiza, também São Vicente se exila por mar em terras cristãs. Foge do espaço profanado pelo Islão e restitui-se aos fiéis, oferecendo-lhes as suas relíquias, os seus poderes taumatúrgicos. Percorrendo um itinerário marítimo inverso ao dos invasores da Cristandade, profetiza um retorno vitorioso, simbolizado pelo seu próprio nome» (S. Vicente, p. 145-146; *cf.* ainda sobre o culto NASCIMENTO; GOMES – Vicente; FALCÃO – *O mártir*). A justificação da expansão para sul dos guerreiros do Norte e do Centro, enquanto recuperação dos lugares onde repousavam os «santos evangelizadores» e os «mártires da fundação cristã», está assim terminada. Pela passagem do espaço sagrado local à sacralização do reino, ter-se-á de esperar quase quatrocentos anos. Com efeito, um esboço de primeira territorialização portuguesa da santidade surge apenas em 1513, com a compilação dos santos extravagantes ao *Flos Sanctorum* impresso nesse ano. O conjunto baseia-se com toda a probabilidade em recolhas litúrgicas das dioceses e ordens religiosas, e talvez também em fontes de outra natureza, como as tradições locais (ROSA – *Dos medicantes*; SOBRAL – Santa Iria; Um autor). Compilado em inícios do século XVI, nada se sabe ainda sobre quem o fez (aguarda-se a dissertação de doutoramento de Cristina Sobral sobre o assunto). No presente contexto, interessa-nos referir que existe uma clara intenção, por parte do compilador, de alterar a colecção de «extravagantes» hispânicos do exemplar castelhano da *Legenda Aurea* cuja tradução constitui o *Flos Sanctorum* propriamente dito. Com efeito, a comparação com o exemplar em castelhano, existente no Museu Britânico, permite verificar a supressão das vidas de treze santos, onze dos quais espanhóis ou com lugares de culto em Espanha. Será especialmente significativa a eliminação da vida de D. Fernando III, *o Santo*, ao mesmo tempo que se mantém a de São Luís de França (informações de Cristina Sobral). É que, pela positiva, se afirma a importância dos «santos portugueses»: «E nom menosprezando nem esquecendo os nossos santos que nos reinos de Portugal resplandecem por muitos milagres, acrescentamentos destes à presente dezanove vidas.» A difusão do património sacro «territorial» é acompanhada de uma intenção didáctica e edificante – foi realizada uma tradução do latim para que os que ignoram essa língua «não sejam privados de tão excelentes e maravilhosas vidas e exemplos. E por que cada um estando em sua casa despenda o tempo em ler tão excelentes e santas vidas e exemplos que outras histórias vãs ou livros de pouco fruto» (*O FLOS*, p. 8; NASCIMENTO – Hagiografia, p. 310). Esclarecer quais são os «santos portugueses» – ou seja, quais as bases de atribuição da «naturalidade» a um santo – torna-se porém um pouco mais difícil. Onze deles são seguros: Veríssimo, Máxima e Júlia; Gonçalo de Amarante; Geraldo de Braga; São Frutuoso; São Victor de Braga; Santa Iria; Santo António; Vicente, Sabina e Cristeta; São Pero Gonçalves; a trasladação de São Vicente; a trasladação de São Pantaleão. De outras duas santas, sabemos que se discute mais tarde a sua origem portuguesa, num debate que poderia ser anterior: Quitéria e Engrácia (OLIVEIRA – *Lenda*, p. 142; LEITE – *Santos*, vol. 1, p. 406); a um terceiro, São Goldofre, assaz desconhecido de resto, sabemos ter existido culto no Centro de

Portugal, na Idade Média (PEREIRA – *O Mosteiro*). Os santos Crispim e Crispiniano foram distinguidos pelo facto de Afonso Henriques ter escolhido o seu dia para tomar posse solene da Lisboa reconquistada, e a partir daí o seu culto teve alguma importância na cidade (FALCÃO; FERREIRA – Notas)... Os critérios da territorialização revelam-se portanto não imediatamente descodificáveis, sintoma de que os dois espaços, o sagrado e o geográfico, não coincidiam de modo óbvio. No entanto, sejam quais forem os seus critérios, no fim do século XV está definido um conjunto de personagens exemplares conterrâneas dos portugueses receptores do *Flos Sanctorum*, que se desejam público alargado e leigo. Numa das vidas recolhidas pelo compilador, da autoria de Frei Paulo de Portalegre, lóio quatrocentista e confessor do duque de Bragança D. Fernando (SOBRAL – Um autor), refere o próprio Paulo que tivera ocasião de verificar como este público prezava e multiplicava as maravilhas dos seus santos. Quando andava pelo Alentejo com o pregador das indulgências da Capela de Santo António de Lisboa: «recontavam[-lhe] as gentes as infindezas dos milagres deste glorioso santo» (MARTINS – Santos, p. 273). No cólofon da obra, estes e outros sucessos milagrosos são o sinal visível do espaço territorial celeste: «os muitos milagres com que em Portugal resplandeciam os santos». A característica de base dos santos portugueses, neste momento – sejam quais forem as fronteiras da sua inclusão – parece ser portanto a ajuda milagrosa aos conterrâneos. Em relação ao tom épico da protecção guerreira e vitoriosa dos vários estratos de mártires convocados na Lisboa da Reconquista, segue-se uma intercessão que poderíamos qualificar de «mais quotidiana», ainda que a escassez das fontes nos impeça de ir muito além. Noutros contextos históricos, como veremos, irão surgir novas transformações nas características e funções do conjunto de protectores celestes de Portugal. Com o correr do século XVI, define-se um outro veículo da fixação da territorialização dos santos: as descrições geográficas (sobre este género em Portugal, *cf.* MAGALHÃES – As descrições). Nestas obras, era um item imprescindível a inventariação dos corpos santos do espaço físico a que se dedicam. Tomemos como exemplo o Entre Douro e Minho, por ser rico de tradições hagiográficas e por a ele dizerem respeito duas das mais antigas descrições que se conhecem: a de João de Barros e a de um certo «Mestre André», escrevendo ambos em meados do século XVI (MESTRE ANDRÉ – Uma descrição, p. 458; BARROS – *Geographia*, p. 126). Ao elenco de terras, rios, mosteiros, igrejas paroquiais, e outras coisas dignas de serem descritas, acrescenta Mestre André: «na dita comarca há muitos corpos santos sepultados»; e alarga João de Barros: «outros santos houve, daqui naturais, cujos corpos estão em outras partes». As listas fornecidas por um e outro são quase coincidentes; apenas João de Barros acrescenta Santo Ovídio e São Dâmaso. A presença destes corpos santos no território ultrapassa porém a mera existência física dos rios ou das serranias. Pela mesma época, Sá de Miranda cantava Coimbra como um espaço glorificado pela posse do corpo de D. Afonso Henriques, que era na altura não já só o fundador do reino, mas sobretudo um «fundador santo», que se tentava canonizar e cujo corpo era venerado em Santa Cruz (ROSA – *O corpo*): «Mas sobre todo lo que enriqueció / L'antigua terra mia, es el thesoro / Del santo cuerpo de su rey primero / Que en un dia venció tanto Rey Moro / Quando aquel Rey Mayor le apareció» (CASTRO – *Os túmulos*, p. 3). O corpo de um santo – ou, na sua falta, uma relíquia e mesmo, na falta dos dois, a simples menção do seu nascimento no local – enriquecia um território geográfico no seu património sobrenatural. As corografias serão um poderoso valor de transmissão desta crença, a ponto de virem a existir, a par das menções por vezes bem extensas em corografias gerais, obras deste género inteiramente dedicadas à «geografia sagrada», como o *Santuário Mariano* (Frei Agostinho de Santa Maria, de 1707 a 1721), ou insistindo muito nela, como o *Portugal Sacro e Profano* (Luís Cardoso, de 1767-1768) e o *Mappa de Portugal* (João Baptista de Castro, 1745-1758: capítulos dedicados às «Imagens milagrosas», «Dos santos portugueses» e «das sagradas relíquias mais notáveis»). É a época da grande parcelarização local dos santos do reino, da concorrência entre os diferentes territórios por um património sagrado mais rico que o do vizinho. Os santos especializam-se na protecção dos fiéis que os veneram nos seus santuários locais, elencados e comentados pelas corografias em função da sua celebridade, antiguida-



Beata do Divino Coração *em 1896 (in* Irmã do Divino Coração..., *ed. da Casa Provincial das Irmãs do Bom Pastor, Ermesinde, 1965, p. 65).*



Santa Beatriz da Silva, *colecção de pagelas Lux, n.º 167.*

de, riqueza, clientela. O panorama de feroz concorrência entre «santinhos», que ainda em meados do século XX Pierre Sanchis foi encontrar no Norte de Portugal, terá talvez aqui algumas das suas raízes (*Arraial*). Um outro veículo da construção do espaço sagrado, também ele fortemente ancorado nas tradições locais, foram os breviários diocesanos. Servir-nos-á de exemplo, para além do que já foi dito sobre Braga, na primeira parte deste trabalho, o breviário impresso em 1548 para a diocese de Évora*, da autoria de André de Resende. Apresentado pelo seu autor como um prolongamento das tradições anteriores, às quais apenas modificara o estilo, a obra é porém mais do que isso, no que aos santos eborenses diz respeito. A análise de Baudouin de Gaiffier é clara, neste ponto: São Manços, os santos Vicente, Sabina e Cristeta, e as relíquias de São Vicente devem a Resende muita da sua «origem portuguesa». As lições dos breviários anteriores são alteradas subtilmente para dar naturalidade eborense aos quatro primeiros, e bem seleccionados para beneficiar a cidade de Lisboa, quanto à posse das verdadeiras relíquias do último. O sábio bolandista, apesar de reconhecer a capacidade crítica de Resende quando as «susceptibilidades nacionalistas não estavam em jogo», não hesita em afirmar que o famoso humanista «cede já à preocupação que será a dos autores dos *Falsos Cronicões*: exaltar uma cidade, um santuário, uma abadia, permite manipular os textos e mesmo forjar inteiros documentos» (Le Bréviaire, p. 137)... Os grandes organizadores desta «casa em desordem» irão ser os Jesuítas. O culto dos santos era demasiado central no catolicismo pós-Trento para ser deixado de lado pelos principais obreiros da Contra-Reforma*. A formação intelectual e universitária, por outro lado, vai contribuir para o interesse de um escol de jesuítas nas pesquisas críticas sobre os cultos mais antigos: é no seio da Companhia que, desde fins do século XVI, com R. Roswey, nasce e se desenvolve o programa de edição crítica de textos dos futuros bolandistas (CHIOVARO – Les saints, p. 100). Por outro lado, e isto numa vertente que até hoje se mantém, como adiante veremos, a Companhia de Jesus é também especialista numa versão «mais popular» do culto dos santos, onde as preocupações críticas se subalternizam à exemplaridade e à função catequética. A «arrumação», subordinada a estas duas grandes linhas, tem a sua expressão, em fins do século XVI, na preparação do primeiro martirológio de âmbito nacional, impresso em 1590 sob responsabilidade «de alguns padres da Companhia de Jesus» (*MARTYROLOGIO*). A lista de santos, que reproduzimos abaixo, é uma síntese das duas correntes; incluem-se os santos das tradições locais acompanhados de «advertências críticas» (Santa Comba, São Frutuoso, abade, Santa Godinha, Santa Vilgerforte, Santa Engrácia), unificando-os pela presença conjunta ao território de todo o reino:

Janeiro
10 - São Gonçalo de Amarante – Amarante
16 - Santos Mártires de Marrocos – Coimbra
21 - Vigília de São Vicente – arcebispado de Lisboa
22 - São Vicente – Lisboa

Fevereiro
18 - São Teotónio – Coimbra

Março
1 - São Rosendo – Portugal
20 - São Martinho – Braga

Abril
12 - Martírio de São Victor – Braga
16 - Santa Engrácia – Portugal
São Frutuoso, arcebispo – Braga
São Frutuoso, abade – Constantim, termo de Vila Real
22 - Santa Senhorinha – Basto
Santa Godinha – Basto
26 - São Pedro Mártir (Rates) – Braga

Maio
14 - São Frei Gil – Santarém
17 - Trasladação de São Torpes – Sines
21 - São Manços – Évora
22 - Trasladação de Santiago Interciso – Braga

Junho
12 - Vigília de Santo António – arcebispado de Lisboa
13 - Santo António – Lisboa

Julho
4 - Santa Isabel – Coimbra
20 - Coroa de Santa Vilgeforte – Portugal
27 - São Pantaleão – Porto

Agosto
1 - Trasladação de São Félix – mosteiro de Chelas, Lisboa

Setembro
14 - Vigília da Trasladação de São Vicente – arcebispado de Lisboa
15 - Trasladação de São Vicente – Lisboa

Outubro
1 - Santos Veríssimo, Máxima e Júlia – Lisboa
17 - Trasladação de São Pedro Mártir (Rates) – Braga
20 - Santa Iria – Santarém
25 - Conquista de Lisboa e santos Crispim e Crispiniano – Lisboa
27 - Santos Vicente, Sabina e Cristeta – Évora
30 - Batalha do Salado – Évora

Dezembro
5 - São Giraldo – Braga
11 - São Dâmaso, papa – Portugal
12 - Trasladação de São Pantaleão – Porto
18 - Expectação da Virgem («Senhora do Ó») – Portugal
31 - Santa Comba – Coimbra

Mas o *Martyrologio* é também muito importante enquanto desenvolve duas considerações de ordem teórica que irão ter grande influência no desenvolvimento do conceito de «santidade portuguesa». Por um lado, apresenta de forma segura a ligação entre os naturais de um reino e os seus santos: «porque ainda que a intercessão dos santos se estenda a todo lugar e aproveite a todos, contudo é mais própria e devida, aos que são do mesmo reino, ou cidade: a que eles com o seu nascimento ou sepultura se penhoraram para com sua intercessão os defender e conservar na fé e bons costumes» (*MARTYROLOGIO*, p. 2v-3). Por outro, como muitos dos santos locais não eram de «naturalidade» portuguesa no sentido estrito do termo – nascimento no reino de Portugal, depois da fundação deste – teoriza-se também sobre o que atribui a um santo pertença a um determinado país. Surge assim uma lista de formas de pertença dos santos a um país, que se destina a «tornar portugueses» santos que de outro modo nunca o seriam. É a forma acabada de uma territorialização inversa àquela que partiria do território geográfico real: existe uma tradição de santidade vária, que se tem de tornar portuguesa; alargam-se portanto os critérios da pertença ao reino. São de Portugal todos os santos que se ligaram a ele seja pelo nascimento, seja pela morte, seja pela presença de relíquias (*Ibidem*, p. 3v). Esta teorização ganhará novo alento com Jorge Cardoso, o grande especialista seiscentista dos santos portugueses. Começara por compor, em 1637, o *Officio menor dos sanctos de Portugal*, no qual se tratava de distribuir uma lista de «portugueses», bem mais alargada que a dos Jesuítas, não já pelo calendário civil, mas pela liturgia das horas. A sua grande obra é porém a que começa a editar em 1652, significativamente intitulada *Agiológio Lusitano dos Sanctos e Varoens illustres em virtudes do Reino de Portugal, e suas conquistas* (sobre a obra no seu todo, é agora fundamental o estudo recente de CONCEIÇÃO – *Espiritualidade*). Nas longas «Advertências» ao primeiro volume, Jorge Cardoso apresenta três novos critérios de apropriação de santos: o «nascimento espiritual» (baptismo), a dignidade (ter exercido uma função eclesiástica no território) e a habitação. Vai, porém, ainda mais longe, porque discute as próprias fronteiras históricas: pertencem a Portugal os santos da antiga Lusitânia, os da Galiza (porque estivera sujeita espiritualmente a Braga) e os de todas as conquistas ultramarinas portuguesas. Por fim, alarga ainda as classes das personagens incluídas: para além dos santos canonizados, dos beatos e dos mártires têm lugar as pessoas «de esclarecida virtude, e acreditadas no céu com maravilhas», e as de «conhecida e exemplar vida, dignas de se proporem para imitação» (vol. 1, p. 52). A operação de Jorge Cardoso é de escopo grandioso – alarga enormemente o *espaço* da santidade portuguesa, e consegue obter personagens para preencher com ela o *tempo* de todo o calendário. Não é por acaso que o *Agiológio Lusitano* surge no contexto das guerras da Restauração, em que urgia recuperar o prestígio de Portugal, e incutir-lhe forças para enfrentar os perigos. Jorge Car-



Santa Isabel, *gravura (in* Dicionário de Iconografia Portuguesa, *de Ernesto Soares e Henrique Lima, 2.º vol., Lisboa, 1948, p. 156).*

doso termina as «Advertências» com uma oração aos santos de Portugal, para que intercedam junto de Deus por este «devoto Portugal, pátria vossa: para o qual o vedes cercado, e combatido, de tão poderosos inimigos, e calamidades, não cesseis no divino conspecto de lhe impetrar soberanos favores, e de seus adversários gloriosas vitórias, para que livre desses possa com mais quietação empregar-se todo no divino culto em vosso serviço, divino obséquio e religiosa veneração» (p. 59). No mesmo contexto se devem colocar duas outras apropriações de santidade ao serviço do empenho patriótico, embora de diverso critério. A primeira foi composta por volta de 1616, e consta de uma lista dos ascendentes santos dos duques de Bragança, os futuros monarcas de Portugal. Feita por iniciativa do arcebispo de Braga D. Aleixo de Meneses, elenca dezassete santos de diferentes nacionalidades, desde o rei Segismundo, martirizado no ano de 520, até à rainha Santa Isabel (MENESES – Catalogo). É assim definida uma *beata stirps*, que acumula prestígio para a dinastia que se tentava lançar como candidata a polarizar a oposição ao reino castelhano. É interessante esta reutilização da santidade dinástica, comum na Idade Média mas caída em desuso a partir do humanismo e em definitivo depois de Trento, e congregando uma série nunca antes tão vasta de antepassados santos. Uma outra lógica, de um universalismo mais doutrinário e eclesiástico, mas também ao serviço do patriotismo defensivo, preside ao elenco de santos portugueses apresentado no sermão de Frei Cristóvão de Lisboa pregado em 2 de Março de 1646, na Capela Real. Aí é o reino o sujeito da congregação de santos, e estes estão distribuídos por tipos de santidade: ainda antes de ter reis próprios, já Portugal contava com o primeiro mártir e as primeiras mártires da Europa (São Pedro de Rates; Santa Quitéria e irmãs), o primeiro confessor canonizado com solenidade (São Rosimundo), o primeiro anacoreta (São Félix). Depois dos «reis próprios», sucederam-se inúmeros santos, vários fundadores de ordens religiosas, santos evangelizadores das terras ultramarinas e, por fim, «nenhum reino do mundo teve tantos reis e princesas santas» (CRISTÓVÃO DE LISBOA – *Serman*, p. 52-53). O período da Restauração foi, com efeito, um momento crucial de uma nova mobilização dos santos do país agora em torno de um critério evidente – a defesa da independência (MARQUES – A tutela). Paralelamente a estas congregações de santos para fins mais contigentes, continuava o desenvolvimento da corrente em que se inserira o *Martyrologio* dos Jesuítas de 1590. Afirma-se o uso do elenco total dos santos a que fora concedida festa própria do reino, por todo o país, que era anexado às edições do missal romano. Nas últimas edições portuguesas deste, de 1860 e 1867, era-lhe dada a designação de «codex regni» (OLIVEIRA – *Lenda*, p. 196). A existência e publicação de uma tal lista a par do missal reforçaria decerto o sentimento de que todos esses santos eram compatriotas dos fiéis, e que era essa a razão da sua agregação. Ao espaço do reino terrestre fazia-se corresponder de forma definitiva e oficial um espaço sagrado de protectores, especialmente empenhados só pelo facto de serem conterrâneos dos suplicantes. Com um uso unificado no tempo religioso cristão e no espaço geográfico português, o *codex regni* era de molde a constituir um poderoso veículo de difusão da santidade do país. A conturbada época do advento da sociedade laicizada vem impor outros reagrupamentos de santos portugueses. Esta fase do processo caracteriza-se por uma novidade fundamental: a santidade cristã é forçada a competir com usos laicos dela própria e, por mais paradoxal que pareça, com «santidades não religiosas» (*cf.*, para o período fulcral que foi a I República, o importante estudo de MEDINA – *«Oh! A República»*). Para as fases mais recentes do processo, surge-lhe ainda uma nova fronteira – a que nasce no próprio interior da comunidade crente, quando a gestão do culto dos santos se faz com linguagem e veículos de difusão demasiado circunscritos à «literatura devota» de que fala Certeau, difíceis de compreender noutros círculos daquela mesma comunidade. Vejamos algumas das principais etapas desta última grande fase. Em 1918 surge uma compilação importante, não só por se subintitular «esboço de hagiografia nacional», como por conter apenas as mulheres santas. É, assim, um reflexo claro das condições por que passava a Igreja Católica portuguesa, na época. O protagonismo feminino causado pelas dificuldades de 1910-



São João de Deus, *in* Irmãos de São João de Deus – 50 anos de presença em África, *de Nuno Filipe, co-ed. Missões e Hospitalidade, 1994, p. 5.*

-1911 reflectia-se não só na ideia de apresentar «pela primeira vez» as grandes santas de Portugal, como na autoria do livro, de uma mulher, Maria de Mendonça. Também não fortuitamente, a obra era editada pela Liga de Acção Social Cristã (sobre esta *cf.* FERREIRA – A Acção, p. 68). Os objectivos do livro são assumidos como didácticos e edificantes. Nas palavras da autora, «é evidente que atravessamos um período de decadência moral na nossa terra e para sairmos dele urge que todas as boas vontades se congreguem. Pensamos que para esse fim um dos melhores meios é oferecer ao público a consideração dos grandes modelos morais da Igreja, especialmente dos que nasceram ou viveram na nossa pátria. Nessa convicção é que traçámos as edificantes biografias que constituem o objecto deste livro» (MENDONÇA – *Santas*, p. 11). Anos mais tarde, estando iniciado o período de recomposição da Igreja assegurado durante o Estado Novo, surge um veículo novo de construção da «santidade portuguesa», doravante sempre referida como «santidade *nacional*» – as colecções de livros didácticos, para a instrução popular ou infantil. Fora precedida – e acompanhada ainda, durante algum tempo – de publicações algo semelhantes, mas não tão orgânicas – as que inseriam a santidade numa reabilitação patriótica e cívica, do Portugal em crise de identidade dos inícios do século XX. Aí os santos apareciam junto com os «heróis» e os «mártires» da pátria, como é o caso dos vários livrinhos de Francisco da Rocha Martins. Junto com diferentes heróis leigos, como sejam Saldanha e o duque da Terceira, estão Santo António, o Infante Santo e o Beato Inácio de Azevedo e companheiros (MARTINS – *O Infante*). Outro exemplo é o da obra de Sousa Costa, *Heróis, santos e pecadores*, onde no segundo grupo se biografam São Gonçalo e Santo António (1939). Mas é em torno da figura de Nuno Álvares que melhor se compreende a passagem das utilizações liberal e republicana à do regime autoritário. Seguindo a investigação de Sérgio Campos de Matos, «nos livros escolares do liberalismo (monárquico ou republicano), e pelo menos até aos anos 20, a imagem de Nuno Álvares tem um carácter essencialmente laico: valorizam-se sobretudo as suas excepcionais qualidades militares e patrióticas» (MATOS – *História*, p. 137-142). Tal não impede, porém, aproximações à sua santidade, como seja a de Guerra Junqueiro e, sobretudo, Oliveira Martins. A biografia do Condestável, publicada por este último em 1893, contribui decisivamente para a afirmação da vertente religiosa, mística mesmo, da imagem de Nuno Álvares, depois difundida de forma simplificada pelos autores de histórias de Portugal, como Fortunato de Almeida e, em grande dimensão, pelos manuais escolares do Estado Novo, os «que maior projecção dão à santidade de Nuno Álvares». Fora deste meio de difusão, autores como Jaime Cortesão ou Fernando Pessoa apropriam-se de diferentes modos da santidade do Condestável. A conjuntura era de molde a propiciar estas leituras, pelo impulso dado ao culto por vários acontecimentos muito próximos – «Padroeiro da Nação para os monárquicos integralistas (1913), beatificado pelo papa (1918), objecto de uma festa religiosa



Princesa Santa Joana, *óleo sobre madeira, século XV (Museu de Aveiro).*

anual (desde 1919) e de uma festa cívica (sobretudo nos primeiros anos 20), o culto de Nuno Álvares não deixa de se desenvolver durante a I República e os primeiros anos do Estado Novo» (*Ibidem*, p. 141). As nuances e posições entre o culto votado pelos sectores conservadores e católicos, e os liberais, conseguem conjugar-se nos escritos de «republicanos espiritualistas, como um Guerra Junqueiro ou um Jaime Cortesão». É extremamente curiosa, por fim, a atitude do republicano Eurico Seabra: «no seu resumo da História de Portugal, põe em destaque a bondade, a humildade e outras qualidades espirituais dignas de um santo, chegando ao ponto de louvar a beatificação do Condestável pela Igreja: dadas as suas qualidades, bem merecia Nuno Álvares ocupar um lugar na hagiografia católica» (*Ibidem*, p. 141). Para além desta generalizada apropriação literária e historiográfica, duas outras são de referir, porque traduzem apropriações práticas, por grupos e sectores específicos, da então grande figura da «santidade nacional». Por um lado, a santidade do Condestável irá conferir identidade à organização elitista e de intervenção orgânica dos sectores católicos conservadores, que foi a Cruzada Nuno Álvares*, fundada em 1918 (LIMA – *Cruzada*). Por outro, a beatificação nesse mesmo ano e o facto de Nuno ser declarado

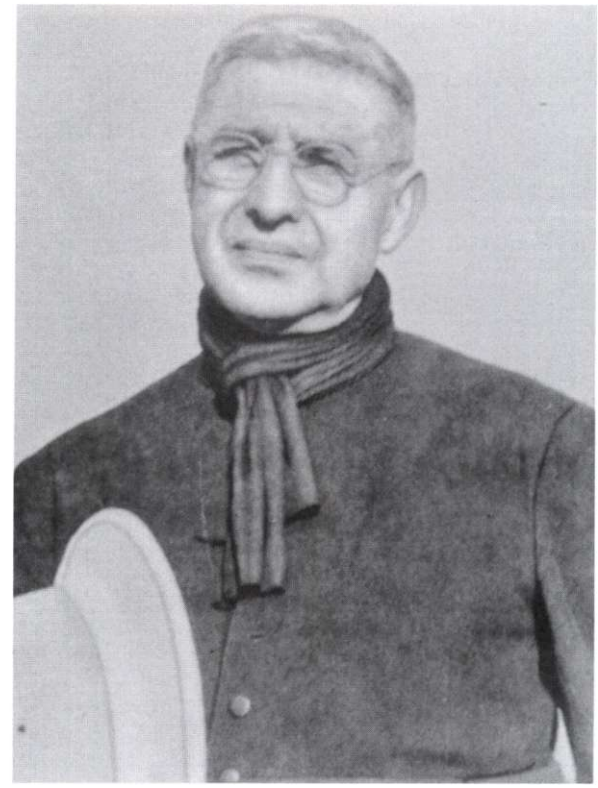
patrono do Exército (FERREIRA – Aspectos, p. 212--213; para a questão religiosa no contexto histórico, TEIXEIRA – *O poder*) tem de se incluir num conjunto de fenómenos de que fazem parte Fátima e visões como as de Maria de Conceição Pinto da Rocha, em 1917. Nele, o recurso ao religioso alivia as tensões e sofrimentos de todo um país, para o qual o ano de 1917 fora especialmente duro, sobretudo nas camadas populares, as mais atingidas pela recessão e pela sangria humana. O *dossier* Nuno Álvares poderia continuar a ser explorado ao pormenor, uma vez que é um dos casos mais acabados das diferentes apropriações «nacionalistas» do século XX. Dado o âmbito do presente texto, referiremos somente algumas tendências principais. Em primeiro lugar, os sectores católicos, favorecidos pelo ambiente geral, tentam prosseguir o processo canónico, e transformar o beato em santo: neste contexto deve ser entendido o artigo de Domingos M. Gomes dos Santos de 1949 (O «Santo Condestável» pode ser canonizado?), de resto exemplar em termos de recurso à pesquisa histórica. Depois, o facto de o Beato Nuno se tornar definitivamente numa modalidade específica da «santidade patriótica», proposta aos Portugueses pela Igreja, e que resolve a seu modo contradições entre a santidade cívica e a religiosa do início do século – o serviço ao país é um dever primeiro, mas adquire o seu verdadeiro sentido se enquadrado na moral católica. Como se sintetiza no discurso do cardeal-patriarca de Lisboa em 13 de Agosto de 1984 – exemplo das ideias difundidas em torno de sucessivas comemorações da Batalha de Aljubarrota pelas autoridades eclesiásticas –, «Mais do que em Aljubarrota, Nuno Álvares Pereira afirmou o seu heroísmo em Lisboa» [refere-se à fundação e ingresso no Mosteiro do Carmo]. Di-lo, aliás, de modo expresso, o documento da Santa Sé que, em 1918, confirmava o culto público, prestado desde tempos imemoriais ao Santo Condestável. «Prova-se historicamente – refere o texto – que o Servo de Deus excedeu de longe as glórias obtidas nas armas, pelo exercício das virtudes religiosas no mosteiro carmelitano e, dando ao mundo exemplos de santidade, deixou aos religiosos norma da mais austera observância.» Este exemplo eloquentíssimo de virtude evangélica – centrada no essencial do cristianismo, que é amor a Deus e ao próximo, constitui a mais sublime lição da vida de Frei Nuno de Santa Maria» (RIBEIRO – *A lição*, p. 10). Por fim, e com sinal contrário, é a vertente belicista da santidade do Condestável – a mais «cívica» para os liberais e mais «auto-identificadora» para o Exército – que prevalece numa biografia publicada em plena guerra de África. Com efeito, o livro de Barrilaro Ruas sobre o Santo Condestável, que é editado em 1969 pela Direcção-Geral do Ensino Primário, traz na epígrafe um texto significativo de Oliveira Salazar: «Paira sobre nós o espírito heróico de Nun'Álvares; parecem mesmo ouvir-se vozes de comando, o retinir das armas, estrondos de batalha: "Ainda não", responderia calmo. Mas, quando preciso, à chamada que vos seja feita para lutardes sob a sua bandeira, não deixará um só de vós – sei-o bem – de responder: "presente!"» (RUAS – *Vida*, p. 1). Regressando ao conjunto dos «santos portugueses», será a apropriação nacionalista a faceta mais importante dos grandes programas editoriais do período salazarista, que subtraem a santidade ao âmbito eclesiástico, para a inserir na propaganda estatal. São paradigmáticos os livros de J. Estêvão Pinto sobre vários santos portugueses na colecção «Os grandes portugueses», editada pelo Serviço Nacional de Informação: São João de Brito (1947), Santo António de Lisboa (1948), o Santo Condestável (1949), São João de Deus (1950). Já nos anos 60, suceder-lhe-ão alguns livros da Colecção Educativa, série D-1, para educação de adultos: por exemplo, o de Américo Cortez Pinto *Santos de Portugal* (1964) e, como já referimos, o de Barrilaro Ruas dedicado a Nuno Álvares Pereira. Tal como vimos para este último, e porque era uma característica de todos os livros dessa colecção, *Santos de Portugal* abria com uma citação de Oliveira Salazar: «Portugal nasceu à sombra da Igreja e a religião católica foi desde o começo elemento formativo da lama da nação e traço dominante do carácter do povo português. Nas suas andanças pelo mundo – a descobrir, a mercadejar, a propagar a fé – impôs-se sem hesitação a conclusão: português, logo católico. A adesão da generalidade das consciências aos princípios duma só religião e aos ditames de uma só moral, digamos, a uniformidade católica do país, foi assim, através dos séculos, um dos mais poderosos factores de unidade e coesão da nação portuguesa.» Ao serviço do regime, a própria relação espaço celeste/espaço terrestre toma a forma de uma coincidência total, afectada também ela pela obsessão da integridade e da uniformidade, do «sentir único dos Portugueses» – sentimentos afirmados com uma força só equivalente à que se atribuía aos inimigos desejosos de alcançar o que seria o fim de Portugal: a quebra da unidade, a desagregação do império. Se a apropriação estatal da «santidade» também serviu a Igreja, esta não deixou de alimentar publicações próprias sobre o assunto, como que frisando que, apesar de serem patriotas e exemplos cívicos, os santos eram afinal, antes de mais, católicos. O delinear de 1984 da figura de Nuno Álvares, acima referido, é um exemplo. Outros serão as colecções sobre santos, talvez mais importantes pelo que revelam de «programa editorial». Neste sentido destacaremos dois exemplos – os diferentes livrinhos infantis de «Maria da Soledade» (pseudónimo literário) e a obra mais «séria» de João Ameal, *Santos de Portugal*, significativamente publicada com um prefácio de D. Manuel Trindade Salgueiro, arcebispo de Évora. Maria da Soledade é um caso de longevidade literária prolongada, uma vez que publica, pelo menos, entre 1947 e 1981. Por outro lado, é também um dos mais significativos casos de «escritora especializada» em hagiografias, servida algumas vezes por editoras também elas especializadas, como a do Apostolado da Imprensa (AI). A «obra hagiográfica» de Maria da Soledade abarca vários santos e candidatos a tal: Gonçalo da Silveira, Bartolomeu dos Mártires, São João de Brito, Nuno Álvares Pereira, os Mártires do Brasil, Santa Joana Princesa. Misto de hagiografia infantil e didáctica, com obra literária, tem títulos em consonância: o de São João de Brito, para



Beato Nuno Álvares Pereira, *1904, por Luciano Freire (Lisboa, Museu Militar).*

crianças, intitula-se *Joãozinho, o herói do Maduré*; no dos Mártires do Brasil, o tom é dado pelo título *Uma página de epopeia*. Conferem-lhe autoridade os prólogos e prefácios assegurados por entidades eclesiásticas de vulto: Domingos Maurício Gomes dos Santos para Gonçalo da Silveira, Raul Rolo para Bartolomeu dos Mártires. O primeiro, de 1948, coloca a obra dentro de parâmetros bem claros: «Já que, na rota do Império, a falange dos soldados da Cruz é cada vez mais necessária, aponte a ilustre autora, nesse quadro tão simpático da vida familiar como é aquele em que sempre nos coloca, ao falar aos pequeninos portugueses de hoje, os heróis de ontem. A história missionária de amanhã será, assim, digna do Portugal de sempre.» Já o segundo, de 1983, coloca-se numa perspectiva totalmente diferente. Sendo o seu autor o maior estudioso e historiador de Bartolomeu dos Mártires, apresenta a obra de Maria da Soledade como uma divulgação popular do saber científico: «Com a preocupação de ser clara e breve, transmite, por vezes num simples adjectivo, as vibrações da alma heróica do Venerável, ou mete num inciso de frase uma nova conclusão histórica largamente documentada e debatida em trabalhos monográficos. "Toma e lê". Com a breve e amena leitura deste livro ficarás a conhecer melhor e a estimar com sólidas razões a maior alma de Prelado, de Apóstolo e de Santo de muitos séculos de Portugal» (SOLEDADE – *Bartolomeu*). A par de Maria da Soledade, João Ameal é o divulgador para as elites. A sua obra reflecte um programa mais vasto, e assume a responsabilidade de ser a primeira recolha de santos portugueses do pós-laicismo, que os tenta apresentar num registo a meio caminho entre o estudo histórico e a religiosidade esclarecida. As personagens estudadas dividem-se em três grandes grupos: os santos portugueses (São Teotónio, Santa Isabel, Santo António, São João de Deus, São Gonçalo Garcia, São João de Brito), os «pré-portugueses» (São Martinho de Dume, São Frutuoso, São Rosendo, Santa Senhorinha e São Geraldo), e os beatos (infantas Sancha, Teresa e Mafalda, Gonçalo de Amarante, Gil de Santarém, Gonçalo de Lagos, Nuno Álvares Pereira, infante D. Fernando, João e Beatriz da Silva de Meneses, princesa D. Joana e Inácio de Azevedo). O prefácio de D. Manuel Trindade Salgueiro fornece um enquadramento muito importante, por duas razões principais. Em primeiro lugar, demarca-se de uma «hagiografia devota» e «milagreira», impondo uma crença na santidade fundada numa teologia mais exigente e esclarecida: «João Ameal não pertence àquela categoria de autores que pretendem fazer-nos acreditar, com as suas miragens e suas fantasias, que tudo, nos santos, se passa em atmosfera de milagre. [...] A santidade é sempre heroísmo que, em carne tão frágil, só se explica pela força visível que penetra a pessoa humana, elevando-a aos desígnios de Deus» (AMEAL – *Santos*, p. XIX, XX). Em segundo lugar, tanto por parte do autor como do prefaciador, representa uma das primeiras e claramente assumidas tentativas de ultrapassar um «nacionalismo religioso» quase sempre algo estreito e comprometido, que se vinha afirmando quase desde... Jorge Cardoso, trezentos anos antes. «A participação de Deus implica a universalidade do santo.» Referindo-se ao nascimento de João Cidade, em Montemor-o-Novo, pleno Alentejo, escreve João Ameal que «podemos bem proclamar que se trata de um Santo Português». Mas, pouco depois, pergunta, com razão: «Fará sentido, aliás, insistir em sublinhar a nacionalidade dum Santo?» E em explanação magnífica: «Na verdade, os raros que à santidade se elevam, deixam de caber nos limites exíguos de uma pátria, e tornam-se expoentes de glória universal. Parece absurdo reduzi-los à estatura comum, avaliá-los à luz de perspectivas ultrapassadas» (*Ibidem*, p. XXI). Se representa uma viragem, em termos de avanço teológico e histórico, as próprias características externas do livro, cuidado e caro, de tiragem limitada, indiciam que se destinava a um público muito diverso da hagiografia de divulgação, de cariz popular. Existiam assim, e alimentavam-se conscientemente, na mesma esfera católica, níveis bem diversos de discursos sobre a santidade... As últimas obras que referiremos neste ponto são também «recolhas de santos», e situam-se a meio caminho entre

as duas correntes que definimos. Distinguem-se porém da obra de João Ameal enquanto não manejam a linguagem histórica de forma independente, mas sim subordinada à edificação dos fiéis. Os «santos de Portugal» são, para o padre jesuíta Estanislau Martins da Gama, «esta maior glória e melhor tesouro nacional», «bem dignos dum mais atento e devoto conhecimento, e dedicada estima. Esta lhes continua a manifestar, com todas as suas festas e romarias, rezas, velas e flores, o bom povo lusitano, como aos mais altos personagens, a Legião Sagrada, qual significa, para todos, a Hagiografia Nacional Portuguesa» (GAMA – *Santos*, p. 18). A obra retoma o esquema seguido por Jorge Cardoso em 1637, distribuindo os santos pela liturgia das horas. Embora forneça uma primeira lista bastante útil para a abordagem do tema, era decididamente «de dentro», e visava uma divulgação de carácter devoto. É a mais recente obra de conjunto sobre os santos portugueses. O livro *Os santos de cada dia*, compilado por um outro jesuíta, José Leite (a última edição, a 3.ª, revista e aumentada, é de 1994), tem âmbito universal e segue a ordem do calendário. À lógica da nacionalidade preferiu-se portanto a do tempo cristão, e os santos portugueses encontram-se sob as respectivas datas de festa. No entanto, existe um apêndice dedicado aos «portugueses a caminho do altar?», e um outro aos «santos e beatos portugueses», reproduzindo os índices de Martins da Gama. É de novo uma obra de devoção, onde as lendas hagiográficas nem sempre são interrogadas (é o caso de Santa Engrácia, São Gaudêncio de Évora, Santa Gema, os santos Vicente, Sabina e Cristeta, São Victor de Braga). Noutros casos, apesar de se referir expressamente a falta de fundamento histórico, transcrevem-se as lendas, por vezes com a justificação de «não privar os leitores duma das mais interessantes criações da imaginação popular sobre hagiografia» (lenda de Santa Marinha e oito irmãs que, como demonstrou em 1964 Miguel de Oliveira, é de facto imaginada, mas não pelo «povo»). Tanto uma como a outra obra devem ser incluídas dentro da «literatura devota», na qual a verdade histórica é um critério secundário. Referiríamos por fim, ainda que brevemente, a importância de estudar algumas condicionantes do campo discursivo católico hagiográfico e sobre a santidade, que decorrem dos agentes que nele trabalham e das suas ligações orgânicas. Nas várias «Reconquistas Católicas» dos últimos dois séculos são elementos fundamentais os «escritores» e a rede editorial «ao serviço da causa». No campo da produção hagiográfica, e de um modo mais geral nos diferentes registos da construção da santidade, os sentidos são também determinados por quem se encarrega de escrever e por quem publica. Numa primeira análise, a partir dos levantamentos bibliográficos apresentados no final deste artigo, podemos referir as ideias que se seguem. Em termos de autores, os mais especializados estão ligados invariavelmente a ordens religiosas, o que determina de forma óbvia algumas das características desta produção escrita. O grupo mais numeroso é, de longe, constituído por jesuítas: desde os compiladores José Leite (*Santos de cada dia*; Padre Cruz) e E. Martins da Gama (*Santos de Portugal*), ao hagiógrafo mais polivalente, Dário Pedroso (São João de Brito, Luísa Andaluz, Maria da Conceição Pinto da Rocha), passando pelos mais circunscritos Mariano Pinho (para Alexandrina de Balasar), Joaquim Abranches (Maria da Conceição Pinto da Rocha) e Fernando Leite (Sílvia Cardoso, Abílio Gomes Correia). Mas existem hagiógrafos especializados de outras variadas proveniências, cujas ligações aos biografados variam: Humberto Pasquale (Alexandrina de Balasar), Gabriel de Sousa (Bernardo de Vasconcelos, padre Américo), Maria Lumi, pseudónimo (Jacinta e Francisco), Oliveiros de Jesus Reis (Sãozinha), Porfírio Gomes Moreira (Ana de Jesus Maria José de Magalhães). Existem depois as biografias realizadas por membros das próprias ordens, especialmente numerosas para as figuras femininas das congregações contemporâneas. Seria necessário proceder a uma sociologia bem mais aprofundada dos autores, para se poderem tirar conclusões de fundo. Arriscamos aqui apenas algumas primeiras hipóteses. Não é por acaso que os Jesuítas surgem em número significativo neste panorama. Já os vimos como «especialistas da santidade» em épocas anteriores, e é conhecido o seu envolvimento na «edição e imprensa católicas», entre nós, nos dois últimos séculos. São eles de resto que acusam uma maior autoconsciência dessa forma de apropriação «territorial» da santidade que é a da própria família religiosa... Apenas a título indicativo, a Companhia de Jesus publica sobre os seus santos, beatos e «proto-santos» obras que preenchem um largo espectro: o sóbrio e completo

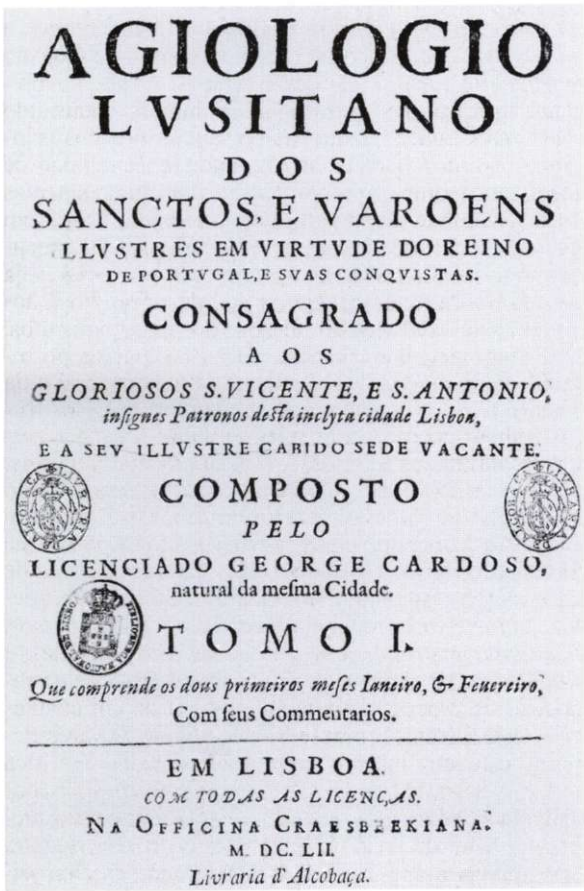


Padre Américo, *in* Colégio de Nossa Senhora do Carmo em Penafiel (1877-1968), *de José Fernando Ferreira, 2.ª ed., Penafiel, 1994, p. 34.*

Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal, em 1930 (FRANCISCO – *Ano santo*); a colecção Santos da Companhia de Jesus, de pequeno formato, económico e devoto (anos 30 e 40); e os *Santos e beatos da Companhia de Jesus*, já em 1984, no Apostolado da Oração* (obra de carácter histórico, bastante contida em termos «devotos», e onde as biografias de portugueses são entregues a membros da Companhia, mas em simultâneo historiadores especializados sobre elas). De que forma surgem como hagiógrafos de personagens fora da sua família religiosa, será algo a esclarecer caso a caso. Maria da Conceição Pinto da Rocha, por exemplo, sempre esteve sob a direcção espiritual de jesuítas, a começar pelo próprio irmão... Por outro lado, a partir das várias edições do *Index ac Status Causarum*, verifica-se que são jesuítas os postuladores romanos de diversas causas portuguesas... Numa análise mais profunda, que aqui apenas podemos aflorar, esta continuada presença e interesse da Companhia de Jesus pelos «santos» terá a ver também com o carisma próprio da sua espiritualidade: uma concepção da perfeição cristã como resultado da acção da graça divina no esforço humano. Os santos aparecem como exemplo de virtudes que podem ser alcançadas pelo homem e portanto como estímulo para todos os cristãos buscarem a perfeição (observação sugerida por J. Mattoso). Nos outros casos apontados, temos a lógica dos párocos (para a Sãozinha e Ana de Magalhães), a dos directores espirituais (Alexandrina) e, mais generalizada, como referimos, a dos membros de uma ordem que escrevem sobre o fundador. Neste caso as biografias podem ter objectivos não só hagiográficos, e inserir-se, as mais das vezes, em tentativas de fazer avançar os processos de reconhecimento oficial. Para além dos autores, existe também uma rede de editoras mais atentas às hagiografias. Para além do já citado Apostolado da Imprensa, surge como grande editora destas obras o Apostolado da Oração, e os prelos de obras religiosas ou dioceses «por detrás» de determinados cultos: o Instituto da Sãozinha para Maria da Conceição Teixeira, os Salesianos* para Alexandrina de Balasar, diferentes organismos ligados às missões e à administração colonial para Gonçalo da Silveira, António Barroso ou António Ferreira Viçoso, o Santuário de Fátima* e a diocese de Leiria para Jacinta e Francisco Marto, a diocese de Évora para Manuel Mendes da Conceição Santos, e as editoras próprias das ordens ou congregações para a generalidade dos casos. O número de edições seria um último parâmetro a analisar. É comum uma vida muito longa de várias hagiografias, como a de Jacinta Marto, por Maria Lumi: a primeira edição é de 1939, e em 1978 já se ia na 9.ª; *A doentinha de Balasar*, de Mariano Pinho, alcança em 1990 a sua 5.ª edição; a *Sãozinha* publica-se de 1954 a 1990, pelo menos, com dez edições... Se isto pode significar que as tiragens são limitadas, também causa que se repitam durante décadas as mesmas imagens de uma personagem, sugerindo a voluntária continuação da atemporalidade do discurso hagiográfico antigo. *3. Os santos aprovados – grandes linhas da canonização e beatificação de portugueses; a evolução dos modelos de santidade:* A análise dos principais modelos de santidade por que se modelaram e foram modelados os santos, na longa duração, é um assunto complexo, sobretudo ao nível da essência – como se constitui um modelo de santidade? É fundamental nessa constituição a Igreja institucional, porque instância de reconhecimento da santidade? Qual o papel das crenças das comunidades locais ao adoptarem como «seu santo» determinada personagem? Como se cruzam elas com os modelos institucionais, difundidos através da doutrina, da pregação, da leitura hagiográfica, da iconografia? Qual o percurso individual de um candidato a santo, e a partir de que outros modelos tempera o seu comportamento? Em suma, em função de que parâmetros devemos periodizar a evolução da santidade, e constituir grandes modelos da mesma? Pensamos que apenas a consideração simultânea dos múltiplos acontecimentos relativos a personagens santas, cruzando-os com os níveis sucessivos de enquadramento – paroquial, diocesano/de ordens religiosas, e romano – nos pode fornecer um quadro completo. Estes acontecimentos assumem formas muito diversas, para além do que é o grande passo no sentido do reconhecimento, ou seja, a proposta de abertura do processo de canonização (beatificação, a partir de certa altura). Podem ser a escrita de uma biografia, as honras prestadas aos elementos materiais do personagem «santificável» (casa, túmulo, corpo, objectos), o uso generalizado do título de «santo» para o referir, ou mesmo verdadeiras estruturações cultuais, por vezes sem prévio enquadramento eclesiástico. Estes processos sucedem-se sincronicamente, nas fases iniciais de cultos depois aprovados, como se sucederam diacronicamente, ao longo da história do cristianismo. Com efeito, foi a própria evolução do processo de canonização que possibilitou a existência de um grande número de «santos» de reconhecimento apenas comunitário, primeiro, e episcopal, depois. Só na segunda metade do século XIII se afirma definitivamente a exclusividade papal da canonização; e só na sequência da grande reorganização da causa de canonização, operada por Urbano VIII desde 1625, o breve *Coelestis Jerusalem* estatui, entre outras coisas, a proibição de todo o culto prévio a um candidato à santidade. O processo de *non cultu*, indispensável para o avanço da causa, surge como uma forma extremamente eficaz de limitar as manifestações locais susceptíveis de modelar um culto antes dele ser examinado pela Santa Sé. O facto de a aprovação final ser apanágio rigoroso do Papa, depois de processos muito formalizados, difíceis e morosos, contribuiu decerto para a sensação de que os modelos correctos, quiçá «oportunos» ou «prováveis», seriam os aprovados pela Sé Romana. No entanto, é errado subestimar a grande vitalidade das comunidades locais, bem como factores de ordem política (civil e eclesiástica...), por exemplo, na constituição dos diferentes candidatos a santos, em cada época (para a consideração de todos estes problemas, *cf.* Bibliografia, pontos A e C). Por ora, a partir de um primeiro levantamento de sucessos relativos a tentativas de abrir processos de canonização, procuraremos oferecer as grandes linhas de evolução da santidade portuguesa. Partimos, portanto, de finais da Idade Média. De uma forma brevíssi-

ma, refiramos o panorama prévio. Até ao século XV, podemos distinguir no território português a evolução de algumas tendências de fundo, protagonizadas por santos raramente aprovados como tal na época, ou então apenas a níveis locais; as hagiografias e os percursos biográficos individuais têm neste contexto uma relevância fundamental para a análise dos modelos de santidade. À multiplicidade de santos «romanos», moçárabes e de incerta origem, muitos dos quais, de resto, só foram dotados de «história» a partir do interesse dos antiquários dos séculos XVI a XVIII, sucedem-se dois grandes tipos de santos: os «bispos-abades», de que são máximos expoentes São Martinho de Dume e São Frutuoso, e os «santos condais», ligados às famílias de patronos de igrejas e mosteiros – São Rosendo e Santa Senhorinha. A vinda dos promotores da reforma gregoriana, oriundos da Europa não peninsular e estreitamente ligados à Ordem de Cluny, traz um novo modelo, o do bispo reformista de que é propótipo São Geraldo de Braga. Ao avanço da Reconquista, com a base sociológica dos filhos segundos do Norte e dos cavaleiros de Coimbra, e o apoio ideológico de Santa Cruz de Coimbra, irá corresponder um dinamismo religioso muito específico. Feito de um misto de entusiasmo evangelista, apropriação de cultos moçárabes e espírito de cruzada, tem a sua expressão hagiográfica nos textos do cenóbio crúzio coimbrão, em torno de figuras como São Teotónio e Telo, São Martinho de Soure, São Vicente, o Cavaleiro Henrique (para tudo isto *cf.* Rosa – *Modelos*; sobre os textos ver ainda Nascimento – Hagiografia; Mattoso – *Portugal*). O segundo grande período medieval, que corresponde entre nós à «identificação do país», à composição e funcionamento de uma estrutura administrativa, política, económica e sociocultural integrada e completa, vê florescer dois tipos de santidade muito novos; os mendicantes e os místicos. São características de base de todo o processo a importância do protagonismo feminino e, para homens e mulheres, a assunção de uma forma cada vez mais «individual» de viver o percurso religioso. Entre nós as grandes figuras vão de Santo António ao Beato Amadeu, passando pelos membros das novas ordens (mendicantes, pregadores, eremitas de Santo Agostinho) que são Paio de Coimbra, Gil de Santarém, Gonçalo de Amarante e Gonçalo de Lagos, os leigos Isabel de Aragão, Nuno Álvares Pereira, infante D. Fernando, duquesa Constança de Noronha, as «beatas fundadoras» princesa Santa Joana e Beatriz da Silva. Alguns deles situam-se na fronteira dos vários tipos, e outros, como Gonçalo de Amarante ou Constança de Noronha, não estão longe de «santidade de franja», como a eremítica ou a «mágica». Do século XIII a finais do século XV, dão com as suas vidas um contributo fundamental para o debate em torno da religião e da Igreja, talvez nunca tão vivo como nesse momento, no Ocidente europeu (para toda esta abordagem *cf.* Rosa – *Dos mendicantes*; sobre os textos ver ainda Nascimento – *Hagiografia*; Mattoso, *Portugal*). O reinado de D. Manuel é como que uma fronteira, uma arrumação de todo este mundo religioso, que ainda fascina na sua diversidade – ao contrário do progressivo encerramento decorrente do Concílio* de Trento, que entre nós teve uma pronta recepção. O rei *Venturoso* empenha-se na beatificação de Isabel de Aragão, santa protectora da dinastia a que ele pertence por linha transversal, assim transformada em obtentora de mercês; alcança a concessão da Festa do Anjo Custódio de Portugal, e com ela planeja uma unificação da protecção religiosa do reino semelhante à unificação que fazia de forais, capelas e hospitais, leis e arquivos; tenta ver canonizadas figuras tão pequenas como o mourisco Gonçalo Vaz, importante porque morto em África sem renunciar à fé a que se convertera, e tão grandes como o fundador do reino, Afonso Henriques (que surge porém ainda envolto em tradições pouco canónicas, como a prisão da mãe, a ameaça ao cardeal-legado, ou as aparições vingadoras a quem desrespeite o seu mosteiro de Coimbra). O panorama, depois, irá tornar-se bem mais enquadrado. O quadro, que apresentamos nas pp. 332-333, fornece uma sinopse dos principais acontecimentos relativos à beatificação e canonização de portugueses, da Reforma Católica aos nossos dias. Com os dados nele coligidos, pensamos poderem definir-se algumas linhas de base. De fins do século XVI até inícios do século XVIII, é nítida a importância de três grupos: os mártires da evangelização (Salsete, Marráquexe, Japão, Brasil, Achém, Gonçalo Garcia), em boa parte jesuítas; as princesas-freiras (Teresa, Sancha, Mafalda, Joana); e os grandes organizadores (Bartolomeu dos Mártires, João de Deus). Correspondem, afinal, a outras tantas características de base do cristianismo pós-Trento. Desde logo, a evangelização, se possível tingida com o sangue do testemunho, face a hereges e pagãos. Depois, a presença maciça dos conventos femininos, adquirindo tanto mais poder quanto melhor ancorados nos principais estratos sociais, e chegando a funcionar de forma autónoma, promovendo as suas figuras santas com à-vontade financeiro notável e por vezes em aberta competição interconventos. Por fim, a execução vigorosa da reorganização religiosa e social, seja no quadro da diocese, seja no da ordem religiosa nova, que se dedica com fervor aos marginalizados. Um fenómeno bastante específico ao quadro português, dadas as condições políticas do período, é o da «interferência» espanhola, que é em certos casos fruto também do campo privilegiado que foi, para certas mentalidades religiosas, a diáspora dos impérios: nestes contextos se devem entender a canonização da Rainha Santa, e a abertura de processos para um Gregório Lopes, um Gonçalo Dias, um António de São Pedro, todos eles adquirindo fama de santidade na América espanhola, em quadros de errância prévia, comuns a tantos aventureiros por aí dispersos. Algumas personagens surgem mais desenraizadas, e a sua presença deve entender-se como fruto da continuação de processos mais antigos, ou de circunstâncias específicas: o Infante Santo e Nuno Álvares Pereira (este em ligação com a reordenação política pós-Restauração), o lóio António da Conceição (por influência talvez dos sectores devotos da corte), Pedro da Guarda, o eremita franciscano da Madeira (eventualmente numa lógica de obtenção de padroeiro para um território deles pouco fornecido). O século XVIII é o das causas das ordens religiosas, com dis-

tinções claras conforme se trate de homens ou mulheres. Para os primeiros, pontificam as grandes figuras portuguesas da inovadora ordem dos oratorianos: Bartolomeu de Quental e José Vaz. O perfil é o do organizador com forte componente intelectual, tanto mais curioso quanto oposto ao feminino: as freiras místicas e «profetisas» Maria do Lado, Teresa da Anunciada, Maria Custódia do Santíssimo Sacramento. Estas são, afinal, a consequência da proliferação das «santas vivas» e «visionárias políticas» dos séculos XVI e XVII (ZARRI – *Le sante*). As ordens tradicionais tentam talvez recuperar prestígio avançando com processos de confirmação de culto para antigas figuras, como sejam Gonçalo de Lagos para os Eremitas de Santo Agostinho (*v.* AGOSTINHOS), Gil de Santarém e Bartolomeu dos Mártires para os Dominicanos, Lourenço Lusitano para os Jerónimos (sublinhe-se que, em termos de movimento global de canonizações, o século XVIII se caracteriza por um enorme número de confirmações de culto) (DARRICAU; PEYROUS – Saints, p. 230). Um novo e bem definido período surge a partir da segunda metade do século XIX, e irá estender-se até inícios do século XX, mais propriamente até à grande cisão da Primeira Guerra Mundial. As mutações no seu seio têm muito a ver com a Igreja de Roma, talvez mais do que com Portugal. O centro das canonizações desloca-se da Europa, correspondendo em cheio à rotação missionária de uma Igreja em derrapagem no território europeu, mas em grande desenvolvimento nas zonas missionárias. Não é menos importante a recomposição da Companhia de Jesus. Assim, são canonizados ou beatificados quase exclusivamente os grandes grupos de mártires ultramarinos, considerados fundadores das «Igrejas locais». As canonizações funcionam como incentivo da Santa Sé a estas Igrejas, noutros campos apoiadas pela Propaganda Fide – e aproveitando claramente, no caso português, as vicissitudes políticas da metrópole. O movimento tem, aliás, uma dinâmica interna reveladora: até final do século XIX, os canonizados e beatificados dizem respeito a processos introduzidos por Portugal e outros países europeus, agora oportunamente terminados; na primeira década do século XX, as cinco causas abertas referem-se a missionários portugueses (todos jesuítas), mas são as dioceses missionárias a introduzi-las: Diogo de Mesquita por Macau, Sebastião Vieira por Macau e Japão, Apolinário de Almeida pela Abissínia, Gonçalo da Silveira por Cochim, António José Henriques pela China. Fazendo um pequeno excurso, salientaríamos o facto de algumas destas personagens serem depois apropriadas pelas Igrejas locais também no campo hagiográfico, como fundadoras. Gonçalo da Silveira é apresentado pela diocese da Beira em 1961 – 4.º centenário do seu martírio – como o «pioneiro da evangelização local», o «modelo de missionário» (*cf.*, na sua Bibliografia, BARRETO; GARCIA; PINA); Gonçalo Garcia como o «primeiro santo mestiço» pelas elites goesas da mesma época (*cf.*, na sua Bibliografia, PAXECO). O dealbar da Primeira Guerra Mundial recentra na Europa as atenções, e a grande figura é nesse momento o Santo Condestável, por força de circunstâncias já referidas. Com a excepção de São João de Brito, os santos do império passam a ficar ao cargo dos já novos países, e não mais possessões portuguesas: José Vaz e Agnelo de Sousa avançam por Goa (*v.* ÍNDIA. GOA) e Ceilão*. Com algumas excepções, e com notável escassez até aos anos 70, abre-se o período dos processos dos reorganizadores eclesiásticos face ao avanço do laicismo (*v.* LAICIDADE). Grandes bispos e fundadores de associações, como António Barroso, D. João Vieira de Matos e Manuel Mendes da Conceição Santos; padres empenhados na acção social (*v.* CATOLICISMO SOCIAL), como Alves Brás, Américo de Aguiar, Francisco Rodrigues da Cruz (neste último, é também importante o perfil de incansável confessor e a vertente popular do seu culto); os videntes de Fátima e os expoentes da corrente visionária e vitimal, grupo ligado aos sofrimentos da Igreja perante os grandes perigos do ateísmo e do comunismo – Ana de Magalhães, Maria da Conceição Pinto da Rocha e Alexandrina de Balasar; e, sobretudo, o importante grupo constituído pelas figuras femininas fundadoras e reorganizadoras de uma Igreja clandestina, perseguida ou em recomposição, e também participantes, a seu modo, de um protagonismo feminino generalizado noutros sectores da sociedade: Maria Droste, Libânia de Albuquerque, Sílvia Cardoso, Mary Jane Wilson, Rita Amada de Jesus, Isabel Picão Carneiro, Ana Faria de Amorim e Luísa Andaluz. Casos como Bernardo de Vasconce-


AGIOLOGIO
LVSITANO
DOS
SANCTOS, E VAROENS
LLVSTRES EM VIRTVDE DO REINO
DE PORTVGAL, E SVAS CONQVISTAS.
CONSAGRADO
A OS
GLORIOSOS S. VICENTE, E S. ANTONIO,
insignes Patronos desta inclyta cidade Lisboa,
E A SEV ILLVSTRE CABIDO SEDE VACANTE.
COMPOSTO
PELO
LICENCIADO GEORGE CARDOSO,
natural da mesma Cidade.
TOMO I.
Que comprende os dous primeiros meses Ianeiro, & Fevereiro,
Com seus Commentarios.
EM LISBOA.
COM TODAS AS LICENÇAS.
NA OFFICINA CRAESBEKIANA.
M. DC. LII.
Livraria d'Alcobaça.

Frontispício do Agiologio Lusitano dos Sanctos e Varoens..., *tomo I, 1652.*

los ou Maria da Conceição Pimentel terão talvez de ser analisados a partir da perspectiva das sensibilidades muito afectivas, com forte sentimento de culpa, numa religiosidade mesclada de sentido poético e trágico, a que não serão alheias mortes prematuras, na flor da juventude. *4. Santos, beatos, veneráveis e «pessoas com fama de santidade» portugueses: elenco pessoal e bibliográfico:* A lista que se segue pretende fornecer em primeiro lugar um elenco de personagens em torno das quais se pôs o tema da santidade, ainda que de diversas maneiras: algumas são oficialmente canonizadas ou beatificadas, outras estão para o ser; algumas não chegaram a sê-lo e um último grupo nem sequer teria existido (destas últimas, fornecemos a referência da crítica histórica que assim o defende, e onde se pode encontrar a literatura devota criticamente analisada). Optámos por as apresentar por ordem alfabética, uma vez que o reconhecimento da santidade nem sempre coincide com época de vida. Um segundo objectivo desta lista é o de fornecer bibliografia relativa a cada um dos personagens. A santidade, como fenómeno extremamente complexo que é, deu origem a uma produção documental de ordem muito variada. O critério de escolha bibliográfica foi o de tentar oferecer pelo menos um de cada dos tipos de texto mais importantes e comuns – fontes sobre/da personagem; hagiografia; memórias devotas; documentos jurídicos relacionados com as causas de beatificação/canonização; boletim ou folhetos da causa de beatificação/canonização (incluindo «versões infantis»); textos congratulatórios destas; escritos «cívico-patrióticos» (apropriações laicas da santidade); artigos científicos. Por vezes, juntam-se a estes outros géneros menos frequentes, se pertinentes no caso (formas artísticas relativas a comemorações várias, como versos, peças de teatro e de música; tiveram de ser deixados de parte outros documentos, não escritos, como os filmes e vídeos a que, mais recentemente, as comissões de beatificação/canonização recorrem cada vez mais). Dois apartados finais tratam das «santidades desejadas» (A) e das «santidades recusadas» (B). **Afonso Henriques:** BROCHADO, I. da Costa – Tentativas de canonização de el-rei D. Afonso Henriques. *Anais da Academia Portuguesa da História*. 2:8 (1953) 307-337. MATTOSO, José – As três faces de Afonso Henriques. *Penélope*. 8 (1992) 25-49. PEREIRA, José Pinto – *Apparatus historicus de argumentis sanctitatis regis Alfonsi Henriquez*. Roma: Typ. Rochi Barnabó, 1728. ROSA, Maria de Lurdes – As feridas do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média. In CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 2 – *Actas*. Guimarães: Câmara Municipal; Universidade do Minho, 1997, vol. 3, p. 83-123. **Afonso Sanches e Teresa Martins:** CONGREGATIO DE CAUSA SANCTORUM – *Index ac Status Causarum*. A c. Petrus Galavotti. Città del Vaticano, 1988, p. 8. NEVES, J. Pacheco – Sobre a beatificação dos fundadores. *Boletim Cultural*. Vila do Conde: Câmara Municipal. 9 (1992) 81-85. SOLEDADE, Fernando da – *Memória dos Infantes D. Afonso Sanches e Dona Thereja Martins*. Lisboa: Off. António Manescal, 1726. **Agnelo Adolfo de Sousa, padre:** FREITAS, J. S. – *Pe. Agnelo Adolfo de Sousa: notas bibliográficas*. Bastorá: Tip. Rangel, 1949. SOARES, Protásio N. – *Vida e virtudes do Servo de Deus Pe. Agnelo Gustavo Adolfo de Sousa*. Goa: [s.n.], 1960. **Alexandrina Maria da Costa:** AMORTH, Gabriele – *Por detrás de um sorriso: Alexandrina Maria da Costa*. Porto: Ed. Salesianas, 1994. Trad. do original italiano. BOSCO, Gabriel – *A Alexandrina de Balasar*. Porto: Ed. Salesianas, 1962. BYNUM, Caroline W. – Holy anorexia in modern Portugal. *Culture, medicine and psychiatry*. 12 (1988) 239-248. CABRAL, João de Pina – *Filhos de Adão, filhas de Eva: A visão do mundo camponesa no Alto Minho*. Lisboa: D. Quixote, 1989. COSTA, Alexandrina Maria da – *A Paixão de Jesus em Alexandrina Maria da Costa*. Coord. Humberto Pasquale. Porto: Ed. Salesianas, 1979. IDEM – *Artigos biográficos da Serva de Deus Alexandrina Maria da Costa*. Porto: Empr. de Publicidade do Norte, 1966. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 503-504. PASQUALE, Humberto – *Fátima e Balasar, duas terras irmãs*. Porto: Cavaleiro da Imaculada, 1979. PINHO, Mariano – *Alexandrina Maria da Costa, a doentinha de Balasar*. Balasar: Pároco de Balasar, 1975. IDEM – *A paixão de Jesus em Alexandrina Maria da Costa*. Porto: Ed. Salesianas, 1979. IDEM – *No Calvário de Balasar*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1963. IDEM – *Uma vítima da Eucaristia*. Balasar: Pároco de Balasar, 1959. REGO, Lobiano do – *De Fátima a Balasar*. [Porto: Of. S. José], 1979. TAVARES, Alberto – *Alexandrina, a martirizada de Balasar*. [Cucujães: Escola Tip. das Missões], 1990. **Amadeu da Silva de Meneses:** CARVALHO, José A. de Freitas de – Joachim de Flore au Portugal: XIII^{ème}-XVI^{ème} siècles: un itinèraire possible. In CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI GIOACHIMITI, 3 – *Il profetismo gisachimita tra Quattrocento e Cinquecento: Atti*. Ed. Gianluca Potestà. Génova: Marietti, 1991, p. 415-432. COSTA, António D. Sousa – Beato Amadeu. In *OS GRANDES portugueses*. Ed. Hernâni Cidade. Lisboa: Arkadia, [s.d.], vol. 1, p. 189-205. IDEM – Studio critico e documenti inediti sulla vita del Beato Amadeo da Silva nel quinto centenario della morte. In *NOSCERE SANCTA: Studi in memoria di Agostino Amore*. Roma: Ed. Antonianum, 1985, vol. 1, p. 169-196. IDEM – Alcaides-mores de Portalegre no século XV. In ENCONTRO DE HISTÓRIA REGIONAL E LOCAL DO DISTRITO DE PORTALEGRE, 1 – *Actas*. Portalegre: Escola Superior de Educação, 1987, p. 233-248. PANDZIC, B. – Beato Amadeo. In PELLICIA, Guerrino; ROCCA, Giuseppe, dir. – *Dizionario degli istituti di perfezione*. Roma: Ed. Paoline, 1974-, vol. 1, p. 503-504. ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: os percursos da santidade individual*. No prelo. SANTOS, Domingos M. G. – A lenda amorosa do Beato Amadeu. *Brotéria*. 17 (1933) 186-197. **Américo Monteiro de Aguiar:** FERREIRA, José C. – *Padre Américo: vida e obra*. Penafiel: Câmara Municipal/Pelouro da Cultura, 1987. *GRANDES figuras de Portugal: o Pe. Américo Monteiro de Aguiar*. Paço de Sousa: Casa do Gaiato. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 504-505. PADRE AMÉRICO – *Somos a porta aberta: pedagogia do Pe. Américo: mé-*



Santo António e as Almas, *altar da Igreja Matriz de Campanhã, séc. XVIII.*

todos e vida. Comp. Maria Palmira P. Duarte. Paço de Sousa: Casa do Gaiato, 1985. Pereira, Henrique M. S. – Américo Monteiro de Aguiar: Para uma bibliografia. *Lusitania Sacra*. 8/9 (1996/1997) 649-680. Mendes, Manuel – *Esboço de cronologia da vida do Pe. Américo*. Paço de Sousa: Obra da Rua, 1995. Neves, F. Moreira das – Padre Américo. In *Os grandes portugueses*. Ed. Hernâni Cidade. Lisboa: Arkadia, [s.d.], vol. 2, p. 477-481. *Obra da Rua: Pe. Américo Monteiro de Aguiar*. Paço de Sousa: Casa do Gaiato, 1987. Sousa, Gabriel de – Padre Américo. O homem e o padre: O santo e a obra. *Boletim Municipal de Cultura*. Penafiel. 3 (1982) 35-42. Sousa, Gabriel de; Trindade, Manuel de A. – *Figuras notáveis da Igreja de Coimbra: Dr. Francisco José de Sousa Gomes, Pe. Luís Lopes de Melo, Pe. Américo, Ir. M.ª Carolina de Sousa Gomes, Fr. Bernardo de Vasconcelos*. Coimbra: Gráfica, 1991, p. 137-172. **Ana de Jesus Faria de Amorim:** Pereira, Adelino – *As três paixões duma mulher providencial*. Fátima: Casa da Divina Providência, 1992. **Ana de Jesus Maria José de Magalhães**: Moreira, Porfírio G. – *Ana de Jesus Maria José de Magalhães, a santinha da Arrifana*. Santa Maria de Arrifana: Paróquia, 1975. Idem – *Breve história do processo de beatificação de Ana de Jesus Maria José de Magalhães*. Santa Maria de Arrifana: [s.n.], 1984. **Antonino de Seia, Santo:** Oliveira, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 116. **António, Santo:** Caeiro, F. da Gama – *Santo António de Lisboa*. Lisboa: INCM, 1995. Congresso Internacional Pensamento e Testemunho: 8.º Centenário do Nascimento de Santo António – *Actas*. Braga: UCP, 1996. Costa, António D. de Sousa – O autor da «Vita Prima» de S. António e seus informadores portugueses: Revisão crítica das opiniões sobre a idade do Santo. In *Colóquio antoniano, na comemoração do 750.º aniversário da morte de Santo António*. Lisboa: Câmara Municipal, 1982. Idem – *S. António canonico regolare di S. Agostino e la sua vocazione francescana: Rilievi storico-storiografici*. Braga: Ed. Franciscana, 1982. Kerval, Léon de – *L'évolution et le dèveloppement du merveilleux dans les légendes de St. Antoine de Padoue*. Paris: Libr. Fischbacher, 1906. Lopes, F. Félix – *O culto de Sto. António em Portugal no*

século XIII. Colectânea de estudos. 1947 (2). MARTINS, Mário – «O Livro dos Milagres de Sto. António» em medievo português. *Brotéria*. 71 (1960) 299-307. SANTOS, Domingos M. Gomes dos – O município de Lisboa e o culto a Sto. António no século XV. *Brotéria*. 18 (1934) 387-396. **António de Andrade, padre:** CASTELO-BRANCO, Fernando – A fama de santidade do primeiro missionário do Tibete. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DOS DESCOBRIMENTOS – *Actas*. Lisboa: Comissão Executiva, 1961, vol. 5, P. II, p. 21-33. **António Barroso, D.:** BRÁSIO, António, selecção, introd. e notas – *D. António Barroso, missionário-cientista-missiólogo*. Lisboa: CEHU, 1961. MENDES, António S. Alves – *D. António Barroso, bispo do Porto*. Porto: Aloysio C. Leite, 1899. PINTO, António F. – *D. António Barroso*. [S.l.: s.n.], 1931. SOARES, Avelino S. – *Dom António Barroso, bispo do Porto*. Porto: [s.n.], 1955. VAZ, A. Luís – *D. António Barroso, missionário*. Lisboa: AGU, 1971. **António das Chagas:** CLEMENTE, Manuel – Motivos tridentinos da nossa religiosidade popular: a pregação de Fr. António das Chagas (a partir da sua biografia, escrita pelo Pe. Manoel Godinho. *Studium Generale*. 6 (1984) 61-74. GODINHO, Manuel – *Vida, virtudes e morte com opinião de santidade do Ven. Padre Fr. António das Chagas da Ordem de S. Francisco, missionário apostólico neste reyno, e fundador do Seminário apostólico na mesma Ordem, sito em Varatojo*. Lisboa: Off. de Miguel Deslandes, 1687. PONTES, Maria de Lurdes B. – *Bibliografia de António da Fonseca Soares, Fr. António das Chagas*. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1950. IDEM – *Fr. António das Chagas: um homem e um estilo do século XVII*. Lisboa: Ed. autor, 1953. **António da Conceição, fr.: 1)** CORREIA, António – *Fama postuma de Ven. Pe Fr. António da Conceição, religiosa da Ordem da Santissima Trindade Redenção dos Cativos da Província de Portugal*. Lisboa: Off. Henrique Valente de Oliveira. MACEDO, José A. B. – Antonio della Concezione di Pombal. In ISTITUTO GIOVANNI XXIII. Pontificia Università Lateranense, ed. – *Bibliotheca Sanctorum*. Roma, 1961-1969, vol. 2, p. 146. Sic: é referido na entrada deste. OLIVEIRA, Manuel G. Barradas de – António da Conceição, 3) Trino. In ANDRADE, António Alberto Banha de, dir. – *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Lisboa: Ed. Resistência, 1980-1983, vol. 1, p. 372. **2)** MACEDO, José A. B. – Antonio della Concezione di Pombal. In INSTITUTO GIOVANNI XXIII. Pontificia Università Lateranense, ed. – *Bibliotheca Sanctorum*. Roma, 1961-1969, vol. 2, p. 146 [sic: é referido na entrada deste]. OLIVEIRA, Manuel G. Barradas de – António da Conceição, 4) Trino. In ANDRADE, António Alberto Banha, de, dir. – *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Lisboa: Ed. Resistência, 1980-1983, vol. 1, p. 372. **3)** APRESENTAÇÃO, Luís da – *Extracto dos processos, que se tiraram por ordem dos Ilustrissimos Srs. Ordinários na forma do direito sobre a vida e morte do Ven. Pe. António da Conceição, Religioso da Congr. do Bem-aventurado S. João Evangelista* [...]. Lisboa: António Alvarez, 1647. MACEDO, José A. B. – Antonio della Concezione di Pombal. In INSTITUTO GIOVANNI XXIII. Pontificia Università Lateranense, ed. – *Bibliotheca Sanctorum*. Roma, 1961-1969, vol. 2, p. 146. SANTANA, Francisco – António da Conceição, 1) Cón. sec. de S. João Evangelista. In ANDRADE, António Alberto Banha de, dir. – *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Lisboa: Ed. Resistência, 1980-1983, vol. 1, p. 371-372. **António Ferreira Viçoso, D.:** CALADO, Mariano – *D. António Ferreira Viçoso, bispo de Mariana*. [S.l.: s.n.], 1987. SOUSA, Rogério – D. António Ferreira Viçoso. *Além-Mar* 35/370 (1990) 35-37. **António de São Pedro:** CONGREGATIO DE CAUSA SANCTORUM – *Index ac Status Causarum*. A c. Petrus Galavotti. Città del Vaticano, 1988, p. 36. PEREIRA, Fernando J. – António de S. Pedro. In ANDRADE, António Alberto Banha de, dir. – *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Lisboa: Ed. Resistência, 1980-1983, vol. 1, p. 449. **António José Henriques, padre:** CONGREGATIO DE CAUSA SANCTORUM – *Index ac Status Causarum*. A c. Petrus Galavotti. Città del Vaticano, 1988, p. 32. **Apolinário de Almeida, D.:** CONGREGATIO DE CAUSA SANCTORUM – *Index ac Status Causarum*. A c. Petrus Galavotti. Città del Vaticano, 1988, p. 37. FRANCISCO, António – *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal*. Porto: AI, 1930, p. 309-310. WICKI, J. – Almeida, Apolinário de. In ANDRADE, António Alberto Banha de, dir. – *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Lisboa: Ed. Resistência, 1980-1983, vol. 1, p. 120-121. **Bartolomeu dos Anjos, fr.:** ALONSO, Carlos – Bartolomeu dos Anjos, ORSA. In ANDRADE, António Alberto Banha de, dir. – *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Lisboa: Ed. Resistência, 1980-1983, vol. 2, p. 242. **Bartolomeu dos Mártires, D., fr.:** CARVALHO, José A. de, intr. – *Fr. Luís de Sousa: Páginas escolhidas*. Lisboa: Verbo, 1970, p. 15-26. *CONGRESSO Internacional sobre D. Fr. Bartolomeu dos Mártires na Igreja e na Sociedade do Seu Tempo (1991)*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 505-507. *PROCESSOS de canonização de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires: Textos em português*. Porto: Movimento Bartolomeano; Arquivo Histórico Dominicano Português, 1983. Cartório Dominicano Português; XVII: 1. ROLO, Raul A., coord. – *Fr. Bartolomeu dos Mártires (1514-1590): catálogo biblio-iconográfico*. Lisboa: BNL, 1991. SOLEDADE, Maria da – *Bartolomeu dos Mártires, o «Arcebispo Santo»*. [S.l.: s.n.], 1983. IDEM – *Viana e o «seu arcebispo»: D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*. Porto: Causa da Beatificação/Dominicanos, 1978. **Bartolomeu do Quental, padre:** BRANDÃO, Vicente F. S. – *Recopilação histórico-biográfica do venerável padre Bartholomeu do Quental, fundador da Congregação dos Padres Congregados do Oratório e dos Irmãos Congregantes de N. Sra. das Saudades e S. Filippe Neri*. Lisboa: Tip. de José Baptista Morando, 1867. QUENTAL, Bartolomeu do – *Sermoens do padre Bartholomeu do Quental*. Lisboa: Off. de Miguel Deslandes, 1692-1694. IDEM – *Lettres du Père Bartolomeu do Quental à la Congrégation de l'Oratoire de Braga*. Paris: Centro Cultural Português, 1973. **Basileu, São:** OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Ed. revista e actualizada. Lisboa: Europa-América, 1994, p. 24. IDEM – *Lenda e história: Es-*

tudos hagiográficos. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 105-106. **Beatriz da Silva, Santa:** CONGRESO INTERNACIONAL «LA ORDEN CONCEPCIONISTA, 1 – *Actas*. Leão: Universidad de Leon, 1990. GRAÑA, Maria del Mar; MUÑOZ FERNANDEZ, Angela – La Orden Concepcionista: formulación de un modelo religioso femenino y su contestación social en Andalucia. In CONGRESSO DE HISTÓRIA DE ANDALUCIA, 2, Córdoba, 1991 – *Las mujeres en la Historia de Andalucia: Actas*. Córdova: Publ. de la Consejeria de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucia y Obra Social y Cultural Cajasur, 1994, p. 279-298. GUTIÉRREZ, Enrique – *Vida de la Beata Beatriz da Silva y origenes de la Orden de la Inmaculada Concepción*. Valhadolid: Franciscanos, 1967. MARTINS, Mário – Santa Beatriz da Silva no teatro espanhol do século XVII. *Didaskalia*. 6 (1976) 395-424. OMAECHEVARRIA, I. – Santa Beatriz da Silva. *Theologica*. 11 (1976) 457-460. PANDZIC, B. – Beatrice de Silva, Beata. In PELLICIA, Guerrino; ROCCA, Giuseppe, dir. – *Dizionario degli Intituti di Perfezione*. Roma: Ed. Paoline, 1974-, vol. 1, p. 1155-1156. ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: os percursos da santidade individual*. No prelo. **Bernardo de Vasconcelos, D.:** CARVALHO, Rui G. de – *D. Bernardo de Vasconcelos: poeta do amor divino*. [S.l.: s.n.], 1956. *EM MEMÓRIA de Fr. Bernardo de Vasconcelos*. Lisboa: Rui Coelho de Mendonça, 1982. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 507-508. RODRIGUES, Gabriel de S. P., ed. – *Fr. Bernardo: causa do Servo de Deus e Boletim Paroquial de Corgo e Verde*. 0 (1982). SOUSA, Gabriel de; TRINDADE, Manuel de A. – *Figuras notáveis da Igreja de Coimbra: Dr. Francisco José de Sousa Gomes, Pe. Luís Lopes de Melo, Pe. Américo, Ir. M.ª Carolina de Sousa Gomes, Fr. Bernardo de Vasconcelos*. Coimbra: Gráfica, 1991, p. 137-172. VASCONCELOS, Maria Bárbara T. de – *O Bernardo: lembranças de uma irmã e enfermeira*. Braga: Pax, 1938. *VIDA plena: album ilustrado da vida de D. Bernardo de Vasconcelos, de santa memória*. [Braga: Of. Gráf. da Pax], 1935. **Cassiano de Nantes, B.:** LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 2, p. 465-467. **Cavaleiro Henrique:** INDICULUM Fundationis Monasterie B. Vincentii Ulixbone. Trad. Albino de Faria. In BRANDÃO, António, fr. – *Crónica de D. Afonso Henriques*. Ed. A. de Magalhães Basto. Porto: Liv. Civilização, 1945, p. 346-352. ROSA, Maria de Lurdes – *Modelos de santidade (sécs. VI-XII)*. No prelo. **Comba, Santa.:** LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada, Braga. AO, 1987, vol. 2, p. 10-11. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 115, 122-125. **Constança de Noronha:** ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: o percurso das santidades individuais*. No prelo. **Dâmaso, São:** LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 428-430. OLIVEIRA, Manuel A. – O vimaranensismo de S. Dâmaso, «Doutor Virgem» da «Igreja Virgem». In CONGRESSO HISTÓRICO GUIMARÃES E A SUA COLEGIADA – *Actas*. Guimarães: Comissão Organizadora, 1981, vol. 4. **Diogo de Mesquita, padre:** CONGREGATIO DE CAUSA SANCTORUM – *Index ac Status Cansarum*. A c. Petrus Galavotti. Città del Vaticano, 1988, p. 77. **Engrácia de Braga, Santa:** LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 1, p. 357-358. **Fernando, «Infante Santo»:** ÁLVARES, João, fr. – *Trautado da vida e feitos do muito vertuoso Sor Infante D. Fernando*. Ed. A. de Almeida Calado. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1960. BRAGA, Paulo Drumond – O mito do «Infante Santo». *Penélope*. 25 (1994) 3-10. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 508-509. RICARD, Robert – Les lectures spirituelles de l'Infant Ferdinand du Portugal. In *ÉTUDES sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris: Centro Cultural Português, 1970, p. 53-61. ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: o percurso das santidades individuais*. No prelo. SANTOS, D. M. Gomes dos – O Infante Santo e a possibilidade do seu culto canónico. *Brotéria*. 4 (1927) 134-142, 197-206. IDEM – O Infante Santo e a cúria pontifícia. *Brotéria*. 10 (1930) 20-28. SARAIVA, José – *Os painéis do Infante Santo*. Leiria: Tip. Central, 1925. **Fernando de Santarém, padre:** CONGREGATIO DE CAUSA SANCTORUM – *Index ac Status Causarum*. A c. Petrus Galavotti. Città del Vaticano, 1988, p. 93. **Fins de Chelas, São:** OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 116, 167-172. **Francisco da Assunção, fr.:** TRINDADE, Paulo da, fr. – *Conquista espiritual do Oriente*. Lisboa: CEHU, 1962, vol. 1, p. 138-139, 221. **Francisco Marto:** LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 511-513. LUMI, Maria – *Francisco Marto*. Porto: Salesianos, 1958. VENÂNCIO, João P. – *Posição e artigos para o processo sobre a fama de santidade, virtude e milagres do Servo de Deus Francisco Marto*. [S.l.: s.n.], 1952. **Francisco Rodrigues da Cruz, padre:** BALTASAR, José Maria T. – *Florinhas apostólicas: episódios edificantes da vida santa do incansável missionário Rev. Francisco Rodrigues da Cruz*. Lisboa: Casa Católica, 1943. GARCIA, Ápio – *A vida maravilhosa do Padre Cruz*. Porto: Onicla, 1948. *GRAÇAS DO Servo de Deus Padre Cruz, SJ: Boletim bimensal para a causa da canonização*. 1 (1949). HEMLE, Ervino – *O Padre Cruz: um Vianney português*. Apelação: Ed. Paulistas, 1980. LAURAND, Luce – *Le Père Francisco da Cruz, vagabond de la charité*. Lisboa: Vice-postulation de la Cause du Pe. Francisco da Cruz, 1972. IDEM – *Father Francisco da Cruz, the apostle of charity*. Lisboa: Vice-postulation of Fr. Francisco da Cruz, 1973. LEAL, Maria Joana M. – *O Santo Padre Cruz*. Porto: Liv. AI, 1980. LEITE, José – *Assim falou o Padre Cruz*. Porto: Liv. AI, [s.d.]. IDEM – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 509-511. **Frutuoso, São:** CONGRESSO DE ESTUDOS DA COMEMORAÇÃO DO XIII CENTENÁRIO DA MORTE DE S. FRUTUOSO – Actas. In *BRACARA Augusta*. 21-22 (1967-1968). DIAZ Y DIAZ, M. C., estudo e ed. crítica – *La vida de S. Frutuoso de Braga*. Braga: [s.n.], 1974. IDEM – Vida de S. Francisco. In TAVANI, G.; LANCIANI, G., ed. – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 666. ROSA, Maria de Lurdes – *Os modelos de san-*

tidade (sécs. VI-XII). No prelo. **Gaudêncio de Évora, São:** LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 2, p. 447-448. **Gens de Lisboa, São:** OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 116. **Geraldo, São:** CARDOSO, José, trad., notas. e posfácio – *Vida de S. Geraldo*. Braga: Liv. Cruz, 1959. FREIRE, J. Geraldes – Aspectos literários da «Vita Geraldi». In CONGRESSO COMEMORATIVO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga: UCP, 1990, vol. 1, p. 576-579. MATTOSO, José – Géraud de Braga, Saint. In *DICTIONNAIRE d'Histoire et Géographie Ecclésiastique*. Paris: Letouzey et Ané, 1984, vol. 20, col. 835-837. IDEM – Vida de S. Geraldo. In TAVANI, G.; LANCIANI, G., ed. – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 666. ROSA, Maria de Lurdes – *Os modelos de santidade (sécs. VI-XII)*. No prelo. **Gil de Santarém, São:** NASCIMENTO, Aires A. – *A vida do bem-aventurado Gil de Santarém, por Fr. Baltasar de S. João*. Lisboa: [s.n.], 1982. IDEM – S. Fr. Gil de Santarém, o Fausto português. In *COLÓQUIO comemorativo de São Frei Gil de Santarém*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, 1992, p. 11-24. IDEM – Gil de Santarém, Fr. In TAVANI, G.; LANCIANI G., ed. – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 294-295. ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos. Os percursos da santidade individual*. No prelo. **Gonçalo de Amarante, São:** CUNHA, Arlindo de Magalhães R. – *S. Gonçalo, história ou lenda?*. Amarante: Amarante Magazine; Paróquia de São Gonçalo, 1995. IDEM – *S. Gonçalo de Amarante: Um vulto e um culto*. Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal, 1996. *FLOS (O) Sanctorum em lingoage: os Santos Extravagantes*. Ed. Maria Clara Almeida. Lisboa: INCM, 1988, p. 159-167. KRUS, Luís – Vida de S. Gonçalo de Amarante. In TAVANI, G.; LANCIANI, G., ed. – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 668-669. ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: os percursos da santidade individual*. No prelo. SOBRAL, Cristina – *A vida de S. Gonçalo de Amarante: hipóteses de datação e autoria*. Comunicação apresentada ao VI Congresso da Associação Hispânica Medieval, 1995. Texto dactilografado. **Gonçalo Dias, fr., Beato:** CARDOSO, Jorge – *Agiológio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres en virtudes do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: [várias oficinas], 1652-1666, vol. 1, p. 23-34, 29-30; vol. 3, p. 286-288, 290-291. VAZQUEZ, Luis – Tirso y América. *Analecta Mercedaria*. 9 (1992) 145-247, 240-241. **Gonçalo Garcia, São:** BOXER, Charles – *The Christian century in Japan (1549-1650)*. Manchester: Carcanet Press, 1993. PAXECO, Oscar – Os santos portugueses da Índia: Do mártir franciscano S. Gonçalo Garcia ao apóstolo do Ceilão, venerável Pe. José Vaz. *Panorama*. 22 (1961) [s. pag.]. IDEM – Foi um português, S. Gonçalo Garcia, o primeiro mestiço canonizado pela Igreja. *Portugal em África*. 20 (1963) 122-124. TESTORE, Celestino – Gonsalvo García. In ISTITUTO GIOVANNI XXIII. Pontificia Università Lateranense, ed. – *Bibliotheca Sanctorum*. Roma: 1961-1969, vol. 7, p. 102-103. **Gonçalo de Lagos, São:** ALONSO, Carlos – Vida del Beato Gonzalo de Lagos, por Alejo de Meneses, OSA, arzobispo de Goa. *Archivo Agustiniano*. 72: 190 (1988) 275-298. AZEVEDO, Carlos de – Figuras e mosteiros dos Eremitas de Santo Agostinho na segunda metade do século XIV. In CONGRESSO INTERNACIONAL BARTOLOMEU DIAS E A SUA ÉPOCA – *Actas*. Lisboa: CNCDP, 1989, p. 393-409. IRIA, Alberto, ed. e coment. – *Treslado da portentosa vida de S. Gonçalo de Lagos por Frei Aleixo de Menezes*. Lagos: Câmara Municipal, 1964. ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: os percursos da santidade individual*. No prelo. VAN LUIJK, Benigno – Hagiografia agustiniana. *Archivo Agustiniano*. 53 (1959) 17-41. **Gonçalo da Silveira, padre:** BARRETO, Manuel Saraiva – *A missão e o missionário em D. Gonçalo da Silveira*. Beira: Secretariado Diocesano da Catequese, 1961. CUNHA, Ana Isabel C. da – *A Inquisição no estado da Índia: Origens (1539-1560)*. Lisboa: ANTT, 1995. DEMANY, Luís – *D. Gonçalo da Silveira, primeiro mártir pela cristandade em terras de Moçambique*. Lisboa: AGC, 1940. Col. Pelo Império; 69. GARCIA, António – *D. Gonçalo da Silveira, pioneiro da evangelização e justo-mártir em terras de África: No 4º Centenário do seu martírio*. Texto e programa das comemorações. Beira, Secretariado Diocesano da Catequese, 1961. LEITE, Bertha – *D. Gonçalo da Silveira*. Lisboa: AGC, 1947. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 513-517. PINA, A. A. – Quarto centenário do martírio do venerável Pe. Gonçalo da Silveira. *Mensageiro do Coração de Jesus*. 79 (1961) 128-137. REA, W. F. – *Gonçalo da Silveira, protomartyr of Southern Africa*. Salisbury, Rodésia: Rodhesian Press, 1960. SOLEDADE, Maria da – *No reino do Monomotapa: narrativa histórica para crianças* [S.l.: s.n.], 1942. 2.ª ed. intitulada *D. Gonçalo da Silveira, apóstolo do Monomotapa*. Porto: Liv. AI, 1962. SOUTO, António M. do – O mártir do Monomotapa: Itinerário e cronologia. *Anais da Academia Portuguesa da História*. 2: 13 (1963) 83-108. **Gonçalo Vaz:** CARDOSO, Jorge – *Agiológio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres em virtudes do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: [várias oficinas], 1652-1666, vol. 3, p. 510-519. **Gregório Lopes:** MARTINS, Mário – Gregório Lopes, o anacoreta das Índias. *Brotéria*. 36 (1943) 365-376. IDEM – O processo inédito do escritor e anacoreta Gregório Lopes († 1596). *Brotéria*. 48 (1949) 72-81. **Iria, Santa:** COSTA, Avelino de Jesus da – *Santa Iria e Santarém: Revisão de um problema hagiográfico e toponímico*. Coimbra: FLUC/Instituto de Estudos Históricos Doutor António de Vasconcelos, 1972. **Isabel, Santa:** CARVALHO, José B. de – *As festas da canonização da Rainha Sta. Isabel promovidas pela Câmara de Coimbra*. Coimbra: Tip. Of. da Coimbra Ed., 1952. CHAVES, Luís – *Bibliografia artística de D. Isabel de Portugal, a Rainha Santa*. Lisboa: Academia das Sciências de Lisboa, 1916. MACHADO, Ana M. – Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, D. Isabel. In TAVANI, G.; LANCIANI, G., ed. – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 417-418. MUÑOZ FERNANDEZ,

Angela – *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. Madrid: Associación Cultural Al-Mudayna, 1988. IDEM – Santa Isabel Reina de Portugal: una infanta aragonesa paradigma de religiosidad y comportamiento femenino en el Portugal bajomedieval. In JORNADAS LUSO-ESPANHOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL, 2 – *Actas*. Porto: INIC, 1989, vol. 3, p. 1127-1143. NUNES J. J., ed. – *Vida e milagres de Dona Isabel, rainha de Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921. ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: os percursos da santidade individual*. No prelo. VASCONCELOS, A. Garcia Ribeiro de – *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão, esposa do Rei Lavrador D. Dinis de Portugal (a Rainha Santa)*. Coimbra: Imp. Univ., 1894. **Jacinta Marto:** LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 518-520. LUMI, Maria – *Jacinta Marto*. Fátima: Santuário, 1979. **Joana, Beata:** GASPAR, João G. – *A princesa Santa Joana e a sua época (1452-1490)*. Aveiro: Câmara Municipal, 1988. NEVES, Francisco F. – *O primeiro processo para a beatificação e canonização da princesa Sta. Joana, filha do rei D. Afonso*. Aveiro: [s.n.], 1958. IDEM – *O processo informativo de 1687 para a beatificação e canonização da princesa Sta. Joana*. Aveiro: [s.n.], 1959. PINHEIRO, Margarida – Memorial da mujto excellente Princessa e mujto virtuosa senhora. Ha senhora Iffante Dona Johanna nossa senhora. In SANTOS, D. M. Gomes dos – *O mosteiro de Jesus de Aveiro*. Lisboa: Diamang, 1967, vol. 2/2, p. 225-301. ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: os percursos da santidade individual*. No prelo. SILVA, Maria João V. B. M. da – Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro; e Vida da infanta Santa Joana. In TAVANI, G.; LANCIANI, G., ed. – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 176-177, 660-661. **João da Ascensão, fr.:** ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. 2.ª ed. Porto: Portucalense Ed, 1967-1971, vol. 3, p. 481. **João de Brito, São:** COSTA, João P. O. – *A missão de S. João de Brito*. Lisboa: Secretariado Nacional das Comemorações dos Cinco Séculos, 1992. LOPES, José G. S. – *Hino a S. João de Brito: a duas vozes e orgão com resposta do Povo*. Braga: Tip. Missões Franciscanas, 1947. PEDROSO, Dário – *S. João de Brito: Quando a culpa é virtude [...]*. Braga: AO, 1992. SOUTO, A. Meireles do – Na canonização de S. João de Brito. *Acção Médica*. 44 (1947) 365-369. **João Cardim, padre:** CONGREGATIO DE CAUSA SANCTORUM – *Index ac Status Cansarum*. Roma: Tip. Guerra, 1985, p. 94. IDEM – *Ibidem*. A c. Petrus Galavotti. Città del Vaticano, 1988, p. 145. FRANCISCO, António – *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal*. Porto: AI, 1930, p. 88-92. **João de Deus, São:** BOTIFOLI, R. – Giovanni di Dio, Santo. In PELLICIA, Guerrino; ROCCA, Giuseppe, dir. – *Dizionario degli istituti di perfezione*. Roma: Ed. Paoline, 1977, vol. 4, p. 1266-1271. CASTRO, Raquel J. – *São João de Deus: um herói português do século XVI*. Lisboa: Rei dos Livros, 1995. CHAVES, Serafim de – *O louco de Amor*. Lisboa; Ponta Delgada: Signo; Brumante, 1989. FILIPE, Nuno – *S. João de Deus: um homem que soube amar*. Lisboa: Paulistas, 1990. GAMEIRO, Aires – Instável e santo: Tentativa de análise psicológica. *Brotéria*. 106 (1978) 157-169. IDEM – *Cartas de S. João de Deus e do seu director espiritual S. João de Ávila*.

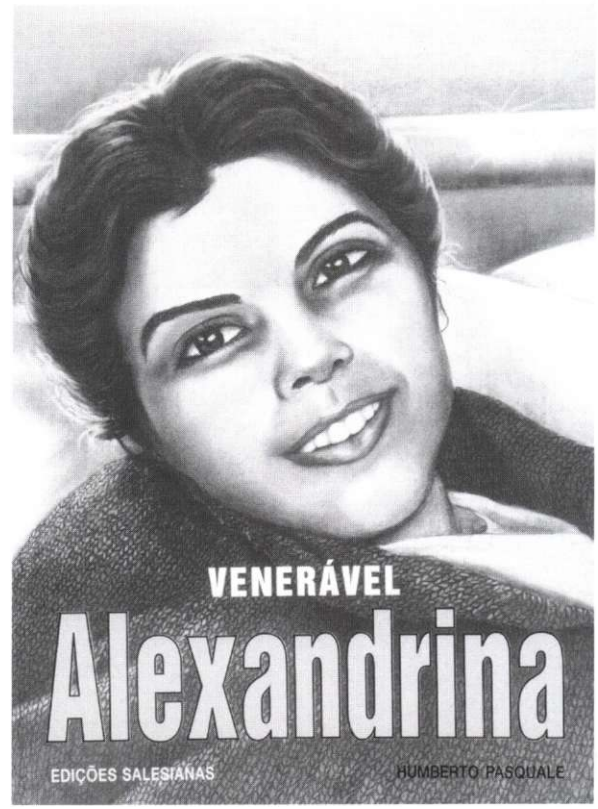


A serva de Deus Sílvia Cardoso *(ao centro) acompanhada pelos gerentes e pessoal da Tipografia Porto Médico, no fim de um retiro na Casa da Gandra (*in *Padre Moreira das Neves* – Sílvia Cardoso aventureira de Deus: o anjo das três loucuras*, Lisboa, Rei dos Livros, 1997).*

Braga; Montemor-o-Novo: Ed. Franciscana; Hospital Infantil de São João de Deus, 1983. SILVA, Manuel F. – *No mundo de S. João de Deus: S. João de Deus no mundo: uma vida, uma obra, uma missão*. Lisboa: Rei dos Livros, 1992. **João de Oliveira Matos, D.:** CARVALHO, José A. S. – *Um bispo para o nosso tempo*. Guarda: Liga dos Servos de Jesus, 1989. *LUZ e vida. Boletim da Liga dos Servos de Jesus*. (1994). Número comemorativo da instrução do processo de beatificação e canonização do Servo de Deus D. João de Oliveira Matos. MATOS, João de Oliveira – *Escritos espirituais (1927-1938)*. Guarda: Liga dos Servos de Jesus, [s.d.]. Coligidos do jornal *O Amigo da Verdade* por Alfredo Pinheiro Neves. **João Vaz:** CARDOSO, Jorge – *Agiológio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres em virtudes do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: [várias oficinas], 1652-1666, vol. 3, p. 510-512, 519. **Joaquim Alves Brás, monsenhor:** ANDRÉ, J. S. – *Perfil de Mons. Alves Brás e sua obra*. Lisboa: [s.n.], 1978. COOPERADORAS DA FAMÍLIA – *Monsenhor Joaquim Alves Brás, um apóstolo da família*. Lisboa: Instituto Secular das Cooperadoras da Família, 1994. INFANTE, C. Franco – *Monsenhor Alves Brás*. Lisboa: Instituto das Cooperadoras da Família, 1976. ROCCA, G. – Alves Brás, Joaquim. In PELLICIA, Guerrino; ROCCA, Giuseppe, dir. – *Dizionario degli istituti di perfezione*. Roma: Ed. Paoline, 1974-, vol. 1, p. 499. TRINDADE, Manuel A. – *O Pe. Joaquim Alves Brás: uma vida, uma obra*. [S.l.: s.n.], 1991. **Jorge Fernandes, padre:** FRANCISCO, António – *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal*: Porto, AI, 1930. **José Vaz, padre:** LIBERO, Giuseppe del – *Pe. José Vaz, aventureiro de Cristo, apóstolo de Ceilão, fundador da Congregação do Oratório de Goa*. Goa: Postulação Geral do Instituto do Oratório, 1955. PAPALI, Cirilo B. – *An apostle from the missions: Joseph Vaz*. Roma: Pontificia Univers. di Propaganda Fidei, 1960. Separata de *De Euntes Docete*, 1960. PAXECO, Oscar – Os santos portugueses da Índia. Do mártir franciscano S. Gonçalo Garca ao apóstolo do Ceilão, venerável Pe. José Vaz. *Panorama*. 22 (1961) [s. pag.]. PEREIRA, Simon G. – *The life of the Venerable Fr. Joseph Vaz*. Galle: Loyola House, 1952. REGO, Sebastião do – *Vida do Pe. José Vaz*. Introd. e notas Ismael Gracias. Goa: Imprensa Nacional, 1962. **Libânia do Carmo Galvão Mexia de Moura Telles e Albuquerque (Irmã M.ª Clara do Menino Jesus):** ALVES, Adelina – *Chamava-se Libânia*. [S.l.]: Congregação Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição, 1993. Infantil. CARVALHO, Maria Lucília de – *A Irmã dos Pobres*. Fátima: CONFHIC, 1993. *FONTES da CONFHIC: 3: Escritos da Mãe Maria Clara*. Lisboa: CONFHIC, 1992. *IRMÃ (A) dos Pobres: Madre Maria Clara do Menino Jesus*. Linda-a-Pastora: CONFHIC. 1 (1993). MOURA, Rosa H. M. – *Sob o olhar providencial de Deus. Irmã Maria Clara do Menino Jesus (fundadora da Congregação Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição)*. Salvador: CFHRC, 1991. ROCCA, G., In PELLICIA, Guerrino; ROCCA, Giuseppe, dir. – *Dizionario degli istituti di perfezione*. Roma: Ed. Paoline, 1974-, vol. 5, p. 1271. **Lourenço Lusitano, Beato:** CARDOSO, Jorge – *Agiológio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres em virtudes do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: [várias oficinas], 1652-1666, vol. 1, p. 383-384, 389-391. SACRA RITUUM CONGREGATIONIS – *Adprobationis cultus immemorabilis, et Indulti officii, et missae de Comuni Confessoris [...] in festo B. Laurentii Lusitani, pro universo Ordine S. Hieronymi totoque Patriarchatu Ulyssiponensi*. Roma: Ex Typ. Rev. Camera Apostolica, 1819. **Lourenço Mendes:** ESTAÇO, Gaspar – *Várias antiguidades de Portugal*. Lisboa: Herdeiros de António Pedroso Galrão, 1754, p. 222-225. **Luísa Andaluz:** DIAS, Maria Teresa J. S. – *Uma mulher feliz: Luísa Andaluz*. Lisboa: Rei dos Livros, 1992. LUÍSA Andaluz: Um centenário. *Lumen*. 38 (1977) 496-487. PEDROSO, Dário – *Audácia e serviço: vida de Luísa Andaluz*. Braga: AI, 1989. POLICARPO, José – *Luísa Andaluz: Perfil de uma personalidade*. [S.l.]: Servas de N. Sra. de Fátima, [s.d.]. Conferência proferida em Santarém em 15 de Outubro de 1977. *UMA VIDA que não passa: Luísa Andaluz*. [S.l.]: Servas de N. Sra. de Fátima, 1977. **Mafalda, infanta, Beata:** COELHO, Maria Helena – *Arouca: Uma terra, um mosteiro, uma santa*. Arouca: Câmara Municipal, 1989. SÃO BOAVENTURA, Fortunato de, fr. – *Memórias para a vida da Beata Mafalda, rainha de Castela e reformadora do mosteiro de Arouca*. Coimbra: Real Imp. Universidade, 1814. **Manços, São:** GAIFFIER, B. de – Le Bréviaire d'Evora de 1548 et l'hagiographie ibérique». *Analecta Bollandiana*. 60 (1942) 131-139. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 2, p. 64-65. MARTINS, Mário – A legenda de S. Manços. *Brotéria*. 76 (1963) 691-697. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 107-110. TAROUÇA, Carlos da Silva – S. Manços, primeiro bispo de Évora? Tradição local autêntica, ou falsificação sistemática de fontes?. *Brotéria*. 42 (1946) 521-529. **Manuel Mendes da Conceição Santos, D.:** *ANTOLOGIA de pensamentos do Servo de Deus D. Manuel Mendes da Conceição Santos (de 1899, ano da sua ordenação sacerdotal, até 1955, ano da sua morte)*. [S.l.: Gráfica Eborense, 1977]. COSTA, José F. R. [et al.] – *D. Manuel Mendes da Conceição Santos: missionário da planície*. Évora: [s.n.], 1956. GOMES, José P. – *A vida de Manuel Mendes da Conceição Santos na Guarda*. Évora: [Gráfica Eborense], 1987. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 522-523. ROCCA, H. – Mendes da Conceição Santos, Manuel. In PELLICIA, Guerrino; ROCCA, Giuseppe, dir. – *Dizionario degli istituti di perfezione*. Roma: Ed. Paoline, 1974-, vol. 5, p. 1160-1161. [SANTOS, Manuel Mendes da Conceição] – *Documentos duma vida apostólica: 2: O escritor e o apóstolo (Discursos – exortações patrióticas – elogios fúnebres)*. Évora: Centro de Estudos «D. Manuel Mendes da Conceição Santos», 1961. SILVA, Francisco Maria – *A alma do arcebispo apóstolo, D. Manuel Mendes da Conceição Santos*. Braga: Centro de Estudos «D. Manuel Mendes da Conceição Santos», 1960. *UM ARCEBISPO apóstolo dos nossos dias, 1876-1955: postulação da causa de beatificação do Servo de Deus D. Manuel Mendes da Conceição Santos*. Évora: Gráfica Eborense, 1972.

Maria da Conceição Fróis Gil Ferrão de Pimentel Teixeira («Sãozinha»): CARMITA – *As virtudes da Sãozinha*. Abrigada: Lar da Sãozinha, 1976. *CAUSA de beatificação da Serva de Deus Maria da Conceição F. G. F. de Pimentel Teixeira*. Abrigada: [s.n.], 1994; Braga: Ed. Franciscana. Opúsculo. *CINQUENTENÁRIO: boletim comemorativo do ano cinquentenário da morte da Sãozinha*. 1 (1990). INSTITUTO DA SÃOZINHA, ed. – *Florinha de Abrigada [causa de canonização da Serva de Deus Maria da Conceição F. G. F. de Pimentel Teixeira]*. 1 (1994). LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 527. REIS, Oliveiros de Jesus – *Sãozinha, Maria da Conceição F. G. F. de Pimentel Teixeira*. Abrigada: Lar da Sãozinha, 1990. *SÃOZINHA*. Porto: [s.n.], 1990. **Maria da Conceição Pinto da Rocha:** ABRANCHES, Joaquim – *D. Maria da Conceição Pinto da Rocha, fundadora das Irmãs Reparadoras Missionárias da Santa Face*. Braga: AO, 1982. CAUSA DE CANONIZAÇÃO DA SERVA DE DEUS D. MARIA DA CONCEIÇÃO PINTO DA ROCHA – *Grão de Trigo: boletim da causa de canonização da Serva de Deus D. M.ª da Conceição Pinto da Rocha*. 1 (1991). IRMÃS REPARADORAS MISSIONÁRIAS DA SANTA FACE, ed. – *História de «uma semente». D. M.ª da Conceição Pinto da Rocha*. Braga: AO, [s.d.]. Infantil. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 524-525. PEDROSO, Dário – *Semente escondida: vida da Serva de Deus D. Maria da Conceição Pinto da Rocha, fundadora das Irmãs Reparadoras Missionárias da Santa Face*. Braga: AO, 1994. [ROCHA, Maria da Conceição P. da] – *A reparação expiadora: Autobiografia e outros escritos de uma alma vítima*. Lisboa: Reparadoras Missionárias da Santa Face, 1967. **Maria Droste Zu Vischering (Irmã Maria do Divino Coração):** ABRANCHES, Joaquim – *Beata Maria do Divino Coração*. Braga: Mensageiro Coração Jesus, 1976. IDEM – Beatificação da Ir. Maria do Divino Coração. *Lumen*. 36 (1975) 478-479, 497. BELO, Henrique T. e Chernache Campo – *Palavras proferidas na sessão solene comemorativa do nascimento da Ir. Maria do Divino Coração, no convento de Corpus Christi, em Setembro de 1963*. Porto: [s.n.]. BIERBAUM, Max – *Maria do Divino Coração Droste Zu Vischering*. Porto: AI, 1966. 1963. CHASLE, Luís – *Irmã Maria do Divino Coração, chamada no século Droste de Vischering, religiosa do Bom Pastor, 1863-1899*. Porto: Typ. Catholica de Fonseca & Filho, 1907. [DROSTE ZU VISCHERING, Maria] – *Autobiografia*. Lisboa: Congregação de N. Sra. da Caridade do Bom Pastor, 1993. RICCIARDI, A. – *Mais nobre pela caridade: a bem-aventurada Maria do Divino Coração Droste Zu Vischering (1863-1899)*. [S.l.: s.n.], 1984. *VIDA da condessa Droste de Vischering, Irmã Maria do Divino Coração, superiora do Bom Pastor do Porto*. [S.l.: s.n.], 1939. **Maria Isabel Picão Caldeira Carneiro (Madre Isabel da Santíssima Trindade):** *CARISMA e espiritualidade*. Elvas: Irmãs Concepcionistas ao serviço dos Pobres, 1988. [CARNEIRO, Maria Isabel P. C. C., Madre Isabel da Ssma. Trindade] – *Isto vos deixo: Testamento espiritural: Faúlhas do espírito*. [S.l.: s.n.], [1987]. IDEM – *Lembrai-vos sempre: Escritos: Carisma: Espiritualidade*. Braga: Ed. Franciscana, 1995. FERNANDES, Francisca – *Uma nascente na planura (perfil humano de uma fundadora)*. Elvas: Irmãs Concepcionistas ao serviço dos Pobres, 1988. RIBEIRO, José J. – *Nas pisadas de Maria ao serviço dos pobres: Irmãs Concepcionistas*. [Braga: Ed. Franciscana, 1981]. ROCCA, G., In PELLICIA, Guerrino; ROCCA, Giuseppe, dir. – *Dizionario degli istituti di perfezione*. Roma: Ed. Paoline, 1974-, vol. 6, p. 1570. *SERVA dos Pobres: Boletim Trimestral*. 1 (1996). **Maria do Lado:** CARDOSO, Jorge – *Agiológio Lusitano dos Sanctos, e Varoens illustres em virtudes do Reino de Portugal e suas conquistas*. Lisboa: [várias oficinas], 1652-1666, vol. 2, p. 744-747, 750-751. CONGREGATIO DE CAUSA SANCTORUM – *Index ac Status Causarum*. A c. Petrus Galavotti. Città del Vaticano, 1988, p. 204. IRMÃS CLARISSAS DA VILA DO LOURIÇAL – *Vida da serva de deus Madre Maria do Lado: Fundadora do mosteiro do Santíssimo Sacramento do Louriçal*. Braga: Ed. Franciscana, 1981. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 523-524. **Maria Perpétua da Luz:** MARTINS, Mário – Maria Perpétua da Luz. *Revue d'ascétique et de mystique*. 21 (1949) 149-176. SANTA ANA, José Pereira de – *Vida da Insigne mestra de espírito a virtuosa Madre Maria Perpétua da Luz* [...]. Lisboa: Herdeiros de António Pedroso Galram, 1742. VLOON, Casimiro – Soror Maria Perpétua da Luz (no terceiro centenário do seu nascimento). *Carmelo Lusitano*. 2 (1984) 77-92. **Martinho de Dume, São:** GARCIA RODRIGUEZ, Carmen – *El culto de los santos en la España visigótica*. Madrid. CSIC, 1966. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 55-57. ROSA, Maria de Lurdes – *Os modelos de santidade (sécs. VI-XII)*. No prelo. **Martinho de Soure, São:** ROSA, Maria de Lurdes – *Os modelos de santidade (sécs. VI-XII)*. No prelo. RUAS, Henrique Barrilaro – A «Vida de S. Martinho de Soure» como fonte de história das instituições eclesiásticas. *Revista Portuguesa de História*. 3 (1947) 231-256. VENTURA, Leontina; FARIA, Ana S., ed. – *Livro Santo de Santa Cruz: Cartulário do séc. XII*. Int. Leontina Ventura. Coimbra: INIC, 1990. *VITA S. Martini Sauriensis*. Trad. inédita, em vias de publicação, de Aires A. Nascimento. **Mártires de Achém:** COSTA, João E. – O Beato Redento da Cruz. *Estudos Regionais*. 6 (1984) 47-62. MEERSMAN, Achiles – Frei Manuel do Desterro e Irmão Francisco da Conceição, mártires de Samatra. *Itinerarium*. 18 (972) 310-313. SANTA MARIA, Valentino di – Dionigi della Natività e Redento della Croce. In ISTITUTO GIOVANNI XXIII. Pontificia Università Lateranense, ed. – *Bibliotheca Sanctorum*. Roma: 1961-1969. vol. 4, p. 648-659. **Mártires do Brasil:** CARDOSO, Armando – IV Centenário dos Mártires do Brasil. *Verbum*. 27 (1970) 201-236. LEITE, Serafim – *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa; R. Janeiro: Portugália; Civil. Brasileira, 1938, vol. 2, p. 242-266. IDEM – A grande expedição missionária dos Mártires do Brasil. *Stvdia*. 7 (1961) 7-48. *Quarenta (Os) mártires do Brasil: relação da Biblioteca da Ajuda sobre o martírio do Pe. Inácio de Azevedo e seus companheiros*. Apres. E. Brasão. Coimbra: Coimbra Ed.,

1953. SANTOS, Domingos M. G. dos – Beato Inácio de Azevedo e 39 companheiros mártires: lista dos mártires e sua justificação. *Didaskalia*. 8 (1978) 331-365. **Mártires de Cuncolim (Salsete):** ANDRADE, Filoteio P. – *Os santos mártires de Cuncolim*. Margão: Typ. das Ortigas, 1894. MOLINARI, Paolo – Salsette, martiri di, beati. In ISTITUTO GIOVANNI XXIII. Pontificia Università Lateranense, ed. – *Bibliotheca Sanctorum*. Roma, 1961-1969. vol. 11, p. 597-600. **Mártires da Embaixada ao Japão:** PIRES, Benjamim V. – *Embaixada mártir*. Macau: Centro de Informação e Turismo, 1963. **Mártires do Japão:** ABREU, João Gomes de – Beato Francisco Pacheco: subsídios biográficos. *Arquivo de Ponte de Lima*. 6 (1985) 355-371. AZEVEDO, José S. – *Festa e cortejo alegórico do Beato Vicente de Santo António no dia de bênção da sua primeira imagem*. Albufeira: Câmara Municipal, [s.d.]. BOXER, Charles – *The Christian century in Japan (1549-1650)*. Manchester: Carcanet Press, 1993. *EXPOSIÇÃO biblio-iconográfica do B. Vicente de Sto. António*. Albufeira: [s.n.], 1967. GORDINI, Gian D. – Giappone, Martiri del. In ISTITUTO GIOVANNI XXIII. Pontificia Università Lateranense, ed. – *Bibliotheca Sanctorum*. Roma, 1961-1969, vol. 6, p. 434-441. LOURENÇO, José M. – *Beato João Baptista Machado de Távora, mártir do Japão*. Angra: União Gráfica Angrense, 1965. MOTA, Valdemar – *Beato João Baptista Machado*. Angra do Heroísmo: Comissão de Estudos dos 450 Anos da Diocese de Angra e Ilhas dos Açores, 1985. OLIVEIRA, Alamo – Sabeis quem é este João? *Atlântida*. 29: 1 (1984) 3-68. [SANTO ANTÓNIO, Beato Vicente de] – *Cartas do Japão: a alma de um santo revelada em suas cartas*. Faro: [s.n.], 1967. **Mártires de Marráquexe:** SANTOS, Domingos M. G. dos – *A relação da vida e morte dos Sete Mártires de Marrocos de Fr. António da Conceição*. Coimbra: Associação Portuguesa para o Progresso da Ciência, 1957. RICARD, Robert – Les Sept martyrs de Marrakech en 1585, études des sources portugaises. *Arquivo da Bibliografia Portuguesa*. 5 (1956) 280-88. **Mártires de Marrocos:** FERNANDES, Maria Alice, ed. e estudo – *Livro dos milagres dos Santos Mártires (cód. 770 da Biblioteca Pública Municipal do Porto)*. Tese de mestrado apresentada à FLUL em 1988. Texto dactilografado. KRUS, Luís – Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a devoção dos nus. *Estudos Contemporâneos*. 6 (1984) 21-42. MARTINS, Mário – O ciclo franciscano da nossa espiritualidade medieval. *Biblos*. 27 (1951). ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: os percursos da santidade individual*. No prelo. *TRATADO da vida e martírio dos cinco mártires de Marrocos*. Ed. António G. da Rocha Madahil. Coimbra: Imp. Universidade, 1928. **Mártires de Mombaça:** GUTIÉRREZ, David – *História de la Orden de San Agustin*. Roma: Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, 1971, vol. 2, p. 143. MARTINEZ, Hipolito – António da Natividade: 2: Dos Eremitas de Sto. Agostinho. In ANDRADE, António Alberto Banha de, dir. – *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Lisboa: Ed. Resistência, 1980-1983, vol. 1, p. 400. **Mártires de Tavira:** INSTITUTO GIOVANNI XXIII. Pontificia Università Lateranense, ed. – *Bibliotheca Sanctorum*. Roma, 1961-1969, vol. 11, p. 159-160. KRUS, Luís – Crónica da conquista do Algarve. In TAVANI, G.; LANCIANI, G., ed. – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 176. ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: os percursos da santidade individual*. No prelo. **Mary Jane Wilson (Irmã Maria de São Francisco Wilson):** AMORIM, António G. – *Mary Jane Wilson, a irmã de S. Francisco: Vida, obras e peregrinações da fundadora da Congregação das Franciscanas de N. Sra. das Vitórias* Braga: Ed. Franciscana, 1975. *BOA (A) mãe Mary Jane Wilson (Ir. de S. Francisco), fundadora das Irmãs Franciscanas de N. Sra. das Vitórias*. 1 (1989). Boletim trimestral. CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS FRANCISCANAS DE NOSSA SENHORA DAS VITÓRIAS, ed. – *Irmã Wilson: Vida: Testemunhos: Cartas*. Lisboa: Congregação Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias, [1989?]. FERNANDES, Abel S. – *Reflexos de uma vida: Mary Jane Wilson*. Funchal: Congregação das Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias, 1991. RIBEIRO, Abílio Pina – *História breve da Irmã Wilson*. Funchal: Secretariado da Irmã Wilson, 1993. **Nuno Álvares Pereira, Beato:** COUTINHO, Bernardo X. – *Iconografia e bibliografia condestabrianas*. Lisboa: IAC, 1971. *CRÓNICA do condestável de Portugal D. Nuno Álvares Pereira*. Ed. e int. A. Machado de Faria. Lisboa: APH, 1972. LIMA, Sérgio C. M. – *«Cruzada Nacional D. Nun'Álvares Pereira»: estudo de uma organização política*. Tese de mestrado



Capa do livro sobre a venerável Alexandrina de Balasar (séc. XX), de Humberto Pasquale, Lisboa, Edições Salesianas, 1998.



Capa do livro do padre Oliveiros de Jesus Reis sobre Maria da Conceição Pimentel Teixeira (Sãozinha), Alenquer, Lar da Sãozinha, 1997.

apresentada ao ISCSP/UTL em 1993. Texto policopiado. MARTINS, J. P. Oliveira – Canonização do Condestável. In *A VIDA de Nun'Álvares*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1917. MATOS, Sérgio C. de – *História, mitologia, imaginário nacional: A história no curso dos liceus (1895-1939)*. Lisboa: Horizonte, 1990. *NO CENTENÁRIO do nascimento de Dom Nuno Álvares Pereira: Pastoral colectiva do episcopado português*. Braga: Mensageiro do Coração de Jesus, 1961. RIBEIRO, António – A lição do Santo Condestável em Lisboa. *Carmelo Lusitano*. 2: 7 (1989) 9-12. ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: os percursos da santidade individual*. No prelo. RUAS, H. Barrilaro – *Vida do Santo Condestável D. Nuno Álvares Pereira*. Lisboa: Dir.-Geral Ensino Primário, 1969. SANTOS, Domingos M. G. dos – Para a história do culto do B. Nun'Álvares: Um documento inédito. *Brotéria*. 8 (1928) 393-399. TAROUCA, Carlos da Silva – Onde está o Rol dos Milagres do B. Nuno Álvares Pereira, escrito por Gomes Eanes de Azurara?. *Brotéria*. 47 (1948) 155-163. IDEM – O «Santo Condestável» pode ser canonizado?. *Brotéria*. 49 (1949) 129-140. **Ovídio, Santo:** LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 2, p. 144. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 118, 136. **Paio, São:** MARTINS, Mário – O sermonário de Frei Paio de Coimbra do Cód. Alc. 5/CXXX. *Didaskalia*. 3 (1973) 337-362. NASCIMENTO, Aires A. – Paio de Coimbra, frei. In TAVANI, G.; LANCIANI G., ed. – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 504-506. ROSA, Maria de Lurdes – *Dos mendicantes aos místicos: os percursos da santidade individual*. No prelo. ROSÁRIO, António do – Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV. *Repertorio de Historia de las ciencias eclesiasticas*. 7 (1979) 509-598. TUTHILL, John G. – Frei Paio's sermons on the Virgin Mary. In CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES E SUA COLEGIADA – *Actas*. Guimarães: Comissão Organizadora, 1981, vol. 2, p. 193-203. IDEM – Frei Paio and his 406 sermons. In ENCONTRO SOBRE HISTÓRIA DOMINICANA, 2 – *Actas*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano, 1984, vol. 1, p. 347-363. **Pedro da Guarda, Beato:** CONGREGATIO DE CAUSA SANCTORUM – *Index ac Status Cansarum*. A c. Petrus Galavotti. Città del Vaticano, 1988, p. 257. FARIA, Francisco Leite de – Evangelização das terras descobertas no tempo de Bartolomeu Dias. In CONGRESSO INTERNACIONAL BARTOLOMEU DIAS E A SUA ÉPOCA – *Actas*. Porto: CNCDP, 1989, vol. 5, p. 472. **Pedro de Rates, São:** OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 103-106. **Quitéria, Santa:** LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 2, p. 172-179. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 129-148. **Rita Lopes de Almeida (Irmã Rita Amada de Jesus):** BARBOSA, Fidélis D. – *Rita Amada de Jesus*. Porto Alegre: EST; Nova Dimensão, 1988. BARREIROS, Luís – *Perfil duma fundadora: Madre Rita Amada de Jesus e a Congregação de Jesus, Maria e José*. [Viseu: Irmãs da Congregação de Jesus, Maria e José, 1986]. *FLORESCER: Trechos da vida de Madre Rita*. [S.l.: Brasil, s.d.]. Infantil. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 526. PEREIRA, Henrique M. S. – *Rita de Jesus: Paixão pela infância de Jesus, compaixão pela dor humana*. Porto: FMNS, 1999. PETTINATI, G. In PELLICIA, Guerrino; ROCCA, Giuseppe, dir. – *Dizionario deli istituti di perfezione*. Roma, vol. 5, p. 729. **Rosendo, São:** DIAZ Y DIAZ, M. C. – El testamento monástico de San Rosendo. *Historia: Instituciones: Documentos*. 16 (1989) 47-102. IDEM – Vita Rudesindi. In TAVANI, G.; LANCIANI, G., ed. – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 686. IDEM – Sobre la vida y milagros de S. Rosendo. In CICLO DE CONFERÊNCIAS «S. ROSENDO E O SÉC. X», 1, 1992 – *Actas*. Coord. Álvaro de Brito Moreira. Santo Tirso: Câmara Municial, 1994, p. 35-44. IDEM [et al.] – *Ordoño de Celanova: vida y milagros de San Rosendo*. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990. FREIRE, José Geraldes – Os quatro livros de milagres da «Vita Sancti Rudesindi». In CICLO DE CONFERÊNCIAS «S. ROSENDO E O SÉC. X», 1, 1992 – *Actas*. Coord. Álvaro de Brito Moreira. Santo Tirso: Câmara Municipal, 1994, p. 167-177. MATTOSO, José – A «Vita et miracula S. Rudesindi»; S. Rosendo e as correntes monásticas da sua época. In IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 441-480, 29-53. PEREIRA, Maria Helena da Rocha, trad., ed. e notas – *Vida e milagres de S. Ro-*

sendo. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970. ROSA, Maria de Lurdes – *Modelos de santidade, sécs. VI-XII*. No prelo. **Sancha, Beata:** MENDONÇA, Maria de – *Santas de Portugal: Esboço de agiographia nacional*. Lisboa: Liga Acção Social Cristã, 1918, p. 52-58. **Sebastião Vieira, padre.:** CONGREGATIO DE CAUSA SANCTORUM – *Index ac Status Causarum*. Roma: Tip. Guerra, 1985, p. 197. IDEM – *Ibidem*. A c. Petrus Galavotti. Città del Vaticano, 1988, p. 278. FRANCISCO, António – *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal*. Porto: AI, 1930, p. 298-300. **Senhorinha, Santa:** DIAZ Y DIAZ, M. C. – Vita Sanctae Senorina. In TAVANI, G.; LANCIANI, G., ed. – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 686. FREIRE, J. Geraldes – Problemas literários das «Vitae Sanctae Senorinae». In *A MULHER na sociedade portuguesa: Visão histórica e perspectivas actuais*. Coimbra: FLUC/Instituto de História Económica e Social, 1986, vol. 2, p. 35-38. MONTEIRO, A. Xavier – Santa Senhorinha de Basto. *Cenáculo*. 5: 2: 3 (1949-1950) 144-162; 5: 3: 4 (1949-1950) 227-250. PEREIRA, Maria Helena da Rocha, trad. – Vida da bem aventurada virgem Senhorinha. Apêndice a PEREIRA, Maria Helena da Rocha, trad., ed. e notas – *Vida e milagres de S. Rosendo*. Porto: Junta Distrital, 1970, p. 112-157. IDEM – As bibliografias medievais de Sta. Senhorinha. In CICLO DE CONFERÊNCIAS «S. ROSENDO E O SÉC. X», 1, 1992 – *Actas*. Coord. Álvaro de Brito Moreira. Santo Tirso: Câmara Municipal, 1994, p. 127-137. ROSA, Maria de Lurdes – *Modelos de santidade (sécs. VI-XII)*. No prelo. **Sílvia Cardoso:** ALVES, Ângelo – *Sílvia Cardoso: mística na acção: entrevista concedida a Ilídio Pinto Cardoso para a «Voz Portucalense»*. Porto: [s.n.], 1979. *EM MEMÓRIA de D. Sílvia Cardoso Ferreira da Silva*. Porto: Tip. Porto Médico, 1951. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 527-529. 3 vol. NEVES, F. Moreira das – *O anjo das três loucuras*. Gaia: Postulação da Causa de Beatificação da Serva de Deus Sílvia Cardoso, 1978. *OBRAS (AS) de misericórdia segundo Sílvia Cardoso: Cantata popular: Coros de Lisboa e Banda Sinfónica da P. S. P., Igreja dos Jerónimos, 15 de Março, 16 h.: Programa*. Lisboa, 1987. POSTULAÇÃO DA CAUSA DE BEATIFICAÇÃO DA SERVA DE DEUS SÍLVIA CARDOSO – *Graças de Sílvia Cardoso, fasc. anuais*. 1 (1959). **Sisenando, São:** OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Ed. revista e actualizada. Lisboa: Europa-América, 1994, p. 59. IDEM – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 203. **Teotónio, São:** CRUZ, António – D. Teotónio, prior de Santa Cruz. O primeiro cruzado e o primeiro santo de Portugal. In *SANTA Cruz de Coimbra do século XI ao século XX*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1984, p. 21-58. FREIRE, José Geraldes – Problemas literários da «Vita Sancti Theotonii. In *SANTA Cruz de Coimbra do século XI ao século XX*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1984, p. 85-117. NASCIMENTO, Aires A. – Vida de S. Teotónio. In TAVANI, G.; LANCIANI, G., ed. – *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 669-671. O'MALLEY, E. Austin – *Tello and Theotonio, the twelfth-century founders of the monastery of Santa Cruz de Coimbra*. Washington: The Catholic Univ. Press, 1954. PEREIRA, Maria Helena da Rocha, pref., trad. e notas. – *Vida de S. Teotónio*. Coimbra: Ed. Igreja Santa Cruz de Coimbra, 1987. ROSA, Maria de Lurdes – *Modelos de santidade (sécs. VI-XII)*. No prelo. **Teresa, Beata:** MENDONÇA, Maria de – *Santas de Portugal: Esboço de agiographia nacional*. Lisboa: Liga Acção Social Cristã, 1918, p. 3-36. **Teresa da Anunciada, Madre:** ALMEIDA, Jacinto da C., ed. – *Vida e virtudes da Madre Teresa d'Anunciada: a freira do Senhor Santo Cristo*. Ponta Delgada: [s.n.], 1992. CLEMENTE, José – *Vida da venerável Madre Thereza da Annunciada escripta e dedicada ao Santo Christo com a invocação o Ecce Homo*. Ponta Delgada: Typ. Lit. Ruy Moraes, 1904. DIAS, Urbano de M. – *Madre Teresa d'Anunciada (a freira do Senhor Santo Cristo dos Milagres)*. [Vila Franca do Campo: Tip. A Crença], 1947. **Teresa de Saldanha, Madre:** CONGREGAÇÃO PORTUGUESA IRMÃS DOMINICANAS DE SANTA CATARINA DE SENA, ed. – *Era uma vez... Thereza de Saldanha*. Lisboa: Congregação Portuguesa Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, 1987. Infantil. FILIPE, Nuno – *Teresa de Saldanha: Uma vida para os outros*. Lisboa: Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, 1990. NICOLAU, Rita Maria – *Teresa de Saldanha: uma vivência cristã no feminino*. Lisboa: Faculdade de Teologia, 1996. RIO MAIOR, Marquesa de – *Fundação da Ordem das Terceiras de S. Domingos de Portugal*. Lisboa: Congregação Portuguesa Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, 1987. ROLO, Raul de A. In PELLICIA, Guerrino; ROCCA, Giuseppe, dir. – *Dizionario degli istituti di perfezione*. Roma: Ed. Paoline, 1874-, vol. 8, p. 380-381. THIAUCOURT, Maria Rosa – *Madre Teresa de Saldanha: Vida e obra*. [S.l.]: Congregação Portuguesa Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, [s.d.]. **Torcato, São:** BARROCA, Mário J.; REAL, Manuel L. – As caixas-relicário de S. Torcato, Guimarães (sécs. X-XIII). *Arqueologia medieval*. 1 (1992) 135-168. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1984, p. 86-87. ROSA, Maria de Lurdes – *Os modelos de santidade (sécs. VI-XII)*. No prelo. SILVA, A. Santos – S. Torcato, 1805: o povo, a religião e o poder (Análise de um motim de província). *Estudos contemporâneos*. 0 (1979) 15-82. IDEM – *Tempos cruzados: um estudo interpretativo da cultura popular*. Lisboa: 1991. Tese de doutoramento apresentada ao ISCTE. Texto policopiado. **Veríssimo, Máxima e Júlia, Santos:** ANTUNES, Miguel T.; CUNHA, Armando S. – *Santos mártires de Lisboa: Espólio osteológico de Santos-o-Novo*. Lisboa: Câmara Municipal, 1991. MARTINS, Mário – A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, do cód. CV/1-23 da Biblioteca de Évora. *Revista Portuguesa de História*. 6 (1955) 45-93. IDEM – A legenda dos Santos Mártires e o «Flos Sanctorum» de 1513. *Brotéria*. 72 (1961) 155-165. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 149-165. **Vicente, Sabina e Cristeta, Santos:** *GAIFFIER*, B. de – Le Bréviaire d'Evora de 1548 et l'hagiographie ibérique. *Analecta Bollandiana*. 60 (1942) 125-136. LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada.

Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 231-233. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 156. **Victor, São:** LEITE, José – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 390-391. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964, p. 101, 156. **(A) Santidades desejadas:** COSTA, Avelino de Jesus da – O Prof. Doutor Guilherme Braga da Cruz não poderá vir a ser o São Contardo Ferrini português?. In AAVV – *Guilherme Braga da Cruz: um homem para a eternidade*. Braga: Liv. Cruz, 1981, vol. 2, p. 9-36. ESTEVES, Maria da Conceição V. – *Apóstolo de Fátima: cónego Manuel Nunes Formigão*. Braga: AO, 1993. GAMA, Estanislau Martins da – O venerável padre Manuel da Cunha: Protomártir da Companhia de Jesus na gloriosa missão de Maisor. In *SANTOS de Portugal*. Estremoz: Luís Gama, [s.d.], p. 109-118. GOMES, José Pinharanda – *O Servo de Deus Alberto Diniz da Fonseca: 1884-1962*. Guarda: Liga dos Servos de Jesus, 1988. LEITE, Fernando – *O «Cura de Ars», português, P. Abílio Gomes Correia*. Braga: AO, 1982. LEITE, José – Doutor Guilherme Braga da Cruz, Padre José Aparício da Silva. In IDEM – *Santos de cada dia*. 2.ª ed. aumentada. Braga: AO, 1987, vol. 3, p. 517-518, 520-521. LOPES, Francisco – *Pe. Joaquim Alves Correia (1886-1951): ao serviço do Evangelho e da Democracia*. Lisboa: Rei dos Livros, 1996. PUREZA, Maria da – *Em tudo a vontade de Deus: vida da Madre M.ª da Santíssima Trindade*. [S.l.: s.n.], 1984. **(B) Santidades recusadas:** SANTOS, Augusto G. dos – *Maria Adelaide de São José e Sousa, a «Santinha de Arcozelo»*. Vila Nova de Gaia: Ed. Autor, 1980. SOUSA, A. A. A. de – *A vida e factos miraculosos do Servo de Deus Sebastião Maria que se venera na Capela da Virgem N. Sra. da Piedade*. Vila Real: Minerva Transmontana, 1992. RITO, Maria Teresa P. S. Oliveira – *A construção social de um culto: génese e desenvolvimento do movimento devocional da Ladeira do Pinheiro*. Tese de mestrado apresentada à FCSH da UNL em 1992.

MARIA DE LURDES ROSA

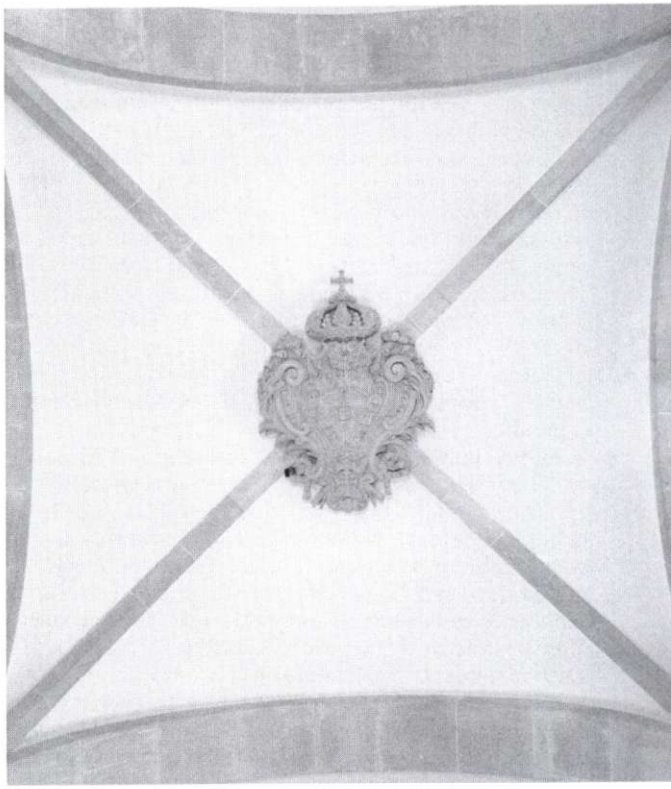
BIBLIOGRAFIA: **A.** História sociológica da santidade, geral; **B.** História sociológica da santidade, por épocas; **C.** Canonização; **D.** Hagiografia; **E.** A hagiografia científica em Portugal; **F.** A construção de uma «santidade portuguesa». **A. História sociológica da santidade, geral:** BAKER, Derek, dir. – *Sanctity and secularity*. Oxford: Basil Blackwell, 1973. BARONE, Giulia [et al.], ed. – *Modelli di santità e modelli di comportamento: Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994. BELL, R. M. – *La santa anoressia: Digiuno e misticismo dal medievo ad oggi*. Roma; Bari: Laterza, 1987. BOESCH-GAJANO, Sophia – Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia. *Studi Storici*. 23: 1 (1982) 119-136. BOESCH-GAJANO, Sophia; SABATINI, Lucia, ed. – *Culto dei santi, istituzione e classi sociali in età preindustriale*. L'Aquila; Roma: Japadre, 1984. BOESCH-GAJANO, SOPHIA; SCARAFFIA, Lucetta, ed. – *Luoghi sacri e spazi della santità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990. BROWN, Peter – The rise and function of the holy man in late Antiquity. *Journal of Roman Studies*. 41 (1971) 80-101. IDEM – *The cult of the saints: Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: Univ. California Press, 1981. Recensão in Jq. Fontaine – Le culte des saints et ses implications sociologiques: Réflexions sur un récent essai de Peter Brown. *Analecta Bollandiana*. 100 (1982) 17-41. CHIOVARO, Francesco [et al.], dir. – *Histoire des Saints et de la sainteté chrétienne*. Paris: Hachette, 1986-1988. DARRICAU, Raymond; PEYROUS, Bernard – Saints. In *DICTIONNAIRE de spiritualité, ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne, 1990, vol. 14, p. 196-230. DELEHAYE, H. – *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1933. IDEM – *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*. Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1927. HERRMAN-MASQUARD, N. – *Les reliques des saints: Formation coutumière d'un droit*. Lille: Ed. Klincksieck, 1975. KIECKHEFER, R.; BOND, G. – *Sainthood: its manifestations in world religions*. Berkeley: Univ. of California Press, 1988. LOOMIS, C. G. – *White magic: an introduction to the folklore of Christian legend*. Cambridge (MA): The Medieval Academy of America, 1948. MECKLIN, J. – *The passing of the saint: a study of a culture type*. Chicago, 1941. SAINT-YVES, P. – *Les saints sucésseurs des Dieux*. Paris: Libr. Critique Émile Nourry, 1907. SAWARD, J. – *Perfect fools: Folly for Christ's sake in Catholic and orthodox spirituality*. Oxford: Oxford U. P., 1980. SCHMITT, J.-Cl. – La fabrique des saints. *Annales*: *ESC*. 39: 2 (1982) 236-300. WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph M. – *Saints and society: The two worlds of western Christendom: 1000-1700*. Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 1982. WILSON, Stephen, ed. – *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge: CUP, 1983. **B. História sociológica da santidade, por épocas:** ABOU-EL-HAJ, Barbara Fay – *The medieval cult of saints: formation and transformation*. Cambdridge: CUP, 1994. BERGAMASCO, Lucia – Sainteté et hagiographie protestante: les modèles anglais du XVI^e-XVII^e Siècles. In BARONE, Giulia [et al.], ed. – *Modelli di santitá e modelli di comportamento: Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 361-39. BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate; SZELL, Timea – *Images of sainthood in medieval Europe*. Ithaca: Cornell U. P., 1991. CERTEAU, Michel de – *La Fable mystique: 1 (XVI^e-XVII^e Siècle)*. Paris: Gallimard, 1982. CHIOVARO, F. – Les saints dans l'histoire du Christianisme. In IDEM [et al.], dir. – *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*. Paris: Hachette, 1986, vol. 1, p. 11-13. CONVEGNO INTERNAZIONALE SANTI E SANTITÀ NEL SECOLO XIV, 15, Assisi, 15-17 ottobre 1987 – *Atti*. Perusia: Univ. de Perusia; Centro di Studi Francescani, 1989. GARCIA RODRIGUEZ, Carmen – *El culto de los santos en la España visigótica*. Madrid: CSIC, 1966. GOLINELLI, Paolo – Il santo gabbato: forme di incredulità nel mondo cittadino italiano. In IDEM – *CITTÀ E CULTO DEI SANTI NEL MEDIOEVO ITALIANO*. BOLONHA: CLUEB, 1991, P. 63-90. GOODICH, Michael – *Vita perfecta: the ideal of sainthood in the thirteenth century*. Estugarda; Hierseman, 1982. HÉLIOT, Pierre; CHASTANG, Me. Laure – Quêtes et voyages de reliques au profit des églises françaises du Moyen-Âge. *Revue d'histoire écclésiastique*. 59 (1964) 789-822; 60 (1965) 5-32. JOURNEL, Pierre – *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle*. Roma: École Française de Rome, 1977. KLANICZAY, Gabor – *The uses of supernatural power: The transformation of popular religion in medieval and early-modern Europe*. Cambridge: Polity Press, [1990]. KLEINBERG, Aviad M. – *Prophets in their own country: living saints and the making of sainthood in the later Middle Ages*. Chicago; London: Chicago U. P., 1992. *LA FONÇTION des saints dans le monde occidental (II^e-XIII^e siècles)*. Roma: École Française de Rome, 1991. LANGLOIS, Claude – Les martyrs de la liberté comme contre-modèles de sainteté. In BARONE, Giulia [et al.], ed. – *Modelli di santitá e modelli di comportamento: Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 415-428. MUÑOZ FERNANDEZ, Angela – *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religion y politicas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*. Madrid: Univ. Complutense; Consejeria de Presidencia/Direccion General de la Mujer, 1994. PARAVICINI-BAGLIANI, Agostino; VAUCHEZ, André, ed. – *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*. Palermo: Sellerio Ed., 1992. POULIN, J.-Cl. – *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingiene*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1975. SALLMAN, J.-M. – I poteri del corpo santo: rappresentazione e utilizzazione (Napoli, secoli XVI-XVIII). In SALLMAN, J. M.; LEVILLAIN, Ph., ed. – *Forme di potere e pratica del carisma*. Nápoles: Liguori, 1984, p. 75-92. IDEM – *Naples et ses saints à l'âge barroque (1540-1750)*. Paris: PUF, 1994. SETTIMANE DI STUDIO DEL CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO, Espoleto, Presso la sede del Centro, 1989 – *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (ss. V-XII)*. XXXVI. SNOEK, G. – *Medieval piety from the relics to the Eucharist: a mutual relationship*. Leiden; N. York: E. J. Brill, 1995. SOERGEL, Philip M. – *Wondrous in his saints: Counter-reformation propaganda in Bavaria*. Berkeley: University of California Press, 1993. TRINKHAUS, Ch., ed. – *The pursuit of holiness in late medieval and renaissance religion*. Leiden: E. J. Brill, 1974. VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: École Française de Rome, 1988. ZARRI, Gabriella – *Le sante vive: Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990. IDEM, ed. – *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994. **C. Canonização:** DELOOZ, Pierre – *Sociologie et canonisation*. La Haye; Liège: Martinus Nijhoff; Fac. de Droit de Liège, 1969. FABER, F. W. – *An essay on beatification, canonization and the process of the Congregation of Rites*. Londres, 1948. HERTLING, Ludwig – Canonisation. In *DICTIONNAIRE de spritualité, ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne, 1953, vol. 2, p. 77-86. KEMP, E. W. – *Canonisation and authority in the Western Church*. Oxford; N. York: Oxford U. P.; A. M. Press, 1980. KLEINBERG, Aviad M. – Proving sanctity: selection and authentification of saints in the later Middle Ages. *Viator*. 20 (1989) 183-205. MENESTÒ, Enrico – Vite dei santi e processi di canonizzazione come proposta di un modello di santitá. In CONVEGNO INTERNAZIONALE DALLA «SEQUELA CHRISTI» DI FRANCESCO D'ASSISI ALL'APOLOGIA DELLA POVERTÀ, 17, Assisi, 18-20 ottobre 1990 – *Atti*. Espoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1990, p. 175-201. NAZ, R. – Causes de béatification et de canonisation. In *DICTIONNAIRE de Droit Canonique*. Paris: Letouzey & Ané, 1937, vol. 2, p. 10-37. RENOUX, Ch. – Une source de l'histoire de la mystique

moderne revisitée: les procès de canonisation. *Mélanges de l'École française de Rome-Italie et Méditerranée*. 105: 1 (1993) 177-217. SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM – *Index ac status Causarum*. Città del Vaticano, 1988. Última ed. com suplementos I-IV em 1989, 1991, 1992, 1994. VERAJA, Fabijan – *Le cause di canonizzazione dei santi: Commento alla legislazione e guida pratica*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992. WOODWARD, K. – *Comment l'Église fait ses saints*. Paris: Bertrand Grasset, 1992. **D. Hagiografia:** BANOS VALLEJO, F. – *La Hagiografia como genero literario en la Edade Media: tipologia de doce vidas individuales castellanas*. Oviedo: Dep. de Filologia Española, 1989. BEKKER-NIELSEN, H., ed. – *Hagiography and medieval literature: a symposium*. Odense: Odense Univ. Press, 1981. BERLIOZ, Jq. – Vies des saints et motifs hagiographiques. In IDEM, dir. – *Identifier sources et citations*. [S.l.]: Brepols, 1994, p. 191-200. BOESCH-GAJANO, Sophia – *Raccolte di vita di santi dal XIII al XVIII secolo: struture, messagi, fruizioni*. Fasano di Brindisi: Schena, 1990. IDEM, ed. – *Agiografia altomedievale*. Bologna: Il Mulino, 1976. CERTEAU, Michel de – Hagiographie. In *ENCYCLOPAEDIA Universalis*. Paris: Enc. Univers. France, 1980, vol. 8, p. 207-209. CERULLI, E.; MORGHEN, R., dir. – *Agiografia nell'Occidente cristiano, secoli XIII-XV*. Roma: Ac. Nazionale dei Lincei, 1980. COLLOQUE HAGIOGRAPHIES, CULTURES ET SOCIÉTÉS, IVe-XIIe SIÈCLE, Nanterre et Paris, 2-5 Mai 1979 – *Actes*. Ed. Eveline Patlagean e Pierre Riché. Paris: Études Augustiniennes, 1981. DELEHAYE, H. – *Les légends hagiographiques*. Bruxelas: Société des Bollandistes, 1935. IDEM – *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelas: Société des Bollandistes, 1936. DUBOIS, Jq.; LEMAITRE, Jean-Loup – *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris: Cerf, 1993. FONTAINE, Jq. – *Vita Martini*. Paris: Cerf, 1967, vol. 1. Intr. metodol. HALKIN, L.-H. – Hagiographie protestante. *Analecta Bollandiana*. 68: 2 (1950) 453-463. HEFFERNAN, Thomas J. – *Sacred biography – Saints and their biographers in the Middle Ages*. N. York; Oxford: Oxford U. P., 1988. HEINZELMANN, Martin – *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*. Sigmaringen: J. Thorbecke, 1992. KERN, Edmund – Counter-reformation sanctity: The Bollandists' «Vita» of Blessed Ema of Gurk. *The Journal of Ecclesiastical History*. 45 (1994) 412-434. KEYES, C. – Charisma: from social life to sacred biography. *Journal of the American Academy of Religion Thematic Studies*. 48: 3-4 (1982) 1-22. LIFSHITZ, Felice – Beyond positivism and genre: «hagiographical» texts as historical narrative. *Viator*. 25 (1994) 95-113. MENESES, Paulo – A narrativa hagiográfica: a expressão doutrinária da espiritualidade medieval. *Arquipélago: Linguas e literaturas*. 8 (1986) 7-37. PAPI, Anna Benvenuti; GIANNARELLI, Elena – *Bambini santi. Rappresentazione dell'infanzia e modelli agiografici*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991. PHILIPPART, G., dir. – *Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Turhnout: Brepols, 1994. POURRAT, P. [et al.] – Biographies spirituelles. In *DICTIONNAIRE de spiritualité, ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne, 1937, vol. 1, p. 1624-1729. RENOUX, Christian – Les expériences et les phénomènes mystiques dans les «Éloges» de Mère de Blémur. *Revue d'Histoire de l'Église de France*. 79 (1993) 13-46. SCHMITT. J.-Cl. – *Les saints et les stars: Le texte hagiographique dans la culture populaire*. Paris: Beauchesne, 1983. VAN UYTFANGHE, M. – L'hagiographie: un «genre» chrétien ou antique tardi?. *Analecta Bollandiana*. 111 (1993) 135-188. WEBB, D. – Eloquence and education: A humanist approach to hagiography. *The Journal of Ecclesiastical History*. 31 (1980) 19-39. **E. A hagiografia científica em Portugal** [para edições de hagiografias de portugueses, ver bibliografia, sob o respectivo santo; para as edições de textos hagiográficos de santos não portugueses, *cf.* CEPEDA, Isabel V. – *Bibliografia da prosa medieval em língua portuguesa*. Lisboa: IBNL, 1995, p. 46-49, 54-58, 221-232, 236-237]: BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de – Portugal, 16e-18e siècles. In *DICTIONNAIRE de spritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1986, vol. 12, 2.ª P., col. 1958-1973. BRAGANÇA, Joaquim O. – O santoral do «Missal de Mateus». *Distrito de Braga*. 4: 1-2 (1968) 153-198. IDEM. – A sagração dos reis portugueses. *Didaskalia*. 24 (1994) 173-194. BYNUM, Caroline W. – *Jesus as mother: Studies in the spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley; London: University of California Press, 1984. IDEM – *Holy fast and holy food: The religious significance of food to medieval women*. Berkeley; London: University of California Press, 1987. IDEM – Holy anorexia in modern Portugal. *Culture, medicine and psychiatry*. 12 (1988) 239-248. IDEM – *Fragmentation and redemption: essays on gender and the human body in medieval literature*. N. York: Zone Books, 1991. CABRAL, João de Pina – *Filhos de Adão, filhas de Eva: A visão do mundo camponesa no Alto Minho*. Lisboa: D. Quixote, 1989. IDEM – O pagamento do santo: uma tipologia interpretativa dos ex-votos no contexto sociocultural do noroeste português. *Studium Generale: Estudos contemporâneos*. 6 (1984) 97-112. CHAVES, Luís – *Registos de santos*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1915. CHIFFOLEAU, Jq. – Del ritus a les creences. La pràctica de la misa a l'Edat Mitjana. *L'Avenç*. 111 (1988) 12-20. COELHO, F. Adolfo – *Obra etnográfica*. Org. e pref. João Leal. Lisboa: D. Quixote, 1993. COSTA, Avelino de Jesus da – Subsídios hagiográficos. *Lusitania Sacra*. 5 (1960-1961) 221-243. IDEM – *Santa Iria e Santarém: revisão de um problema hagiográfico e toponímico*. Coimbra: Instituto de Estudos Históricos Doutor António de Vasconcelos, 1975. IDEM – *O culto de S. Bento na terra de Valdevez (subsídios para uma monografia do concelho)*. Arcos de Valdevez: Câmara Municipal, 1984. DAVID, Pierre – Le sanctoral hispanique et les patrons d'églises entre le Minho e le Mondego du IXe au XIe siècle. In *ÉTUDES historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe Siècles*. Lisboa; Paris: Institut Français au Portugal, 1947, p. 186-256. ENCARNAÇÃO, Tomás da – *Historia Ecclesiae Lusitanae*. Coimbra: Ex Praelo Academiae Pontificiae, 1759. FERREIRA, José Augusto – *Estudos histórico-litúrgicos: Os ritos particulares das igrejas de Braga e de Toledo*. Coimbra: Coimbra Ed., 1924. FONTES, António Lourenço – Medicina popular transmontana e religião. *Studium generale: Estudos contemporâneos*. 6 (1984) 177-182. GRIGNAFFINI, Giovanna – Sante e suore sullo schermo. In SCARAFFIA, L.; ZARRI, G. – *Donne e fede*. Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 517-530. GUYOT, Bernard-G.; PALAZZO, Eric – Les citations liturgiques. In BERLIOZ, Jq., dir. – *Identifier sources et citations*. [S.l.]: Brepols, 1994, p. 111-119. HARDISON, O. B. – *Christian rite and Christian drama in the Middle Ages: Essays on the origin and early history of modern drama*. London; Baltimore: The John Hopkins Press, 1965. IOGNA-PRAT, Dominique – La croix, le moine et l'empereur: dévotion à la croix et théologie politique à Cluny autour de l'an Mil. In SOT, M., ed. – *Haut Moyen-âge: culture, éducation et société: Études offertes à Pierre Riché*. La Garenne-Colombe: Ed. Erasme; Publidix, 1990, p. 449-495. LARANJEIRA, Manuel – *A doença da santidade*. Lisboa: Labirinto, 1986. LIMA, Augusto C. Pires de – *As lendas: O Santo Preto: Processo popular de canonização*. Porto: [s.n.], 1946. LUCAS, Maria Clara de Almeida – *Hagiografia medieval portuguesa*. Lisboa: ICALP, 1984. IDEM – *A literatura visionária na Idade Média portuguesa*. Lisboa: ICALP, 1986. IDEM – *Narrativa hagiográfica: Da semiótica do discurso à semiótica da interpretação*. Tese de doutoramento apresentada à FCSH-UNL em 1988. Texto dactilografado. MARTINS, Mário – Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média. *Revista Portuguesa de História*. 5: 2 (1951) 87-236. MATTOSO, José – Liturgia monástica e religiosidade popular na Idade Média. *Studium generale: Estudos contemporâneos*. 6 (1984) 11-15. IDEM – A realeza de Afonso Henriques. *História & Crítica*. 13 (1986) 5-14. IDEM – Le Portugal de 950 à 1550. In PHILIPPART, G., ed. – *Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Turnhout: Brepols, 1996, vol. 2, p. 83-102. NASCIMENTO, Aires A. – Hagiogragia. In TAVANI, G.; LANCIANI, G.– *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 307-310. LECLERCQ, Jean – *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux: Approches psycho-historiques*. Paris: Cerf, 1976. LITTLE, Lester K. – *Benedictine maledictions: liturgical cursing in Romanesque France*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1993. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964. PAIS, José Machado – *Sousa Martins e suas memórias sociais: Sociologia de uma crença popular*. Lisboa: Gradiva, 1994. PALAZZO, Eric – *Le Moyen-Âge: des origines au XIIIe siècle*. Paris: Beauchesne, 1993. Histoire des livres liturgiques; 2. PEDROSO, Z. Consiglieri – *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*. Org. e pref. João Leal. Lisboa: D. Quixote, 1988. PIEL, J. – Os nomes dos santos tradicionais hispânicos na toponímia peninsular. *Biblos*. 25 (1949) 287-353; 26 (1950) 281-314. QUEIRÓS, Eça de – *O crime do padre Amaro: Cenas da vida devota*. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.]. RAIMBAULT, G.; ELIACHEFF, C. – *Les indomptables*. Paris: Seuil, 1989. RAMOS, Rui – A segunda fundação (1890-1926). In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 6. REINBURG, Virginia – Liturgy and the laity in late medieval and Reformation France. *Sixteenth Century Journal*. 23 (1992) 526-547. RITO, Maria Teresa P. S. Oliveira – *A construção social de um culto: génese e desenvolvimento do movimento devocional da Ladeira do Pinheiro*. Tese de mestrado apresentada à FCSH-UNL em 1992. Texto dactilografado. ROCHA, Pedro R. – *L'office divin au Moyen-Âge dans l'Église de Braga: Originalités et dépendances d'une liturgie particulière au Moyen-Âge*. Paris: FCG, 1980. IDEM – Il sangue di Cristo nell'ambito delle tradizioni litturgiche portoghesi. In *SANGUE e antropologia nella liturgia*. 1983, vol. 3, p. 1435-1450. Separata. ROSENWEIN, Barbara – Feudal war and monastic peace: cluniac liturgy as ritual agression. *Viator*. 2 (1971) 129-157. RUAS, H. Barrilaro – Protectores celestes no Noroeste peninsular durante a Reconquista (estudo comparativo). In CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES E SUA COLEGIADA – *Actas*. Guimarães: Comissão Organizadora, 1982, vol. 5, p. 153-161. SANTI, Francesco – Tre manuali di storia del corpo. Una situazione storiografica. *Studi medievali*. 3: 31 (1991) 805-836. SANTOS, Cândido dos – *O censual da mitra do Porto: Subsídios para o estudo da diocese nas vésperas do Concílio de Trento*. Porto: Câmara Municipal, 1973, p. 73-79. SILVA, A. Santos – *Tempos cruzados: um estudo interpretativo da cultura popular*. Tese de doutoramento apresentada ao ISCTE em 1991, Lisboa. Texto dactilografado. TAROUCA, Carlos da Silva – S. Manços, primeiro bispo de Évora? Tradição local autêntica, ou falsificação sistemática de fontes? *Brotéria*. 42 (1946) 521-429. TRONCARELLI, F. – Lo studio della pietà: Storia e psicanalisi a confronto. *Quaderni medievali*. 31-32 (1991) 153-162. TURI, M. – Il «brutto peccato». Adolescenza e controllo sessuale nel modelo agiografiaco di Maria Goretti. In PAPI, A. Benvenutti; GIANNARELLI, E., ed. – *Bambini santi: Rappresentazione dell'infanzia e modelli agiografici*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p. 235-259. VASCONCELOS, A. G. Ribeiro de – *Evolução do culto de D. Isabel de Aragão, esposa do Rei Lavrador D. Dinis de Portugal (a Rainha Santa)*. Coimbra: Imp.

Universidade, 1894. IDEM – *Officia propria sanctorum pro diocesi Conimbrigensi juxta Calendarium perpetuum in usum hujus Dioeceses a Sacra Rituum Congregatione revisum et adprobatum*. Coimbra: Imp. Univ., 1916. 2.ª ed. ampl., Roma, 1924. VASCONCELOS, José Leite de – *Contos populares e lendas*. Coord. Alda Soromenho; Paulo C. Soromenho. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1969, vol. 2, p. 481-547. IDEM – *Teatro popular português: 1: Teatro religioso*. Coord. e notas de A. M. Guerreiro. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1976. IDEM – Entidades míticas. In *ETNOGRAFIA portuguesa*. Coord. M. V. Guerreiro [et al.]. Lisboa: INCM, 1980, vol. 7. *VIA Spiritus*. 3 (1996): *«Legendae», «Vitae», «Flores»: formas e conteúdos da hagiografia em Portugal na Época Moderna*. **F. A construção de uma «santidade portuguesa»:** AMEAL, João – *Santos portugueses*. Porto: Liv. Tavares Martins, 1957. BARROS, João de – *Geographia d'Entre Douro e Minho e Tras-os-Montes*. Porto: Tip. Progresso, 1919. CARDOSO, Jorge – *Officio menor dos sanctos de Portugal: Tirado de breviarios & memorias deste reino*. Lisboa: Pedro Craesbeck, 1629. IDEM – *Agiológio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtudes do reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: Off. Craesbeckiana; Henrique Valente de Oliveira; António Craesbeck de Mello, 1965; 1657; 1666. 3 vol. CARDOSO, Luís – *Portugal sacro e profano*. Lisboa: Of. de Miguel Manescal da Costa, 1767-1768. CASTRO, Augusto Mendes S. de – *Os túmulos de D. Affonso Henriques e de D. Sancho I*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1885. CASTRO, João Baptista de – *Mappa de Portugal antigo e moderno*. Lisboa: Off. Patriarcal de Francisco Luís Américo, 1762--1763. CODEX Regni. In *MISSALE romanum ex decreto sacrosanti Concilii Trridentini restitutum S. Pii V Pontificis Maximi jussu editum Clementis VIII et Urbani VIII auctoritate recognitum, accuratissime editio cum additamentis novissimis*. Lisboa: Ex Typ. Nationalis, 1867. CONCEIÇÃO, Joaquim Fernandes da – *Espiritualidade e religiosidade no Portugal moderno: o «Agiológio lusitano» do padre Jorge Cardoso*. Tese de mestrado em História Moderna apresentada à FLUP em 1996. *CONQUISTA de Lisboa aos mouros (1147): Narrada pelo cruzado Osbermo, testemunha presencial*. Trad. e ed. José A. Oliveira. Lisboa: Câmara Municipal, 1935. COSTA, Sousa – *Heróis, santos e pecadores*. Lisboa: Guimarães, [1939]. CRISTÓVÃO DE LISBOA – *Sermam que na Terceira Sexta-Feira da Quaresma pregou na capela real a 2 de Março de 1646*. Lisboa, 1646. DORNELAS, A. de, ed. – Crónica da fundação do Mosteiro de S. Vicente de Fora. *Anais da Academia Portuguesa da História: Ciclo da Fundação da Nacionalidade*. Lisboa, 1940. FALCÃO, José – *O mártir S. Vicente e a sua liturgia*. Lisboa: Câmara Municipal, 1974. FALCÃO, José A.; FERREIRA, Jorge R. – Notas sobre um documento da Biblioteca Nacional de Lisboa relativo ao culto de S. Crispiano. In JORNADAS SOBRE PORTUGAL MEDIEVAL – *Actas*. Leiria: Câmara Municipal, 1987, p. 117-123. FERREIRA, António Matos – Aspectos da acção da Igreja no contexto da I República. In MEDINA, João, dir. – *História contemporânea de Portugal*. Lisboa: Amigos do Livro, 1985, vol. 1, p. 207-218. IDEM – A Acção Católica: Questões em torno da organização e da autonomia da acção da Igreja Católica (1933-1958). In *O ESTADO Novo das origens ao fim da autarcia (1926-1959)*. Lisboa: Ed. Fragmento, 1987, p. 281-302. *FLOS (O) Sanctorum em lingoage: os Santos Extravagantes*. Ed. Maria Clara de A. Lucas. Lisboa: INCM, 1988. FRANCISCO, António – *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal*. Porto: AI, 1930. GALVÃO, Duarte – *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*. Lisboa: INCM, 1995. GAMA, Estanislau M. – *Santos de Portugal*. Ed. Pe. Luís G. M. Gama. Estremoz, [c. 1969]. HERCULANO, Alexandre – *História de Portugal: Desde o começo da monarquia até ao fim do reinado de Afonso III*. Pref. e notas de José Mattoso. Lisboa: Bertrand, 1980, vol. 1. KRUS, Luís – S. Vicente e o mar: das relíquias à moeda. In *PASSADO, memória e poder na sociedade medieval portuguesa*. Redondo: Patrimonia, 1994, p. 143-146. LEITE, José, org. – *Santos de cada dia*. Braga: AO, 1987. MAGALHÃES, Joaquim Romero de – As descrições geográficas de Portugal: 1500-1650. *Revista de História Económica e Social*. 5 (1980) 15-56. MEDINA, João – *«Oh! A República!...»: Estudos sobre o republicanismo e a Primeira República portuguesa*. Lisboa: INIC, 1990. MESTRE ANDRÉ – [Uma descrição de Entre Douro e Minho no século XVI]. Ed. Luciano Cordeiro. *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. 22: 3-4 (1959) 442-460. MARQUES, João Francisco – A tutela do sagrado: a protecção sobrenatural dos santos padroeiros no período da Reconquista. In CURTO, Diogo R.; BETHENCOURT, Francisco, org. – *A memória da Nação*. Lisboa: Sá da Costa, 1991, p. 267-294. MARTINS, Mário – Santos «extravagantes» num Flos Sanctorum de 1513. *Brotéria*. 50 (1955) 264-276. IDEM – Em torno de S. Pantaleão. *Brotéria*. 74 (1964) 432-436. MARTINS, Rocha – *Os jesuítas martirizados*. Lisboa: Ed. Autor, [s.d.]. IDEM – *O Infante Santo*. Lisboa: Ed. Autor, 1928. Col. Heróis, Santos e Mártires da Pátria; 3; 4. *MARTYROLOGIO dos santos de Portugal e festas geraes do Reyno: recolhido dalguns autores, e informações, por alguus Padres da Companhia de Jesus*. Coimbra: António de Mariz, 1591. MENDONÇA, Maria de – *Santas de Portugal: Esboço de agiographia nacional*. Lisboa: Liga Acção Social Cristã, 1918. MENESES, Aleixo de, org. – Catalogo dos santos canonizados, de que descendem por linha direita os serenissimos reys de Portugal & os duques de Bragança [1616]. In PURIFICAÇÃO, António da – *Chronica da Antiquissima Provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de S. Agostinho*. [S.l.]: Off. de Domingos Lopes Rosa, 1656, P. 2, 136v. NASCIMENTO, Aires; GOMES, Saul A. – Vicente de Lisboa e os seus milagres medievais. *Didaskalia*. 1988. *NO REINO do Monomotapa: narrativa histórica para crianças*. Porto: Tip. Sequeira, 1942. Reed.: *D. Gonçalo da Silveira, apóstolo do Monomotapa*. Porto: AI, 1962. PEDROSO, Dário – *Audácia e serviço: vida de Luísa Andaluz*. Braga: AI, 1989. IDEM – *S. João de Brito: quando a culpa é virtude*. Braga: AO, 1992. IDEM – *Semente escondida: vida da Serva de Deus Maria Conceição Pinto da Rocha*. Braga: AO, 1994. PEREIRA, Augusto N. – *O Mosteiro de S. Pedro de Folques: Santa Cruz de Coimbra do século XI ao século XX*. Coimbra: [s.n.], 1984, p. 159-174. PINTO, Américo C. – *Santos de Portugal*. Lisboa: Dir.-Geral do Ensino Primário, 1964. Col. Educativa; s. D, 4-59. PINTO, J. Estêvão – *S. João de Brito*. Lisboa: SNI, 1947. RUAS, Henrique Barrilaro – *Vida do Santo Condestável Dom Nuno Álvares Pereira*. Lisboa: Dir.-Geral do Ensino Primário, 1969. Col. Educativa; s. D., 1-32. *RUMOS cruzados*. Fátima: Verdade e Vida, 1968. IDEM – *Velas ao largo: uma página de epopeia*. Braga: Pe. A. Santiago, 1970. IDEM – *Bartolomeu dos Mártires, o «Arcebispo Santo»*. Porto: Humbertipo, 1983. *SANTA Joana, princesa de Portugal: a mais bela princesa do seu tempo*. Lisboa: Paróquia de Santa Joana Princesa, 1981. SANTA MARIA, Agostinho de – *Santuário mariano*. Lisboa: Off. António Pedroso Galrão, 1707-1723. SANTA MARIA, Nicolau de – *Chronica da Ordem dos Cónegos Regrantes do Patriarcha Santo Agostinho*. Lisboa: Off. de Joam da Costa, 1668, vol. 2. *SANTO António de Lisboa*. Lisboa, SNI, 1948. *SANTO (O) Condestável*. Lisboa: SNI, 1949. *S. JOÃO de Deus*. Lisboa: SNI, 1950. *SANTOS da Companhia de Jesus*. Porto: AI. Colecção; várias datas. *SANTOS e beatos da Companhia de Jesus*. Braga: AO, 1974. SOBRAL, Cristina – Santa Iria, virgem e trágica. *Colóquio Letras*. 142 (1996) 137-146. IDEM – Um autor ignorado e a recepção da hagiografia no século XV. In RIBEIRO, Cristina A.; MADUREIRA, Margarida, eds. – *O género do texto medieval*. Lisboa: Cosmos, 1977, p. 271-281. SOLEDADE, Maria da – *O sonho do Joãozinho: o herói do Maduré*. Porto: AI, 1947. TEIXEIRA, Nuno S. – *O poder e a guerra, 1914-1918: Objectivos nacionais e estratégias políticas na entrada de Portugal na Grande Guerra*. Lisboa: Estampa, 1996. [Depois da conclusão deste artigo foram editados os estudos fundamentais do número temático da revista *Via Spiritus*. dedicado à hagiografia portuguesa da época moderna (1996). São especialmente importantes, no quadro do presente artigo, os textos de Maria de Lurdes Correia Fernandes e Pedro Vilas Boas Tavares, para cuja leitura e vasta bibliografia remetemos (respectivamente – *História, santidade e identidade: O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto* e *Caminhos e invenções da santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (alguns dados, problemas e sugestões)*.]

HERÁLDICA ECLESIÁSTICA. A heráldica eclesiástica ao longo dos séculos foi-se sempre individualizando. Essa evolução teve uma orientação emanada da Santa Sé, com o fim da normalização da heráldica eclesiástica. A orientação dada superiormente foi definida pelo papa Inocêncio X. As linhas gerais estavam traçadas e, como tal, deixou de haver teoricamente regiões individualizadas da heráldica eclesiástica. O caso português é bem interessante, pois se a invenção do uso do chapéu verde para os arcebispos e bispos é castelhana, já a autonomização do uso de duas tintas nos chapéus das referidas prelaturas é específico: de negro forrado de verde. Ainda neste vasto capítulo de regiões com usos individualizados, pode-se citar a região de expressão germânica. Nesta, o uso da espada nas armas eclesiásticas era frequente. Em Portugal, o uso de um ornato externo, o coronel, no específico e único caso, o de conde, deu-se entre os bispos de Coimbra, até à década de 80. Em teoria, a partir do século XVII deixou de haver heráldicas eclesiásticas nacionais, e dentro dessa orientação a Santa Sé tem mantido sempre uma actuação inamovível. Dando a plena liberdade das figuras e tintas com que são ordenados os escudos eclesiásticos, se bem que aconselhando a não incluírem figuras de santos, porque há regiões onde os fiéis fazem tapetes coloridos de pétalas para as procissões passarem, tendo de ser calcadas, como sucede em muitas paróquias portuguesas. Já em matéria de ornatos externos as normas são muito rígidas e específicas, até porque o direito ao uso heráldico não inclui as prelaturas abaixo dos bispos, excepto se houver uma mer-

cê específica nesse sentido. A orientação seguida sobre este tema é a sua ausência, sem condenar os prelados que usam a heráldica, mas que são de hierarquia inferior a bispo. Desta forma tanto se pode concluir que há uma continuidade, como uma pura e simples exclusão. Na prática, cada vez se nota mais que abaixo da hierarquia de bispo é raro o eclesiástico que usa escudo de armas. Em Portugal, com a documentação existente, verifica-se que os eclesiásticos portugueses começaram por usar armas de fé. Ainda no período medieval passaram posteriormente ao uso de escudos de armas das suas famílias. No século XV os escudos de armas dos eclesiásticos portugueses eram normalmente das respectivas famílias. A evolução não pára e no século XVII os escudos de armas têm partições, ficando na primeira, ou seja, a partição de honra, as armas da congregação a que pertencem. No século seguinte, nota-se serem os escudos de armas esquartelados. Finalmente, no século XIX, na primeira metade, há um regresso à simplicidade das armas de família. Na segunda parte desse mesmo século volta-se às partições (Gardel – *Les Armoiries*, p. 12). Actualmente, em Portugal, para além das partições, os escudos apresentam armas de fé. Raramente com alguma partição, contendo as armas de família. Os actuais escudos de armas eclesiásticas podem, às vezes, apresentar figuras ou uma ordenação com figuras e tintas das respectivas armas de família, mas são raros. Sob outro ângulo, verifica-se que no mundo anglo-saxónico e germânico os arcebispados e os bispados são armigerados, pelo que os respectivos prelados lhes juntam as suas armas. Entre os anglo-saxónicos os escudos são normalmente partidos; na primeira pala estão as armas da arquidiocese ou diocese e na segunda pala estão as armas do mitrado. Na região germânica o escudo é esquartelado, sendo os 1.º e 4.º quartéis as armas da arquidiocese ou diocese. Houve um projecto, que foi o da patriarcal de Lisboa ter escudo de armas próprio: de púrpura, com cinco montes de prata, alinhados em faixa, 2 e 3 e em chefe uma estrela de oiro. Este projecto acabou por se não concretizar, tanto mais que o terramoto de 1755 destruiria essa igreja. Em Portugal os escudos de armas pertencem somente aos respectivos prelados. A partir da primeira lei sobre heráldica, de 1644, do papa Inocêncio X, fica interditado às prelaturas o uso de ornatos externos civis, dos quais os mais importantes eram a espada símbolo do poder temporal, coroas nobiliárquicas referentes às regiões de que eram titulares ou senhores, diversos tipos de condecorações, entre outros. Não ficou por aqui a interdição do uso dos ornatos externos civis, pois o papa Pio XII, por intermédio da Sagrada Congregação Consistorial, promulga outro decreto sobre o mesmo assunto. Mantém uma rigorosa normalização e a interdição de quaisquer símbolos da heráldica civil, nos ornatos externos eclesiásticos. A especificidade das armas eclesiásticas, no vasto campo da heráldica, não se deve ao facto de usarem preferencialmente o formato do escudo ovalado, mas um conjunto de elementos tais como: os principais ornatos externos não interditos pela Santa Sé são entre os mais usuais os chapéus e respectivas borlas, a mitra com os fanhões, as cruzes com um ou dois bra-



Brasão de pedra do fecho da abóbada da actual Sala dos Reis, Mosteiro de Alcobaça.

ços, o báculo com ou sem velucino, assim como para as prelaturas orientais o manto e os diversos tipos de báculos. Ficaram as prelaturas também autorizadas a usar as insígnias civis das ordens de Malta e do Santo Sepulcro. Verifica-se, contudo, que os eclesiásticos continuam a usar os ornatos externos, que nem sempre obedecem às directrizes emanadas do Vaticano. Dentro da especificidade das respectivas hierarquias, os cardeais usam o chapéu vermelho e quinze borlas do mesmo esmalte de cada lado do escudo; os patriarcas e os primazes usam o chapéu de verde e quinze borlas do mesmo esmalte, de cada lado do escudo e a dobre-cruz; os arcebispos usam o chapéu de verde e dez borlas do mesmo esmalte, de cada lado do escudo e a dobre-cruz; os bispos usam o chapéu de verde e seis borlas do mesmo esmalte, de cada lado do escudo e a cruz simples. Se nada condena o uso de armas pelos eclesiásticos abaixo da hierarquia de bispo, também a legislação em vigor não especifica o seu uso. Tem-se mantido o uso na seguinte forma: os abades *nulius* usam o chapéu de verde, com seis borlas do mesmo esmalte, de cada lado do escudo, a cruz simples com velucino e mitra; os abades-gerais usam o chapéu de negro, com seis borlas do mesmo esmalte de cada lado e a cruz com velucino, (estes abades são vulgarmente designados na heráldica pelos prelados negros); os abades usam o chapéu de negro, com três borlas do mesmo esmalte, de cada lado do escudo; os arciprestes usam o chapéu de negro, com duas borlas do mesmo esmalte, de cada lado do escudo; os padres com paróquia ou com um cargo usam o chapéu de negro, com uma borla

do mesmo esmalte, de cada lado do escudo. Se esta é a regra geral, tanto mais que a Santa Sé está interessada na hierarquização heráldica dos cargos e funções, uma vez que os eclesiásticos ocupam essas posições para serviço da Igreja, e não em seu próprio benefício, verifica-se que, apesar das regulamentações gerais, certas regiões continuam com individualismos. O caso da região portuguesa, onde o patriarca usa ainda hoje uma tiara com uma coroa e dois anéis, ou os arcebispos e bispos que usam os seus chapéus de negro forrados de verde, ou os abades de Tibães, Alcobaça* e dos Crúzios (*v.* CÓNEGOS REGRANTES DE SANTA CRUZ) de Coimbra que usavam como ornatos externos a mitra e o báculo. As congregações religiosas têm todas a sua emblemática específica, e como tal, na província portuguesa essa heráldica também é usada sem diferenças. Um só caso se conhece, em que certos mosteiros individualizaram o escudo de armas. Entre os Cistercienses*, os mosteiros de Alcobaça e de Júnias. O primeiro ao acompanhar a banda, com dois lises de oiro, e o segundo com um braço empunhando um báculo com fanhões e uma mitra e em chefe dois lises de oiro. Numa maneira de ver globalmente a heráldica eclesiástica, poderá ter três leituras: a simbólica, a espiritual e a heráldica propriamente dita. Se na heráldica de família a leitura simbólica já está há muito alterada, o mesmo não sucede na eclesiástica, que é um dos seus campos de maior criatividade. A mesma comparação já se não poderá fazer com a leitura espiritual das armas eclesiásticas, porque não têm termo de comparação com as armas de família e porque é o seu próprio utente quem faz a respectiva leitura. Quanto à parte estritamente heráldica, segue as regras gerais da armaria. Estruturalmente, a heráldica eclesiástica tem uma característica impar: o uso pessoal e individual. Não é hereditária. Em Portugal conhece-se um caso em que uma família, para individualizar o seu ramo heráldico-genealógico, resolveu usar um escudo de armas partido, em que na segunda pala traz as armas de fé do tio, o cardeal Alpedrinha: são as armas dos Costas, ditos de Alpedrinha. A segunda pala tem a roda de navalheiras do cardeal D. Jorge da Costa, e na primeira pala as armas dos Costas. Já no século XVI estas armas de família são assim usadas. A partir do decreto do papa Pio XII, a heráldica eclesiástica das regiões tende a acabar. No futuro haverá apenas a heráldica eclesiástica, que será igual em todo o mundo católico romano, pelo que o estudo das heráldicas nacionais ou regionais passou a ter um valor cultural, no âmbito da história e da arte.

MANUEL ARTUR NORTON

BIBLIOGRAFIA: COCHERIL, Amaro – L'Héraldique cistercienne portugaise. *Armas e Troféus*. Lisboa: Instituto Português de Heráldica. 2:3 (Maio/ /Ag. 1961) 269-273. GALBREATH, Donald Lindsay – *Manuel du blason*. Lausanne: Ed. SPES, 1977. GARDEL, Luís D. – *Les Armoiries éclésiastiques au Brésil (1551-1962)*. Rio de Janeiro, 1963. LANGHANS, Francisco Paul de Almeida – *Heráldica: Ciência de temas vivos*. Lisboa: FNAT/ /Gabinete de Heráldica Corporativa, 1966.

HERESIA. *V.* HETERODOXIA.

HETERODOXIA. ***I. Até ao século XVIII:*** Falar de heterodoxia em Portugal não é fácil devido à escassa documentação sobre o assunto. De facto, a grande fonte documental sobre esta matéria é constituída pelos processos inquisitoriais, pelos livros de denúncias dos tribunais do Santo Ofício (*v.* INQUISIÇÃO), pelas visitações e demais documentação pertencente a este tribunal religioso que teve início em 1536 e cuja actividade terminaria com a revolução liberal. Assim, todo o período da história portuguesa até esta data encontra-se numa penumbra confrangedora sobre este tema, uma vez que o grande fundo documental diz respeito à chancelaria régia e, nesta, as cartas de perdão apenas abordam o crime de blasfémia contra Deus, a Virgem e os santos, ou seja, o «parente» afastado das manifestações heterodoxas, pronunciada por cristãos ou por infiéis, uma ou outra acusação de feitiçaria, ou a referência a desvios comportamentais sendo os mais frequentes a barregania, por parte de eclesiásticos, ou a bigamia por parte de indivíduos casados. A chancelaria régia é praticamente omissa sobre o «crime nefando», ou seja, a homossexualidade, o que nos faz concluir que esta, quando caía sob a alçada judicial, devia ser julgada pelo tribunal eclesiástico, cabendo à justiça régia a execução da sentença. Esta escassa informação advém do facto de toda a heterodoxia, numa sociedade cristã, cair sob a alçada dos tribunais episcopais ou dos tribunais inquisitoriais romanos, quando estes existiam. Não tendo havido, em Portugal, que o saibamos, Inquisição romana durante o período medieval, todos os desvios comportamentais assim como os pensamentos heterodoxos eram matéria do tribunal eclesiástico, sob jurisdição episcopal. Este apenas julgava a marginalidade cristã, religiosa ou de pensamento, pois os judeus e os mouros, seguidores de religiões infiéis, não caíam sob a sua alçada, sendo os heterodoxos destas religiões passíveis de excomunhão e de outras sanções determinadas pelos rabis, nas sinagogas, ou pelos imãs, nas mesquitas. Assim sendo, a heterodoxia que aqui nos interessa é aquela que teve origem na sociedade cristã e que era objecto do juízo episcopal. Infelizmente, a documentação dos tribunais diocesanos desapareceu ou, pelo menos, ainda não foi encontrada para que possamos ter um conhecimento directo das heresias e de outros desvios religiosos ou comportamentais que eram objecto do julgamento eclesiástico. Por isso, as nossas fontes são de origem diversa e dispersa, não nos permitindo uma ideia global e segura sobre a heterodoxia, durante a medievalidade, nomeadamente. *1. O arianismo:* Esta heresia, surgida no Império Romano do Oriente, foi uma das mais antigas difundidas no Ocidente, entre o século IV e meados do século VI, tendo sido religião dominante, embora minoritária, na Península Ibérica até às conversões ao catolicismo dos Suevos e dos Visigodos. Adversa do credo niceano, a heresia ariana teria sido assumida pelo primeiro bispo de Lisboa, Potâmio, desconhecendo nós o grau da sua divulgação no território peninsular e, nomeadamente, na Lusitânia. António Montes Moreira estudou o arianismo deste bispo olissiponense, concluindo que, após ter seguido o dogma de Niceia, Potâmio afirmara-se no Sínodo de Sirmium como um ariano moderado, ao assinar o manifesto anomeu de que fora, talvez, um dos redactores. Assim, a sua adesão ao arianismo teria ocorrido

entre 335 e a sua morte, em data desconhecida mas que se poderia situar entre 360 e 383-384 (MOREIRA – *Potamius*, p. 1-2, 87, 114-119, 153, 212-213). No entanto, desconhecemos o impacte desta conversão ao arianismo entre os sacerdotes e os cristãos da sua diocese. Seria com os povos germânicos, Suevos e Visigodos, que, entre 466 e 589, o arianismo se tornaria a religião do grupo detentor do poder político. Mas os Suevos converter-se-iam ao catolicismo com São Martinho de Dume, no tempo de Carrarico, enquanto os Visigodos abandonariam o arianismo, no tempo de Recaredo, em 589, por altura do III Concílio de Toledo e graças à acção evangelizadora de São Leandro de Sevilha. O arianismo visigótico tinha tido a sua origem no Concílio de Constantinopla, de 360, onde o homeísmo antiniceano triunfara, sendo divulgado entre este povo pelo bispo Úlfila (*Ibidem*, 203). Apesar de o estrato social dominante ser ariano, até à conversão de Recaredo, a população hispano-romana manteve-se católica, tendo-se gerado, por vezes, focos de tensão religiosa e social, como os que acompanharam as disputas religiosas contra os arianos, encabeçadas por João de Bíclara, natural de Santarém, o que lhe valeria o desterro no tempo de Leovigildo. A conquista do reino suevo por este levaria à abjuração do catolicismo por parte de alguns bispos, como os do Porto e de Viseu, que se converteram ao arianismo. No tempo de Recaredo, o arianismo resistiria ainda na Lusitânia, embora aqueles dois bispos arianos de bispados do futuro território português tivessem abjurado o arianismo no III Concílio de Toledo (MATTOSO – *História*, p. 310-321). Contemporâneo da heterodoxia ariana foi o priscilianismo*, divulgado na Lusitânia por Prisciliano, rico proprietário e bispo de Ávila, em finais do século IV, e cedo condenado como herético pelos bispos de Mérida e de Ossónoba, no Concílio de Saragoça. Defendia um cristianismo caracterizado por um forte ascetismo, o que lhe valeria a deposição do bispado. Acabaria condenado à morte, por herético, juntamente com outros companheiros, num julgamento que provocaria forte celeuma dentro da Igreja do Ocidente. No entanto, a heresia divulgou-se na Lusitânia e na Galécia, tendo sido um dos seus seguidores Paterno, bispo de Braga. Um dos mais fortes adversários do priscilianismo foi Idácio, bispo de Chaves, que refere esta heresia na sua *Crónica*, assim como a sua condenação no Sínodo de Toledo. Segundo o Concílio de Braga de 561, a heresia permanecia ainda divulgada entre a população do episcopado. Seria a acção evangelizadora e uniformizadora da doutrina cristã por São Martinho de Dume que acabaria por erradicar esta heresia de entre a população (*Ibidem*, p. 287-292). *3. O paganismo:* Apesar de o cristianismo se ter tornado a religião oficial, a verdade é que a adoração dos deuses pagãos (*v.* PAGANISMO) permanecia entre os camponeses, que os invocavam nos montes, nos bosques ou junto a fontes e rios. O texto *Da instrução dos rústicos*, de São Martinho de Dume, referia estas permanências pagãs e outras superstições que permaneceriam nos séculos seguintes, incluídas na adivinhação e nas práticas de feitiçaria: «Acender velas junto de penedos, de árvores, de fontes e nas encruzilhadas dos caminhos [...]. Observar adivinhações, agouros e os dias dos ídolos [...]. Observar as Vulcanais e as Calendas, guarnecer as mesas, pôr louros, entrar com o pé direito, derramar na lareira, sobre a lenha a arder, alimento e vinho e deitar pão nas fontes [...]. Fazer encantamentos com ervas para malefícios e invocar os nomes dos demónios quando o fazeis» (MACIEL – *Texto*, p. 317). *4. Heresias do período medieval:* Como já referimos, a documentação é escassa e fragmentada sobre este assunto. A legislação régia é uma das nossas fontes. Tal como acontece em todo o texto legal, a informação é genérica, referindo o crime, respectivo castigo e pouco mais. De facto, pertence a D. Afonso II a mais antiga menção ao crime de heresia e à sua condenação. Neste texto legal, geralmente datado de 1211, mas provavelmente posterior ao concílio de Latrão de 1215, o monarca comparava a heresia ao crime de lesa-majestade, sendo os inculpados condenados à morte ou a outra pena e os seus bens confiscados. Pertence também a este reinado a referência a pobres errantes que seriam expulsos do reino se não quisessem trabalhar. Mas o texto legal é tão vago que não nos permite relacioná-lo com a ordenação sobre heresias nem uma eventual suspeição de estarmos em presença de movimentos heréticos de feição milenarista. É provável que a heterodoxia constituísse algum problema social e religioso, neste início de século XIII em Portugal, se identificarmos a figura amordaçada do pórtico da Sé de Évora, em cuja mordaça se lê «hero», com heresia. O julgamento desta era feito no tribunal episcopal. Mais tarde, D. Dinis determinava: «quem quer que descreer de deus e samta maria sa madre e os doestar que lhi tirem a lingua pelo pescoço e o queymem» (*Livro de leis e posturas*, p. 82). Pela primeira vez a condenação anunciada é a morte pelo fogo, pois, desde 1224, a Igreja preconizava este tipo de suplício para os hereges (TAVARES – *Judaísmo*, p. 107) e, como tal, se encontrava já expresso no Fuero Real de Afonso X (FERREIRA – *Afonso X*, vol. 4, p. 262). O conhecimento e julgamento destes delitos pertenceu sempre aos bispos, segundo afirmava D. Afonso V. No entanto, como não competia a estes executar as sentenças de sangue, os processos e as sentenças deviam ser remetidos aos desembargadores régios, para as cumprirem. E rematava este rei: «e de longamente assy foy usado, e praticado em estes Regnos em tempo dos Reyx, que ante nós forom, e per nós ataa o presente» (Ordenações Afonsinas, liv. V, tit. 1). O confisco dos bens para o soberano era mantido numa ordenação de D. João I e na definição dos direitos reais. Passíveis de condenação à morte pelo fogo eram igualmente os sodomíticos e os feiticeiros, ou seja, dois casos de desvios comportamentais (*Ibidem*, liv. V, tit. 17, 42). No entanto, apesar de possuirmos o aparato legal e de depreendermos a sua aplicação, desconhecemos a matéria em que o mesmo incidiu. Os próprios textos de homens da Igreja que escreveram sobre heresias falam delas de um modo tão genérico que é difícil saber-se se elas circulam em Portugal. A propósito de Álvaro Pais e da sua obra, João Morais Barbosa duvida que ela reflectisse a realidade portuguesa, ao enumerar as diversas heresias do seu tempo, no *Collyrium Fidei Adversus*

Haereses (BARBOSA – *O «De statu»*, p. 107). No entanto, no *De statu et plantu ecclesiae*, o bispo de Silves criticava os advogados que defendiam os hereges condenados no reino português (*Ibidem*, p. 86). No *Colírio da fé*, Álvaro Pais mencionava as pregações heréticas do franciscano Tomás Escoto, em Lisboa e na Península Ibérica. Segundo o bispo, este franciscano negava a virgindade de Maria, apresentava Moisés, Cristo e Maomé como enganadores dos respectivos povos, discorria sobre a vinda do Anticristo, negava a ressurreição, declarava Cristo filho adoptivo de Deus, recusava o poder da Igreja e dos sacramentos, sobrepunha Aristóteles a Cristo e a filosofia aos escritos canónicos, assim como negava a natureza divina dos milagres de Jesus ou a existência de anjos e de demónios, etc. As pregações ocorreram em diversos lugares de Lisboa, como a Igreja de Santos e a Escola das Decretais. Aqui disputara com Álvaro Pais. Ao lado do franciscano Tomás encontravam-se outros mendicantes «que frequentemente atacam o poder papal, desprezam os decretos e o anátema da Igreja contra eles aprovado», talvez seguidores do grupo dos espirituais à margem de Roma. Tomás Escoto seria julgado por um tribunal eclesiástico, em Lisboa, que o condenaria a cárcere, segundo se depreende da introdução ao 7.º erro da 5.ª parte do *Colírio da fé* (TAVARES – *Judaísmo*, p. 110--111). Tomás Escoto reflectia no seu pensamento a filosofia árabe de origem averroísta (CAEIRO – *Heresia*, p. 302). Desconhecemos o impacte em Portugal das teses sobre a pobreza evangélica, tão divulgadas pelos Franciscanos e de certa forma condenadas por Roma, pela apropriação que dela fizeram os franciscanos espirituais, a não ser a hipotética identificação a estes no texto acima referido do bispo de Silves. Embora incluída no *De statu et plantu ecclesiae*, precisamente num acrescento feito com toda a probabilidade em Tavira (BARBOSA – *O «De statu»*, p. 76 e 85), o que poderia fazer-nos pensar que a sua inserção teria também algo a ver com a realidade portuguesa, não o podemos afirmar com segurança. Aliás, as críticas à corrupção de um clero que privava de perto com a moeda, celebrando inclusive missas a troco de dinheiro, e de bispos que conferiam as ordens sacras em troca de remuneração (*Ibidem*, p. 81 e 91), pode fazer-nos supor que as ideias da pobreza evangélica estariam difundidas no reino, como contestação à riqueza da Igreja, numa época de crises económicas e sociais. Tal parece estar comprovado por um dos artigos da Lei das Sesmarias. O legislador referia seitas que proliferavam no reino, à margem da Igreja de Roma: «filham aujtos como de rreligion e viuem apartadamente fazendo congregaçon contra a defenssom do direito nom entrando nem seendo professos em nehũas das hordeens religiosas stabeleçudas e aprouadas pela santa egreia... e sso figura de religiosos e de santa vida, andam pellas terras e lugares pedindo e juntando algo e enduzendo mujtos que se ajuntem a elles» (TAVARES – *Conflitos*, p. 318). Encontramos aqui a referência clara a grupos à margem da hierarquia religiosa, vivendo provavelmente um ideário de pobreza evangélica e de messianismo, à semelhança do que se passava na Europa com os irmãos espirituais, as *béguines*, etc. Aliás, a contestação das riquezas por grupos marginais, dentro dos Franciscanos*, estava presente na obra de Álvaro Pais, que defende a sua posse para um uso justo, considerando heresia a condenação das riquezas em si (BARBOSA – *O «De statu»*, p. 234-235). Igual posição seria assumida por D. Duarte no *Leal conselheiro* (p. 229), provavelmente reflectindo sobre manifestações da sociedade portuguesa sua contemporânea, se pensarmos nas diversas formas de pobreza que os finais de Trezentos e a primeira metade do século XV conheceram, como as emparedadas, os «irmãos da pobre vida» da serra de Ossa ou da serra de Montejunto, embora não separados de Roma. Mas se estas manifestações de pobreza evangélica radicavam no ideário franciscano, outras, à imagem da hierarquia eclesiástica, seriam mesmo definidas como heréticas. Associadas a estas estavam as doutrinas apocalípticas e milenaristas, defendidas pelo cisterciense Joaquim de Fiora, e divulgadas pelos espirituais. Aliás, o bispo de Silves identificava-se com elas, ao afirmar que São Francisco de Assis manejava o Evangelho Eterno (MARTINS – *Estudos*, p. 287). Estas ideias aparecem em alguma poesia, como a de Martim Moxa, que refere a presença do Anticristo na terra, ou, um século mais tarde, no próprio Fernão Lopes que, na *Crónica de D. João I*, deixava transpirar assomos de milenarismo ao referir a sétima idade, como quem «jogueta» (TAVARES – *Conflitos*, p. 319). Aliás, seria curioso associar as pinturas em madeira da colegiada de Guimarães a uma certa corrente de escatologia heterodoxa, onde o Graal e a sua lenda estavam ligados à libertação de Portugal do jugo castelhano e a figura do Mestre de Avis à do Messias «de Lisboa», representado como um dos reis magos na Adoração do Menino. Defendendo a ortodoxia da Igreja, D. João I, em 1416, promulgava uma ordenação onde confiscava para a Coroa os bens dos hereges. No seu prólogo declarava: «Por quanto des alguũs tempos a ca por seus pecados de heresia, dizendo e creendo, e affirmando cousas, que som contra o Nosso Senhor DEOS, e a Santa Madre Igreja, nom temendo as grandes penas eternaes, e temporaaes, que pollos Direitos Comuũs e nossas leyx som postas» (Ordenações Afonsinas, liv. V, tit. 1). Também D. João Afonso de Azambuja, no Sínodo de Lisboa de 1404, mencionava a crença em heresias (COSTA – *D. João*, p. 138). Talvez por estas razões, Portugal conheceu durante este período alguns inquisidores nomeados pelo papa, como Frei Gonçalo Mendes da Ordem de São Domingos, que se intitulava «enqueredor dos ereges» (GOMES – *Ética*, p. 134). É provável que no reinado daquele rei tivessem existido em Portugal alguns focos de criptojudaísmo ou de abjuração do cristianismo por judeus baptizados em Castela (Ordenações Afonsinas, liv. II, tit. 77). As críticas à corrupção do clero eram constantes nos sínodos medievais, alegando o arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra, que era a vida dissoluta do clero geradora de heresias entre os leigos (SYNODICUM, vol. 2, p. 67). Nos meados da centúria, em Lisboa e outras cidades, circulavam as obras de João Huss, de Wiclif e de Frei Gáudio. D. Afonso V ordenava às justiças régias que prendessem os seus possuidores e que queimassem os livros heréticos.



Santiago e Hermógenes, *pormenor, oficina do Mestre da Lourinhã. A queima de livros aqui representada é praticada no quadro dos autos-de-fé e em diversos procedimentos de censura (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).*

Referia reuniões clandestinas onde os simpatizantes destas correntes tidas por heréticas os liam e doutrinavam os presentes (Tavares – *Judaísmo*, p. 112). Na segunda metade do século xv, nomeadamente no reinado de D. João II, o criptojudaísmo dos conversos castelhanos refugiados em Portugal era o grande problema religioso. Para o minimizar e o controlar, o soberano criou um corpo de inquisidores. Mas para além destas correntes heréticas, a sociedade medieval portuguesa conheceu outros desvios comportamentais que, sem se definirem como heresias, traduziam atitudes supersticiosas e pagãs, já referidas por São Martinho de Dume. Álvaro Pais, na sua obra, mencionava a consulta dos demónios, mas seriam dois bispos de Lisboa seus sucessores que as enumerariam com mais precisão nas suas constituições sinodais. D. João e D. João Afonso de Azambuja salientavam as «sortes», os «agouros», os «encantamentos», «chamar os demónios», as «idolatrias», a crença em dias fastos e nefastos, o recurso a videntes, feiticeiros e adivinhadores, para além de festejar as maias, as janeiras ou caiar as portas com cal para ter um ano propício, etc. (Costa – *D. João*, p. 138, 148). *5. Heresias do período moderno:* A crermos na documentação inquisitorial e em escritos seus contemporâneos, a maior heterodoxia do período moderno foi o criptojudaísmo em Portugal. De facto, o baptismo forçado dos judeus em 1497 (*v.* cristãos-novos) levaria a práticas clandestinas de judaísmo*, como assunção de alteridade em relação aos chamados cristãos-velhos. Segundo Francisco Bethencourt, 83 % dos processos da Inquisição de Coimbra, 84 % dos processos do Tribunal de Évora e 68 % dos processos relativos ao Tribunal de Lisboa, pertencentes aos séculos xvi e xvii, respeitavam a práticas judaizantes (Bethencourt – *História*, p. 279) ou a abjuração do cristianismo e a passagem ao judaísmo, noutras regiões, de cristãos-novos que, mais tarde, regressavam ao reino como judeus de sinal para comerciar ou tratar de negócios familiares. Já na bula *Cum ad nihil magis*, Clemente VII referia os conversos criptojudaizantes e os filhos de pais cristãos que tivessem abjurado o cristianismo e se tivessem convertido à religião judaica, como objectivos da actuação do primeiro inquisidor D. Diogo da Silva. Este, no seu monitório, enumerava os actos e práticas heréticas dos criptojudaizantes, seguidores da lei de Moisés: guarda de sábados e preparação deste dia desde sexta-feira, com a mudança de roupa, a limpeza da casa, feitura da refeição e o acender da candeia com mecha nova e azeite limpo; degolação da carne, segundo o ritual judaico, e escorrendo o sangue para a terra; recusa dos alimentos proibidos pela Lei de Moisés, como o porco, a lebre, o coelho, aves mortas por sufocação, peixe sem escama; os jejuns, nomeadamente o *yom quipur* ou jejum maior, os *thanis*, ou jejuns de segunda e quinta-feira, o jejum da rainha Ester, não comendo durante o dia todo até o aparecimento da noite; as páscoas do pão ázimo e das cabanas; a leitura dos Salmos sem a Glória; orar contra a parede e de mãos levantadas; abençoar ao modo judaico; uso de mortalha nova e enterramento em terra virgem; derramar a água dos cântaros quando alguém falecia; a circuncisão; limpar os óleos sagrados depois do baptismo, etc. Com o correr do tempo ou do medo, algumas destas práticas desapareceram, como a circuncisão ou a celebração das festas e dos jejuns, nos dias certos. Muitas vezes, as festividades e a guarda dos sábados eram interiorizadas, ou celebradas sob a capa de uma festa cristã, como acontecia com o descanso sabático camuflado com o culto da Virgem Maria. Esta tradição manter-se-ia de pais a filhos, durante três séculos, guardada, na maior parte das vezes, por mulheres que as transmitiam aos

filhos e filhas adultos, juntamente com a consciência de que os seus antepassados haviam seguido a lei moisaica. Às práticas juntava-se, entre os cristãos-novos, a crença messiânica na vinda próxima do «rei dos judeus», assim como, no século XVI, a recusa dos dogmas cristãos. Nos séculos XVII e XVIII, muitos cristãos-novos assumiam-se como «gente de nação», filhos e netos de judeus e, por esta razão, foram alvo da suspeição de judaísmo, caindo sob a alçada da Inquisição. O messianismo* judaico viria a entrecruzar-se com as teorias milenaristas e apocalípticas cristãs nas trovas do Bandarra. A maior heterogeneidade de temáticas heréticas pertencia ao Tribunal de Lisboa, onde também foram inculpados cripto-islamizantes (*v.* ISLAMISMO), renegados ou elches, luteranos e outros grupos protestantes (*v.* PROTESTANTISMO), sendo estes últimos na sua maioria estrangeiros mercadores ou professores universitários. Na sua fobia ao protestantismo, a Inquisição perseguiu alguns humanistas, como Damião de Góis e Jorge Buchanan. Uma certa corrente mística cristã, professada por gentes da Igreja como Frei Luís de Granada ou a Freira de Santos, ou por cristãos-novos, apareceria aos olhos dos inquisidores como enferma de heterodoxia, à semelhança dos *alumbrados* espanhóis. Não foi grande o número de muçulmanos baptizados acusado de islamizar, guardando a sexta-feira ou cumprindo o preceito do mês de Ramadão ou rezando, voltado para Meca. A maioria eram escravos, no reino, ou muçulmanos convertidos, na Índia. Um grupo de islamizantes era constituído pelos renegados cristãos. Tal como abjuraram o cristianismo em terras do Norte de África, para salvar a vida, também renegavam o islamismo quando regressavam à Cristandade, apressando-se a comparecer no Santo Ofício para confessar o seu erro. As doutrinas protestantes, sob a forma luterana, calvinista ou anglicana, não se difundiram muito entre os Portugueses, embora muitos cristãos-novos conhecessem e referissem as pregações de Lutero que muitos julgavam vir anunciar a queda de Roma e o advento do messias dos judeus. A sua expansão preocupou D. Manuel e D. João III. No entanto, os primeiros suspeitos foram humanistas seguidores de Erasmo. Nos séculos seguintes, com excepção de um ou outro português estrangeirado, como Cavaleiro de Oliveira, os presos na Inquisição por suspeita protestante eram, na sua maioria, mercadores ou embaixadores estrangeiros. Sob a sua alçada caíram também outras práticas religiosas, rotuladas de gentias, como o hinduísmo*, nomeadamente no Tribunal de Goa. Para além das religiões definidas como heréticas, a Inquisição preocupou-se também com as permanências da filosofia averroísta, com as superstições, nomeadamente com as práticas demoníacas e de feitiçaria, e com os desvios comportamentais, como a bigamia e a homossexualidade.

MARIA JOSÉ FERRO TAVARES

BIBLIOGRAFIA: BARBOSA, João Morais – *O «De statu et plantu ecclesiae». Estudo crítico*. Lisboa: UNL/FCSH, 1982. BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia: Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa, 1987. IDEM – *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994. COSTA, António D. de Sousa – D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do convento das dominicanas do Salvador de Lisboa. In ENCONTRO SOBRE HISTÓRIA DOMINICANA, 3 – *Actas*. Porto, 1989, vol. 2, p. 1-150. CUNHA, Ana Cannas da – *A Inquisição no estado da Índia: Origens (1539-1560)*. Lisboa, 1995. FABIÃO, Carlos – A Antiguidade Tardia e a desagregação do Império. In MEDINA, João, dir. – *História de Portugal*. Ediclube, 1993, vol. 3, p. 11-43. GOMES, Saul António – Ética e poder em torno do Mosteiro da Batalha. In ENCONTRO SOBRE HISTÓRIA DOMINICANA, 3 – *Actas*. 1991, vol. 1, p. 95-188. IDEM – *Inquisição*. Lisboa, 1989. 3 vol. MACIEL, M. Justino – Texto sobre crendices. In ENCONTRO SOBRE HISTÓRIA DOMINICANA, 3 – *Actas*. Porto, 1989, vol. 2, p. 309-320. MARTINS, Mário – *Estudos de literatura medieval*. Braga, 1956. MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Círculo de Leitores, 1992, vol. 1. MOREIRA, António Montes – *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*. Lovaina: Biblioteca da Universidade, 1969. TAVARES, Maria José Ferro – Conflitos sociais em Portugal no século XIV: 1383-1385 e a crise geral dos séculos XIV/XV: In JORNADAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL. – *Actas*. Lisboa: História e Crítica, 1985. IDEM – *Judaísmo e Inquisição: Estudos*. Lisboa: Presença, 1987.

II. Séculos XIX-XX: *v.* vol. IV (Apêndice).

HINDUÍSMO. É difícil definir o hinduísmo porque não é uma única religião e não possui uma doutrina única. Pode-se considerar o hinduísmo como um conjunto de várias aproximações à realidade da vida. Para além da multiplicidade de doutrinas, seitas e práticas, há ainda alguns elementos que dificultam uma definição simples. Ao contrário do que acontece com as outras religiões, o hinduísmo não tem um fundador histórico. E ao contrário do que acontece por exemplo com a Igreja Católica, o hinduísmo não é dirigido por qualquer autoridade hierárquica que lhe imponha limites de ortodoxia. Seria erróneo reduzi-lo ao *Vedanta* de Sri Shankaracharya, apresentando no hinduísmo uma organização progressiva de formas mais simples de culto para um misticismo mais desenvolvido, passando assim das expressões religiosas tribais e politeístas para um culto de deus pessoal e um ser absoluto. Mas isto não acontece na realidade: nenhum adorador de Vixnu, de Crixna ou de Xiva admitiria um deus impessoal e superior ao deus que ele venera. O hinduísmo pode ser talvez melhor compreendido através da sua evolução histórica. Já não se acredita no mito ariano segundo o qual se atribuía aos Arianos o estabelecimento do hinduísmo, aquando da sua alegada entrada no subcontinente indiano cerca de 2000 anos antes da era cristã. O facto é que eles já encontraram na Índia* sociedades com suas culturas e cultos. O hinduísmo é uma amálgama de vários elementos arianos e preexistentes elementos dravídicos. Podem-se distinguir cinco períodos ou épocas neste processo histórico da evolução do hinduísmo: *1. Período védico (2000-600 a. C.):* Neste período os arianos chegaram com uma religião que venerava personificações das forças da natureza. Tinham o culto da natureza, que consistia em vários tipos de sacrifícios (*yajnas*) celebrados pelos profissionais do culto. A importância do ritual requeria também a recitação ou canto de fórmulas sagradas (*mantras*) a que se atribuía uma eficácia quase mágica. Houve também uma tendência que rejeitava uma tal atitude, e esta era uma tendência filosófica que interpretava as várias expressões divinais como meras manifestações de um só espírito de que faziam parte os espíritos humanos, e que neles tinha de ser encontrado, e não nos ritos externos. Ambas as tendências encontram-se expressas nos *Vedas* deste período de *Sruti* (palavra ouvida pelos *rishis* ou ascetas). São quatro os *Vedas: Rigveda, Samaveda, Yajurveda* e *Atharvaveda*. O conjunto

dos quatro *Vedas* é conhecido como *Samhitas* (colecções). Os tratados e comentários em sânscrito sobre os sacrifícios fazem parte também da literatura védica, mas são conhecidos como *Brahmanas*. E a reacção filosófica aos rituais está contida nos *Aranyakas*, incluindo os *Upanixades* (doutrina secreta). Esta filosofia aparece na parte final do período védico, e por esta razão é também chamada *Vedanta*. *2. Período das reacções (600 a. C.-300 d. C.):* A filosofia védica não agradou nem satisfez a todos. Surgiram reacções em forma de novas seitas com tendências éticas diferentes, tais como o budismo*, o jainismo, o xivaísmo e o vixnuísmo. As incarnações ou *avataras* do deus Vixnu fazem parte deste processo que deu origem a religiosidade popular e devocional. Popularizaram-se por via de grandes produções épicas como *Mahabharata* e *Ramayana*. *Bhagvadgita* faz parte do *Mahabharata*, mas merece atenção especial pela influência que exerceu na evolução moral do hinduísmo. Neste mesmo período as tendências filosóficas sentiram a necessidade de se sistematizar melhor, e surgiram as seis escolas clássicas da filosofia hindu, ou as *Dharshanas: Nyaya* de Gautama, *Vaisheshika* de Kanada, *Sankhya* de Kapila, *Yoga* de Patanjali, *Purva mimamsa* de Jaimini e *Uttara mimamsa* de Badarayana. As doutrinas filosóficas foram expostas em forma de *Sutras*, que os alunos tinham de decorar antes de as poder esclarecer e comentar. Em contraposição à *Sruti*, estas doutrinas constituem o corpo doutrinário conhecido por *Smriti*. *3. Período purânico (300-1200):* Os *puranas* são narrativas lendárias da criação do universo, das façanhas dos deuses, genealogias dos reis e vidas dos ascetas. Várias seitas aproveitaram-se deste género literário. Existem 18 *puranas*. Várias seitas elaboraram os seus tratados nas mesmas linhas, e temos assim os *Samhitas* dos vixnuístas, os *Agamas* dos xivaítas e os *Tantras* dos *shaktas*. Os *shaktas* veneram a força divina representada pelas deusas esposas, tais como Parvati, Lakshimi ou Radha. *4. Período muçulmano (1200-1757):* É o período mais frutífero da literatura vernácula e regional no Norte da Índia. Em Bengala produziram o *Bhagvata Purana* e o *Sri Chaitanya Charitramrita*. Em Maharashtra, no Oeste peninsular, houve produções dos poetas populares Namadeva, Ekanatha, Tukaram e Ramadasa. No Norte sobressaíram Ramananda, Kabir, Tulsidas e Guru Nanak. Representam tendências místicas e sustentam a religiosidade popular no meio das pressões políticas e religiosas do Islão. *5. Idade moderna (1757-):* É o período de reforma no hinduísmo. Existe muita bibliografia em línguas europeias. O hinduísmo adapta-se às pressões culturais do cristianismo e do Ocidente sob influências de Ramakrishna, Vivekananda, Radhakrishnan, etc., e dos movimentos reformistas como *Brahmo-samaj* e *Arya-samaj*. Não se pode deixar de fazer uma referência ao sistema das castas ou *varnas* (cor). A palavra casta é de derivação portuguesa, mas *varna* já indica o elemento racial que entrou na organização do sistema: *Brahman* (brancos), *Kshatryas* (vermelhos), *Vaishyas* (amarelos) e *Shudras* (pretos). A evolução das castas esteve ligada à divisão de trabalho, e como uma forma de conservar e melhorar as técnicas de profissão através das gerações. O sistema social e as obrigações sociais são definidas pela lei moral ou *Dharma*. E a observância ou não observância de *Dharma* determina o *karma* ou as consequências para o futuro de um indivíduo e o seu melhor estado noutra vida através de trasmigrações (*samsara*). A salvação final ou *moksha* é a libertação de *samsara*, entrando em unidade com o espírito divino, ou simplesmente apagando-se como uma chama (*nirvana*), segundo acreditam os budistas.

TEOTÓNIO R. DE SOUZA

BIBLIOGRAFIA: SHARMA, D. S. – *What is Hinduism?*. Madrasta: G. S. Press, 1939. *RELIGIOUS Hinduism: A Presentation and Appraisal*. Ed. Jesuit Scholars. Allahabad: St. Paul Publications, 1964. CHATTERJEE, S. C. – *The Fundamentals of Hinduesm*. Calcutá: Das Gupta and Co., 1950. RADHAKRISHNAN, S. – *The Hindu View of Life*. London: Allen & Unwin, 1948.

HISTORIOGRAFIA. ***I. Época Medieval e Moderna:*** *v.* vol. IV (Apêndice).

II. Contemporânea: Será pertinente considerar-se uma historiografia religiosa como campo separado, com as suas fontes específicas, as suas temáticas e problemas próprios? Naturalmente que sim, se atendermos à matéria específica em que incide. Já no século XIX, a par de uma larga tendência no sentido das histórias gerais da nação, tendiam a definir-se territórios específicos, ainda que não necessariamente isolados (como por vezes sucedeu): a história militar, a história da arte, a história da literatura, a história institucional, a história religiosa, etc. Pelos finais da centúria, o alargamento cronológico e temático da história impôs uma abertura a outras ciências (arqueologia, etnologia, filologia, geografia, etc.) e a uma diversidade de direcções de pesquisa que depressa tornou insuficiente a tradicional crónica de sucessos, centrada nas figuras dos altos dignitários da Igreja, à escala local, nacional ou mesmo internacional. Herdada do Antigo Regime, esta historiografia que se limitava a fixar uma memória dos eclesiásticos, seculares ou regulares, ou ainda das circunscrições em que o território se encontrava dividido, continuaria, todavia, a escrever-se nos séculos XIX e XX. Remonta ao reinado de D. João V o primeiro tentame de se escrever uma história geral da Igreja em Portugal, uma *Lusitania Sacra*, que deveria ser complementada com uma história secular do reino. Tal foi o grande objectivo da fundação da Academia Real da História, em 1720. Chegaram a ser nomeados nove sócios da Academia, todos eclesiásticos, para escreverem em latim essa história das diversas dioceses portuguesas. Ainda que diversos trabalhos parcelares de história religiosa fossem empreendidos por iniciativa daquela agremiação (biografias de figuras destacadas da Igreja, elementos para a história da Inquisição*, das ordens militares, etc.), o grande desígnio não chegaria a ser concretizado. Já a *Historiae Ecclesiae Lusitanae...* (4 vol., 1759) do cónego regrante de Santo Agostinho D. Tomás da Encarnação (depois bispo de Pernambuco) abrangeria os catorze primeiros séculos da era cristã (séculos I a XIV). Acentuando o papel dos pontífices em sequência histórica, esta obra inscrevia-se nos trabalhos de uma outra academia, a Academia Litúrgica Pontifícia, sediada no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra desde 1747, onde o autor ensinava. Por

essa época, numa óptica bem diversa, Luís António Verney valorizava a perspectiva histórica no estudo de um conjunto muito diversificado de matérias, entre elas o direito canónico e a teologia (*Verdadeiro método de estudar*, 1.ª ed. de 1746). Na sua concepção, a história tornava-se imprescindível para a compreensão alargada daqueles campos do saber. Os conhecimentos só se tornariam inteligíveis integrados na anterioridade em que se haviam definido. Então não se estudava história de um modo autónomo no ensino médio – subordinava-se à literatura, à retórica ou à moral, ou limitava-se geralmente à história eclesiástica, nos seminários diocesanos – e as propostas de Verney inscreviam-se nesse contexto. Mas ao invés dos peripatéticos, atribuía grande relevância à experiência histórica, religiosa e civil, como dimensão propedêutica e compreensiva. A reforma pombalina da Universidade de Coimbra* coincide aliás, em alguns aspectos, nomeadamente no que respeita ao Curso Teológico, com as propostas de Verney: primazia de uma teologia positiva, aberta ao exame dos textos sagrados e à controvérsia, atitude antiescolástica, introdução de uma cadeira de História Eclesiástica e diversas outras de Teologia Dogmático-Polémica. Também na Faculdade de Cânones se introduzia o ensino da História da Igreja Universal e Portuguesa e do Direito Canónico Comum e Pátrio. Pouco antes (1765), o padre António Pereira de Figueiredo, um dos principais teóricos do regalismo* pombalino, fixara dentro dessa orientação, sob a forma de diálogo, uma síntese da história sagrada, incidindo sobretudo na história eclesiástica. No século XVIII, a historiografia, tanto profana como sagrada, era maioritariamente da autoria de religiosos, muitos deles ligados a ordens regulares. Facto que não surpreende atendendo a que a Igreja e as ordens religiosas continuavam a ser grandes depositárias da cultura histórica nacional. A partir dos finais de Setecentos, a Academia Real das Ciências de Lisboa e a universidade, em que o Estado tinha, não raro, a iniciativa, iam contribuindo, todavia, para a secularização da história. Exemplo disso é a concepção de um projecto de história civil de Portugal apresentado naquela corporação por António Caetano do Amaral, formado em Cânones em Coimbra. Todavia, diversas obras gerais eram e continuariam a ser nos primeiros decénios de Oitocentos da responsabilidade de eclesiásticos: referam-se os casos tão diversos do oratoriano Francisco José Freire (Cândido Lusitano) (1748), do padre António Pereira de Figueiredo (1785) ou de Frei Cláudio da Conceição (1818-1831), da Ordem de São Francisco da Província da Arrábida. Mais ou menos desenvolvidas, todas elas se centravam na genealogia da Casa Real e, seguindo uma periodização em reinados, quase se limitavam a narrar os sucessos políticos e militares e as efemérides de príncipes e varões insignes. Obra tão significativa como *Política, moral e civil, aula da nobreza lusitana* (7 vol.), de Faria e Castro, destinada à formação dos jovens aristocratas, não deixava de conceder lugar do maior destaque ao estudo da história sagrada e da história eclesiástica (vol. 2 e 3, 1749-1750) e de adoptar uma teoria providencialista dos sucessos históricos. Tal como muitos outros seus contemporâneos, Faria e Castro perfilhava a tradição mítica de Túbal (neto de Noé), suposto fundador de Setúbal, e da sua descendência de monarcas fabulosos. Sustentava ainda a tradição do milagre de Ourique, que seria muito divulgada até meados do século XIX. Na sua posterior *História geral de Portugal e suas conquistas...* (20 vol., 1786-1804), que intentava alcançar um público mais vasto (eclesiásticos, nobres, militares), embora admitindo a existência de Túbal, duvidava contudo que tivesse sido o primeiro povoador da Lusitânia: o silêncio da Bíblia a esse respeito não autorizava a admissão daquela «fábula». Continuava no entanto a perfilhar a tradição de Ourique e, consequentemente, uma teoria providencialista de história. A intromissão da crença religiosa na explicação dos sucessos históricos predominava na historiografia setecentista, apesar da resistência de alguns (caso de Verney). Naturalmente, para além das obras de carácter geral atrás referidas, ao longo do século XVIII continuou a fixar-se a memória histórica de papas, cardeais, bispos e outros dignitários da Igreja e das ordens religiosas. Mas só pelo último quartel da centúria a Academia Real das Ciências, fundada em 1779, viria a criar uma nova dinâmica na historiografia portuguesa, no sentido de uma exigência documental e crítica. Depressa se tornou, aliás, um dos principais centros de dinamização da cultura de elite nacional. Incentivou os estudos históricos com a publicação de diversas colecções que se prolongam pelo século XIX. Nas *Memórias de literatura* (8 vol., 1792-1814), para além de muitas outras temáticas, surgem diversos trabalhos de história religiosa: sobre literatura sagrada judaica, mosteiros, um inventário de códices da Abadia de Alcobaça*, uma introdução ao direito canónico em Portugal, edições da Bíblia*, etc. Uma das figuras que domina a renovação dos estudos históricos proporcionada pela Academia das Ciências é o cónego João Pedro Ribeiro. Autor das *Dissertações cronológicas e críticas* (5 vol., 1810-1836), distancia-se em termos críticos da tradicional história fabulosa e desenvolve uma exigência de rigor na datação e análise crítica dos documentos históricos. Estuda numerosos casos que dizem respeito à história e cronologia eclesiástica (doações a eclesiásticos, datações de pontificados, episcopados, dúvidas quando à genuinidade de documentos, etc.). O método crítico e analítico que segue leva-o a distanciar-se da tradição de Ourique e a demarcar-se da retórica então dominante na historiografia. História positiva, sempre atenta à necessidade de fundamentar rigorosamente aquilo que se diz acerca dos factos do passado, pretende também ser imparcial, mas nem sempre o é. João Pedro Ribeiro concebeu também uma *História da Igreja portuguesa* que deveria vir das origens ao século XIX. Ficar-se-ia, porém, pelo século VII. Centrada nas figuras dos bispos e outros eclesiásticos, o autor procura ainda ter em conta as relações com o poder civil, aspectos do dogma religioso manifestos nos concílios e nos textos canónicos, grandes tendências religiosas que dominaram o futuro território nacional, caso da heresia do priscilianismo*, e ainda a legislação eclesiástica. Incompleta, esta ambiciosa tentativa de construir uma história geral da Igreja portuguesa permaneceria inédita até

1884-1888. Ignoramos porque não foi prosseguida. Mas não há dúvida que ficou aquém daquilo que poderia esperar-se do seu autor. Decerto menos influente no plano historiográfico, a obra do beneditino Frei Francisco de São Luís (cardeal Saraiva) fornece todavia informação valiosa, embora incompleta, acerca das ordens monásticas, bispados, diversas figuras eclesiásticas, persistências de «gentilidade e idolatria», introdução da Inquisição e considerações sobre a difusão do cristianismo na Península Ibérica até ao século XII. Tal como João Pedro Ribeiro, adopta juízos de valor nada favoráveis em relação ao islamismo ou a heresias como o arianismo e sublinha a superioridade do cristianismo sobre as outras religiões. Constata o reconhecimento por parte da Igreja peninsular da superioridade e jurisdição do papado nos primeiros séculos de vigência do cristianismo (séculos III a X), mas, ao mesmo tempo, valoriza a autonomia daquela relativamente a Roma. Problema candente no tempo da construção do Estado liberal, as relações com a Santa Sé* estavam no centro da reflexão histórica do cardeal Saraiva. Naturalmente, via de um modo negativo a intromissão do poder espiritual nos negócios do reino: essa «mistura» alimentava a «ambição e a cobiça» nos eclesiásticos, prejudicando o espírito cristão. Na verdade, o Estado procurava restringir a influência política da Igreja e, por outro lado, assegurar a colaboração de um clero reformado com o regime. Entre várias outras medidas, a extinção das dízimas, dos padroados eclesiásticos e das ordens religiosas masculinas, bem como a interdição de novos noviciados (1832-1834) alteraram profundamente a situação social do clero e introduziram uma fractura na sociedade portuguesa que deixaria marcas indeléveis durante muito tempo. A controvérsia em torno da extinção do Padroado* Português do Oriente em regiões não sujeitas politicamente a Portugal (breve *Multa Praeclare* de 1838) motivou uma vasta literatura em defesa ou contra as posições da Santa Sé e das suas relações com o Estado português. Ainda nesse ambiente, que se prolongaria até à concordata de 1886, o poder político encarregou o visconde de Paiva Manso (muito crítico, aliás, em relação ao anticlericalismo militante) de escrever uma *História eclesiástica ultramarina* de que só se publicaria um volume, respeitante aos bispados do Norte de África (1872). E num sentido antiultramontano, reuniu-se variada documentação (1875). A clivagem social e ideológica aprofundada pela revolução liberal traduziu-se, inevitavelmente, no campo dos estudos históricos. Não existia uma síntese da história eclesiástica. A produção historiográfica não acompanhou, de imediato, o ritmo trepidante dos sucessos políticos. A carência de uma síntese da história da nação não seria colmatada com a *História de Portugal* (4 vol., 1846-1853) de Alexandre Herculano, notável empreendimento crítico, que todavia não ia além do século XIII e era inacessível ao leitor comum. Significativo é que a obra fosse sobretudo discutida pela omissão do milagre de Ourique (e também pela distância relativamente à tradição das Cortes de Lamego), ou seja, pela superação de um providencialismo concreto e pela interpretação política e voluntarista que propunha para a formação de Portugal. Herculano, como aliás vários outros historiadores liberais (Rebelo da Silva, Luz Soriano, Pinheiro Chagas, etc.), e até simpatizantes do republicanismo (Latino Coelho), não deixarão de referir-se à Providência como princípio abstracto que intervém no curso dos acontecimentos históricos, a favor ou contra os móbiles e a vontade humanos. A polémica acerca do milagre de Ourique teve um eco desproporcionado em relação à relevância científica da obra de Herculano. Mas contribuiu, decerto, para relançar o anticlericalismo entre as elites políticas e intelectuais portuguesas. A *História da origem e estabelecimento da Inquisição* (3 vol., 1854-1859), obra de combate político e ideológico às posições ultramontanas, veio estruturar um vasto conjunto de argumentos numa detalhada narrativa contra o Tribunal do Santo Ofício e a monarquia absoluta, na sua visão indissociavelmente ligados. D. João III teria sido o grande responsável pela criação do tribunal, contra as resistências dos judeus e da Santa Sé. Não obstante, considerava-se a intenção do monarca em sintonia com as aspirações populares e de parte do clero. A tese de que a Inquisição fora, a par da Companhia de Jesus (*v.* JESUÍTAS), o principal agente da decadência da nação a partir de meados do século XVI era muito anterior a Herculano. Se a posição galicana do historiador suscitou controvérsia na imprensa periódica, não surgiu, contudo, qualquer outra obra de conjunto sobre a Inquisição. No plano historiográfico, os trabalhos de Rebelo da Silva (1860-1871), Pinheiro Chagas (1867-1874), António Enes (1876-1883), Oliveira Martins (1879) e Teófilo Braga (1879-1880) desenvolveram uma leitura anticlerical do passado pátrio. Este ponto de vista laico domina claramente, sobretudo a partir do decénio de 1870, múltiplos meios de divulgação cultural: a imprensa periódica de grande tiragem, o drama e o romance de temática histórica, a poesia, os livros escolares. A história sagrada, que ocupava um lugar destacado nos programas e manuais de história do curso dos liceus, sofre, sobretudo desde o decénio de 1880, um nítido recuo. O mesmo sucedera às interpretações mitológicas das origens desde o segundo quartel do século. Note-se, contudo, que nos seus *Fastos da Igreja* (1854-1855), no âmbito de uma intenção moralizante, Rebelo da Silva concedeu primazia aos exemplos da vida de Cristo e dos santos sobre os paradigmas profanos. Tecia uma larga perspectiva sobre a vida de Cristo, inserindo as origens do cristianismo no seu contexto histórico. Subordinava aos critérios de Roma a definição dos santos e distanciava-se da atitude radical de Herculano em relação aos milagres. Para além de várias outras razões, torna-se assim pouco pertinente considerar como conjunto indiferenciado uma historiografia liberal. De resto, posições perante a Igreja e as congregações religiosas daqueles historiadores eram muito diversas. Oliveira Martins, crítico radical na escalpelização das insuficiências do sistema liberal, adopta pontos de vista diferenciados sobre a Companhia de Jesus na *História da civilização ibérica* e na *História de Portugal* (ambas as obras datadas de 1879): na primeira é compreendida no âmbito das tendências sociais e mentais do tempo em que



Fortunato de Almeida *(1869-1933), in* História da Igreja em Portugal, *Porto, vol. 1, 1967.*

foi fundada; na segunda domina o juízo de valor e a ideia do jesuítismo como factor de decadência. Já em 1875, Martins exprimira uma perspectiva dialéctica sobre o ultramontanismo, distanciada da posição militante de Herculano. Noutra obra esquecida (1882), de um ponto de vista antropológico e psicológico, estudou os mitos religiosos, dos primórdios do animismo ao cristianismo. Mas a atmosfera mental não propiciava a compreensão desapaixonada das grandes correntes religiosas. Se do lado anticlerical dominava uma história pragmática, herdeira do regalismo pombalino – tal como se exprimira na *Dedução cronológica e analítica* (1767) —, obcecada em definir os responsáveis pelo declínio nacional, do lado ultramontano a intenção militante de denunciar os inimigos da Igreja e das ordens religiosas não era menos intensa. É aliás nesta perspectiva que é concebida a extensa síntese da autoria do padre Sousa Amado (10 vol., 1870-1879). Nela adopta uma estrutura cronológica que segue os pontificados e atribui aos papas e ao alto clero em Portugal os grandes sucessos da história pátria, acentuando o seu papel político. Relativamente a outras crenças religiosas, adopta uma posição exclusivista e intolerante: anti-semita, considera a expulsão dos judeus uma medida merecida, atendendo à impossibilidade de reconciliação com eles e de os trazer «ao bom caminho». Sousa Amado baseia-se sobretudo na obra atrás referida de D. Tomás da Encarnação. Se acrescentarmos que perfilha a tradição mítica de Ourique e que considera Herculano um «destruidor da história de Portugal», torna-se evidente o carácter parcial desta obra. Outro exemplo de tal perspectiva é o trabalho de D. Miguel Sotto-Mayor (1889), legitimista e anti-regalista assumido, no quadro que traça da extinção das ordens religiosas, enraizando-a no pombalismo. Reconhecendo o declínio das ordens religiosas nos reinados de D. Maria I e D. João VI, responsabiliza, em parte, a maçonaria e o liberalismo pela sua corrupção e salienta a contradição entre a ideia liberal e a ausência de liberdade para aqueles institutos. Sublinhava, por outro lado, as nefastas consequências sociais e culturais da extinção dos conventos. Bem conscientes das profundas transformações sociais que, desde os finais do século XVIII, afectavam as ordens religiosas, os seus defensores não abdicaram de reunir elementos históricos para a sua defesa. Ainda em 1827, o legitimista Frei Fortunato de São Boaventura, na sequência da obra setecentista de Frei Manuel dos Santos, fixara a memória dos Cistercienses (e também da hierarquia eclesiástica), colocando em evidência as relevantes funções que os monges de Alcobaça haviam prestado em diversos domínios: cultural, político, económico. A par desta historiografia militante, desde meados do século XIX retomaram-se os estudos de história religiosa regional. Em 1847 (portaria de 8-XI) instava-se as câmaras a que preparassem os respectivos anais. E a lei de 28 de Abril de 1845, que reorganizara os seminários, exigia que neles se estudassem elementos de história das dioceses. A Igreja Católica não permaneceu alheia à voga destes estudos que se desenvolvem em diversos pontos do país. Refiram-se os trabalhos eruditos do apoiante da monarquia constitucional João da Silva Lopes (1848), acerca do bispado do Algarve, ou do cónego agostinho D. Joaquim de Azevedo (1877), respeitante ao bispado de Aveiro. Este último, escrito a pedido do bispo D. Manuel de Vasconcelos, tinha o propósito assumido de resistir à redução das dioceses, decretada em 1869, perdendo a diocese de Lamego* a sua autonomia. A tradição de monografias regionais prolongar-se-ia pelo século XX com os trabalhos mais ou menos desenvolvidos de Gama e Castro referentes à *Diocese e distrito da Guarda* (1902), de monsenhor J. Augusto Ferreira para Braga (1928-1935), do Abade de Baçal (1909-1913) para o distrito de Bragança e do padre José de Castro para *Bragança e Miranda* (4 vol., 1946-1951). Alguns destes trabalhos não se limitam ao domínio da história eclesiástica, antes se alargam na descrição das cidades e meio envolvente, na sua história civil, elementos para a história económica, tradições, património construído, etc. Pelos finais de Oitocentos, publicam-se estudos desenvolvidos acerca das múltiplas manifestações do culto de D. Isabel de Aragão (António Garcia de Vasconcelos, 1894) e do culto de Nossa Senhora (Alberto Pimentel, 1899). Mas as mais relevantes obras então dadas a lume são a *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV* (especialmente o vol. 1, 1885), de Gama Barros, e as *Religiões da Lusitânia*, de José Leite de Vasconcelos (3 vol., 1897-1913). A primeira contém uma secção que reúne elementos do maior valor para uma história social, institucional e política do clero português na Idade Média, com destaque para o problema das suas relações com o poder real e deste com a Santa Sé, sem esquecer, entre outros aspec-

tos, os seus rendimentos, privilégios e imunidades, cultura e «estado moral». Leite de Vasconcelos afirma uma concepção global e dinâmica de religião, em relação com os múltiplos aspectos da vida social. Insiste na extrema diversidade e complexidade das crenças e cultos dos povos que habitaram o Ocidente peninsular até aos primeiros séculos de difusão do cristianismo, em que detecta diversas sobrevivências do paganismo. Baseando-se num conjunto muito variado de fontes e métodos, utiliza dados provenientes das ciências sociais e humanas que então aprofundavam os seus domínios do saber: geografia, antropologia, história, arqueologia, filologia, recorrendo ainda, pontualmente, a elementos de outras disciplinas (geologia, mineralogia, botânica). Em seu entender, os fenómenos religiosos só são compreensíveis na longa duração. Na *Etnografia portuguesa* (10 vol., 1933-1980), que não chegaria a concluir, forneceu ainda abundantes materiais para o estudo da religiosidade popular dos Portugueses. Com este notável investigador e professor da Faculdade de Letras de Lisboa, abriam-se novas perspectivas para a história religiosa – e para a compreensão de Portugal como Estado independente e nação – que só a partir de meados do século XX seriam aprofundadas. Todavia, os debates políticos e ideológicos dos últimos decénios de vigência da Monarquia Constitucional e da I República, em que a questão religiosa ocupava lugar central, o radicalismo da propaganda anticlerical e da atitude oposta de reacção ultramontana e de defesa do tradicional lugar político da Igreja no Estado e na nação, tal como era reconhecido pela Carta Constitucional, não favoreciam a construção de uma atitude científica, de algum modo distanciada desses problemas. Disso se ressente a ainda hoje imprescindível *História da Igreja em Portugal* (1.ª ed. 1910-1928), de Fortunato de Almeida, monumento de erudição que encerra um imenso manancial informativo. A narrativa pormenorizada dos sucessos, a profusão de notas e de referências a fontes e bibliografias abrem pistas para inúmeros trabalhos de pesquisa e tornam a sua consulta obrigatória: vejam-se, por exemplo, as páginas que dedica ao confronto entre a administração pombalina e a Companhia de Jesus ou ao regresso das congregações a Portugal. Fornece elementos do maior valor sobre a organização do clero, os seus benefícios e rendimentos, a sua função social, papel na educação e cultura, aspectos do culto e liturgia. O ponto de vista apologético da Igreja e das ordens religiosas e a posição crítica que adopta em relação aos seus adversários (liberais jacobinos, maçons, republicanos), ao condicionar a sua escrita, exige algumas cautelas por parte do leitor. No centro do confronto entre as posições regalistas e o ultramontanismo e do debate entre a separação do Estado e da Igreja, da escola e da Igreja, encontrava-se a Companhia de Jesus. De perspectivas diversas, mais interpretativos ou analíticos, os trabalhos de Lúcio de Azevedo (1901), Francisco Rodrigues (1917 e 1931-1950) e Serafim Leite (1938-1950) trouxeram elementos da maior relevância para a compreensão da acção dos Jesuítas no Brasil e em Portugal. Lúcio de Azevedo (1921) daria, aliás, um relevante contributo para rever a leitura de Herculano acerca da expulsão dos judeus e a função histórica da Inquisição: no contexto da construção do Estado absoluto, aquela medida correspondia à necessidade de afirmação de um poder unitário, ante o risco de manutenção de uma etnia não integrada. E se a Inquisição serviu um fim político, não deixou, por vezes, de entrar em conflito com a Coroa. António Baião (3 vol., 1919-1938) reuniu extensa informação sobre a acção daquele tribunal, enquanto Alfredo Pimenta (1936) procurava novos argumentos para contrariar a tese de Herculano, acentuando a dimensão doutrinária no sentido do nacionalismo exclusivista. No plano das histórias gerais, a *História de Portugal* de Fortunato de Almeida (6 vol., 1922-1929) e a chamada «História de Barcelos», obra colectiva dirigida por Damião Peres (1928-1935), constituiriam, durante largos decénios, grandes instrumentos de afirmação da consciência histórica da nação. Eram, contudo, muito desiguais no lugar que atribuíam ao clero na sociedade portuguesa. Enquanto a primeira, no quadro de uma tradicional periodização em reinados e dinastias, não se afastava da óptica tradicionalista adoptada na *História da Igreja*, a segunda, embora segmentasse a matéria em múltiplos planos, não tratava autonomamente a instituição eclesiástica, valorizando sobretudo a acção das ordens religiosas no plano social e cultural. No Estado Novo, num tempo de estreita colaboração do Estado e da Igreja (todavia não isenta de divergências) que se exprimiu na Concordata de 1940, multiplicaram-se os trabalhos laudatórios em relação a esta. De ângulos diversos, os trabalhos de Joaquim Alves Correia, Hernâni Cidade, Serafim Leite, José de Bragança e Manuel Múrias, publicados na *História da expansão portuguesa no mundo* (3 vol., 1937-1940), representavam um esforço de visão de conjunto sobre a problemática religiosa. Entretanto, a par de outros estudos – caso do valioso trabalho sobre o humanista Clenardo –, D. Manuel Gonçalves Cerejeira procedera a uma apreciação do cristianismo medieval, identificando-o com o espírito europeu e valorizando a «independência de consciência» da Igreja e a sua autonomia face ao poder político. Já em 1924 traçara um significativo panorama da influência do catolicismo entre as elites europeias. Numa intenção de divulgação, a síntese do padre Miguel de Oliveira (1940), publicada aquando do duplo centenário da fundação e restauração de Portugal (com várias reedições), inscreve-se num contexto de afirmação nacionalista do regime e do seu enraizamento historicista. Embora intente tratar de um modo distanciado a problemática das relações entre o Estado e a Igreja, não deixa de adoptar um ponto de vista de ortodoxia política e religiosa, identificando os responsáveis pelos desvios à norma que, de algum modo, punham em causa a sua concepção de unidade nacional e religiosa (o regalismo, o filosofismo, a maçonaria* e outras religiões e heresias). Continua todavia ainda hoje a revelar-se útil, pela informação carreada e sobretudo pelo esforço de visão geral. Tendia então a dominar a ideia abstracta e intemporal da missão cristã e civilizada da nação portuguesa, pré-inscrita nas suas origens. A resistência à historiografia apologética da Igreja, sem deixar de mani-

festar uma atitude crítica em relação ao poder civil e à perspectiva jacobina, exprimiu-se pela voz de Joaquim Alves Correia (1936), numa síntese acerca da missionação portuguesa nos territórios ultramarinos. Noutra óptica, Silva Rego estudava o Padroado Português no Oriente e reunia relevante documentação a ele respeitante e António Brásio recolhia materiais para o estudo das missões em África. Eduardo Brazão interessava-se pelas relações entre a Coroa portuguesa e a Santa Sé e publicava os textos das concordatas, do século XIII a 1940. É em larga medida em periódicos que se irão publicar estudos monográficos que representam um muito significativo alargamento temático. Refiram-se, entre outras, a *Revista Portuguesa de História* (desde 1941), *Itinerarium* (desde 1955; na sequência da *Colectânea de Estudos*, desde 1946), *Bracara Augusta* (desde 1950) e *Lusitania Sacra* (1956-1978, retomada em 1989). Esta última, ligada ao Centro de Estudos de História Eclesiástica, fundado em 1956, reunirá um conjunto de historiadores eclesiásticos que contribuiu, em domínios diversos, para impulsionar a historiografia religiosa: António Brásio, A. da Silva Rego, Avelino de Jesus da Costa, Mário Martins, Miguel de Oliveira, entre muitos outros. Com eles colaborariam diversos leigos. Na «Saudação» publicada na abertura do primeiro número, D. António Ferreira Gomes, bispo do Porto, salientava o imperativo de todo o historiador «honesto e amigo da verdade»: a imparcialidade. Por esse valor se pautarão muitos dos estudiosos que nos decénios de 1950 e 1960 se estreiam neste domínio. A historiografia tendia a destacar-se do pragmatismo político e doutrinário que a havia dominado durante tanto tempo. O objecto de estudo era visto na sua autonomia relativa e em situação concreta, historicamente situado. As leituras doutrinárias da história eram ultrapassadas. Salientem-se os estudos de Avelino de Jesus da Costa (1959), J. S. da Silva Dias (1960), Francisco da Gama Caeiro (1967-1969) e José Mattoso (1962; 1968). Entre várias outras temáticas, o primeiro investigou com rigor a história do bispo D. Pedro e a organização paroquial, administrativa e económica da diocese de Braga até ao século XII; Silva Dias, ao abordar as tendências religiosas em Portugal nos séculos XV e XVI, tinha em conta o contexto cultural e ideológico mais geral, as relações entre as heresias e a ortodoxia, as grandes linhas de força da religiosidade no dealbar da época moderna. Para além das suas investigações sobre Frei Manuel do Cenáculo (1959) e as escolas capitulares medievais (1966), Gama Caeiro dava um relevante contributo para a compreensão do pensamento e da espiritualidade de Santo António, situando-o na linhagem cultural e filosófica. Por seu lado, José Mattoso, partindo de uma monografia acerca de um mosteiro medieval em que, de um modo integrado, incide nos seus diversos aspectos, alargaria depois, quer em termos geográficos quer cronológicos, a compreensão do monaquismo* ibérico e da sua evolução, nos seus múltiplos aspectos e influências. Numerosos e muito diversificados são os trabalhos de história religiosa que então se publicam nas revistas atrás referidas, em volume, ou até no *Dicionário de história de Portugal* (direcção de Joel Serrão, 1960-1971). Incidem nas ordens monásticas e em figuras a elas ligadas, organização eclesiástica, pensamento teológico, aspectos doutrinários, práticas religiosas, missões ultramarinas, entre outros temas. Na sua dinamização tiveram relevante papel diversos congressos científicos, nacionais e internacionais, sobretudo desde o decénio de 1950: o XIV Centenário de São Martinho de Dume (1950), o Congresso Bracarense de Estudos Suévico-Bizantinos (1957), o Congresso Internacional de Évora (1959), São Frutuoso e a História do Ocidente Peninsular dos Séculos IV a X (1966), etc. Estes encontros proporcionaram novos contactos com a historiografia estrangeira, especialmente francesa e espanhola, também divulgada em numerosas recensões publicadas em revistas. As universidades (sobretudo a Faculdade de Filosofia Pontifícia de Braga, as faculdades de Letras e, mais tarde, a Universidade Católica) bem como o já mencionado Centro de Estudos de História Religiosa constituíram, naturalmente, os lugares institucionais que viabilizaram a pesquisa e o debate. A historiografia religiosa deixa de ser matéria de exclusivo interesse de eclesiásticos e passa a ocupar lugar destacado no meio universitário, agora em novas condições, designadamente em cursos de mestrado. A abertura temática e cronológica, ultrapassando, não raro, a superfície do acontecimento, veio renová-la profundamente num sentido globalizante: a compreensão do fenómeno religioso exigia, cada vez mais, a convocação de perspectivas diversas (demográfica, social, económica, político-administrativa, filosófica, de mentalidades) e dados provenientes das diversas ciências sociais. Nos dois últimos decénios tem-se afirmado uma multiplicidade de pontos de vista metodológicos e de pesquisa. Desenvolveram-se monografias aprofundadas sobre temáticas que vão das ordens religiosas (Oratorianos, Jerónimos, etc.), a vida do clero secular e os movimentos de leigos às religiosidades populares, passando pelo discurso religioso (caso da parenética), a Inquisição, o judaísmo, a problemática das relações da Igreja com o Estado, a secularização e o laicismo, o catolicismo social e a imprensa católica, sem esquecer recentes sínteses. Refira-se ainda uma primeira tentativa, infelizmente interrompida, de um *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Em suma, todo um conjunto de estudos que tem enriquecido significativamente este campo historiográfico.

SÉRGIO CAMPOS MATOS

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense, 1967-1971. 4 vol. 1.ª ed. em 8 vol., Coimbra, 1910-1926. IDEM – *História de Portugal*. Coimbra: Ed. Autor, 1922--1929. 6 vol. AMADO, José de Sousa – *História da Igreja Católica em Portugal*. Lisboa: Tip. de G. M. Martins, 1870-1879. 9 vol. AZEVEDO, D. Joaquim de – *História eclesiástica da cidade e do bispado de Lamego*. Porto: Tip. do Jornal do Porto, 1877. AZEVEDO, Lúcio de – *Os Jesuítas no Grão-Pará*. 2.ª ed. Lisboa: Imprensa da Universidade, 1930. 1.ª ed. de 1901. IDEM – *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica Editora, 1921. BAÇAL, Abade de – *Memórias arqueológicas--históricas do distrito de Bragança [...]*. Bragança: Tip. Académica, 1981-1987. 11 vol. 1.ª ed. em 3 vol., Porto, 1909-1913. BAIÃO, António – *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa*. Porto; Lisboa: Renascença Portuguesa; Seara Nova, 1919-1938. 3 vol. IDEM, dir. – *História da expansão portuguesa no mundo*. 1937-1940. 3 vol. BARROS, Henrique da Gama – *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. 2.ª ed. Lisboa: Sá da Costa, [1945-1950]. 11 vol. 1.ª ed. em 4 vol., 1885-1922. BRASÃO, Eduardo – *Colecção de concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé de 1238 a 1940*. Lisboa: Im-

1940. Lisboa: Imprensa Portugal-Brasil, 1941. BRÁSIO, António – *Monumenta Missionaria Africana*. Lisboa: AGU; APH, 1952-1988. 15 vol. CAEIRO, Francisco da Gama – *Frei Manuel do Cenáculo: aspectos da sua actuação filosófica*. Lisboa: IAC, 1959. IDEM – *As escolas capitulares no primeiro século da nacionalidade*. Lisboa: [s. n.], 1966. IDEM – *I: Santo António de Lisboa: II: A espiritualidade antoniana*. Lisboa: Of. Gráfica Afonso e Moita, 1967-1969. CASTRO, José de – *Bragança e Miranda (bispado)*. Porto: [s. n.], 1946-1951. 4 vol. CASTRO, José Osório da Gama e – *Diocese e distrito da Guarda*. Porto: Tipografia Universal, 1902. CEREJEIRA, M. Gonçalves – *A Igreja e o pensamento contemporâneo*. Coimbra: Coimbra Editora, 1924. IDEM – *A Idade Média*. Coimbra: Coimbra Editora, 1936. IDEM – *Clenardo e a sociedade portuguesa do seu tempo*. 3.ª ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1949. CORREIA, Joaquim Alves – *A dilatação da fé no Império Português*. Lisboa: AGC, 1936. COSTA, Avelino de Jesus da – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1959. 2 vol. DIAS, J. S. da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1960. *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*. Dir. de A. A. Banha de Andrade. Lisboa: Ed. Resistência, [s.d.], vol. 1, p. 15-27. *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. 2.ª ed. Porto: Figueirinhas, 1980. 6 vol. *DOCUMENTOS inéditos para subsídio à história eclesiástica de Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1875. ENCARNAÇÃO, D. Tomás – *Per singula seclulae ab Evangelio promulgata*. Coimbra: Praelo Academiae Pontificae, 1759-1763. 4 vol. FERREIRA, António Matos – Le christianisme en Espagne et au Portugal, siècles XIX et XX. In *HISTOIRE du Christianisme*. Dir. Jean-Marie Mayeur. Paris: Fayard, 1990-1995, vol. 11, p. 279-298, 637-657; vol. 12, p. 402-450. FERREIRA, José Augusto – *Fastos da igreja primacial de Braga*. Braga; Famalicão: Mitra Bracarense, 1928-1935. 4 vol. FIGUEIREDO, A. Pereira de – *Princípios de história eclesiástica*. Lisboa: Ofic. de Miguel Rodrigues, 1765. FIGUEIREDO, Fidelino de – Historiografia portuguesa do século XX. *Revista de História*. São Paulo. 20 (1954) 333-349. Separata. GODINHO, V. Magalhães – A historiografia portuguesa do século XX: orientações, problemas, perspectivas. In GODINHO, V. Magalhães – *Ensaios III: Sobre teoria da história e historiografia*. Lisboa: Sá da Costa, 1971, p. 227-247. IDEM – Le Portugal devant l'histoire: tour d'horizon bibliographique. In IDEM – *Ensaios III: Sobre teoria da história e historiografia*. Lisboa: Sá da Costa, 1971, p. 249-258. HERCULANO, Alexandre – *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Introd. Jorge Borges de Macedo. Lisboa: Livraria Bertrand, 1975-1976. 3 vol. 1.ª ed. de 1854-1859. LEITE, Serafim – *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa; Rio de Janeiro: Ed. Autor, 1938-1950. 10 vol. LOPES, João B. Silva – *Memórias para a história eclesiástica do bispado do Algarve*. Lisboa: Tipografia da Academia, 1848. MACEDO, Jorge Borges de – *Da história ao documento: Do documento à história*. Lisboa: ANTT, 1995. MANSO, Visconde de Paiva – *História eclesiástica ultramarina*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1872, vol. 1. MARQUES, A. H. de Oliveira, org., prefácio e notas – *Antologia da historiografia portuguesa*. Lisboa: Europa-América, [s.d.]. 2 vol. MARTINS, Mário – *O monacato de S. Frutuoso de Braga*. Coimbra, 1950. MARTINS, J. P. de Oliveira – *Sistema dos mitos religiosos*. Lisboa: Guimarães, 1986. 1.ª ed. de 1882. MATOS, Sérgio Campos – *Historiografia e memória nacional no Portugal do século XIX (1846-1898)*. Lisboa: Ed. Colibri, 1998. Texto dactilografado. MATTOSO, José – *L'Abbaye de Pendorada des origines à 1160*. Coimbra: Instituto de Estudos Históricos, 1962. IDEM – *Le monachisme ibérique et Cluny: Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*. Louvain: Imp. Grientaliste, 1968. IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982. IDEM – Historiografia. In *DICIONÁRIO ilustrado de história de Portugal*. Lisboa: Alfa, 1985, vol. 1, p. 312-314. MOREIRA, António Montes – *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*. Louvain, 1969. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. 1.ª ed. Lisboa: União Gráfica, 1940. 3.ª ed. de 1958. PIMENTA, Alfredo – *D. João III*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1936. PIMENTEL, Alberto – *História do culto de Nossa Senhora em Portugal*. Lisboa; Guimarães: I. Libânio, [1899]. RAMOS, Luís A. Oliveira – *O cardeal Saraiva*. Porto: FLUP, 1972. REGO, A. da Silva – *O Padroado Português do Oriente*. Lisboa: AGC, 1940. IDEM – *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente*. Lisboa: AGC, 1947-1958. 12 vol. Reedição em 5 vol. de 1991-1993. IDEM – *O Padroado Português no Oriente e a sua historiografia (1838-1950)*. Lisboa: APH, 1978. RIBEIRO, João Pedro – *Dissertações cronológicas e críticas sobre a história e jurisprudência eclesiástica e civil de Portugal*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1810-1836. 5 vol. IDEM – História da Igreja portuguesa desde o seu princípio até aos nossos tempos. *Instituições Cristãs*. 2: 9-1: 5 (1884-1888). RIBEIRO, Vítor – *História da beneficência pública em Portugal*. Lisboa: Imprensa da Universidade, 1907. RODRIGUES, Francisco – *A formação intelectual do Jesuita: Leis e factos*. Porto: Livraria Magalhães e Moniz, 1917. IDEM – *História da Companhia de Jesus na assistência em Portugal*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1931-1950. 7 vol. SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato – *História cronológica e crítica da Real Abadia de Alcobaça [...]*. Lisboa: Imprensa Régia, 1827. SÃO LUÍS, Frei Francisco de – *Obras completas do cardeal Saraiva patriarca de Lisboa precedidas de uma introdução pelo marquês de Resende, publicadas por António Correia Caldeira*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1872-1874, vol. 1, 3. SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *A historiografia portuguesa: Doutrina e crítica*. Lisboa: Verbo, 1974, vol. 3. SILVA, L. A. Rebelo da – *Fastos da Igreja: História da vida de santos: Ornamentos do cristianismo*. Lisboa: A. J. Lopes, 1854-1855. 2 vol. SOTTO-MAYOR, Miguel C. M. – *História da extinção das ordens religiosas em Portugal*. Braga: Tipografia Lusitana, 1889. VASCONCELOS, António Garcia Ribeiro de – *Evolução do culto de Isabel de Aragão*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1894. 2 vol. VASCONCELOS, J. Leite de – *Religiões da Lusitânia na parte que principalmente se refere a Portugal*. Apresent. José M. Garcia. Lisboa: INCM, [1988-1989]. 3 vol. 1.ª ed. de 1897-1913. IDEM – *Etnografia portuguesa*. Lisboa: INCM, 1980-1989. 10 vol. 1.ª ed. de 1933. VERNEY, Luís António – *O verdadeiro método de estudar*. Ed. crítica organizada por A. Salgado Júnior. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1949-1952. *Anuário Católico de Portugal. Bracara Augusta. Brotéria. Colectânea de Estudos, Itinerarium. Lusitania Sacra. Revista Portuguesa de História. Stvdia*.

HOSPITAL. *V.* ASSISTÊNCIA.

HOSPITALÁRIOS. *V.* ORDENS MILITARES.

HOSPITALEIROS DE SÃO JOÃO DE DEUS (Ordem Hospitaleira de São João de Deus). São os continuadores da obra que São João de Deus fundou em Granada em 1539. Este santo era português, natural de Montemor-o-Novo, onde nasceu em 1495. Aos oito anos foi para Espanha, tendo-se fixado em Oropesa em casa de uma família que o educou com dedicação e carinho. Foi pastor e foi soldado, uma vez em Fuenterrabia (Pirenéus) e outra vez na Hungria, na guerra contra os Turcos. Regressou a Montemor-o-Novo. Vendo que seus pais já tinham morrido, dirigiu-se para o Norte de África. Fixou-se em Ceuta ao serviço de um fidalgo português que para ali tinha sido desterrado. Tendo este senhor e sua família caído na miséria, João foi trabalhar para as obras da fortificação da cidade, socorrendo aquela família com o seu salário. Por conselho de um franciscano, regressou a Espanha. Depois de passar algum tempo em Gibraltar vendendo livros para sobreviver, dirigiu-se para Granada, onde montou uma pequena tenda de livros. Um sermão pregado pelo célebre padre João de Ávila no dia 20 de Janeiro de 1538 comoveu-o muito. Logo ali fez penitência pública, fingindo-se louco. Foi internado no Hospital Real, onde sofreu o tratamento bárbaro da flagelação, então aplicado aos doentes mentais. Pouco tempo depois saiu dali, dado como curado, resolvido a dedicar-se aos doentes. Para tanto, fundou um pequeno hospital na Rua Lucena que depressa se encheu de doentes e outros necessitados. Como não tinha meios materiais para o manter, recorreu à esmola, em Granada e cidades vizinhas. Chegou a deslocar-se à corte, então sediada em Valhadolid, para pedir esmola. Com o dinheiro que de lá trouxe conseguiu pagar as muitas dívidas que tinha. Depressa contraiu outras, para poder acudir aos doentes e outros excluídos da sociedade que a ele recorriam. Enfrentou o grave problema da prostituição em duas frentes: a prevenção e a recuperação. O seu hospital não tinha dimensões para acolher muitos doentes. Por isso em 1547 comprou um antigo convento na encosta de Los Gomeles, para onde transferiu os doentes. Chegou a manter cerca de duzentos, contando o pessoal de serviço. Consumido de trabalhos e admirado por todos, morreu a 8 de Março de 1550. Foi beatificado em 1630 e canonizado em 1690. É o padroeiro dos doentes, dos enfermeiros e enfermeiras e suas associações. São João de

Deus deixou alguns discípulos na altura da sua morte. Não eram mais de dez. Não deixou regras especiais para eles. Deixou-lhes a regra viva do seu sublime exemplo. Os dois principais foram Antón Martín e Pedro Velasco, dois inimigos reconciliados pela acção de João de Deus que depois o quiseram seguir. São João de Deus teve sempre na retaguarda um grande auxiliar e amigo. Foi o padre Ávila, hoje São João de Ávila. Animava-o nas dificuldades e moderava-o nos trabalhos mais ousados, como era o de recuperação das vítimas da prostituição. Conservam-se três cartas das muitas que deve ter recebido do padre Ávila. Por elas se adivinha o conteúdo das que João lhe escrevia. Este sacerdote ajudou imenso na construção de um novo hospital que João já não viu concluído, por ter morrido. A Ordem Hospitaleira de São João de Deus teve a sua primeira aprovação pontifícia a 1 de Janeiro de 1572, com a bula *Licet ex debito* de Pio V. Diz-se que este papa, ao expedir tal aprovação, exclamou: «Eis a flor que faltava no jardim da Igreja!» Com a aprovação pontifícia, o instituto dos Hospitaleiros conheceu novo incremento. Frei Pedro Soriano, um dos dois que tinha ido a Roma solicitar ao papa a aprovação do seu instituto, fundou um hospital em Nápoles e outro em Roma. Este tornou-se célebre. Foi em 1584, na ilha Tiberina, no meio do rio Tibre, em local celebrado na Antiguidade por um templo a Esculápio, deus da Medicina. É hoje um hospital geral com muitas valências e foi até há poucos anos a sede do governo central da ordem. Pedro Soriano foi o primeiro superior-geral da ordem, eleito em 1587. Morreu a 18 de Agosto do ano seguinte em Perugia, com fama de santidade. Os irmãos de São João de Deus usavam o estilo do seu fundador na acção de pedir esmola. Bradavam: «Irmãos, fazei bem a vós mesmos.» Por isso ainda hoje estes religiosos são conhecidos na Itália por «Fatebenefratelli» (*Fate bene, fratelli, per l'amor di Dio!*). Por influência do rei Filipe II de Espanha, a Ordem Hospitaleira neste país e suas colónias proclamou-se ramo independente da chamada Congregação da Itália. Esta divisão não impediu que a ordem se propagasse pacificamente. O ramo espanhol extinguiu-se com o liberalismo* do século passado. O início da restauração só foi conseguido com muito esforço em 1867, por acção de Frei Bento Menni, religioso italiano enviado pelo seu superior-geral com o fim de restaurar a ordem no país que lhe serviu de berço. (Bento Menni era sacerdote. A ordem, desde a sua origem, embora laical, pode ter sacerdotes, em número limitado, para o múnus pastoral nos seus hospitais.) A Ordem Hospitaleira tem um dos seus capítulos mais gloriosos na intervenção em epidemias. Interveio em cerca de 75 e muitos irmãos morreram vítimas da sua dedicação aos empestados. Também foi notável a sua acção nos serviços de saúde em campanhas bélicas. A Ordem de São João de Deus entrou em Portugal em 1606, com a primeira fundação em Montemor-o-Novo. Difundiu-se pela metrópole e chegou à Índia e ao Brasil. Com a extinção decretada pelo governo liberal de 1834, extinguiu-se, como afinal os outros institutos religiosos. Começou a restauração em 1890. A primeira fundação estável e berço da ordem em Portugal foi a Casa de Saúde do Telhal, em 1893. Difundiu-se pela metrópole, ilhas adjacentes, colónias e Brasil. A província portuguesa da Ordem Hospitaleira de São João de Deus agrega as seguintes casas: Casa de Saúde do Telhal, Casa de Saúde de São João de Deus (Barcelos), Casa de Saúde de São José (Vilar de Frades, Barcelos), Hospital de São João de Deus (Montemor-o-Novo), Casa de Saúde de São João de Deus (Funchal), Casa de Saúde de São Rafael (Angra do Heroísmo), Casa de Saúde de São Miguel (Ponta Delgada), Hospital de São João de Deus de Divinópolis (Brasil), Casa de Saúde de São João de Deus de Pirituba, São Paulo (Brasil), Lar de São João de Deus, Itaipava (Brasil). Esta era a situação em 1996. As perspectivas futuras, emanadas dos capítulos gerais e provinciais, apontam para a promoção e atenção aos colaboradores nos seus diversos escalões, embebendo-os o mais possível do espírito da ordem, atenção especial aos países do Terceiro Mundo e também às novas doenças e carências da sociedade actual. Não é somente a psiquiatria que solicita a acção dos Hospitaleiros de São João de Deus. Toda a gama de excluídos sociais e situações de indigência estão pedindo a acção humanitária e cristã dos Irmãos Hospitaleiros de São João de Deus. São cerca de 1500 em todo o mundo. Estão presentes nos cinco continentes com cerca de 200 obras assistenciais. São dezenas de milhar os seus colaboradores. A comemoração do quinto centenário do nascimento de São João de Deus, em 1995-1996, marcou uma etapa importante na vida da Ordem Hospitaleira.

NUNO FILIPE

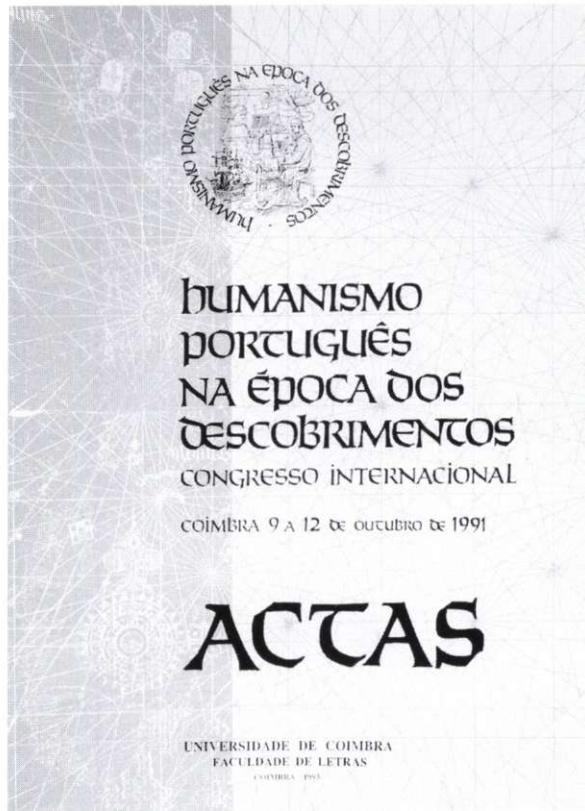
BIBLIOGRAFIA: CIUDAD, Juan – *El Resurgir de una Obra*. Granada: Archivo Interprovincial, 1968. FILIPE, Nuno – *S. João de Deus: Um homem que soube amar*. Lisboa: Paulistas, 1990. MORENO, Manuel, G. – *San Juan de Dios, Primicias Históricas Suyas*. Madrid: Prov. Espanholas de la Orden, 1950. RUSSOTTO, G. – *San Giovanni di Dio e il suo Ordine Ospedaliero*. Roma: Uf. e Studi, 1969.

HORAS. *V* LITURGIA.

HUMANISMO. O humanismo ou estudo da cultura greco-latina e sua assimilação no mundo espiritual do Renascimento* não é um fenómeno cultural tardio, entre nós, como durante muito tempo se pensou. Retardava-se a sua entrada em Portugal para a transferência da universidade* para Coimbra, em 1537, ou para a fundação do Colégio das Artes, na mesma cidade, em 1548. Em qualquer caso, para o reinado de D. João III. Na verdade, o primeiro documento impresso em latim*, da autoria dum português, com carácter francamente renascentista, podemos vê-lo no discurso que pronunciou em Roma, perante o papa Sisto IV, em 31 de Agosto de 1481, o bispo de Évora, D. Garcia de Meneses, «na qualidade de embaixador do ínclito Rei de Portugal e de comandante da armada real contra os turcos que ocupavam militarmente Otranto na Apúlia». Esta *oratio*, extremamente interessante pelo seu conteúdo, e de grande nível literário, quanto à forma, publiquei-a com tradução portuguesa, no meu livro *Latim renascentista em Portugal* (RAMALHO – *Latim*, 1.ª ed. 1985; 2.ª ed. 1994). Naturalmente, D. Garcia de Meneses adquiriu a sua formação cultural e literária na fonte do huma-

nismo renascentista europeu que foi a Itália, onde estudou, em Perúsia, ainda no reinado de D. Afonso V. Documentos publicados no *Chartularium Universitatis Portucalensis*, vol. 6, mostram que as bolsas que auferiu em Itália, nos seus tempos de estudante, eram de origem eclesiástica. O discurso de D. Garcia de Meneses, que causou grande impressão em Roma, foi logo impresso em duas edições diferentes que hoje existem, por exemplo, na Bibliothèque Nationale de Paris. Neste aspecto da sua divulgação contemporânea pela imprensa, a *oratio* de D. Garcia de Meneses teve fortuna mais próspera que um escrito renascentista ainda anterior, da autoria dum italiano, mas relativo a um acontecimento português e composto em Portugal em 1460. Embora o seu apuro literário seja inferior ao do texto do bispo Meneses, este opúsculo intitulado *Gesta illustrissimi Regis Ioannis de Bello Septensi acta per Reuerendum Matheum de Pisano, artium magistrum poetamque laureatum*, e conhecido abreviadamente por *De Bello Septensi*, constitui um marco do latim literário em Portugal, mas só veio a ser publicado em 1790, pela Academia das Ciências, e traduzido em 1915, ainda por iniciativa da mesma academia. É um livro em prosa (não um poema em verso, como recentemente alguém escreveu), à maneira de Salústio, sobre a conquista de Ceuta em 1415, que está a precisar duma edição crítica e duma nova tradução. Todavia, apesar da existência destas duas obras, uma de 1460 e outra de 1481, nestes últimos anos em Portugal, a investigação tem aceitado mais ou menos tacitamente, como hipótese de trabalho, o ano de 1485, como data simbólica do início do humanismo renascentista em Portugal. Foi nesse ano, com efeito, que provavelmente chegou à corte portuguesa Cataldo Parísio Sículo, primeiro empregado como *orator regius*, ou secretário latino do rei D. João II, e depois também como mestre do senhor D. Jorge, bastardo real, e de outros jovens da nobreza. Com efeito, é com Cataldo Parísio, natural da Sicília, que começa o esforço organizado e contínuo de educação duma parte da gente da corte, tanto rapazes como raparigas, e até pessoas mais velhas, no sentido da expulsão daquilo a que os humanistas chamavam a «barbárie gótica». Admitida a posição pioneira de Cataldo, logo houve quem inovasse gratuitamente, sugerindo que Cataldo chegara anos antes de 1485 a Portugal. Mas não me parece provável, porque Cataldo se doutorou *in utroque iure*, em 21 de Fevereiro de 1484, na Universidade de Ferrara (e não em Bolonha, como geralmente se acreditava). Cataldo, por outro lado, é o primeiro humanista que não é eclesiástico como D. Garcia de Meneses e Mateus de Pisano, e uma parte dos que hão-de seguir-se. A obra publicada do humanista italiano compreende dois volumes de cartas, discursos, poemas heróicos, elegias e epigramas, quase todas estas composições relacionadas com a vida da corte portuguesa. Muitas das personagens de Cataldo são comuns ao *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, publicado em 1516. Também o Sículo deve ter falecido, por volta de 1517. O primeiro volume das *Epistolae* está datado de 21 de Fevereiro de 1500; a secção mais tardia da obra impressa, a saber, um segundo volume de cartas e uma parte dos versos são de cerca de 1513. Na Biblioteca Municipal de Évora encontram-se ainda algumas poesias manuscritas. No segundo volume das *Epistolae* de Cataldo foi incluída a oração de abertura das aulas na Universidade de Lisboa, pronunciada por D. Pedro de Meneses, 2.º conde de Alcoutim, na presença do rei D. Manuel, em 18 de Outubro de 1504 (MENESES – *Oração*; infelizmente, na introdução, o professor Moreira de Sá repete um erro que vinha de trás, ao confundir o conde de Alcoutim com um outro D. Pedro de Meneses que estudava em Paris). Trata-se da primeira oração de sapiência que chegou até nós e na sua elaboração o jovem aristocrata, de 17 anos de idade, discípulo de Cataldo, teve a ajuda do mestre, como nos revelam as cartas e os versos do humanista italiano. Tanto a *oratio* do conde de Alcoutim como os escritos de Cataldo, em prosa e verso, documentam o ambiente de epopeia que reinava na corte portuguesa e testemunham um estado de espírito que desabrochará em *Os Lusíadas* de Luís de Camões, sessenta e oito anos mais tarde (*cf.* RAMALHO – *Estudos*, ²1980, p. 7, onde a linha 21 deve ser lida «século XV. Com efeito, entre 1495, data da subida ao trono do rei D. Manuel, e 1499»). A obra de Cataldo está hoje mais acessível ao leitor que saiba latim, com a publicação das suas *Epistolae et Orationes* pela Biblioteca da Universidade de Coimbra, em 1988. Na «Introdução», subscrita pelo autor do presente artigo, encontra-se um ensaio biográfico sobre Cataldo Parísio Sículo. Tenho até aqui mencionado a corte como centro irradiador da nova educação humanística, nesta altura em que a universidade se encontrava em Lisboa. Sobre a situação da universidade, pelo menos sobre a precária qualidade do latim de alguns dos seus mestres, em confronto com as novas tendências europeias, temos o testemunho pessimista de Estêvão Cavaleiro, antigo estudante de Itália, no prólogo da sua obra humanística intitulada *Noua Grammatices Mariae matris Dei uirginis ars* ou *Nova arte de gramática, dedicada à Virgem Maria, mãe de Deus*, um livro interessantíssimo ainda por estudar devidamente (a respeito do «Prólogo» da *Mariae Virginis Ars*, ler RAMALHO – *Estudos* ²1983, p. 125 ss.). Nos dois pólos em que se desenrola a vida cultural do país, a corte e a universidade, há personagens que frequentam os dois meios. Uma delas é Martinho ou Martim de Figueiredo que estudou muitos anos em Itália, onde, em Florença, foi aluno do grande humanista Angelo Policiano falecido em 1494. Também ele viveu no estrangeiro de rendas eclesiásticas, como pode ver-se no *Chartularium Universitatis Portucalensis*, volume 9. Era, em 1497, estudante na Universidade de Bolonha. Regressado a Portugal, foi desembargador do Paço e não resistiu aos insistentes apelos dos amigos que o exortavam a expor os resultados dos seus estudos com Policiano, leccionando na Universidade de Lisboa. Assim, vêmo-lo em 1517 a reger um curso de Oratória, no âmbito do qual, possivelmente, fez a série de lições sobre Plínio-o-Velho de que resultou o seu *Commentum in Plinii Naturalis Historiae Prologum*, publicado em Lisboa, em 1529. Traduzi em *Latim renascentista em Portugal* (p. 136-153) o Prefácio, dirigido a D. João III, e o Posfácio, endereçado aos leitores, desta curiosíssi-

ma obra. O *Commentum* serviu em anos recentes de pretexto a especulações infundadas. Houve quem quisesse ver nele o primeiro produto do humanismo português, sob a forma duma edição crítica publicada por um nosso compatriota. Ora, nada menos nacional que uma edição crítica, resultado normalmente da erudição internacional. Por outro lado, sendo o *Commentum* uma edição do livro I da *Naturalis Historia*, isto é, da carta a Tito, filho de Vespasiano, o texto dessa *Epistola* não é de Martim Figueiredo, mas do seu mestre Policiano, como Figueiredo expressamente declara no subtítulo: *Epistola Plinii secundum ueram Lectionem ex exquisitissimis et antiquissimis exemplaribus. Ab Angelo Politiano magnis sumptibus et summa diligentia undique perquisitis.* E no corpo da obra a propriedade de Policiano é reiterada. Mas há mais. Ainda que o texto tivesse sido estabelecido por Martim Figueiredo, as pretensões de novidade, a nível internacional, eram descabidas. Com efeito, em 1529, um texto fixado antes de 1494 (ano da morte de Policiano) estava mais que desactualizado, por terem saído, entretanto, outras edições mais modernas e mais correctas. Basta compará-lo com a edição de Alexander Benedictus, impressa em Veneza, em 1513. Enfim, Martim de Figueiredo apresenta-se apenas como comentador, e no seu comentário nem tudo é de Policiano (*cf.* RAMALHO – *Para a história*, vol. 1, p. 175-176). O investigador dos nossos dias ficou mais entusiasmado com o livro de Figueiredo do que os seus contemporâneos do século XVI. Na verdade, o *Commentum*, como já dissemos, é de 1529. Ora, cinco anos mais tarde, falando em 1 de Outubro de 1534 na abertura solene das aulas na Universidade de Lisboa, André de Resende (RESENDE – *Oração*) recorda as glórias passadas e uma ou outra do presente do *Studium Generale* olisiponense. Em vão se procurará no discurso qualquer referência a Martim Figueiredo e ao seu *Commentum in Plinii Prologum*, apesar de publicado em Lisboa, pouco antes. As orações universitárias, de que acabamos de mencionar uma das mais notáveis, eram pronunciadas quer na abertura solene do ano lectivo, quer noutras ocasiões especiais, e nelas se fazia o elogio das disciplinas professadas na universidade e, ocasionalmente, também o daqueles que as professavam. Não diferiam muito umas das outras e, assim, a de 1504, já mencionada, tornou-se como que o padrão das que vieram depois, nomeadamente, as do meado do século XVI em Coimbra. Destas, uma das mais notáveis foi a que o sevilhano João Fernandes pronunciou na visita do infante D. Luís, irmão de D. João III, à universidade em 17 de Julho de 1548, publicada com o título *De celebritate Academiae Conimbrigensis*, sobre o prestígio da Universidade de Coimbra e dos seus mestres (*cf.* FERNANDES João). A de 1534, atrás referida, foi a penúltima pronunciada na Universidade de Lisboa (a última foi a de Jerónimo Cardoso em 1536) e é notável pela posição crítica assumida pelo orador, o humanista André de Resende. Nesta *oratio* de 1534, Resende verbera o atraso de Portugal no estudo das humanidades que estavam em progresso por toda a Europa; incita ao estudo sério da gramática latina e da gramática grega, este último quase inexistente entre nós



Actas do Congresso Internacional – Humanismo Português na Época dos Descobrimentos, *Coimbra, 1993.*

(*v.* GRAMÁTICA). Exalta as vantagens de saber grego para o progresso na compreensão das letras humanas e divinas. Critica, por vazia e inútil, a silogística medieval e troça da dialéctica dos pregadores portugueses do seu tempo, atribuindo todas estas deficiências à inoperância e desactualização da universidade portuguesa. Critica a incompetência dos médicos feitos à pressa e a insistência daqueles que «apesar de um currículo de poucos meses, com grande confiança em si, não só consentem em ser chamados jurisconsultos, mas até reclamam esse título». Isto pelo que toca aos juristas civis; quanto aos da Igreja, os canonistas – diz Resende –, é proverbial a sua *crassa Minerua*. Entrando na teologia, Resende (ele mesmo frade dominicano) é mais comedido. Incita ao conhecimento dos grandes filósofos da Antiguidade e dos Padres da Igreja, para uma visão mais larga da problemática do Divino e para a sua explanação com maior elegância (*v.* PATROLOGIA). Entre as glórias recentes da universidade, cita Henrique Caiado que se distinguiu como poeta latino em Itália e foi louvado por Erasmo; Luís Teixeira, formado em Itália onde ensinou, jurista e poeta; D. Miguel da Silva, o futuro cardeal e humanista que viria a acabar a vida em Roma, grande poeta e antiquário, admirado pelos Italianos; Diogo Pacheco, orador das embaixadas aos papas, em 1505 e 1514; e o matemático Francisco de Melo que estudou em Paris. Todos eles tinham iniciado os seus estudos na Universidade de Lisboa. Dos presentes, louva apenas o jurista Gonça-

lo Vaz, antigo estudante de Itália, que irá posteriormente para Coimbra. É também elogiado por João Rodrigues de Sá de Meneses no seu *De Platano*, concluído em 1535, como um jurista que alia ao grande conhecimento das leis a eloquência e o amor das letras (RAMALHO – *Latim*, ²1994, p. 133-134). Por esta altura, um pouco antes de 1535, viceja na corte um círculo erudito fomentado pelos irmãos Sánchez, castelhanos vindos no séquito da rainha D. Catarina, em que a Rodrigo Sánchez e seus amigos pertence a correspondência e a seu irmão Pedro e amigos a actividade poética. Tudo em latim. Encontram-se aí referidos Sá de Meneses, já citado, Joana Vaz (*Ibidem*, p. 154-159), o Dr. António Pinheiro e outros. Com a transferência da universidade para Coimbra, em 1537 – que no século XVI foi considerada uma nova fundação e motivo de fartos louvores ao rei D. João III, seu promotor –, inicia-se um período mais intenso de actividade humanística. Esta floração do cultivo das humanidades torna-se particularmente visível com o estabelecimento do Colégio das Artes em Coimbra, no ano de 1548, também por iniciativa de D. João III. Logo nesse mesmo ano, há três orações académicas em latim, a de João Fernandes, já mencionado, a inaugural do Colégio das Artes, em 21 de Fevereiro de 1548, em que foi orador o francês Arnold Fabrice, e a de Belchior Beliago, na abertura solene da universidade, em 1 de Outubro de 1548 (*cf.* RAMALHO – *Para a História*, vol. 1, p. 31-35; vol. 2, p. 133-164; BELEAGO – *Oração*). O director do novo colégio era André de Gouveia, «sans comparaison le plus grand principal de France», como lhe chamou Montaigne, e vinha da direcção do Collège de Guyenne, em Bordéus, para Coimbra com um corpo docente particularmente escolhido, e do qual a estrela era o escocês George Buchanan, considerado então o melhor poeta latino da Europa. Mas os restantes, franceses como Arnaldo Fabrício, atrás citado, Guilherme de Guérente, Nicolau Grouchy e Elias Vinet, e portugueses que ensinavam em França, como João da Costa, Diogo de Teive e António Mendes Carvalho, não eram inferiores, quer científica, quer pedagogicamente. Um pouco antes desta altura, aparece a palavra «humanista» para designar os lentes da Faculdade de Artes, numa acta do Conselho da Universidade, de 2 de Julho de 1545. Com efeito, anteriormente à fundação do Colégio das Artes as humanidades eram estudadas em Coimbra no Mosteiro de Santa Cruz, onde João Fernandes, já mencionado, ensinava Retórica, e o alemão Vicente Fabrício era professor de Grego. A morte súbita de André de Gouveia, em 9.6.1548, e principalmente a intervenção da Inquisição no Colégio das Artes, com a prisão de George Buchanan, João da Costa e Diogo de Teive, em Julho de 1550, abalaram a credibilidade do Colégio das Artes, não tanto pela saída do país de alguns dos professores estrangeiros, como pela quebra de confiança e perturbação do ambiente de liberdade em que os trabalhos tinham decorrido até aí. Ao colégio foram chamados professores de categoria não inferior aos que haviam partido. Citamos, por exemplo, André de Resende e Inácio de Morais. A entrega do colégio à Companhia de Jesus (*v.* JESUÍTAS), a partir de 1555, veio no sentido de reforçar a ortodoxia religiosa, mas o estudo das humanidades em si continuou com o vigor de sempre. Neste breve apanhado, fixemo-nos no teatro escolar, por exemplo. À actividade da primeira fase, com Guérente, Buchanan e Diogo de Teive, sucedem agora os dramas religiosos, entre outros, de Miguel Venegas e Luís da Cruz, estes últimos publicados. Uma grande parte da produção literária do colégio, poesia, prosa e teatro, encontra-se inédita. A sua lista mais completa pode ver-se no *Iter Italicum* de Paul Oskar Kristeller (KRISTELLER – *Iter italicum*, vol. 4, p. 445-470; para o teatro latino, antes dos Jesuítas, ver SOARES – *Diogo de Teive*). Por outro lado, os comentadores de Aristóteles, publicados a partir de 1592, sob o nome de *Conimbricenses*, alcançaram fama europeia. E a gramática latina do padre Manuel Álvares (Lisboa, 1572) foi um grande êxito bibliográfico: em 1960, conheciam-se 530 edições, na Europa, México, China e Japão, mas o número real deve ser mais elevado (*cf.* SPRINGHETTI – *Storia*, p. 282-304). O Renascimento foi um período de intenso convívio intelectual entre os humanistas de toda a Europa, graças ao emprego do latim como língua universal. Os mais notáveis humanistas portugueses procuraram as trocas internacionais e foram conhecidos além-fronteiras. Lembram-se especialmente aqueles que tiveram contacto pessoal, como Damião de Góis, ou epistolar, como André de Resende, com o mais famoso dos humanistas europeus, Desidério Erasmo. A obra de Erasmo foi largamente conhecida em Portugal e a Universidade de Coimbra tornou-se, em certa altura, um centro de erasmistas. Um deles foi João Fernandes, aqui repetidamente citado, que por volta de 1552 publicou em Coimbra uma edição expurgada dos *Colóquios* de Erasmo (*cf.* OSÓRIO – *O humanismo*). Mas, a partir do meio do século XVI, a vigilância da Inquisição internacional tornou-se mais apertada contra o que era considerado a heterodoxia e a linguagem abusiva do humanista na sua crítica dos costumes do clero. Em Portugal, tornou-se perigoso ser simpatizante de Erasmo (falecido em 1536) e a Inquisição confundiu frequentemente erasmismo* com luteranismo. Erasmo continuou, porém, a ser lido e copiado, mas não citado (*cf.* o «Prefácio da edição portuguesa» de BAINTON – *Erasmo da Cristandade*, p. VII-XXIII; sobre as relações de Erasmo com Damião de Góis, ver TORRES – *Damião de Góis*; IDEM – *Noese*; sobre as relações com André de Resende, ler SAUVAGE – *L'itinéraire*; MARTINS – *Humanismo*; e ainda MATOS – *Das relações*; DIAS – *O Erasmismo*). E assim surge entre nós uma corrente antierasmista, mais por conveniência do que por convicção, em que figuram humanistas como Jorge Coelho, Aires Barbosa, autor da *Antimoria*, poema contra a *Loucura (Moria)* de Erasmo, e António Luís que tentou em vão provar que Erasmo, tradutor de autores gregos, não sabia grego (RAMALHO – *António Luís*, p. 243-254). Por outro lado, certos textos que denotam espírito erasmista ficam prudentemente na gaveta ou são publicados no estrangeiro, como o poema *De Superstitionibus Abrantinorum* de Pedro Sanches, só impresso recentemente (RAMALHO – *O poema*, p. 11-20) e a *Conuersio Miranda D. Aegidii Lusitani* (cf. RAMALHO – *Estudos*, 1983, p. 341-

-366; este capítulo não figura na 1.ª edição; e PEREIRA – *O «Aegidius Scallabitanus»*), publicada em França, com cortes, por Frei Estêvão de Sampaio, em 1586. E, entretanto, estes textos são cristãos, não obstante o seu ocasional pendor crítico, porque o nosso humanismo renascentista não foi contrário à Fé, em que pese aos exageros da Inquisição. Entre os portugueses fugidos ao terrível tribunal, mencione-se o notável poeta latino Diogo Pires (1517-1599), judeu falecido em Dubrovnik, na Croácia (*cf.* RAMALHO – *Para a história*, vol. 1, p. 121-137; ANDRÉ – *Um judeu*; IDEM – *Mal de ausência*). Na república das letras que é o Renascimento europeu do século XVI, os humanistas portugueses aproveitam os seus contactos internacionais para fazer a divulgação e a defesa da expansão ultramarina portuguesa, apresentada como uma cruzada* da Cristandade. Ao lado das cartas latinas enviadas pelos soberanos ao Papa, muitas vezes impressas, de que me não ocuparei aqui, havia as orações de obediência ao papado e as publicações individuais dos humanistas portugueses no estrangeiro e em Portugal. Uma oração de obediência era pronunciada perante o Papa, sempre que este mudava ou mudava o rei. A corte papal era uma espécie de *forum* internacional onde os países cristãos se encontravam, aproveitando cada um deles a cerimónia de obediência para expor os serviços prestados à Cristandade e o seu direito ao reconhecimento colectivo. O *orator* era um latinista de renome e as orações, imediatamente impressas, eram espalhadas por toda a Europa. Ligados a esta actividade diplomática, mencionemos aqui alguns humanistas portugueses: Vasco Fernandes de Lucena que em 1436 prestou obediência em Bolonha ao papa Eugénio IV, em nome do rei D. Duarte. Aí encontrou Lucena o humanista italiano Poggio Bracciolini, com quem manteve boas relações de início, terminadas algo tempestuosamente em 1437 (RAMALHO – *Origem*, p. 494-495; foi publicada uma colectânea de orações de obediência, por Martim de Albuquerque, com tradução portuguesa de Miguel Meneses). Muitos anos mais tarde, vamos encontrar o mesmo Lucena a prestar obediência ao papa Inocêncio VIII, em Roma, em 9 de Dezembro de 1485, em nome do rei D. João II. Aí anunciou que os navios portugueses já tinham chegado ao oceano Índico, com base em informações incorrectas, sugeridas pelas viagens de Diogo Cão. A entrada no Índico verificar-se-ia só dois anos mais tarde com Bartolomeu Dias. Esta questão fez correr rios de tinta. Ainda do tempo de D. João II é a oração de 1493 ao papa Alexandre VI, pronunciada pelo bispo D. Fernando de Almeida que estudara em Paris. Das orações de obediência do tempo de D. Manuel, a que teve maior repercussão europeia foi a de Diogo Pacheco, em 1514, como parte duma sumptuosa embaixada enviada por D. Manuel ao papa Leão X. O Doutor Diogo Pacheco estudou e ensinou em Itália. Dos autores de orações de obediência, o de maior prestígio intelectual foi sem dúvida Aquiles Estaço, secretário latino do papa Pio V, que em Roma cantou em versos latinos os feitos dos seus compatriotas e falou, por duas ocasiões, em nome do rei D. Sebastião, em 1560 a Pio IV, e em 1574 a Gregório XIII. Ao lado destes textos em prosa oficial, surgem as manifestações poéticas, em odes e epigramas, além de poemas heróicos, que não há tempo para tratar aqui. Nos anos 30 do século XVI, os portugueses no estrangeiro empenham-se em comunicar à Europa, em latim, o que se passava na Ásia. Em 1531, André de Resende publica em Lovaina (dou apenas os titulos em tradução portuguesa) o *Resumo dos feitos praticados na Índia pelos Portugueses no ano anterior, segundo o modelo da carta que Nuno da Cunha enviou ao rei, da cidade de Cananor, a 13 de Outubro de 1530*. Em 1539, igualmente em Lovaina, Damião de Góis publicou a *Crónica dos feitos dos Portugueses na Índia, aquém do Ganges, no ano de 1538*. Em 1544, juntava-lhe *Alguns opúsculos* sobre temas variados da África, da Ásia e até da Europa. E cinco anos depois, em 1549, ainda em Lovaina, *Os três livros sobre a última guerra de Cambaia*. No ano anterior, em Coimbra, publicara Diogo de Teive a *Crónica dos feitos praticados na Índia em Diu, pelos Portugueses no ano de Cristo de 1548*, monografia sobre o segundo cerco de Diu, só recentemente traduzida para português por Carlos Ascenso André com notas históricas de Rui Manuel Loureiro. Em 1571, saiu em Lisboa a obra de D. Jerónimo Osório, intitulada *Os doze livros dos feitos praticados pelo valor e sob os auspícios do Invictíssimo Rei de Portugal, D. Manuel*. Com a reputação de grande latino do bispo de Silves, verdadeiro artista de estilo elegante e simples, de ritmo ciceroniano, este livro de D. Jerónimo Osório conheceu larga repercussão na Europa e fez lembrado o nome de Portugal, quando o país se encontrava prestes a sofrer a ocupação espanhola. Um dos admiradores de D. Jerónimo Osório foi Michel de Montaigne que no volume 1 dos *Essais*, publicado em 1580, escreve a respeito do humanista português, o «bispo Osório, o melhor historiador latino da nossa época» (MONTAIGNE – *Essais*, livre I, chapitre XIV, p. 73). O pai de D. Jerónimo Osório foi juiz no Oriente e esta circunstância mais deve ter contribuído para o seu interesse pelas coisas da Índia, e para lá da Índia, sem esquecer a África, mais perto do continente europeu. Nos tratados filosóficos, os acontecimentos do ultramar, com a apreciação dos costumes dos povos, observados pelos Portugueses, são referência frequente. Num trecho do *De Gloria*, que traduzi em *Latim renascentista em Portugal*, Osório faz o elogio do culto da justiça na China. Neste tratado, impresso em Coimbra, em 1549, a China aparece quase como uma utopia, no respeito intransigente pelo mérito dos cidadãos, promovidos só pela sua competência pessoal, sem intervenção de considerações de nobreza ou protecção de influentes, a chamada então «aderência» que vicejava na corte portuguesa. O interesse pela obra de Osório é vivo neste momento, tanto em Portugal como no estrangeiro, segundo o que se viu no Congresso Humanismo Português na Época dos Descobrimentos, realizado em Coimbra, em Outubro de 1991. E, recentemente, António Guimarães Pinto, que na sua tese de mestrado estudara o livro VII do *De Iustitia*, publicou uma edição das cartas (*D. JERÓNIMO Osório: Cartas*, 1995) e uma tradução comentada dos *Tratados da nobreza civil e cristã* (OSÓRIO – *Tratados*). Os uni-

versitários do século XVI escreviam os seus textos pedagógicos em latim. Citemos, para exemplo, os tratados jurídicos de Manuel da Costa, também autor de dois belos poemas latinos; as *Curationum Medicinalium Centuriae* de Amato Lusitano; os estudos de astronomia de Pedro Nunes; e de carácter social, como o *De Senectute*, poema do médico Lopo Serrão (PINHO – *Lopo Serrão*). Enfim, o humanismo português, no século de ouro de Portugal, colocou o nosso país a par dos mais cultos e avançados da Europa (*v.* LITERATURA RELIGIOSA; LIVRO RELIGIOSO).

AMÉRICO DA COSTA RAMALHO

BIBLIOGRAFIA: ANDRÉ, Carlos Ascenso – *Mal de ausência: o canto do exílio na lírica do humanismo português*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992. IDEM – *Um judeu no desterro: Diogo Pires e a memória de Portugal*. Lisboa: INIC, 1992. BAINTON, Roland H. – *Erasmo da Cristandade*. Pref. A. Costa Ramalho. Lisboa: FCG, imp. 1988. BELEAGO, Belchior – *Oração sobre o estudo de todas as disciplinas*. Introd., trad. e notas por Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1959. *D. JERÓNIMO OSÓRIO: cartas*. Trad., compil. e notas de A. Guimarães Pinto. Silves: Câmara Municipal, 1995. DIAS, J. S. da Silva – *O erasmismo e a Inquisição em Portugal*. Coimbra: Instituto da História e Teoria das Ideias, 1975. FERNANDES, João – *A oração sobre a fama da universidade: 1548*. Pref., introd., trad. e notas de Jorge Alves Osório. Coimbra: FLUC/Instituto de Estudos Clássicos, 1967. KRISTELLER, Paul Oskar, compil. – *Iter italicum: a finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts*... London, 1989, vol. 4. MARTINS, Isaltina F. – *Bibliografia do humanismo em Portugal no século XVI*. Coimbra: INIC, 1986. MARTINS, J. V. de Pina – *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI: estudos e textos*. Paris: FCG; Centro Cultural Português, 1973. MATOS, Luís de – Das relações entre Erasmo e os Portugueses. *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*. 4 (1963). MENESES, Pedro de – *Oração proferida no estudo geral de Lisboa*. Trad. Miguel Pinto de Meneses, introd. A. Moreira de Sá. Lisboa: IAC, 1964. MONTAIGNE, Michel – *Essais*. Texte établi par Albert Thibaudet. Paris: [Gallimard], 1953. Bibliothèque de la Pléiade. *ORAÇÕES de obediência dos Reis de Portugal aos Sumos Pontífices*. Org., introd. e notas bibliog. por Martim de Albuquerque, trad. de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Inapa, 1988. OSÓRIO, Jerónimo – *Carta à rainha de Inglaterra*. Introd. José V. de Pina Martins; trad. de Sebastião T. Pinho, Lisboa: BN, 1981. IDEM – *Tratados da nobreza civil e cristã*. Trad. introd. e anot. A. Guimarães Pinto. Lisboa: INCM, imp. 1996. OSÓRIO, Jorge Alves – *O humanismo português e Erasmo: os colóquios de Erasmo editados em Coimbra no século XVI*. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUP em 1978. 2 vol. Texto policopiado. PEREIRA, Virgínia da Conceição Soares – *O «Aegidivs Scallabitanus» de André de Resende: estudo introdutório, edição crítica, tradução e notas*. Tese de doutoramento em Literatura Latina apresentada à UM em 1995. Texto policopiado. PINHO, Sebastião Tavares de – *Lopo Serrão e o seu poema «Da velhice»*. Lisboa: INIC, 1987. RAMALHO, Américo da Costa – António Luís, corrector de Erasmo. *Humanitas*. 45 (1993) 243-254. IDEM – *Estudos Camonianos*. 1.ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanitários, 1975; 2.ª ed. Lisboa: INIC, 1980. IDEM – *Estudos sobre o século XVI*. Paris: FCG; Centro Cultural Português, 1980; 2.ª ed. aumentada. Lisboa: INCM, 1983. IDEM – *Latim renascentista em Portugal*. 1.ª ed. Coimbra: INIC; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1985; 2.ª ed. Lisboa: FCG, 1994. IDEM – O poema «De Superstitionibus Abrantinorum» de Pedro Sanches. In *AMAR, sentir e viver a história: estudos de homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*. Org. Maria do Rosário Themudo Barata [et al.], ed. Fernando Mão de Ferro. Lisboa: Colibri, 1995. 2 vol. IDEM – Origem e inícios do humanismo em Portugal. In CONGRESO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «EL TRATADO DE TORDESILLAS Y SU ÉPOCA» – *Actas*. Valladolid, 1995, vol. 1. IDEM – *Para a história do humanismo em Portugal*. I, Coimbra: INIC, 1988, II, 1994. RESENDE, André de – *Oração de sapiências Oratio pro Rostris*. Trad. Miguel Pinto de Meneses, introd. e notas A. Moreira de Sá. Lisboa: IAC, 1956. SAUVAGE, Odete – *L'itinéraire érasmien d'André de Resende, 1500-1573*. Paris: FCG; Centro Cultural Português, 1971. SOARES, Nair de Nazaré Castro – *Diogo de Teive: tragédia do príncipe João*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1977. IDEM – *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: INIC, 1994. SPRINGHETTI, Emilio, SJ – Storia e fortuna della gramática di Emmanuelle Alvares, SJ. *Humanitas*. 13-14 (1960-1961) 282-304. TORRÃO, João Manuel Nunes – *D. Jerónimo Osório e o tratado «De glória»*. Tese de doutoramento em Literatura Latina apresentada à FLUC em 1991. Texto policopiado. 2 vol. TORRES, Amadeu Rodrigues – Damião de Góis e o Erasmismo: abordagem nova de uma velha questão. *Revista Portuguesa de Filosofia* 37 (1981) 55-105. IDEM – *Noese e crise na epistemologia latina goisiana*. Paris: FCG; Centro Cultural Português, 1982. 2 vol.

I

ICONOGRAFIA RELIGIOSA. *v.* vol. IV (Apêndice).

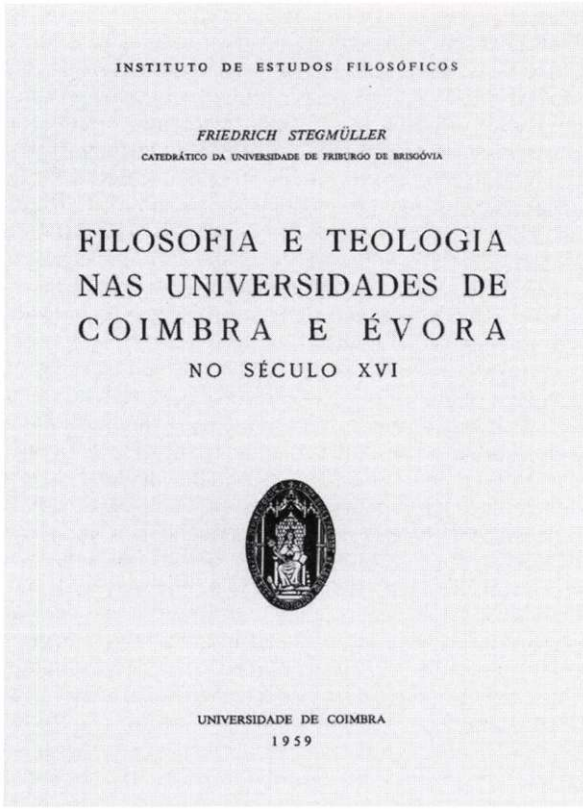
IGREJA. *1. Introdução:* A Santa Igreja Católica é, desde os primórdios da evangelização, reconhecida como a reunião dos baptizados que confessam a doutrina de Jesus Cristo, participam dos sacramentos e aceitam o primado vicarial do bispo de Roma, Igreja instituída por Jesus Cristo para que todos os homens encontrem nela os meios de salvação. A catolicidade e romanidade são vectores da nossa tradição. Portugal nasce mediante a bula *Manifestis probatum* (23 de Maio de 1179) de Alexandre III, que reconhece um reino em cruzada e dá provas de empenho na ampliação da Cristandade. No denso clima do Cisma do Ocidente* (século XIV), o reconhecimento da independência portuguesa não decorre tanto das vitórias militares como da fidelidade a Roma, perante uma Castela obediente ao papa de Avinhão, e o grande argumento de João das Regras (1385) a favor da autonomia do reino é essa fidelidade, provada por D. Manuel I, quando enviou Tristão da Cunha a Roma com a pomposa embaixada (1514), e comprovada pelo título de «Nação Fidelíssima» (breve de Bento XIV, 23 de Dezembro de 1748) atribuído na pessoa de D. João V, e pela defesa dos direitos do Papa, defesa essa agradecida por Pio IX no breve *Inter tot pietatis* (14 de Dezembro de 1870). A nação portuguesa cresceu em Igreja, há momento de crise, mas os factos mostram que ela se identifica com a história da Igreja. Os paradigmas são de aliança e coactividade: *Cruz e Espada* (época da Reconquista), *Cruz e Arado* (medievalidade dionísio), *Fé e Império* (depois do século XV), *Trono e Altar, Fé e Pátria* (século XIX), no pressuposto de que Jesus Cristo «não tem mais do que uma Igreja» (Manuel do Couto, *Missão abreviada*, 13.ª ed., p. 175). O nome «igreja» encontra-se já fixado na língua portuguesa do século XII, apesar de em documentos medievais aparecerem outras formas menos correntes como «egreja», «eigreja» e «eglesia», a par de «eclesiola», pequena igreja, capela ou oratório, também surgente no vocabulário medieval na corruptela «eigrejá» e «igrejó» (de onde os topónimos Grejá e Grijó) e os substantivos «igrejeiro», ou «egrejairo», atribuídos aos sacristães, aos frequentadores das igrejas e aos bens temporais de uma igreja. O nome transita para a antroponímia, como nos apelativos Iglésias e Igreja, e para a toponímia – Igrejinha (Évora), Igreja Nova (Braga e Lisboa) e Duas Igrejas (Miranda). Nos começos da língua, são já comuns quatro acepções da palavra: ajuntamento ou assembleia de povo para tratar de negócios profanos ou sagrados; congregação espiritual reunida em nome de Cristo, chamada *esposa, honrada mãe, sancta madre Egreja* e *filha de Jesus*; conjunto de igrejas locais sujeitas à jurisdição de um bispo, metropolita ou patriarca; enfim, por antonomásia, nome da casa onde os fiéis se reúnem para o culto, a que a medievalidade também chamou *casa de Deus* e *domínico*. A constituição das paróquias e das freguesias documenta-se na segunda metade do século VI, sendo a paróquia uma parte de uma igreja diocesana, com o seu povo, ao qual se chama *filii ecclesiæ*, termo comum a freguesia e freguês (*fillis ecclesiæ, filigreses*, fregueses, e *filiglesia, filigresia, freguesia*). As paróquias ou freguesias são igrejas, das quais participam por direito o pároco ou pastor, os clérigos com ele residentes, os fiéis leigos, e os jovens que prestam serviço de culto e estudam a Escritura, os «mózinhos», ou mocinhos. As igrejas paroquiais já se denominam igreja matriz quando têm jurisdição sobre outras igrejas mais pequenas, constituídas em anexas, curatos, subalares, sucursais e dependentes. Organizam-se em dioceses ou episcopados, de jurisdição de um bispo ou «episcopo». No Concílio de Lugo (569), e segundo o registo do *Liber Fidei*, encontravam-se definidas as dioceses mais antigas integradas por paróquias rurais ou pagenses (*pagus, pagii*, do campo) distintas das paróquias situadas na urbe, ou urbanas. A ocupação muçulmana parece ter travado o desenvolvimento paroquial, mas a formação dos reinos autónomos permitiu a distinção entre igrejas diocesais (as que vinham, por obra episcopal, do tempo dos Romanos) e as igrejas oferecionais, construídas pelos monarcas e pelos nobres e doadas aos bispos e às ordens. O mapa diocesano, exceptuando os bispados instituídos nos séculos XVI, XVIII e XX, encontra-se plenamente definido nos meados da Idade Média. Cuidou-se pouco da história eclesiástica do reino. D. João V fundou no paço (1715) uma Academia do Núncio (em homenagem ao núncio monsenhor José Firrao) ou Academia da História Eclesiástica, que pouco durou, mas que tinha por objectivo chamar a atenção para a necessidade de uma cadeira universitária de

História Eclesiástica. Preconizou ela a Academia Real da História Portuguesa (1727) de cujos estatutos faz parte a obrigação de escrever a história eclesiástica do reino e conquistas. Embora a academia não a tivesse levado a efeito, para a mesma carreou importantes documentos. A primeira abordagem monográfica foi tentada por D. Tomás da Encarnação na *História ecclesiæ Lusitaniæ* (1759) possivelmente como fruto do que se propusera (1747) a Academia Litúrgica Pontificia de Coimbra. Apesar das tentativas, sentiu-se a falta de uma adequada metodologia, falta essa que o padre António Pereira de Figueiredo tentou vencer com o livro *Princípios da história eclesiástica* (1765). A reforma pombalina da Faculdade de Teologia* criou a cadeira de História Eclesiástica, mas o seu efeito foi parco. A primeira grande história, repondo o projecto de D. João V, surgiu por iniciativa do apologeta José de Sousa Amado e a odisseia seria repetida, com nova e ampliada perspectiva, por Fortunato de Almeida (*v.* HISTORIOGRAFIA). *2. Época patrística:* O ciclo patrológico termina um pouco mais tarde no Ocidente hispânico, dando-se por concluído nos meados do século VIII (invasão muçulmana) uma vez que a cultura patrística foi a principal embebência da pastoral. A inexistência de cânones de aceitação universal e as polémicas de formulação da cristologia, da mariologia, da teologia da Trindade, do magistério universal, suscitou particularismos que as correntes mais informadas, ou mais perto do magistério romano, consideraram heresias e heterodoxias (*v.* HETERODOXIA). Há muitas, embora na Lusitânia as principais tenham sido o priscilianismo* e o arianismo, das quais partilharam pastores como Potâmio de Lisboa, Baquiário de Braga e tantos mais, combatidos por Idácio de Chaves, Paulo Orósio e Itácio de Ossónoba. Após ter peregrinado à Terra Santa, Etéria ou Egéria regista, no século IV, na *Peregrinatio ad Loca Sancta*, a primeva organização eclesial: o bispo, investido em um ancião, os presbíteros, que celebravam na ausência do bispo, os diáconos, os clérigos ou estudantes, os monges e as virgens consagradas (*parthenæ*). O novo perfil de Igreja emerge do pensamento de Paulo Orósio, discípulo de Santo Agostinho e opositor a Prisciliano: a catolicidade é ponto de honra da sua eclesiologia – caído o Império Romano, esse império é substituído pelo de Cristo na Igreja; a *urbs romana* vem a ser *orbis romanus*, e os pagãos das províncias do antigo império, devindo cristãos, tornam-se romanos. A identidade cristão-romano torna-se lema e afere a Cristandade ao vicariato romano, na pessoa de um chefe visível, o Papa, que transcende o imperador. Roma é o centro da história moderna. De acordo com Santo Agostinho, cuja eclesiologia será referência obrigatória durante a medievalidade, o amor à Igreja é o padrão da perfeição cristã (AGOSTINHO – *In Jo.*, 32, 8). A perfeição cristã requer o amor à Igreja, a comunhão nela, em plenitude mística e histórica, porque a Igreja é mãe. No Ocidente lusitano, a ideia de maternidade da Igreja é clara e assumida nos escritores do século IV. Embora tivesse sido próximo do priscilianismo, Baquiário redigiu o *Libellus de fide*, em resposta a um questionário de São Jerónimo, e nele rejeita as teses priscilianistas. Numa época de fixação do corpo da Sagrada Escritura, a que São Jerónimo se devotou, nem todos os bispos tiveram facilidade em pôr de lado os apócrifos, e em seguir a Vulgata, pelo que considerável número de problemas de unidade de fé e de obediência canónica resultou desse facto. Nem sempre a heterodoxia envolveu heresia, e parece ser este o caso de Prisciliano. O primado da Igreja Católica é evidente no século VI. Profuturo de Braga, escrevendo ao papa Virgílio (538), reconhece que a Santa Igreja romana, consagrada pela palavra do Senhor e consolidada pela autoridade dos santos padres, tem o primado sobre as demais igrejas, professando a santidade, a unidade e a romanidade eclesiais, a sua primazia face a outras igrejas cristãs que, ou localizadas, ou particularizadas, ou sem vínculo à romanidade, não tinham o necessário carácter de catolicidade. O primaz bracarense aludia às comunidades arcaicas que persistiam no território galaico-lusitano e que, pelo menos quanto ao problema da jurisdição, continuavam alheadas da unidade. A formulação de um culto litúrgico, que expressasse a doutrina da fé e os termos do culto (rito bracarense), teve influência decisiva no itinerário para a unidade, na medida em que aos cultos particulares de inserção pagã se sobrepõe um culto geral, doutrinal e pastoral: a liturgia bracarense actuou como catequese dos carismas da Igreja para o povo, e no povo. O rito foi um modo, já de prestar culto, já de pensar liturgicamente a Igreja como um só povo, um só pastor, um caminho estreito, mas santo. A catequese dos rústicos, ou dos pagãos, põe em causa o arianismo do reino suévico. A vitória sobre as correntes heterodoxas sagra-se no I Concílio de Braga (561), convocado por Martinho de Dume, que vê confirmada a primazia episcopal de Braga. Os artigos de fé, diversamente contestados por arianistas e priscilianistas, são assumidos, com ênfase para o dogma da Trindade, para a historicidade da humanidade de Jesus Cristo, e para a aceitação do cânone bíblico. Os dois concílios posteriores (572 e 675) ordenam, o primeiro, a disciplina dos bispos e do clero e, o segundo, a aceitação da doutrina segundo o Credo de Niceia. A coroação de Teodomiro (558) marca o ascenso definitivo da Igreja no Norte lusitano-galaico, mediante a actividade pastoral de São Martinho de Dume, que, no II Concílio de Braga (572) afirmou: «Opitulante Christi gratia, de unitate et rectitude fidei in hac provintia nihil est dubium.» Não havia dúvidas quanto à unidade e ortodoxia da fé, que prevaleceram durante o domínio visigótico e das ondas de arianismo, recusadas no III Concílio de Toledo (589) em que el-rei Recaredo subscreveu as respectivas actas. Os concílios tiveram uma influência categórica na definição da Igreja. A reunião mais antiga do ponto de vista da formulação da Igreja foi o Concílio de Elvira (século IV) abrangendo bispos, presbíteros e fiéis. À sombra das heresias, das heterodoxias, e dos resíduos ritualistas do paganismo, e de um cristianismo paganizado, a Igreja surge como primeira e inevitável fonte, ficando definido que quem a abandonasse só poderia ser readmitido à comunhão após um decénio de penitência (cânon 22). Os 81 cânones abrangem a doutrina, a hierarquia, a organização, os direitos e os poderes. A par dos concílios bracaren-

ses, e mais importantes, quer pela amplitude participativa, quer pela regularidade da sequência no tempo, foram os 18 concílios toledanos (entre 400 e 702). Foi no primeiro que se adoptou uma regra de fé em que pela primeira vez se introduz o termo *filioque*, num dogmático esclarecimento do mistério da Trindade. *3. Época Medieval (até ao Concílio de Trento):* O perfil da Igreja desenhou-se através de múltiplos problemas afectos ao primado das jurisdições e à complexa destrinça entre a esfera temporal e a esfera espiritual. A liberdade eclesial, «a livridoõe da Igreja», estava definida no reinado de D. Dinis (Concordata de 1298, art. 40.º) sendo claro o elenco de «direitos e liberdades» no tempo de D. Pedro I, apesar da introdução do beneplácito régio: operante na sociedade e no reino, a Igreja é vista como uma instituição espiritual que, no reino da terra, e protegida pelo monarca, prepara para todos a celeste mansão. O reino reconhece a liberdade de culto de outras religiões presentes (judeus e muçulmanos) mas intelige a Igreja como sendo própria sua. As necessidades pastorais do século XIII e a transformação da sociedade feudal trouxeram uma nova instituição, as ordens mendicantes, que, abandonando o monacato latifundiário anterior, se propuseram o despojamento da propriedade privada e a entrega ao apostolado activo, organizando-se num centralismo interno, que provocou problemas jurisdicionais, que resultaram na dialogia episcopalismo-mendicantismo, nem sempre fácil de solver, dado o progressivo enriquecimento das ordens, e, por via de indulto apostólico, a multiplicação dessas ordens que, no princípio, eram apenas os Frades Menores (Franciscanos), os Frades Pregadores (Dominicanos), os Carmelitas* e os Eremitas de Santo Agostinho (*v.* AGOSTINHOS). A problemática, relativa aos bens temporais e à filosofia da propriedade em comum, achou solução no Concílio* de Trento, que restringiu o título de Mendicantes aos Franciscanos* (Capuchinhos e Observantes). A medievalidade permanece assaltada por um enorme elenco de opiniões cristológicas, mariológicas e eclesiológicas. Num inventário notável (*Colírio da fé contra as heresias*, trad. port., 2 vol., 1954-1956) o bispo de Silves, Frei Álvaro Pais, enumera e descreve dezenas de opiniões, heterodoxias e doxografias, todas elas afectando a inteligência da Igreja, apresentada por alguns grupos esotéricos como a Grande Prostituta, que, não sendo, nem duradoura, nem sagrada, preenche sacrilegamente o lugar do *sacramentum Dei*. Por vezes, o que está em causa é uma correcta visão do hierático. Noutra obra, o *De statu et planctu ecclesiæ* (trad. port., 2 vol., 1988-1990), Álvaro Pais propõe uma hierocracia: o poder supremo inere à Igreja na pessoa divina do Papa; as realidades inferiores unificam-se na realidade superior, nenhum poder está fora do poder divino – *non est potestas nisi a Deo.* A sistematização escolástica embebe-se na herança patrística. A par dos modernos, os «almários» de Alcobaça*, de São Vicente de Fora, de Santa Cruz de Coimbra, da colegiada de Guimarães, abundam em escritos copiados dos anacoretas, dos monges, dos padres da Antiguidade, ocidentais e orientais, sujeitos à catarse do augustianismo e, depois do século XIII, ao escólio e à exegese segundo a mente tomista, ou segundo o sentimento anselmiano e bonaventuriano. Antes de Trento, por condicionalismos de vária ordem, o pensamento teológico e eclesiológico é quase um monopólio das ordens religiosas, sendo mínimo o contributo dos seculares, pese embora a aportação de autores como Fernão Lopes, D. Duarte e o infante D. Pedro em seus escritos, de funda imersão nas crenças da «sancta madre Igreja». Santo António de Lisboa recriou belas metáforas. Comentando os lugares dos profetas, a Igreja é trolha, encarregada de segurar as pedras com a cal, a trolha é a potência divina, e com ela se edifica o tríplice muro da Igreja que prevalece contra as portas do inferno, os sentidos corporais. Ela tem as chaves do reino dos céus, é a casa do Senhor: tem a cabeça (Cristo) no céu, medeia entre o céu e o inferno, é militante e triunfante, a cidade do Espírito Santo. Estas metáforas abundam na parenética mendicante, em que, de modo análogo, no tempo de Santo António, orou o dominicano Frei Paio de Coimbra. A apologética medieval põe a Igreja em relevo, considera as oposições do judaísmo e do islamismo, sendo múltiplos os tratados controversistas *advertus judæos*, entre eles brilhando o *Livro da corte emperial*, estudado na época avisense, e que retoma as teses de Nicolau de Lira e de Raimundo Lulo. À objecção de judeus e de mouros de que Roma é a antijerusalém, responde-se que Roma é a nova Jerusalém, que a um Israel velho sucede um Israel novo, que a Igreja é a rainha, vinda do Oriente, estando sentada à direita de Jesus Cristo, em nome do Qual responde aos objectores, não para os negar, mas para os ensinar. Esta imagem prevalece em toda a apologética negativa, e reflecte-se no pensamento de mais tardios pensadores como João de Barros, nas invectivas contra o Talmude e contra o cisma grego (*v.g. Ropica pnefma*) e em Álvaro Gomes (*Apologia*, trad. port., 1981) sobre a divindade de Jesus. Adoptada como razão primeira da cruzada, a Igreja é missionária. O ideal da unidade do redil e um único pastor determina o modo português de estar no mundo, primeiro pela recristianização do território, depois pela expansão do direito ao género humano a muitas outras criaturas viventes em todo o mundo. A bula *Manifestis probatum* institui o país em cruzada. A política dionísia de salvação dos Templários mediante a metamorfose nominal – Ordem de Cristo – projecta a salvaguarda dos tesouros temporais e espirituais templários, por forma a pô-los ao serviço de Cristo através das «naus a haver». A gesta dos Descobrimentos dá corpo a uma nova Igreja – a missionária, a que se propõe receber todo o gentio na fraternidade eclesial. Três bulas pontifícias definem a natureza, o método e causa final da expansão: *Dum diversas* (1452), *Inter cœtera* (1492) e *Aequum reputamus* (1534). Não obstante os acidentes políticos e os complexos economistas, a Igreja em Portugal é um agente de missão. Descobrir para evangelizar, de onde Lisboa ser tida como a Roma do Ocidente, destinada a chamar aqueles gentios que a Europa reaccionária considerava, não gente, mas bestas, à dignidade humana. José de Anchieta, Manuel da Nóbrega, António Vieira, postulam que negros e índios são gente e que, baptizados, são cris-

tãos como qualquer outro cristão. É o tempo de uma Igreja aberta, comunial, católica e pluralista, não obstante limitações e desvios. *Os Lusíadas* é o poema da Igreja em missão. *4. Época tridentina:* Os ventos da Reforma não concitaram um projecto de anti-romanidade, mas as ideias de Erasmo de Roterdão acharam bom acolhimento em escritores eclesiásticos como André de Resende, Clenardo e João de Barros, por exemplo, enquanto Aires Barbosa o combate no *Antimoria* (1536). A recusa de qualquer outra fonte que não fosse a Bíblia, a crítica do monaquismo e do mendicantismo e do estado social do clero, caído numa prática antimandamentalista, tiveram eco, servindo de mote a sucessos teatrais de Gil Vicente e concitando os teólogos para a necessidade de uma outra Reforma que tivesse de ser feita em Igreja. O que historicamente se designa por Contra-Reforma* não é senão esta reforma em Igreja, sem abandono dela, abandono esse que Erasmo e os nossos erasmitas criticaram a Lutero, a Calvino e outros. João Ferreira de Almeida avançou, no século XVII, com a tradução da Bíblia* para vernáculo, depois que aderiu à reforma protestante. De idêntico trabalho se encarregou António Pereira de Figueiredo, cuja versão bíblica houve desde logo sucesso, sendo ainda texto preferencial nas comunidades evangélicas. Os teólogos portugueses deram assinalado e reconhecido contributo à eclesiologia tridentina e à organização da Igreja para a modernidade. O Concílio de Trento decorreu em três aberturas. Na primeira (1545-1548), Jerónimo de Azambuja (Oleastro) viu aprovada a doutrina da justificação (a fé pode existir sem a caridade, isto é, apesar do pecado a fé pode existir), enquanto Frei Baltasar Limpo levantou a grave questão da residência obrigatória dos bispos, que ele considerou de direito divino, mas que gerou celeuma e controvérsia. O problema ficou adiado para as aberturas seguintes, cabendo a D. Frei Bartolomeu dos Mártires, Frei Gaspar do Casal e D. João Soares a elaboração dos quadros canónicos, bíblicos, magistrais e tradicionais em que o problema veio a resolver-se na terceira abertura (1561-1563). A apresentação à terceira abertura envolveu três «teólogos régios» e diversos bispos, cujo contributo para a definição da Igreja pós-tridentina merece realce. Frei Francisco Foreiro contribuiu para a fixação da doutrina em matérias como a da autoridade da Igreja quanto à indexação dos livros proibidos, da comunhão (suficiência de uma só espécie, e limite da idade da razão para a comunhão às crianças), o sacrifício da missa e o celibato eclesiástico, que advogou apenas como um valor de direito positivo, e não de direito divino, aliás de acordo com a tese de Bartolomeu dos Mártires. Foreiro seria o redactor dos capitais instrumentos produzidos pelo concílio: o Breviário, o Catecismo e o Missal, pelos quais a Igreja se regeu durante quase quatro séculos. Diogo Paiva de Andrade produziu doutrina aprovada quanto ao sacramento do matrimónio e à unidade inconsútil da Igreja, contra luteranos e calvinistas. O dogma da missa e da eucaristia recebeu especiais esclarecimentos do bispo de Leiria, D. Frei Gaspar do Casal, que exarou doutrina aprovada sobre o valor sacrificial da ceia de Cristo, a dogmática da missa, e os sacramentos do Matrimónio e da Ordem. O principal teólogo e eclesiólogo conciliar foi D. Frei Bartolomeu dos Mártires, que doutrinou sobre questões de fundo: jurisdição ecuménica do Papa (em oposição ao conciliarismo), direito divino da residência dos bispos, função pastoral dos bens da Igreja, formação do clero, renovação litúrgica, livre opção no caso do celibato eclesiástico e a doutrina sobre a natureza, dignidade e deveres espirituais dos bispos, tema a que dedicou o livro *Estímulo de pastores* (*Stymulus Pastorum*, 1565, ed. bilingue, 1981), pelo que se tornou um clássico da teologia do episcopado. Coube-lhe o mérito de ter sido o primeiro bispo do mundo a aplicar os decretos tridentinos na sua diocese, a de Braga*, por cuja primacialidade se bateu. A definição da obrigatoriedade da residência episcopal por direito divino (também defendida pelo bispo de Coimbra, D. João Soares) pôr termo ao abusivo costume antigo de, muitíssimas vezes, os bispos não chegarem sequer a visitar as dioceses; foi por disposição tridentina que a residência dos bispos junto das sés (em comunidade com os cónegos, conforme defenderam os eclesiastas portugueses) se tornou comum e normal. Os nossos teólogos assumiram o papismo contra o conciliarismo, o ecumenismo contra o reformismo, a minoração do direito canónico (algumas vezes apenas casuísta) face à *lectio* bíblica, ao magistério e à tradição, o decisivo envolvimento da Igreja missionária para redenção da humanidade, e a divina responsabilização dos pastores e agentes eclesiais. O ternário militante/purgante/triunfante é um teóloguema que demora a construir. A pastoral medieval, incluindo a decorrente da teologia tomista, tem clara noção nomenclatural e conceptual dos termos «militante» e «triunfante», mas pouco abunda na ideia de purgante, ideia essa que aparece nas práticas penitenciais do afastamento da comunhão durante dias, meses ou anos. O ternário está definido na teologia dogmática tridentina, em cujo âmbito a Igreja purgante ganhou nova dimensão, mediante o culto das alminhas (almas do Purgatório), elas também Igreja, em estado de purificação, antes do ascenso ao triunfo celeste. Trento significou o início de uma época de estabilidade eclesial, de organização e de legislação, cumprindo reter que a maior parte das constituições diocesanas (impressas) já incluem as reformas tridentinas, e, para além de documentos vivos de doutrina, perfazem um grandioso património bibliográfico, cultural, sociológico e teológico. Na sequência de Trento, surgem autores como Domingos João, autor do *Tractatus de Ecclesia, papa et conciliis post materia de fide* (1593), Jorge Cabral (*Tractatus de materia de fide*), Francisco Carneiro, Manuel Tavares e Cristóvão Gil, autor do *De sacra doctrina et essentia ataquæ unitate Dei* (1610), e Francisco Soares, autor da *Defensio fidei catholicæ*, entre outros. A relação tempo/espírito no pensamento de António Vieira apresenta-se binária e imperial. A Igreja é universal mas não absorve todo o poder. A escatologia quintimperial revela o tempo, assumido pela nação portuguesa, e o espírito, assumido por Roma, em ordem à história do futuro. A Igreja é vida, o próprio Messias incarnado, a profecia realizada e realizante.

O magistério de Tomás de Aquino prevalece a par da doutrina de Santo Agostinho. Verifica-se um enriquecimento nas variantes tomistas, uma vez que, além do tomismo integral, professado por dominicanos, surgem formas eclécticas, derivadas das escolas carmelita e jesuíta, muito significativas nos séculos XVI e XVII. João de Santo Tomás é o mais completo dos comentadores tomistas, nos quatro tomos do *Cursus Theologici*, que lhe mereceu o título de «doutor profundo», e cujo tratado sobre os dons do Espírito Santo é uma genuína revivescência pentecostal da vida da Igreja. O jansenismo* é um fruto extemporâneo da questão da liberdade e da graça, mais conhecida por questão *de auxiliis*, gerada na circunstância do século de ouro português, pelo professor eborense Luís de Molina, ao que parece influenciado por Pedro da Fonseca, originando teses capitais como o congruísmo e o concordantismo, que afectam a teologia dos sacramentos. Pedro da Fonseca chamou ao saber da graça e da liberdade «ciência condicionada», embora o termo definitivo viesse a ser o de «ciência média». Conimbricenses, eborenses e salmanticenses envolveram-se na polémica, suspensa por decisão pontifícia. Suspensa mas jamais erradicada, ela gerou posteriores formas doutrinais sobre a graça, a liberdade, a predestinação, os sacramentos e a própria missão eclesial. De que modo a Igreja seria de facto a cidade de passagem para a Jerusalém celeste, como pretendera o jerónimo Frei Heitor Pinto? O jansenismo, causador de tanta perturbação entre 1640 e 1713 (data da bula *Unigenitus*, de Clemente XI), parece não se ter radicado, apesar de Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo ter sido acusado de jansenismo, na obra *Cortina divi Augustini de prædestinatione et gratia* (1648) que, todavia, não contém os erros jansenistas, combatidos por Frei Luís de Sá em *Manoplia catholicorum contra jansenistas*. Do ponto de vista político, e em virtude dos interesses da Restauração, que Roma só em 1668 reconheceu, radicou-se um jansenismo político que se agravou no consulado pombalino, que abriu as portas às obras de Du Pin e de Febrónio, e se serviu de teólogos como A. Pereira de Figueiredo, Frei Manuel do Cenáculo e José de Seabra da Silva, que postularam um radical regalismo*, favorável ao regime do marquês de Pombal. O mais significativo movimento desta época é a jacobeia* (nome de obscura origem mas que, a nosso ver, depende da leitura da perícopa de que Deus é o Deus de Jacob – Êxodo, 3: 6 –, na assunção de que a jacobeia assume o único Deus verdadeiro). A reforma iniciou-se entre os monges gracianos (do Convento da Graça em Lisboa) orientados por Frei Diogo da Anunciação e entre os frades franciscanos do Seminário do Varatojo (Torres Vedras), e alastrou a outros institutos de vida consagrada – Bentos, Bernardos, Paulistas*, Lóios*, Tomaristas, Carmelitas e Dominicanos*, que exerciam influência no mundo laical, mediante o sacramento da Confissão. O publicismo jacobeu reforça a posição do sigilismo* confessional, obrigando a Inquisição a intervir, sobretudo quando a prática da denúncia punha em risco os interesses do poder régio, por isso que o pombalismo perseguiu os jacobeus, num processo que culminou com a prisão do bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação. É difícil averiguar onde e quando o jansenismo foi preferido pelo regalismo porque, em termos práticos, e quanto à doutrina da graça, a jacobeia seria um ultrajansenismo. A sequência jansenista expressou-se num galicanismo, ou num regalismo, que afectou fases do século XVIII (pombalismo), do século XIX (cisma de 1834) e do século XX (I República). Contra as ideias de Febrónio se exprimiu Frei António de Bettencourt no *Tractatus de ingresso ecclesiæ capitæ*, enquanto o padre António Pereira de Figueiredo põe em causa o primado da jurisdição episcopal (*Tentativa teológica*, 1766) numa opção regalista e limitante do poder eclesial, cuja imagem se achou muito desfeiteada pela óbvia conivência nos processos da Inquisição. *5. Época vaticânica:* Os concílios ecuménicos* posteriores a Trento, incluindo o Vaticano II, mantiveram lealdade ao depósito da fé tridentina, ainda que aspectos do direito positivo tivessem sido ab-rogados. As exigências do século XIX levaram ao início de um novo percurso, num exercício de purificação da vida eclesial, de regresso às fontes e de palingénese de valores porventura obliterados na sedimentação do tempo e do movimento. O ciclo começa no problemático Concílio Vaticano I. O libertinismo exprime uma leitura práxica do hedonismo imediatista. Menos do que uma teoria, é um modo de vida, extremado no prazer, ou erótico, ou estético, sem atenção à teologia do pecado da gula, da preguiça e da luxúria. O quadro libertinista origina um catolicismo rigorista, de franco pendor moralista, exigente e inflexível quanto à prática dos mandamentos. A missionação popular de todo o século XIX põe a tónica na vida moral, na repulsa pelo pecado e na busca da salvação pelos mandamentos, o que parece uma variante do jansenismo. Missionários como os padres Manuel do Couto, Carlos Rademaker e outros, testemunham este clima que alguns chamam de jansenista ou de neojansenista; de facto esses autores apelam, não ao jansenismo, mas à prática mandamental, ao mandamentalismo, necessário à vida cristã, não obstante a graça sacramental. A propaganda protestante contra os sacramentos, exceptuados o Baptismo e a Eucaristia*, explica a necessidade do rigor que pode ter originado as duas vertentes do catolicismo vulgar: mandamentalismo e ritualismo. A apologética* oitocentista envolve o combate ao protestantismo*, algo difundido a partir de meados do século XIX e progressivamente organizado. O protestantismo é considerado como um rasgão na túnica inconsútil de Cristo. Apologetas como Joaquim Alves da Hora, Manuel de Albuquerque, Francisco Mendes Alçada de Paiva, subscreveram modelares refutações do protestantismo, objecto de posteriores abordagens apologéticas, como as de Manuel Gomes Jardim, A. Luís Vaz e João de Oliveira, que de modo especial considerou as Testemunhas de Jeová, enquanto novos movimentos religiosos (= seitas*) têm merecido repetida consideração à luz dos tratados da fé e da unidade da Igreja, porque esses movimentos contestam a unidade, a catolicidade e a santidade da Igreja (*v.* PROTESTANTISMO). O século XIX, afectado pela falta de escolas e pela extinção das ordens religiosas


INSTITUTO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS

FRIEDRICH STEGMÜLLER

CATEDRÁTICO DA UNIVERSIDADE DE FRIBURGO DE BRISGÓVIA

FILOSOFIA E TEOLOGIA NAS UNIVERSIDADES DE COIMBRA E ÉVORA

NO SÉCULO XVI

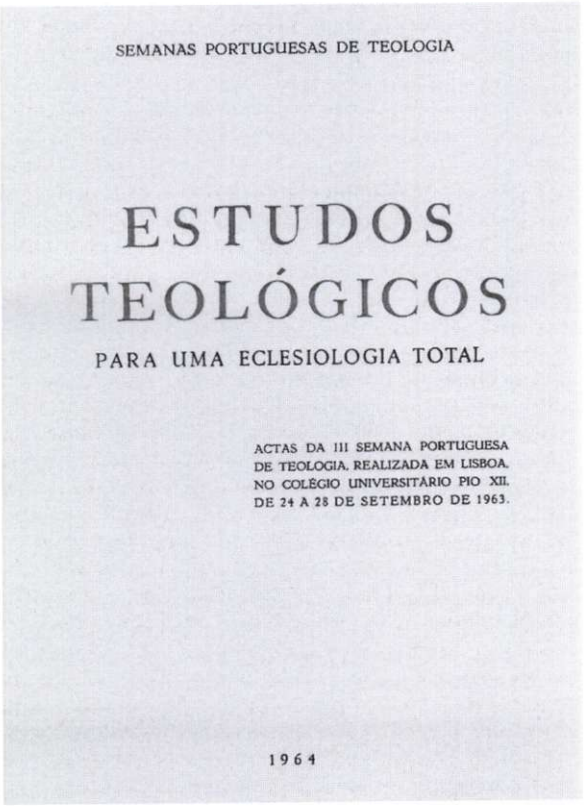
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

1959

Frontispício de Filosofia e teologia nas universidades de Coimbra e Évora no século XVI, *de Friedrich Stegmüller, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959.*

(*v.* CONGREGANISMO; LIBERALISMO), mostra alguma pobreza especulativa, apesar dos exemplos nas esferas da apologética, da crítica e da polémica. A restauração do magistério tomista (1879) pela encíclica *Aeterni Patris* propiciou novos autores, que seguem a tradição do entendimento da Igreja como corpo místico de Cristo (*v.* NEOTOMISMO). O termo «eclesiologia» é moderno. A Igreja é factor e ideia que subsiste através de toda a teologia dogmática a partir do tratado da incarnação do Verbo, porque é «corpo de Cristo» (Ef., 4: 15), o próprio sacramento de Cristo no mundo, a vinha do Senhor, a casa de Israel (Mt., 21: 33). O Verbo incarnado institui a Igreja, una, apostólica, católica e santa, e por isso o saber acerca da Igreja inere aos tratados da teologia dogmática e da apologética, sem constituir um tratado separado na especialidade. A *Ekklesia* reúne os fiéis em assembleia, em nome de Deus e mais especificamente em nome do Filho à luz da Trindade. A tradição antiga e clássica versa a Igreja, com maior especifidade, no tratado *de fide*, ou da fé, e, no magistério de Tomás de Aquino, que prevaleceu na cristandade europeia, nos próprios tratados dos sacramentos, os quais vivem de Cristo, sendo a Igreja complemento do corpo de Cristo, por força dos sacramentos e de modo especial pelo Baptismo e pela Eucaristia. O tratado «de gratia Christi» envolve a ciência acerca da Igreja, mas nunca de modo separado, pelo que a ideia de Igreja se aprende nos ritos ou fórmulas de iniciação, sobretudo no Credo, e no decurso de todo o magistério teológico. Os catecismos seguem idêntico esquema, e o *De Doctrina Christãa* (1559), de Frei Luís de Granada, não apresenta capítulo específico, embora na época já se sentisse alguma necessidade de uma extrapolação, ou de uma compilação de todos os passos inerentes à Igreja em si mesma, abrindo caminho a um tratado *de ecclesia*. Os catecismos universais, tanto o de Trento como o *Catecismo da Igreja Católica* (1993) situam o esquema da Igreja no contexto da profissão de fé, como tema substantivo do artigo nono do Credo. A questão romana, envolvendo o direito do Papa ao poder temporal, concitou diversidade de posições dos juristas, políticos e eclesiólogos mas, exceptuando raras vozes, o consenso favoreceu a ideia do poder temporal. O elenco de estudos, de dissertações e de apologéticas favorável ao papado é longo, bastando citar dois esclarecidos apologetas: António José de Carvalho e João de Almeida Braga, o primeiro dos quais refutou as teses antipapistas e anticonciliaristas de Manuel Nunes Giraldes. A participação no Concílio Vaticano I foi praticamente nula e o dogma da infalibilidade papal (1870) desmereceu especial tratamento, tendo sido aceite, sem prévia discussão, como facto implícito na tradição portuguesa, que sempre estivera com a Igreja, com a maioria do colégio episcopal, e com o Papa. As correntes do conciliarismo e do eclesialismo, como vias de redução do poder pontifício, não acharam considerável eco no país, que privilegiou a natureza divina do papado, defendido por um apologeta e historiador tão culto e tão combativo como José de Sousa Amado. Há, não obstante a romanidade, uma tradição anti-Roma? Há, embora esotérica e minoritária. Sampaio (Bruno) postulou que as cantigas de amor, mormente as do ciclo dionísio, são expressões de amor cátaro, ou de amor puro, inscritas no âmbito da consideração da Igreja Romana como a Grande Prostituta, que seriam cantigas anti-Roma (Roma, amor, na inversa). Tomou Bruno esta ideia para defender uma Igreja não romana, se bem que messiânica e jesuína. O anti-romanismo de Bruno é diferente do que Bernardino Ribeiro sugere no romance *Menina e moça*, em que a Igreja, sob o anagrama Aquelisia, aparece como inimiga da humanidade, mediante a Inquisição; mas tem a ver com o anti-romanismo aduzido por Teixeira de Pascoaes, que o requer como um dos vectores da arte de ser português, que exige um cristianismo autónomo, independente do poder romano. A proclamação do dogma da infalibilidade suscitou fracções na Igreja: por um lado, os velhos católicos, fiéis ao espírito de Trento, como os rabelados de Cabo Verde*; por outro, os presbíteros e fiéis que abandonaram a única Igreja de Cristo e fundaram a Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica* (1880) por influência da Igreja episcopaliana do México e se puseram em comunhão com a Igreja Anglicana. O lusitanismo desta Igreja não exerce influência na eclesiologia de Teixeira de Pascoaes, cujo catolicismo lusitano tem raízes mais arcaicas, como a seita chamada Egreja Catholica Portuguesa (Mafra). No ambiente anticlerical e antipapista do primeiro quartel do século XX ocorreram as «aparições de Fátima», cuja mensagem mariana e eucarística, com o aditamento do amor ao

Papa – que desde logo tornou Fátima inatacável – viriam a contribuir para a renovação da imagem da Igreja, mediante a prática da comunialidade das peregrinações e pela pastoral, teórica e prática, desenvolvida no âmbito do santuário. Fátima contribuiu para o renovamento da vida eclesial ao nível do envolvimento do povo, sendo claro que as aparições mostraram algo que surgia como um inequívoco acontecimento de sentir com a Igreja. Olhando no horizonte, o acto de sentir com a Igreja exprime-se numa caractereologia particular de certos cultos: o do Anjo da Guarda e do *Corpus Christi*, desde a medievalidade, o da Imaculada Conceição, já medievo, mas tornado oficial no século XVII (1646) antes da proclamação do dogma, e o do Espírito Santo, que, devido a excessos populares, a hierarquia acabou por limitar e extinguir, originando as heterodoxias* paracléticas presentes na nossa cultura. A instituição da festa de Cristo-Rei (1925) por Pio XI concede nova luminosidade ao primado de Jesus Cristo, ao qual pertencem todo o poder, toda a honra e toda a glória. Rei, Jesus Cristo é unigénito e dele a Igreja colhe a própria realeza. A primeira proposta da instituição desta festa foi elaborada pelo padre Joaquim dos Santos Abranches († 1926) e por ele apresentada ao congresso católico de Lourdes (1914). A profecia da consagração da humanidade ao Sagrado Coração saiu da diocese do Porto*. A Irmã Maria do Divino Coração, de origem alemã, e professa da congregação das Irmãs do Bom Pastor, tinha por confessor o então padre Teotónio



Actas *da 3.ª Semana Portuguesa de Teologia (1963) subordinada ao tema «Para uma eclesiologia total».*

Vieira de Castro. Antes de morrer (6 de Janeiro de 1899), enviou uma carta ao papa Leão XIII para que procedesse a tal consagração, o que ele fez, após madura reflexão. A teologia de Fátima actualizou o culto de outro arquétipo eclesiológico, o Imaculado Coração de Maria, segundo as palavras da Virgem aos videntes: «Deus quer no mundo a devoção ao Coração Imaculado de Maria.» Lúcia assumiu o dever da promoção desse culto, que Alexandrina de Balasar († 1955) ratificou em 1935, ao pedir a consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria – algo diferente da consagração da Rússia. Quanto a heresias reconhece-se que, exceptuados os laivos no pensamento de Damião de Góis, Pereira Marramaque e, depois, em Raul Leal, não houve casos de heresia, já que o lusitanismo de um Pascoaes constitui antes uma doutrina cismática do que herética, na medida em que retoma conceitos regalistas de uma Igreja nacional. Há, porém, múltiplos casos de heterodoxia na área do pensamento filosófico posterior aos meados do século XIX e, com efeito, a tradição nominada por «filosofia portuguesa», onde se incluem Bruno, Pascoaes, Leonardo Coimbra, Junqueiro, Álvaro Ribeiro, tende para uma visão heterodoxa no âmbito da teologia dogmática, enquanto pensadores espiritualistas do século XIX, caso de Cunha Seixas, tentaram demarcar-se da escolástica católica, tanto quanto do domínio positivista. Após Trento, dois documentos pontifícios foram produzidos: as encíclicas *Satis cognitum* (1896) de Leão XIII e *Mystici corporis Christi* (1943) de Pio XII, fundamentos da moderna eclesiologia, cujos desenvolvimentos posteriores são apurados no âmbito conciliar do Vaticano II, mediante as constituições *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, objecto de múltipla e casuística reflexão na circunstância portuguesa. No interim citem-se os contributos de José Augusto Pereira (*Lições de teologia pastoral*, 1936), Manuel de Almeida Trindade, Barros Soeiro, Manuel Vieira, D. Sebastião Soares de Resende (*O mistério da comunidade cristã*, 1960) e Roque Cabral (*Cristo e a sua igreja*, 1962). Imersas no clima conciliar moderno foram as Semanas de Teologia* em que a eclesiologia foi abordada pela primeira vez como tema específico, citando-se como expressões modernas «A Igreja de Cristo» (1971) de D. Moysés Alves de Pinho, «A igreja, comunidade de fé e de amor» (1978) de D. José Policarpo, e «Igreja peregrina na comunhão da Trindade» (1995), de António Couto da Silva, para além de outros escritos em cujo elenco sobressaem os documentos episcopais. A contemporaneidade tende às monografias correlativas da ideia de Igreja com outras realidades existenciais, sendo várias as obras e as iniciativas exegéticas de binómios como Igreja/comunidade, Igreja/ecumenismo, Igreja/mundo, Igreja/política, etc., ficando-se algumas vezes no puro aspecto humano, não se vendo na Igreja o que «ela verdadeiramente é – um prolongamento vivo de Cristo» (D. Moysés Alves Pinho, *ob. cit.*, p. 4). A história exterior da Igreja não é outra coisa que a manifestação visível do sobrenatural e da unidade do corpo místico de Cristo, pelo que o estudo da Igreja como instituição não equivale ao estudo de qualquer outra instituição de simples ordem humana, positiva e so-

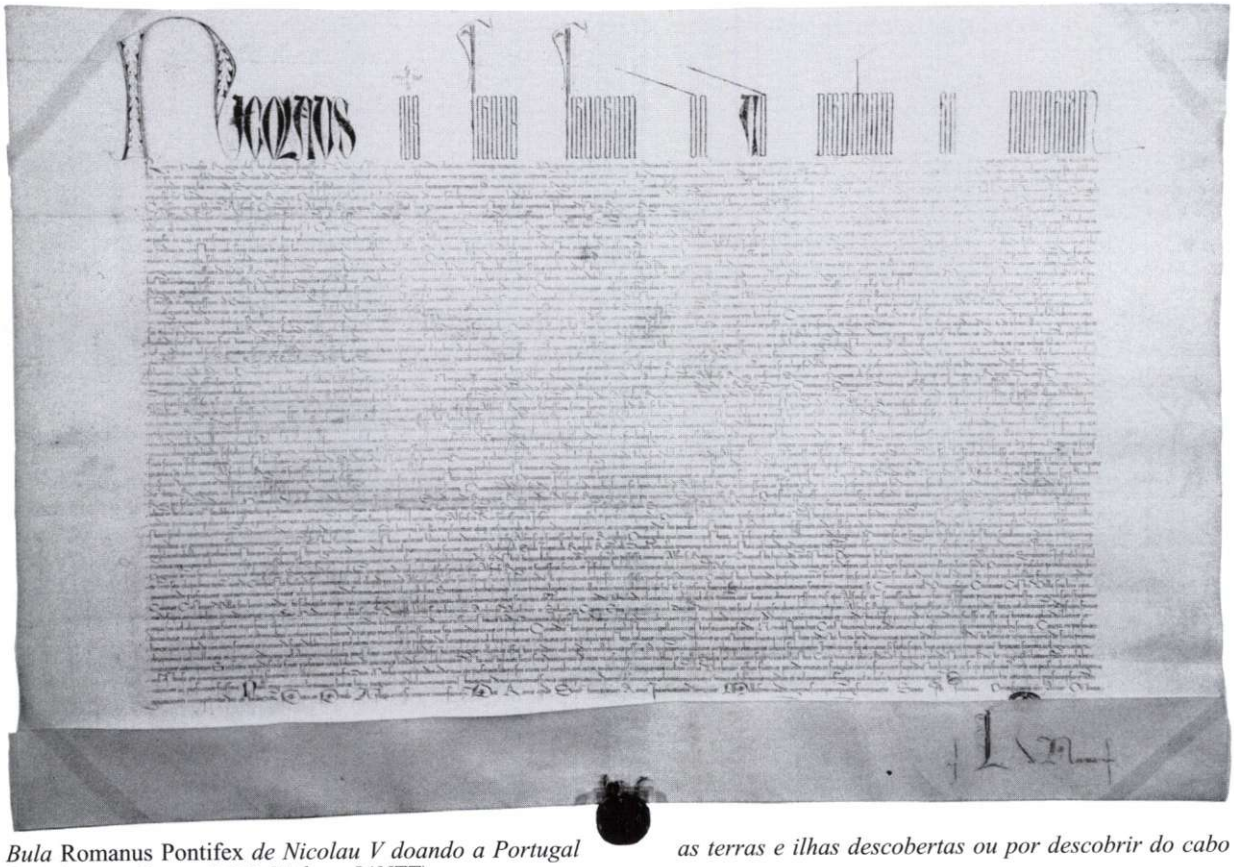
cial. É o estudo de uma instituição sobrenatural, presente na história do mundo (*v.* APOLOGÉTICA; CONGRESSOS; CRISTOLOGIA; ECUMENISMO; SEMANAS DE TEOLOGIA).

J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: AAVV – *Estudos Teológicos: Para uma eclesiologia total*. Braga: Liv. Cruz, 1964. AMADO, José de Sousa – *História da Igreja Católica em Portugal, Brasil e províncias ultramarinas*. Lisboa: Tip. G. M. Martins, 1870-1877. 10 vol. BARBOSA, João Morais – *O «De statu et planctu ecclesiæ»: Estudo crítico*. Lisboa: UNL, 1982. BRUNO, Sampaio – *Plano de um livro a fazer: Os cavaleiros do amor*. Lisboa: INCM, 1996. COSTA, Avelino de Jesus da – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Braga: UCP, 1990. CASTRO, José de – *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, 1944-1946. 6 vol. DIAS, J. S. da Silva – *Portugal e a cultura europeia (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1952. IDEM – *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960. ENCARNAÇÃO, Tomás da – *Historia ecclesia Lusitaniæ*. Coimbra: Academia Pontifícia, 1759. GARCIA, Prudêncio Quintino – *A teologia tomista em Portugal*. Porto: Lello & Irmão, 1979. GOMES, J. Pinharanda – *A patrologia lusitana*. Porto: Lello & Irmão, 1983. IDEM – *O pensamento teológico contemporâneo em Portugal*. Braga: Theologica, 1991. IDEM – *Pensamento português: VII: Figuras dominicanas*. Braga: Pax, 1993. *IGREJA (A) do presente e do futuro: História do concílio ecuménico Vaticano II*. Lisboa: Estampa, [s.d.] MONCADA, L. Cabral de – *Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1952. MONTEIRO, Joaquim – A eclesiologia e as eclesiologias. *Humanística e Teologia*. 2 (1981) 67-90. OLIVEIRA, Miguel de – *As paróquias rurais portuguesas*. Lisboa: União Gráfica, 1950. RESENDE, D. Sebastião Soares de – *O mistério da comunidade cristã*. Porto: Liv. Nelita, 1960. SILVA, Domingos M. – *A eclesiologia do padre António Pereira de Figueiredo*. Braga: Liv. Cruz, 1983. STEGMÜLLER, F. – *Filosofia e teologia nas universidades de Coimbra e Évora no século XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959.

IGREJA E ESTADO. ***I. Época Medieval:*** As relações entre a Igreja e o Estado em Portugal durante a Idade Média não podem ser analisadas à luz dos contornos que assumiram desde o final do Antigo Regime, sobretudo a partir de 1834. Começando pelos próprios conceitos de Igreja e Estado, não é correcto retroprojectar para o território de Portugal, durante os séculos XII a XV (balizas geográficas e cronológicas da presente exposição), as categorias conceptuais a que recorremos para as caracterizar no tempo presente. Durante o período da história de Portugal a que nos reportamos, a Igreja/Estado eclesiástico e a Coroa/ /Estado laico foram as duas formas superiores de arquitectura política temporal, alicerçando os seus poderes sobre fontes de sustentação e legitimação diversas no plano jurídico, político e, até, geográfico, mas com uma característica comum: as suas instituições eram guiadas por uma visão ideológico-política de longa duração, construída sobre documentação e arquivos, sobre gerações de indivíduos oriundos dos sectores mais influentes e dinâmicos da sociedade (em cada momento da sua história) e que controlavam essa mesma memória colectiva em seu benefício e das famílias, associações, instituições e nações a que pertenciam – os clérigos (*clercs*). Jack Goody chama ao Estado eclesiástico e ao Estado monárquico «burocracias gémeas», conceito que constitui a melhor súmula da semelhança entre as duas instituições. Na área geopolítica da cristandade latina do Ocidente, só a partir de meados do século XI a *Ecclesia* começou a emergir verdadeiramente como Estado eclesiástico com voz única, através de um processo que culminou no apogeu da instituição durante o século XIII e que resumidamente se pode caracterizar nos seguintes termos: *a*) estratégia firme de redução da ingerência dos poderes laicos nos assuntos eclesiásticos, apoiada no interior da Igreja por ordens religiosas de raiz borgonhesa (Cluny, Cister, Cónegos Regrantes de Santo Agostinho*) e dirigida pelo núcleo duro da Igreja franco-romana a partir da cidade dos papas (centrada, a nível da cúpula, no combate contra a forma superior de organização do poder laico que era o Império Hohenstaufen, e, a nível de base, contra o regime anterior da *ecclesia mea propria* que conferia aos padroeiros laicos um controlo total sobre igrejas e mosteiros); *b*) em estreita relação com a estratégia anterior, implantação de uma rede administrativa, fiscal e judicial centralizada em Roma, apoiada na propriedade fundiária e na detenção de poderes jurisdicionais autónomos e articulada em torno da organização administrativa diocesana (episcopal e capitular); *c*) estratégia de «domesticação» metódica ou assimilação (mas não enfraquecimento) das sociedades guerreiras, integrando-as através das ordens militares* (Templo, Hospital, Teutónica, Santiago, Calatrava, etc.) e, por outro lado, estimulando a recuperação, ou criação *ex novo*, da dimensão política das estruturas de cúpula laicas próprias para as enquadrar – a saber, as monarquias (base dos futuros Estados) –, para as utilizar como braço secular; *d*) recurso aos braços seculares «domesticados» para reduzir particularismos indesejáveis ou formas de religiosidade com expressão política significativa em áreas regionais da cristandade do Ocidente (casos das Igrejas saxã ou moçárabe, no primeiro caso, ou cátara, no segundo); *e*) expansão geográfica da Cristandade latina ocidental sob a direcção política franco-romana, corporizada no alargamento territorial proporcionado pelo movimento das Cruzadas* – da Península Ibérica ao Médio Oriente. A dimensão própria do institucional favorece o relacionamento entre entidades homólogas e de dimensão semelhante. Para a Igreja Latina do Ocidente, instituição com um âmbito muito vasto de intervenção, não era possível nem desejável organizar globalmente a negociação política contra o imperador – com o complexo perfil que esta assumiu na transição do século XI para o século XII – tendo como interlocutores «laicos» uma infinitude de pequenos líderes guerreiros em oposição interminável entre si, representando áreas regionais cuja mobilização político-militar seria pouco significativa. Em boa parte, a génese de muitas monarquias europeias, entre as quais a portuguesa (ligada ao papado por laços de vassalagem, tal como a aragonesa e a inglesa), foi favorecida pela Igreja de Roma com o intuito de gerar entidades políticas fortes que constituíssem alternativas credíveis ao imperador – por se apoiarem em forças que exerciam domínio político-militar sobre extensas áreas territoriais. Foi preferencialmente com as entidades deste tipo, senhoreadoras de grandes áreas políticas (em Portugal, com D. Afonso Henriques, em Aragão-Catalunha, com Afonso II, e em Inglaterra, com João Sem-Terra), que a Igreja veio a constituir alianças de longa duração. Podia assim levar por diante com maior êxito a sua estratégia de catolicização global das bolsas de resistência heterodoxas que permaneciam em várias regiões da Europa (sendo a mais conhecida a cátara, em torno dos Pirenéus) e de preservação e aumento dos privilégios e imunidades (as famosas *libertates*) do Estado eclesiástico. O nas-

cimento do Estado português no final do século XI enquadra-se bem nos pressupostos atrás referidos. O primeiro casal de soberanos portugueses, os condes D. Henrique e D. Teresa, descende de famílias patronais de um importante alicerce da *Ecclesia* Latina do Ocidente na passagem do século XI para o século XII: a Abadia de Cluny, situada na região-alfobre das ordens religiosas partidárias da Igreja reformadora – a Borgonha. O território concedido aos condes, de direito hereditário, pelo imperador das Espanhas, Afonso VI, articulava-se já, no momento da doação, em dois pólos aglutinadores da organização político-administrativa laica: Guimarães (tendo por protagonistas as famílias de infanções de Entre Cávado e Douro que dominavam a região situada entre os rios do mesmo nome e Tâmega acima) e Coimbra (cuja oligarquia civil e militar dominava a região a norte do sistema montanhoso central e a sul do Douro). Do ajustamento de interesses entre as sociedades políticas que sustentavam o poder da nova «cúpula» condal, por um lado, e dos poderes regionais previamente implantados, por outro, nasceria em torno do governo dos condes a primeira base laica de direcção política conjunta do território de Portugal e Coimbra. Da concertação entre os interesses políticos e as «burocracias gémeas» do Estado condal e do Estado eclesiástico – conformado pelo arcebispado de Braga e pelo bispado de Coimbra –, resultaria o primeiro núcleo do Estado português. Estava-se ainda longe, porém, da superstrutura bicéfala alimentada por um processo constante de oposição e composição de interesses (materializado nos choques ora sombrios ora rutilantes entre os «dois gládios»), que caracterizaria a relação entre os dois poderes no século XIII. Até D. Afonso II, devido às necessidades de reconhecimento externo do rei, o «pilar laico» do Estado esteve bastante subordinado ao «pilar» eclesiástico, tendo a administração eclesiástica uma forte interferência na administração civil mas não sendo válida a situação inversa. Enquanto «burocracias gémeas», o Estado eclesiástico e o Estado monárquico fizeram radicar boa parte do seu poder no facto de congregarem em torno de si (quase) todos os indivíduos e instituições orientados à época para funções de carácter intelectual. Formados em mosteiros, sés catedrais, colegiadas e universidades, os juristas, filósofos, teólogos, historiadores, filólogos, escrivães e outros quadros administrativos encontravam ocupação nas várias instituições eclesiásticas às quais, ao longo do tempo, sucessivos doadores (muitas vezes seus parentes) haviam vinculado rendimentos de propriedades, legados pios, direitos sobre impostos, etc. Por outro lado, as formações sociais politicamente organizadas (ou sociedades políticas) que, no mundo rural e/ou urbano, constituíam os principais esteios dos poderes monárquicos, eram elas próprias frequentemente padroeiras de mosteiros, sés episcopais e colegiadas, proporcionando-lhes rendimentos muito elevados que lhes permitiam atrair servidores de alto nível intelec-



Bula Romanus Pontifex *de Nicolau V doando a Portugal as terras e ilhas descobertas ou por descobrir do cabo Bojador em diante, 1455 (Lisboa, IANTT).*

tual ou com experiência administrativa comprovada. Ao longo do século XII, muitos eminentes funcionários da corte dos condes de Portugal e de seu filho Afonso Henriques – além dos estrangeiros que estabeleciam a ligação com as várias cúrias europeias, sobretudo a romana – podem ser relacionados com as sés de Braga e de Coimbra, o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra ou a Colegiada de Santa Maria de Guimarães, principalmente. A historiografia interroga-se muitas vezes sobre se estes quadros, que transitavam quase livremente entre os dois campos, estariam vinculados principalmente à Coroa ou à Igreja. À luz dos conceitos do realismo político, tão pertinentes nos dias de hoje como nos de antanho, estes indivíduos ligar-se-iam muito provavelmente a múltiplas obediências, possivelmente variáveis consoante as «idades da vida»: de início, a sua fidelidade iria certamente para as sociedades políticas que, de baixo para cima, haviam promovido as suas carreiras – família (estrita e alargada, sobretudo a segunda), ordens religiosas, associações comerciais, instituições de natureza diversa, grupos organizados dentro da Igreja ou do Estado; depois, uma vez compreendida, ao longo da carreira, a noção da entidade política superior, a relação dividir-se-ia provavelmente entre estas instâncias superiores às quais vínculos mais fortes tinham sido entretanto criados; e, em último lugar, mas não menos importantes, a fidelidade aos interesses pessoais, fenómeno certamente menos generalizado na época medieval do que hoje, devido à mais forte (por mais necessária) sobreposição do valor do colectivo ao individual. Não se deve igualmente ignorar, sob pena de perda de contacto com a realidade da época, que, embora nas questões de importância estrutural (*i.e.* privilégios e imunidades eclesiásticas) a Igreja funcionasse como um todo e falasse a uma só voz, nos assuntos que não tangiam ao interesse global da *Ecclesia* a instituição se plasmava em particularismos de carácter frequentemente regional e local. A entidade funcionava em bloco quando quem se lhe opunha era algum interlocutor político de igual nível hierárquico – por exemplo, o rei –, uma vez que esta oposição poderia pôr em causa os seus privilégios e imunidades em vastas áreas territoriais. Recorde-se que, apesar das pequenas ou grandes vitórias dos reis D. Afonso II ou D. Afonso III sobre os bispos do reino, nenhuma das «afrontas» por eles feitas às liberdades da Igreja foi deixada no esquecimento. Pelo contrário, a informação relativa a todas as queixas do clero português, consignadas em dezenas de bulas papais enviadas aos reis de Portugal ao longo do século XIII, foi sendo cuidadosamente coligida e arquivada para que, chegado o momento de o rei de Portugal precisar do papado para algum negócio político em que a intervenção deste fosse imprescindível, Roma fizesse depender o seu apoio da solução de todos os litígios pendentes. Assim aconteceria no tempo de D. Dinis, quando a Coroa pretendeu ao mesmo tempo um mestrado autónomo para o ramo português da Ordem de Santiago da Espada, a ajuda do papa na resolução do conflito que opunha o rei ao seu irmão o infante D. Afonso e, prioridade das prioridades, a imposição ao rei de Castela, Sancho IV, dos compromissos por ele assumidos em casar os seus filhos Fernando e Beatriz com os filhos do rei de Portugal, Constança e Afonso. A controvérsia historiográfica acerca da fidelidade à Igreja ou ao rei do escol de juristas que tanto parece ter influenciado as relações entre Portugal e Roma, de meados do século XII a meados do século XIII, ou acerca da preeminência do direito do reino sobre o direito romano (ou vice-versa), tem como pano de fundo o realismo político das sociedades políticas organizadas que, através de um ou de outro veículo (ou de ambos, consoante a conjuntura), prosseguiam inabalavelmente o fio dos seus interesses. Esta a razão superior que, quase sempre, terá ditado em última instância a solução dos conflitos entre os dois campos – por composição. Essa também a razão, provavelmente, da deposição do rei D. Sancho II, ocorrida no mesmo Concílio de Lião em que o papa Inocêncio IV fulminou com a excomunhão Frederico II, o último imperador Hohenstaufen. Irreconciliabilidade de interesses, irredutibilidade de posições entre as sociedades políticas que num campo e no outro (ou ambos) protagonizavam à época a direcção da «coisa política» (em Roma, em Braga, em Vermoim, ou seja, a todos os níveis de organização da vida política). Vimos pois que a Igreja tinha suficientes fontes de rendimento dominial e fiscal legalmente vinculadas à sua tutela – ou seja, «amortizadas». Em rigor, só mediante dispensa papal uma entidade eclesiástica sujeita à obediência hierárquica da Igreja Católica Romana podia dispor dos bens que lhe fossem doados ou por ela adquiridos, pois «amortizado» significava, na prática, indisponível para transacção. E o Estado (ou a Coroa)? Durante a fase condal, o Estado não disporia ainda de recursos muito amplos. Mas, como principal beneficiário do enorme avanço territorial para sul, materializado a partir de cerca de 1140 principalmente com as conquistas de Santarém e Lisboa, o rei de Portugal passaria a dispor de recursos permanentes que tornariam possível o reforço da competência da sua administração com funcionários qualificados. A partir sobretudo do século XIII, primeiro com D. Afonso II e depois com D. Afonso III, esses quadros passaram a integrar as estruturas centrais do Estado monárquico e as respectivas extensões, a saber, a administração financeiro-fiscal e judicial, onde cresceram gerações de funcionários (mordomos, almoxarifes, porteiros, sobrejuízes, tabeliães, etc.) cujos vínculos primordiais não eram já os que os prendiam à Igreja. Mais: entre os oficiais da Coroa não se contavam apenas homens de confissão religiosa cristã, mas também muçulmanos (mouros) e judeus – de resto alvo de amargas queixas contidas na Concordata de 1289. Além da incipiente autonomia dos quadros da Coroa relativamente à Igreja, a partir do reinado de D. Afonso II e até ao de D. Dinis foi-se estruturando o padroado régio – um dos alicerces fundamentais do cesarismo dos reis portugueses no futuro. O padroado régio era constituído pelas igrejas (incluindo algumas sés catedrais, mas só de início) erigidas em terras recuperadas pela Reconquista* ou povoadas de novo, cujos rendimentos revertiam parcialmente para o rei, que além disso tinha o direito de nomear o respectivo pároco, instituído como tal após confir-

mação do bispo. A partir do reinado de D. Afonso III, as igrejas do padroado régio vieram disponibilizar para a Coroa um meio de remunerar os seus quadros (*clercs*). Embora conjectural, é possível que a designação «clérigo do rei», muito comum nas cortes de D. Afonso III e D. Dinis, servisse para designar aqueles quadros administrativos ao serviço da Coroa cujos emolumentos provinham dos benefícios eclesiásticos do padroado régio. Se do que atrás ficou exposto resulta a impressão do omnipresente condicionamento da cúria régia pela Igreja, não é menos verdade que o favor do rei ou da corte podiam, em contrapartida, proporcionar excelentes carreiras eclesiásticas a indivíduos tecnicamente bem apetrechados e institucionalmente bem apoiados, por vezes ordenados à pressa para ocuparem altos cargos. São inúmeros os casos identificados por José Mattoso para os séculos XII e XIII – lembramos principalmente o favorecimento dos Crúzios (*v.* CÓNEGOS REGRANTES DE SANTA CRUZ) na segunda metade do século XII – de eclesiásticos que alcançam boas prebendas nos cabidos das sés portuguesas ou nomeações para cargos episcopais por terem servido bem e fielmente o rei. E também, em contrapartida, de reveses suportados por alguns bispos por se terem oposto à orientação dominante da corte em determinados períodos (por exemplo, os casos exemplares do arcebispo de Braga D. Estêvão Soares da Silva no reinado de D. Afonso II, ou do bispo do Porto D. Pedro Afonso no reinado de D. Afonso IV). Se nos ativermos aos elos de ligação entre a Igreja (estado eclesiático) e a Coroa (estado laico) já referidos, fácil será supor que as entidades com interesses de longa duração firmados em muitos domínios tivessem vantagem em orientar preferencialmente os seus «apaniguados» para o serviço dos dois campos, pois ambos ofereciam boas oportunidades de carreira – mais a Coroa, a partir do século XIII. Os historiadores que estudam a nobreza militar (o grupo estatutário mais facilmente identificável na documentação, pelo onomástico) no Portugal dos séculos XII e XIII sabem que as redes de influência das linhagens acabam por se estender a todas as estruturas do poder – mesmo àquelas em cuja génese não tiveram qualquer participação. Com que objectivo? Aumentar influência, conseguir que em todos os momentos importantes de crise entre várias partes (sobretudo nos de crise menos «espontânea») pudessem ser os elementos da mesma «obediência» (ordem, linhagem, associação), ao serviço das partes em litígio, a encontrar os mecanismos de solução para esse mesmo conflito. É assim que, por exemplo, a linhagem dos Sousa – de todas a mais poderosa e influente (com cargos palatinos hereditários, parentesco alargado a importantes linhagens peninsulares, fortíssima ligação aos cistercienses de Alcobaça*) – emerge de todos os conflitos reforçada, mesmo após algumas alegadas «travessias do deserto» (que a historiografia talvez venha ainda a provar não o terem sido, pelo menos na totalidade). É também o caso da família do pai e do avô do condestável D. Nuno Álvares Pereira – o prior do Crato D. Álvaro Gonçalves Pereira e o arcebispo de Braga D. Gonçalo Pereira, respectivamente. Desde a centúria de Duzentos que esta linhagem quase se assenhoreia dos cargos eclesiásticos mais importantes do bispado do Porto (bispo, deão, chantre) e da Ordem de São João do Hospital (*v.* HOSPITALEIROS DE SÃO JOÃO DE DEUS) em Portugal (comendas de Leça e do Crato), chegando a dar um grão-comendador dos Cinco Reinos de Espanha a esta ordem militar durante o século XIII. Quanto mais alta a instância a que se resolviam esses conflitos (sobretudo entre reis, ou entre reis e papas), maiores os benefícios retirados pelas entidades e individualidades envolvidas nas negociações conducentes à sua resolução. Veja-se, por exemplo, os destinos dos dois legados de D. Dinis em Roma, para as negociações entre o rei e os bispos portugueses, sob mediação da cúria romana, que conduziram à Concordata de 1289: o cónego de Coimbra João Martins, mais tarde já D. João Martins de Soalhães, clérigo do rei, depois bispo de Lisboa e, finalmente, arcebispo eleito de Braga. Com um conjunto apreciável de filhos legitimados pelo rei e casados com as melhores famílias do reino (ele próprio, a dar crédito a Frei Francisco Brandão, membro de uma dessas ilustres linhagens, os Portocarreiro, estreitamente ligados à Igreja de Braga – à qual já anteriormente haviam dado um arcebispo, D. João Viegas de Portocarreiro) e administradores de morgadios importantes. E o chantre de Évora D. Martinho Pires de Oliveira, fundador do morgado da Oliveira em Évora para seu irmão Mem Pires e descendentes, predecessor de D. João Martins de Soalhães no arcebispado de Braga e grande obreiro da vinculação das igrejas trasmontanas ao padroado régio (com sujeição do nome do pároco a elas apresentado pelo rei à confirmação do arcebispo de Braga, evidentemente). As concordatas celebradas entre o rei D. Dinis de Portugal e os bispos portugueses entre 1289 e 1309, sob arbitragem da cúria romana, representaram, sem dúvida, o marco final de uma etapa conflitual de ajustamento entre o poder do estado eclesiástico e do estado monárquico, iniciada com D. Sancho I. Esta etapa caracterizou-se pela emergência política de um poder monárquico com propósitos centralizadores, até aí desconhecido, e, consequentemente, por conflitos permanentes com a Igreja em torno dos grandes privilégios e imunidades por esta entretanto adquiridos e reforçados. As reivindicações da Igreja expressas nos textos das concordatas dionisinas mantêm-se pelos séculos XIV e XV fora, revelando os desígnios inabaláveis de um Estado eclesiástico que, apesar das permanentes e duras lutas intestinas, mostrou, como eloquentemente afirma Armindo de Sousa, «saber distinguir e separar conflitualidades internas de questões *pro domo sua*». «Prelados, cabidos e ordens sempre unidos, insistentes, combativos. [...] Dissensões internas, externa equanimidade e força. Sempre os mesmos temas, sempre os mesmos argumentos, sempre a mesma porfia.» As concordatas do tempo de D. Dinis e a de D. João I exprimem as preocupações constantes da Igreja: reivindicação para os tribunais eclesiáticos dos feitos de clérigos (incluindo os relativos aos minoristas) e de heresias, reserva para os presbíteros da redacção de testamentos e últimas vontades, administração de hospitais, albergarias e gafarias, âmbito de funções dos notários apostólicos e dos ta-



Casamento de D. João I com D. Filipa de Lencastre, iluminura da Chronique d'Angleterre *(Londres, British Museum).*

beliães das audiências eclesiásticas, aplicação e validade das sentenças de excomunhão, desrespeito pelo rei do direito de asilo e do *privilegium fori* dos clérigos, devassas da imunidade eclesiástica por oficiais régios de confissão muçulmana e judaica, etc. E, desde D. Pedro I, o Beneplácito Régio*, que impedia as determinações papais de entrarem em vigor no território português sem a aprovação prévia do rei. A partir do reinado de D. Afonso IV, as relações entre o estado eclesiástico e a Coroa passam igualmente a ser ilustradas pelas reivindicações (capítulos) apresentadas pelo primeiro à segunda em cortes. Entre 1325 e 1484 conhecem-se 180 capítulos gerais da clerezia, submetidos a apreciação nas cortes de 1361, 1390-1391, 1427, 1455, 1456 e 1457. Os temas das queixas do clero são praticamente os mesmos que figuram nos artigos das anteriores concórdias Igreja-Coroa. Para fundamentar os seus direitos perante a Coroa, a Igreja recorre a argumentos de natureza jurídico-legal – a supremacia do direito canónico (a que chama direito comum, porque comum a toda a Cristandade) e das decisões conciliares (porque universais, ecuménicas e supranacionais) – argumentos de natureza moral – a saber, a clerezia não podia ser agravada e as suas excomunhões deviam ser temidas, sendo imperativo dos reis e senhores proteger, respeitar e fazer respeitar os «ungidos de Deus», correspondendo a atitude contrária à manifestação de desprezo pela fé – e, finalmente, argumentos de natureza política – *i.e.*, a Igreja e o Papa, as liberdades da primeira e a fidelidade ao segundo, deveriam constituir preocupação primordial das motivações dos actos governativos dos reis. Durante os séculos XIV e XV, o confronto entre os interesses do estado eclesiástico e os da Coroa portuguesa apresenta um balanço sem dúvida favorável à segunda. O recuo final da Igreja Latina no Médio Oriente, no início de Trezentos, seguido do complexo processo de extinção da Ordem dos Templários, do exílio da cúria romana em Avignon, no tempo do papa João XXII, e da dilaceração da Cristandade e da cúria entre os partidos do rei de França e de Inglaterra que culmina no Grande Cisma do Ocidente*, foram factores que concorreram para um enfraquecimento do poder de intervenção da Igreja à escala global da cristandade latina do Ocidente, tornando impossível que a sua voz fosse ouvida como um todo. Com a morte da teocracia papal e do *imperium christianum*, este período caracteriza-se por um esforço das identidades nacionais em torno das monarquias e das respectivas administrações. Os monarcas portugueses puderam então praticar, com maior à-vontade, uma política sistematicamente cesarista relativamente à Igreja, fortemente apoiada no desenvolvimento do direito nacional, bem como das instituições da administração central ligadas à justiça e à fazenda. Ressalva-se o breve intervalo do reinado de D. Afonso V, entre 1451 e 1477, que marcou o apogeu das investidas neo-senhoriais em Portugal e da recuperação do estado eclesiástico, tão bem ilustrada por José Marques para a arquidiocese de Braga*, sob a égide do arcebispo D. Fernando da Guerra. Em resumo:

numa primeira fase (1096-1185), o Estado português começou por ser uma peça importante do alargamento à Península Ibérica do papado franco-romano, através da influência borgonhesa, dominante em Roma e na cristandade latina do Ocidente entre meados do século XI e finais do século XII. É portanto lícito considerar-se que a primeira fase do processo de autonomização política do território português, liderado pelos condes D. Henrique e D. Teresa e pelo filho destes, D. Afonso Henriques, culminou na prestação de vassalagem ao papado em 1179, época em que a sede apostólica estava interessada num monarca (*o Conquistador*) e num estado eclesiástico forte (Braga) que, na região ocidental da Península, contrariassem as tendências hegemónicas do imperador leonês-castelhano e as pretensões apostólicas de Santiago de Compostela. Entre 1185 e 1309, época áurea da teocracia papal e do *imperium christianum*, a Coroa de Portugal foi instrumento de unificação dos poderosos leigos do território, sendo apoiada pela Igreja neste intento (bem como no alargamento territorial para sul). Com o reforço da administração régia daí decorrente, os dois poderes foram entrando em rota de colisão com crescente frequência: em tempo de rei politicamente fraco, essa incompatibilidade conduziu à deposição do rei (D. Sancho II); em tempo de rei politicamente forte, foi a vez de a quase totalidade dos bispos do reino se exilarem (D. Afonso III). Engrandecido e estabilizado o poder monárquico por D. Afonso III e D. Dinis, foi tempo de resolver as dissensões pendentes com o clero – algumas das quais remontavam a D. Afonso II. As concordatas de 1289-1309 marcam o final desta segunda fase das relações entre a Igreja e a Coroa, caracterizada principalmente pela emergência e consolidação da segunda enquanto potência administrativa. Entre 1309 e 1451, a divisão da cristandade latina do Ocidente, tendo como pano de fundo a Guerra dos Cem Anos, o exílio de Avignon e o Grande Cisma, fez com que a voz da Igreja deixasse de se ouvir em uníssono, possibilitando a superiorização política da monarquia portuguesa face ao estado eclesiástico, a nível interno: são prova do enfraquecimento da posição da Igreja a criação da Ordem de Cristo com os bens dos Templários (contra a vontade do papado, que queria o património integrado na Ordem de São João do Hospital), o Chamamento de 1325, através do qual o rei D. Afonso IV exigiu às instituições eclesiásticas que fizessem prova das jurisdições por si detidas, a imposição da vontade de D. Afonso IV contra o bispo do Porto, D. Pedro Afonso, o Beneplácito Régio promulgado por D. Pedro I, a absorção pela Coroa dos senhorios eclesiásticos do Porto e de Braga, no tempo de D. João I, e tantos outros testemunhos dessa modificação do equilíbrio do relacionamento Igreja-Coroa, em favor da segunda. O fim do cisma, em 1417, não foi suficiente para o estado eclesiástico recuperar em Portugal a força de que dispusera até D. Dinis. Entre 1451 e 1477, o fraquejar da Coroa perante a clerezia é um dos aspectos das cedências ao neo-senhorialismo, a nível interno, e da necessidade de apoios, a nível externo, para a prossecução da ambiciosa política externa de *o Africano* em Marrocos e em Castela. Símbolo dessa cedência, as Cortes de 1455 e 1456, nas quais D. Afonso V responde «sim» a todas as reivindicações do estado eclesiástico, contra a prática anteriormente seguida pelos seus antepassados. Em 1472-1473, *pour cause*, os representantes dos povos em cortes queixavam-se ao rei das doações de jurisdições, reguengos e direitos reais feitas à Igreja. No seu entender, estas doações conturbavam os estados uma vez que, não sendo feitas aos defensores (a cavalaria), não só os povos sofriam mais trabalho como os oradores (a clerezia) se afastavam do seu ofício e principal intento. Finalmente, a majestática coroação de D. João II, eloquente quanto ao modo como o estado monárquico do *Príncipe Perfeito* encarava os senhores eclesiásticos dentro do território nacional, a saber, como súbditos devedores de fidelidade e vassalagem. A antevisão desta submissão do estado eclesiástico português aos desígnios nacionais corporizados no rei, do «galicanismo» *avant la lettre* que D. Manuel poria em prática (como mostrou Luís Filipe Thomaz), encontramo-la já bem expressa nas queixas apresentadas em 1436 pelo arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra, ao papa Eugénio IV. A expressão «as chaves de Deus e da Igreja nas mãos do rei», feliz síntese utilizada pelo grande prelado bracarense para descrever a redução do espaço de manobra político da Igreja em Portugal, ilustra bem como o recuo da influência política global da *Ecclesia* durante o século XIV fora acompanhado de um aumento irreversível da força unificadora das monarquias nacionais nos respectivos territórios, integrando as «burocracias gémeas» numa só lógica de Estado, necessariamente de raiz nacional.

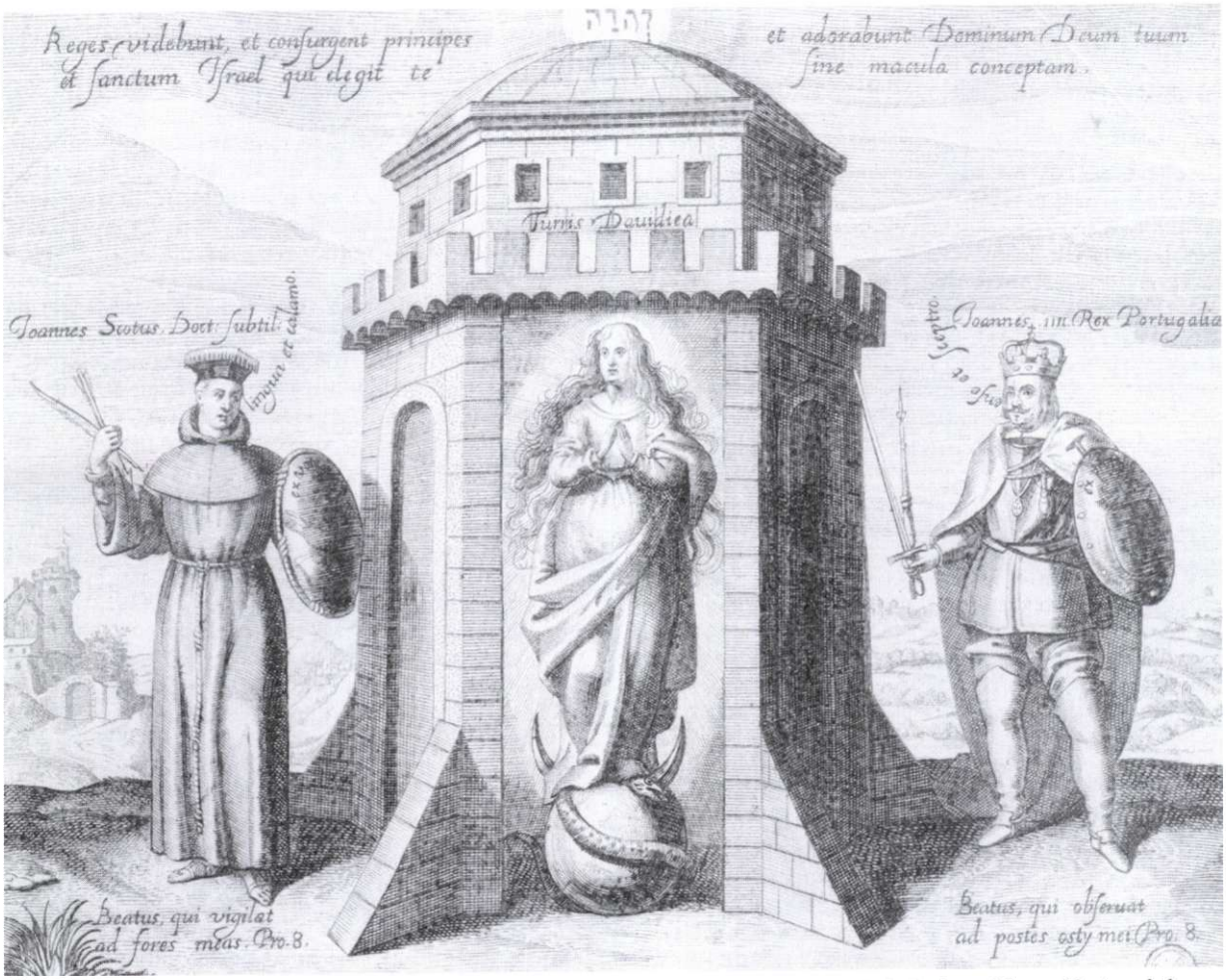
BERNARDO DE SÁ NOGUEIRA

BIBLIOGRAFIA: GOODY, Jack – *La logique de l'écriture: Aux origines des sociétés humaines*. Paris, 1986. JEDIN, Hubert, dir. – *Manual de Historia de la Iglesia*. 2.ª ed. Barcelona, 1986. Trad. espanhola. MARQUES, A. H. de Oliveira – *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa, 1986. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa, 1988. MARQUES, Maria Alegria Fernandes – O clero: Homens de oração e acção. In COELHO, Maria Helena Cruz; HOMEM, A. L. Carvalho, coord. – *Portugal em definição de fronteiras: Do condado portucalense à crise do século XIV*. Lisboa: 1996, p. 225-251. MATTOSO, José – A monarquia feudal: Parte primeira (1096-1325). In IDEM, coord. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 2, p. 8-309. NOGUEIRA, Bernardo de Sá – A organização do padroado régio durante o reinado de D. Dinis: listas das apresentações (1279-1321). In JORNADAS SOBRE FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E EXERCÍCIOS DOS PODERES NA EUROPA DO SUL: SÉCULOS XIII-XIV – *Comunicações*. Lisboa, 1988, p. 421-445. SOUSA, Armindo de – A monarquia feudal: Parte segunda (1325-1480). In MATTOSO, José, coord. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 2, p. 310-556. THOMAZ, Luís Filipe – *L'idée imperiale manuéline*. In COLLOQUE LA DÉCOUVERTE, LE PORTUGAL ET L'EUROPE, Paris, 26-28 Mai 1988 – *Actes*. Paris, 1990, p. 35-103. VELOSO, Maria Teresa Nobre – [D. Sancho I e D. Afonso II:] As primeiras medidas na senda do centralismo. In COELHO, Maria Helena Cruz; HOMEM, A. L. Carvalho, coord. – *Portugal em definição de fronteiras: Do condado portucalense à crise do século XIV*. Lisboa, 1996, p. 89-103. VENTURA, Leontina – Afonso III e o desenvolvimento da autoridade régia. In COELHO, Maria Helena Cruz; HOMEM, A. L. Carvalho, coord. – *Portugal em definição de fronteiras: Do condado portucalense à crise do século XIV*. Lisboa, 1996, p. 123-144. VENTURA, Margarida Garcez – *Poder régio e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*. Lisboa, 1993.

II. Época Moderna: *1. Definição:* Tratar-se-á aqui das relações entre a Igreja e o Estado no período que se abre com o início do reinado de D. Manuel e que termina no final do reinado de D. João VI. Enunciar-se-ão os principais sentidos dessas relações, quer numa perspectiva doutrinária, quer nas suas ma-

nifestações práticas. O leque de relações analisado abrange todo o vasto conjunto de posições e princípios reguladores dos contactos estabelecidos entre a cúria de Roma e o monarca português ou os seus representantes (núncios, legados, colectores, embaixadores, agentes), entre a Igreja e o rei, ou ainda entre os membros do clero individualmente considerados e o monarca ou a alta administração do Estado. Essas relações têm implicações particularmente sensíveis e evidentes nos planos político, jurídico/legal, económico e cultural. *2. Estado da questão:* O estudo das relações entre a Igreja e o Estado é um dos domínios da história da Igreja que mais insistentemente tem sido objecto da atenção dos historiadores que se debruçam sobre esta área temática, como facilmente se comprova pela análise da bibliografia que se tem publicado, pelo menos desde o século XIX, e que para o período posterior a 1961 se encontra elencada num repertório bibliográfico imprescindível (AZEVEDO – Bibliografia). Esta situação poderia deixar perceber que seria plausível elaborar com rigor e segurança uma síntese completa e definitiva deste objecto de estudo. Tal não parece ser o caso. Pese embora o facto de se conhecerem razoavelmente bem as principais linhas que pautaram estas relações, sobretudo para os casos/períodos em que houve alguma polémica ou desentendimento entre as duas esferas (como sucede, por exemplo, com o processo de criação e estabelecimento da Inquisição* na primeira metade do século XVI, ou com o processo de suspensão da actividade do Santo Ofício entre 1674-1681, com o problema do provimento dos bispados no período pós-Restauração, com as polémicas em torno da promoção ao cardinalato dos núncios em Lisboa, ou ainda com o caso da expulsão dos Jesuítas* e a posterior ruptura com Roma, pelos anos 60 do século XVIII, durante o consulado de Sebastião José Carvalho e Melo), a produção bibliográfica actualmente disponível enferma de algumas limitações que devem ser sublinhadas. Desde logo o facto de mais recentemente, dos anos 80 para cá, serem muito poucos os estudiosos que se têm dedicado à análise desta questão, com excepção de alguns trabalhos pontuais, quase todos centrados no período da monarquia josefina e na análise da doutrina dessas relações mais do que com a sua prática efectiva, o que de algum modo inviabiliza entendimentos do problema numa óptica mais compaginada com tendências recentes da historiografia. Em segundo lugar, e esta constatação tem implicações em certos casos muito distorsivas na compreensão deste fenómeno, grande parte das propostas interpretativas que se têm produzido e que ainda hoje servem de guia de leitura deste campo manifestam uma tendência ideológica clara, por vezes declarada, outras subliminar, o que as torna de uma parcialidade evidente. Ou seja, existem, por um lado, aqueles mais ou menos ligados a certas concepções de pendor ultramontano, defensores da tese de que a monarquia portuguesa ao longo da sua história foi um poder particularmente empenhado em limitar e destruir privilégios e prerrogativas legítimos da Igreja, numa ofensiva que em certos momentos teria produzido episódios particularmente sombrios e vergonhosos para um Estado que se pretendia católico (Joaquim dos Santos Abranches, José de Sousa Amado, Luís Gonzaga de Azevedo, A. Antunes Borges, Fortunato de Almeida, José de Castro, Miguel de Oliveira). E, por outro lado, a parcialidade contrária, mais ou menos regalista, secularizadora, defensora de uma nítida separação dos poderes, que tendeu a desenhar a história destas relações como a da difícil libertação e afirmação soberana do poder secular face à tutela da Igreja e de Roma, em função dos abusivos privilégios e amplo poder da Igreja em Portugal (Alexandre Herculano, Rebelo da Silva, Teófilo Braga, Oliveira Martins, Lúcio de Azevedo, António José Saraiva, Silva Dias). Em terceiro lugar, e pese embora a existência de boas monografias para o estudo de certos casos particulares (como são, por exemplo, alguns dos trabalhos de Charles De Witte, Samuel Miller, A. Antunes Borges, Eduardo Brazão, Maria R. Themudo Barata Azevedo Cruz, Luís Reis Torgal), a elaboração de uma síntese continua a ser dificultada pela inexistência de estudos detalhados sobre períodos menos conhecidos como são, por exemplo, os primeiros tempos do reinado de D. Manuel, os últimos quinze anos da governação de D. Pedro II, os anos iniciais da acção de D. João V, o reinado de D. João VI. Se, na generalidade, as relações da monarquia com o papado se conhecem bem nas suas linhas gerais, não se possui actualmente uma visão nítida da relação da monarquia com a Igreja portuguesa. Neste âmbito é particularmente sensível a falta de monografias exaustivas sobre a acção da Mesa da Consciência e Ordens, sobre os assuntos tratados no Conselho de Estado e no Ministério do Reino concernentes às matérias de relação com a Igreja e seus membros, sobre as propostas do estado do clero feitas em cortes, sobre a acção do Conselho Ultramarino (fundamental para a análise do funcionamento da Igreja nos territórios ultramarinos), sobre a acção concreta de alguns núncios e embaixadores. Tudo num quadro onde há muita documentação primária fundamental que não foi ainda explorada ou o foi apenas de forma incompleta, como é o caso da correspondência diplomática da maioria dos representantes de Roma em Portugal e dos diplomatas portugueses em Roma, da correspondência dos prelados portugueses para o núncio e para o Papa (conservadas no Arquivo do Vaticano), da correspondência trocada entre os bispos, destes para os cabidos, dos cabidos entre si, e de todos para o rei (documentação dispersa por vários fundos documentais em múltiplas instituições, provavelmente muito incompleta, mas que urge sistematizar). *3. Propostas de interpretação. 3.1.:* As relações Igreja/Estado, neste período em geral e de forma particular até ao século XVIII, não se podem continuar a pensar como se as duas instituições fossem instâncias internamente coesas e homogéneas, alheias a uma complexa rede de hierarquias internas, divisões, conflitos de facções e de indivíduos, nem como se tivessem de si mesmo uma consciência unitária de confluência de interesses e de corpo para se oporem com nitidez a interesses e estratégias uma da outra. A Igreja era formada por múltiplos organismos e pessoas com interesses e actuações que não eram em tudo coincidentes e muito menos cooperan-

tes. Ou seja, é forçoso terminar com a ideia, equívoca, de que há uma Igreja completamente una, sem dissensões, sem jogos de interesse, internamente coerente, que tem uma política sistematizada para regular as suas relações com os outros poderes e entre os vários grupos e indivíduos que a compunham. A Igreja era um corpo pluricelular, encerrando diversos grupos e indivíduos com uma cultura heteróclita, uma formação moral e princípios religiosos muito diferenciados, uma origem social profundamente distinta e que competiam entre si por recursos. Dois excelentes campos de observação desta realidade são os inúmeros conflitos que deflagraram no interior da Igreja e o posicionamento da instituição nas conjunturas específicas de 1580 e 1640. É inegável, quando se observa de perto o funcionamento concreto da esfera eclesiástica, um estado latente e permanente de belicosidade interna, uma contínua proliferação de querelas. Esses conflitos foram de índole variada e afectaram todos os níveis do corpo eclesiástico, não só internamente, como ainda nas próprias relações da Igreja portuguesa com Roma. Assim, depara-se com conflitos entre largos sectores do clero regular e do clero secular, entre prelados e a Santa Sé* ou alguns dos seus máximos representantes, entre bispos, entre prelados e cabidos, conflitos no interior dos cabidos das sés, entre cabidos de dioceses diferentes, entre prelados e ordens religiosas, entre cabidos e ordens religiosas, entre prelados e as ordens militares, entre bispos e a Inquisição. Sintetizando, dir-se-ia que os principais focos de litígio tiveram como raiz a disputa por recursos materiais, a definição de competências jurídico-legais (que em última instância tinham também implicações económicas), questões de cerimonial e de representação social e ainda tudo aquilo que por qualquer modo pretendesse alterar situações de há muito estabelecidas (a tendência para a oposição à mudança parece ser intrínseca aos sistemas onde há disputa de recursos entre agentes que têm estatutos muito diferenciados). A forma como a maioria destes conflitos era sanada (recorrendo as partes para os papas, ou núncios, ou o rei, ou para os bispos) revela bem a fragmentação de poderes e interesses existentes no interior da Igreja e é ainda um excelente campo para observar a capacidade de interferência do poder secular, concretamente do monarca, na esfera eclesiástica. O estado actual da investigação não permite fazer uma análise conjuntural segura do aumento ou diminuição destes conflitos ao longo deste período. Pode,



A Imaculada Conceição Protectora da Restauração, *gravura de Lucas Vosterman II, 1648 (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).*

todavia, afirmar-se que eles tiveram tendência para se intensificar após o Concílio* de Trento (1563) e ao longo de todo o século XVII, o que implicou uma maior fragilidade interna da Igreja que pode ter sido aproveitada pela Coroa para aumentar a sua capacidade de interferência no mundo eclesial (o que foi evidente a partir da regência filipina). Os conflitos começaram a tornar-se menos regulares, à medida que se foi consolidando e aumentando a autoridade e o zelo pastoral dos bispos à frente das suas dioceses, na sequência do que se havia determinado em Trento, e até como reacção defensiva contra a tendência para o aumento da ingerência da Coroa na vida da Igreja, o que teria ocorrido no decurso de Setecentos. Outros dois bons momentos para ler esta fragmentação interna do campo eclesiástico são as conjunturas de 1580 e 1640. Nestes delicados momentos da vida política portuguesa não se deve falar de uma actuação concertada da Igreja, mas antes de posições e estratégias dos vários indivíduos e grupos que a compunham, almejando todos alcançar aquilo que pensaram ajustar-se melhor aos seus interesses, e não pugnando por uma «posição da Igreja portuguesa». Assim, está suficientemente demonstrado como, durante a regência filipina, do púlpito, muitos eclesiásticos foram mantendo viva a chama da independência e de oposição à monarquia dual (Marques – *A parenética*), posição que teria de igual modo sido a adoptada pelo arcebispo de Lisboa, D. Jorge de Almeida, enquanto governador do reino, logo após o falecimento do cardeal-rei D. Henrique, em Março de 1580 (Barata – Cartas, p. 209-213). Por outro lado, é sabido como os bispos portugueses, e provavelmente os cabidos, se dividiram nas suas posições. Houve bispos nos dois partidos. Por exemplo, o prelado da Guarda, D. João de Portugal, aderiu de súbito ao partido do prior do Crato, acabando por ser preso pelas tropas de Filipe I e vindo a falecer em Espanha. O papa, por breve de 18 de Março de 1582, chegou a condenar os «excessos» que ele teria cometido (*Corpo*, vol. 12, p. 8). Pró-filipina teria sido, pelo contrário, a postura dos prelados de Braga e Algarve, respectivamente D. Frei Bartolomeu dos Mártires e D. Jerónimo Osório (Monteiro – A atitude, p. 4). De igual modo durante a Restauração se encontra um clima semelhante. Assim, é indesmentível que muitos eclesiásticos participaram activamente nos levantamentos antifiscais, que ocorreram um pouco por todo o lado em Portugal, nos finais do reinado de Filipe III, enquanto outros, os cónegos das sés e os prelados, na sua maioria, funcionaram quase sempre como meios para reprimir os seus pares sediciosos e trazer o povo à razão (Oliveira – *Poder*, p. 198-200). Por outro lado, logo após o 1.º de Dezembro, o episcopado português assumiu, tal como em 1580, posições divergentes. O bispo de Leiria, D. Pedro Barbosa de Eça, que era irmão de Miguel de Vasconcelos, quando soube do defenestramento que em Lisboa vitimou o irmão, retirou-se para Castela, abandonando a sua diocese, e Sebastião Matos Noronha, arcebispo de Braga, foi preso em 1641 por conspiração contra D. João IV. Pelo contrário, o então arcebispo de Lisboa, D. Rodrigo da Cunha, fora em 1638 a Madrid para protestar contra os novos tributos que se queriam levantar em Portugal, foi governador do reino desde 1 de Dezembro até D. João IV chegar a Lisboa, esteve na cerimónia do juramento do Bragança, em 15 de Dezembro de 1640, e foi, em 1641, nas Cortes de Lisboa, em nome do clero, o primeiro a ratificar o juramento que todos os estados fizeram ao novo rei. Ora toda esta fragmentação e divisão interna, a conflitualidade sempre latente entre indivíduos e instâncias que disputavam recursos comuns, obrigam a repensar as relações Igreja/Estado a uma outra luz. Este clima tinha de se manifestar nos contactos com os outros poderes no sentido em que essas relações não fossem exclusivamente ditadas pela defesa de um interesse comum, mas antes correspondessem a um largo espectro de heterogéneos interesses de alguns dos seus membros ou grupos, os quais, com regularidade, se colocavam estrategicamente ao lado do poder secular contra outros indivíduos ou facções, no interior da própria Igreja. *3.2.:* A segunda proposta de interpretação para a qual se pretende chamar a atenção procura sublinhar como a Igreja e o Estado não devem continuar a ser vistos como se fossem duas esferas com interesses, áreas de acção, competências e agentes totalmente distintos e antagónicos. A interpenetração das duas era frequente, ocorria em vários sectores e de modo especial no que diz respeito à partilha de uma grande quantidade de recursos materiais. Isto apesar de, a partir de certa altura, se notar uma tentativa clara de delimitar de forma mais rigorosa e até consignada na lei essa relação. De facto, um alvará régio, de 16 de Janeiro de 1678, estipulava que nem o poder secular podia legislar ou conhecer matérias do foro eclesiástico que fossem puramente espirituais, nem o eclesiástico tinha qualquer autoridade directa sobre as temporais (Carneiro – *Elementos*, p. 38). Mas esta norma, que é indiciadora da existência de atritos e da necessidade sentida de regulamentar domínios de acção, não foi aplicada a rigor. Recursos materiais e pessoas eram deste modo disputados e partilhados pelos dois, competências de jurisdição sobrepunham-se, tudo contribuindo para a criação de fluxos de interesses e de inter-relações muito profundos. Para começar refira-se que a escolha dos indivíduos que ocupavam uma grande quantidade de lugares na Igreja, sobretudo os de maior importância, estava nas mãos do monarca, ainda que em muitos casos tivesse de ser aprovada quer pelo Papa (no caso dos prelados, por exemplo), quer pelos prelados da diocese (no caso do provimento de lugares de pároco em igrejas de padroado régio ou das ordens militares). Assim, era o rei que escolhia os bispos, muitos dos cónegos das sés, os abades dos mosteiros e conventos (prerrogativa que foi concedida perpetuamente pela bula *Eximiae devotionis*, de 1 de Fevereiro de 1562), os inquisidores-gerais (sendo ainda necessária a sua aprovação no provimento dos deputados do Conselho Geral do Santo Ofício, que o inquisidor-geral lhe propunha), os beneficiados nas inúmeras igrejas das ordens militares (na sua qualidade de grão-mestre de todas as ordens militares, a partir de 1551), além dos lugares de todas as igrejas que eram do seu próprio padroado. Acresce que, em conjunturas específicas, os prelados das mais rentá-

veis dioceses foram ocupados por elementos da família real, como sucedeu nos reinados de D. Manuel e D. João III, na maioria dos arcebispados do reino. Esta foi, sem sombra de dúvida, uma das formas de interferência mais decisiva do poder do rei sobre a Igreja, e que tendeu sempre a aumentar ao longo desta época. Os escolhidos eram naturalmente gente sua ou dos seus, que reconheciam que os lugares que ocupavam e cujo desempenho lhes fornecia consideráveis proventos tinham origem no arbítrio do monarca e que uma eventual promoção nas suas carreiras passava pela mesma via. A osmose de funções e interesses atesta-se ainda no peso e influência que muitos homens da Igreja exercitaram junto dos monarcas, quer ocupando lugares de cariz mais religioso, mas decisivos, como conselheiros, pregadores, confessores, quer até desempenhando funções de jaez mais político em alguns importantes aparelhos da administração e da justiça da Coroa, como era o caso do Conselho de Estado, do Desembargo do Paço, ou da Mesa da Consciência, já para não referir o cargo de vice-reis ou governadores que alguns bispos assumiram, durante a dominação filipina. Há mesmo quem justamente considere que, em certos momentos, os eclesiásticos tomaram posições de grande destaque em vários postos do governo, de tal forma que se deve falar em «clericalização dos governos», como começou a suceder no tempo de D. João III, tendência que se veio a acentuar com D. Sebastião, que culminou no cardeal-rei D. Henrique e se perpetuou numa série de figuras que virão a ser governadores e vice-reis no tempo dos Filipes, como sucedeu, por exemplo, com o bispo de Coimbra, Afonso de Castelo Branco (1603-1604), o de Leiria, Pedro de Castilho (1605-1607) e o resignatário de Goa, Aleixo de Meneses (1614-1615) (MAGALHÃES – O rei, p. 72). Pode-se dizer que quase todos os nossos reis tiveram sempre por perto eclesiásticos que os ajudaram a decidir e governar, não só no tocante às matérias da Igreja como às do próprio Estado. Mas sublinhe-se que isto podia não significar que estes homens exercitassem junto do rei uma pressão no sentido da defesa do poder espiritual, enquanto uma unidade de interesses. Antes actuavam em benefício de alguns dos seus membros ou corpos. Não haja, todavia, qualquer hesitação em considerar a influência política que alguns eclesiásticos individualmente e até enquanto corpo/instituição tinham na vida portuguesa. A interferência do rei nos assuntos da Igreja não se confinava à escolha da maior parte das figuras de proa da instituição. Essa interferência ia mais fundo, podia determinar directamente o exercício dos poderes diocesanos e pontualmente até se prolongava em áreas que se podiam considerar exclusivas da competência do poder espiritual. Assim não se podem estranhar algumas ordens que todos os monarcas sem excepção enviavam para os prelados e para os cabidos das dioceses, influenciando amplamente o seu múnus governativo, chegando-se mesmo a propor a suspensão de funções daqueles que, no ponto de vista do rei, não tinham desempenhos acertados, e até a não hesitar e prender um ou outro prelado. O rei tinha ainda múltiplas iniciativas em questões relacionadas com a vida das ordens religiosas (patrocinando a criação de novas ordens ou casas, propondo a extinção de outras, instigando a reforma de muitas), com a reorganização da geografia eclesiástica, sendo ainda com a «ajuda do braço secular» que a justiça eclesiástica conseguia fazer cumprir as suas disposições, quer sobre laicos, quer sobre eclesiásticos. A apropriação pela Coroa de uma avultada quantidade de receitas materiais provenientes da Igreja é mais um campo que obrigava ao cruzamento e interferência de funções entre as duas esferas. Isso sucedia por via indirecta através da colocação de clientelas do rei em determinados benefícios. Por via directa, através das receitas provenientes da Bula da Cruzada*, múltiplas vezes objecto de regulamentação papal desde o tempo de D. Manuel, ou de subsídios obtidos a partir de rendas das igrejas, e ainda por via de outros privilégios como, por exemplo, o de o rei ficar para si com os espólios dos bispos defuntos, já para não falar das receitas dos cabidos e mitras que em conjunturas particulares acabavam por ir para o erário régio, como sucedeu, por exemplo, com boa parte das rendas dos bispados, em sede vacante, durante a governação de D. João IV, ou em semelhante situação durante o reinado de D. João V. E se esta interferência, como se tem tentado mostrar, era tão decisiva e evidente na metrópole, assumia uma expressão ainda mais nítida nos territórios ultramarinos do império. Em função do direito de padroado sobre todas as áreas descobertas e conquistadas, a Coroa tinha aí uma série de competências que a tornavam uma parte fundamental da acção da Igreja. A erecção de igrejas e a sua preservação, a dotação de todos os templos e mosteiros com os objectos necessários ao culto, a nomeação e provimento do sustento dos eclesiásticos que nelas desempenhariam funções, a cobrança de dízimos, a composição dos cabidos das sés diocesanas, eram tudo assuntos da sua alçada. E este mútuo apoio entre a Igreja e o Estado era visto como algo essencial quer para a acção evangelizadora nesses territórios, quer para a própria dominação e preservação política dessas áreas por parte da Coroa: «Na ausência de guarnições militares substanciais, em qualquer lugar do mundo colonial ibérico, antes da segunda metade do século XVIII, era, antes de mais, o clero da Igreja Católica que conseguia manter a lealdade da população peninsular, crioula, mestiça e indígena às coroas de Castela e Portugal, respectivamente. A aliança estreita e indissolúvel entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, a Fé e o Império era uma das principais preocupações comuns aos monarcas ibéricos, ministros e missionários em geral» (BOXER – *A Igreja*, p. 98). Esta complexa rede de relações de interdependência e de interferência manifestava-se ainda através da solicitação do poder régio para a resolução de conflitos no interior da Igreja. Assim, inúmeras vezes, vimos os monarcas a serem chamados para regular azedas relações entre membros ou corpos do clero, por solicitação das próprias partes. E era ainda notória nas alianças que, com propósitos bem definidos e claramente conjunturais, se estabeleciam entre o rei e a Igreja portuguesa face ao poder do Papa, ou entre o monarca e o papado contra certos interesses de sectores da Igreja portuguesa, entre

o clero nacional e o papado contra o rei, ou ainda nas preocupações, quando não mesmo tentativas de interferência do Papa na vida política portuguesa. Em conclusão e como corolário dos vários argumentos que se têm vindo a aduzir é forçoso terminar com uma visão simplista das relações Igreja/Estado, que tende a equacionar tal relacionamento a partir da perspectiva de que existia uma separação absoluta entre as duas instâncias, de que ambas tinham competências bem delimitadas e que agiam numa lógica de defesa de interesses autónomos que estavam perfeitamente circunscritos. *3.3.:* Em terceiro lugar, estas relações não podem ser correctamente perspectivadas e integralmente captadas a partir de um prisma que não tenha em consideração as várias conjunturas que se vão criando e que as determinam. Ora um dos aspectos que ressalta de uma análise atenta, feita ao nível do comportamento dos indivíduos e/ou grupos que desempenham funções quer na Igreja, quer no Estado, das diversas conjunturas que se foram forjando, particularmente até à dominação filipina, e ainda em boa medida até ao tempo de D. Pedro II, é que essas relações mais do que relações entre duas entidades mais ou menos abstractas e lideradas por uma cabeça e por um projecto, que seriam por um lado «uma Igreja» e por outro um «Estado», são essencialmente construídas a partir de disputas/trocas entre indivíduos, famílias, linhagens, clientelas que dirimem entre si recursos, lugares, títulos. Nesses contextos, uma vez são beneficiados uns, vão ficando prejudicados outros, mas são sobretudo interesses que tenderíamos a situar num nível privado/individual e não tanto institucional que vão sendo disputados nas várias conjunturas. Em suma, propõe-se uma interpretação que tenha em consideração este posicionamento e não se limite à ideia clássica da procura dos momentos de vitória ou sobreposição de interesses, umas vezes da Igreja, outras do Estado. É preciso uma abordagem que mude a escala de observação e que mostre como, frequentemente, são os interesses de indivíduos, grupos e clientelas em torno dos fluxos de rendimentos que são jogados nestas relações. Note-se que mesmo quando estava em causa a delimitação de competências jurídico-legais das duas esferas, na medida em que elas tinham profundas implicações económicas, as relações entre ambos os poderes podem ser lidas de acordo com esta lógica interpretativa. Assim, por exemplo, a possibilidade de recurso de certos processos para Roma implicava a saída de capitais do reino, logo depauperamento das finanças nacionais. Por outro lado, a possibilidade de apelo para a justiça do rei em qualquer processo judicial, postura que gradualmente se foi afirmando, ou a subtracção à jurisdição eclesiástica de certos delitos, implicavam o aumento de receitas para a justiça da Coroa e despesas que podiam sair dos cofres de eclesiásticos ou de instituições ligadas à Igreja. Enquanto não é possível apresentar estudos mais detalhados que confirmem a validade desta proposta interpretativa, o que implica a realização de múltiplas monografias que analisem, em conjunturas concretas e perfeitamente delimitadas, a acção dos vários indivíduos, famílias, facções e instituições que no plano prático estabeleciam e definiam estas relações, a que genericamente se chama relações Igreja/Estado, há outros modos de argumentar esta tese. Um meio privilegiado para o fazer é observar as instruções que os monarcas enviavam para os seus embaixadores em Roma, sobretudo as primeiras instruções com que partiam, e ainda a correspondência que estes, de Roma, remetiam. Traga-se à colação, como um exemplo, o caso de João de Faria que, logo após D. João III ter assumido as funções régias, foi enviado para Roma, onde devia substituir Miguel da Silva. Nessas instruções, os interesses pessoais das clientelas da Coroa e os do próprio rei ocupam quase em exclusivo aquilo que se exigia ao diplomata. A saber, o embaixador devia intentar alcançar para o rei o governo e administração da Ordem de Cristo*, tal qual havia sido concedido a seu pai, e de igual modo a apresentação de todos os mosteiros do reino. Devia ainda tentar que ao cardeal D. Afonso fosse dado o arcebispado de Lisboa e o bispado de Évora, ao irmão D. Henrique o bispado de Viseu e Santa Cruz de Coimbra, e ao infante D. Duarte a Abadia de São João de Tarouca e uma pensão de 3000 cruzados imposta sob o bispado de Évora. Tudo lugares que deviam ser administrados pelo rei na menoridade dos infantes seus irmãos. Pedia ainda que todas as «graças» que tivessem sido concedidas ao pai, em sua vida, lhe fossem agora concedidas (*Corpo*, vol. 2, p. 80-85). Eis, em síntese, a «política religiosa» de D. João III quando assume a Coroa. Estas «trocas de favores» fluiam em dois sentidos. Havia, como acaba de se mostrar, pedidos do rei ao Papa para que este cedesse algumas vantagens aos seus homens e vice-versa. O sumo pontífice, para satisfazer os interesses das suas clientelas, também não se coibia de solicitar aos monarcas certos favores. Não eram sempre e exclusivamente interesses pessoais do rei e da família real que ocupavam a atenção e faziam trabalhar em Roma os embaixadores dos nossos monarcas. Veja-se, por exemplo, um memorial feito pelo secretário da embaixada em Roma, no ano de 1562, que serviria para o embaixador Lourenço Pires de Távora, que regressava a Lisboa, poder dar conta dos negócios de que tratara, no qual a lista de casos particulares relacionados com dispensas pias, apelações privadas para Roma, concessão de benefícios, é copiosíssima (*Ibidem*, vol. 9, p. 490-496). Junte-se a esta cadeia a ideia de que muitos embaixadores aproveitavam o seu posto para, também eles, tentarem obter interesses para si e para os seus e o facto de que, reconhecendo a importância estratégica dos assuntos que se decidiam em Roma, muitos cabidos, mosteiros, a Inquisição, tinham permanentemente representantes seus na sede de São Pedro e ficar-se-á com uma noção mais nítida da lógica que, de facto, determinava os contactos entre a Igreja e o Estado. A lógica de defesa de interesses privados e não institucionais comandava acções e estratégias, de igual modo, nos contactos mantidos com a Igreja nacional. Assim, por exemplo, não foi por acaso que, na conjuntura que imediatamente se segue a 1580, os monarcas espanhóis proveram nos mais altos cargos da Igreja portuguesa gente da Casa de Bragança, numa estratégia clara de ganhar apoio de uma das casas que maiores obstáculos podia colo-



Virgem com o Menino e as armas do Reino, *de Inácio Ferraz de Figueiroa, século XVII (Porto, Museu Nacional Soares dos Reis).*

car ao poder filipino. Uma alteração notória neste tipo de posicionamento, sobretudo no que concerne às relações entre o monarca e Roma, começa a detectar-se a partir do último terço do século XVII. Entre os diplomatas portugueses em Roma e certos membros do clero começa a haver uma percepção de que os constantes pedidos de benefícios que o rei fazia ao Papa para alguns dos seus protegidos podiam ter efeitos contraproducentes em Roma. Isso é notório, pela primeira vez, nos finais do século XVII, com o embaixador Luís de Sousa, que viria a ser provido no arcebispado de Braga, depois de ter desempenhado importantes serviços como embaixador, e corresponde de igual modo a certos progressos que se vinham a fazer no domínio da diplomacia. Em conclusão, dir-se-ia que continuar a tentar interpretar as relações Igreja/Estado à luz de uma lógica que privilegie a busca de afirmações regalistas ou ultramontanas (pese o anacronismo desta denominação para o período de que aqui se trata), e sobretudo no que concerne aos séculos XVI e XVII, parece ser caminho que não deixa ver cabalmente a realidade. É forçoso centrar a análise na forma concreta como interesses concretos em conjunturas específicas eram jogados, sendo que esses interesses se situavam num plano que não era estritamente o das instituições. *4. Linhas evolutivas e conjunturais:* Não deixando de ter sempre presente os princípios que se acabaram de enunciar no ponto anterior, assumidos como essenciais para se ter uma percepção mais próxima da realidade do que foram as relações entre a Igreja e o Estado, há algumas tendências que resultam claras quando se olha para o longo período que aqui se analisa. Há três tópicos que merecem ser sublinhados. *4.1.:* Podendo considerar-se em geral como cordial e até de proximidade o clima geral das relações entre a monarquia e o papado e entre a Coroa e a Igreja portuguesa, o que autoriza a que se tenham propugnado afirmações como a de que «A identificação dos objectivos da Igreja e do Estado é uma característica da época da Contra-Reforma*» (Dias – Pombalismo, p. 52), é preciso desmistificar a ideia de que essas relações tenham sido sempre cooperantes, pacíficas e alheias a conflitos. Ao longo destes três séculos, surgiram por vezes grossas disputas em torno de questões relacionadas com os rendimentos e a imunidade dos bens da Igreja, delimitação de competências entre a jurisdição eclesiástica e secular e até problemas mais estritamente políticos. A maioria destas disputas tinha até remotas raízes medievais, como foram os casos das leis de desamortização* e de criação do Beneplácito Régio* (Oliveira – *História*, p. 87) e alguns desses conflitos assumiram até contornos de extrema gravidade. No reinado de D. João III, em virtude da promoção ao cardinalato de Miguel da Silva (1541), medida que desagradou muito ao monarca, este mandou regressar a Lisboa o seu embaixador em Roma (*Corpo*, vol. 5, p. 1), prenunciando alguma tensão entre Portugal e a Santa Sé, que durou até 1545. Igualmente sérias foram as polémicas ocorridas nos anos que se seguiram à Restauração, em que as relações diplomáticas entre Portugal e Roma chegaram a estar praticamente paralisadas, tendo-se até insinuado propostas conciliaristas, próximas do galicanismo político, que tiveram no capelão-mor e bispo eleito de Elvas, D. Manuel da Cunha, um dos seus máximos representantes (Borges – *Do galicanismo*, p. 186). Mais, os conflitos chegaram a provocar o corte de relações com a Santa Sé, como sucedeu entre Julho de 1728 e Outubro de 1731, por determinação de D. João V e mais tarde, por disposição de Sebastião José de Carvalho e Melo, desde Agosto de 1760 até Agosto de 1770. Por outro lado, após 1640, e face à oposição ao partido de D. João IV manifestada por algumas das mais importantes figuras da Igreja portuguesa, o rei determinou a prisão de alguns deles como sucedeu com o inquisidor-geral Francisco de Castro, posteriormente libertado, e com o arcebispo de Braga, Sebastião Matos Noronha, que veio a falecer nos cárceres. *4.2.:* Parece indiscutível que à medida que o tempo vai passando, e dadas as tendências para o aumento da centralização do poder régio e o alargamento do próprio conceito de soberania do monarca, se vão atenuando e diluindo poderes e privilégios de terceiros, entre os quais os da própria Igreja enquan-

to instituição, ou dos elementos que a compunham. Não se devendo centrar a questão em termos de um debate doutrinal/ideológico, e nesse sentido falar de regalismo como uma doutrina ou prática políticas da Coroa, suficientemente pensadas, coerentes e estruturadas, parece claro que cada vez mais os interesses do rei e da Coroa se vão sobrepondo aos dos membros do clero e da Igreja, contribuindo, ao longo do período, para uma redução clara do seu poderio económico, jurisdicional, e interferindo até em questões mais estritamente religiosas, dir-se-ia no domínio do espiritual, reduto que nem mesmo os doutrinadores mais ferozmente regalistas de Setecentos ousaram colocar na esfera das competências do poder do príncipe. Assim, devem reconhecer-se três tendências: a) o aumento das competências jurídicas da Coroa e a correlativa limitação de certos privilégios e isenções da Igreja; b) a afirmação da soberania da Coroa em relação à capacidade de interferência da Santa Sé em questões relacionadas com a Igreja ou clero de Portugal; c) o aumento do usufruto da Coroa em relação aos bens da Igreja e o decréscimo dos rendimentos e bens nas mãos desta. Do ponto de vista da limitação da jurisdição eclesiástica e da redução da influência de Roma em matérias de direito envolvendo portugueses, o processo acabou por desembocar num vasto conjunto de medidas tomadas no reinado de D. José, sendo que algumas delas se vinham a anunciar desde o tempo de D. Manuel. Assim, por decreto de 10 de Maio de 1764, o rei reservou para a sua exclusiva jurisdição a excomunhão sobre membros dos seus tribunais e ministros. A 18 de Janeiro de 1765 proíbe os núncios de lançarem censuras em Portugal e determina que as sentenças da nunciatura e dos prelados só pudessem ser postas em prática depois de um apoio do braço secular. Por decreto de 16 de Janeiro de 1769 determina-se que nenhum eclesiástico fique isento de jurisdição secular em matérias de natureza temporal, ou seja, põe-se fim a uma importante parte do chamado «privilégio de foro», tudo isto ao mesmo tempo que se incentivava o «recurso ao príncipe», que possibilitava aos membros do clero descontentes com decisões dos tribunais eclesiásticos o apelo para a justiça do rei, e se restabelecia o Beneplácito Régio (Miller – *Portugal*, p. 127, 199-200). No que concerne ao aumento do usufruto da Coroa em relação aos bens da Igreja, quer para si, quer para as suas clientelas, processo que viria a culminar com a nacionalização dos bens das ordens religiosas em 1834, isso é detectável através da tendência para o reforço e criação de novas comendas, visível desde o início do século XVI, e sobretudo na imposição de uma série de pensões sobre as rendas das mesas episcopais de todas as dioceses do reino, as quais, muitas vezes, iam parar aos próprios cofres do monarca. Esta intensificação da imposição de pensões sobre as rendas dos bispados chegava a ser negociada com os próprios titulares dos cargos antes de neles serem nomeados e até como condição prévia à sua nomeação. Por outro lado, continua-se uma tendência já herdada do passado, que visava contrariar a amortização da propriedade nas mãos da Igreja. Desde o reinado de D. Manuel que se providencia no sentido de impedir que nenhuma igreja ou ordem religiosa pudesse comprar ou receber, como forma de pagamento de dívidas, bens de raiz, a não ser por expressa autorização do rei. É claro que o clero ia tentando resistir a estas investidas do poder secular. Há notícia de tentativas para limitar a aplicação das sucessivas leis que visavam impedir a aquisição de bens de raiz por parte do clero, como sucedeu, com algum vigor, por volta de 1612-1614 (Almeida – *História*, vol. 2, p. 83-84). *4.3.:* Nota-se ainda, à medida que o tempo passa, uma tendência para abordar a questão dos poderes da Igreja e do Estado numa lógica cada vez mais institucional e cada vez menos «personalizada», o que por um lado decorre de, e ao mesmo tempo determina, um aumento claro da elaboração de tratados ou posicionamentos que tendiam a regular num quadro jurídico-político e a fundamentar ideologicamente o campo das relações entre a Igreja e o Estado, do poder temporal dos reis e do espiritual da Igreja. Assim, é visível uma tendência para o aumento da criação de doutrina estruturada e sistematizada, produzida tanto por seculares como por eclesiásticos, a propósito dos poderes e competências das duas esferas. Doutrina que gradualmente se vai afirmando como fundamentadora da acção concreta, quer do Estado quer da Igreja, onde há já uma perspectivação e definição dos limites e origens dos dois poderes e que, por isso, acabará a longo prazo por tornar as relações entre estas esferas num jogo entre instituições e não tanto entre interesses dos indivíduos e/ou grupos que as compõem. Neste contexto, as linhas que se vão afirmando tendem inequivocamente, de forma gradual, a legitimar e reforçar o poder e a soberania do Estado sobre a Igreja e a alargar a autonomia das Igrejas nacionais face à Santa Sé. Seguindo Luís Reis Torgal, dir-se-ia que desde o Concílio de Trento começaram a ser profundamente debatidos dois tipos de problemas, que envolviam três instâncias: o papado, o monarca, a Igreja nacional (Torgal – *Ideologia*, vol. 2, p. 46-48). Por um lado, havia os problemas políticos que dirimiam a legitimidade de interferência do papado no poder temporal dos reis e a capacidade destes para intervirem sobre o temporal das Igrejas. Discutia-se, por exemplo, a questão de saber se o Papa tinha poder para interferir nos Estados depondo príncipes hereges ou excomungando os fiéis, se a acção dos seus representantes no campo judicial e fiscal podia ser independente do poder estatal, se o rei tinha ou não competência para interferir no campo administrativo, fiscal e judicial da Igreja. Por outro lado, havia uma discussão que assumia um «carácter fundamentalmente eclesiástico» e que procurava discernir a capacidade de o Papa, por si só, determinar os cânones ideológicos e doutrinais, sem o apoio do resto da *ecclesia* e ainda sem o beneplácito do Estado. Neste âmbito debatia-se o problema de saber se o Papa, sem o apoio de um concílio e/ou das Igrejas nacionais, tinha legitimidade para tomar decisões no campo dogmático, doutrinal ou litúrgico, se as Igrejas tinham uma esfera de autonomia que devia ser respeitada pelos papas, se o monarca tinha ou não o direito de interferir na publicação de bulas ou breves pontifícios, etc. No estado actual da investigação, as

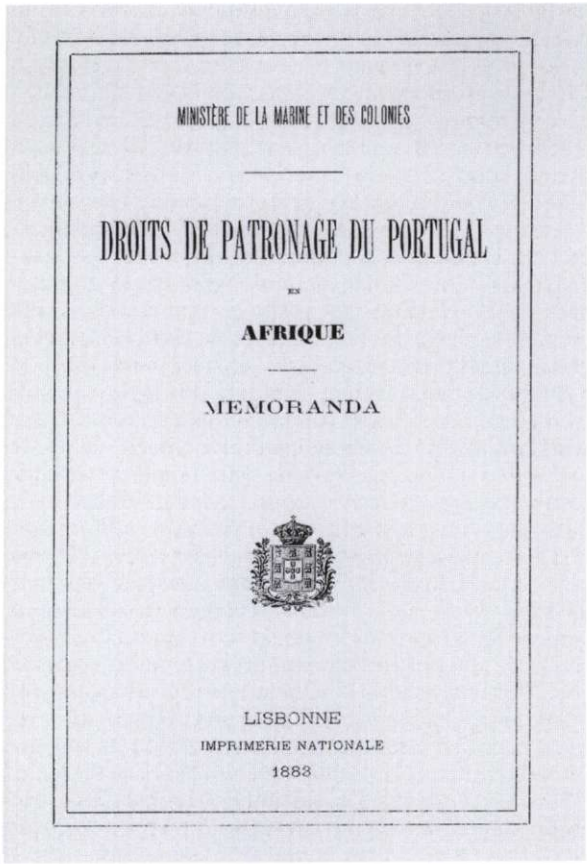
origens deste movimento em Portugal podem situar-se nas primeiras décadas de Seiscentos, em alguns passos da obra do ilustre jesuíta, canonista e professor na Universidade de Coimbra* Francisco Suarez, particularmente em alguns livros da *Defensio fidei*, mais próximo da defesa de posições pró-romanistas, e numa obra que aparece precisamente para dar resposta às teses de Suarez, o *Tractatus de manu regia*, da autoria de Gabriel Pereira de Castro, juiz do Desembargo e do Conselho do Rei, cujo primeiro volume saiu a lume em 1622 e o segundo em 1625. Durante a Restauração a tendência para a publicação de doutrina sobre a esfera de competência do poder da Igreja e do monarca acentuou-se com alguns dos tratados de António Carvalho Parada, Feliciano Oliva e Sousa, Nicolau Monteiro, Francisco Velasco de Gouveia, António de Sousa Macedo, Manuel Rodrigues Leitão. Este movimento de fundamentação teórica do poder do Estado e da sua absoluta independência e soberania face à Igreja e a Roma viria a atingir o seu expoente durante o consulado de Sebastião José de Carvalho e Melo, na segunda metade do século XVIII, sobretudo nos tratados do oratoriano António Pereira de Figueiredo, a saber, a *Doctrina veteris eclesiae* (1765), a *Tentativa teológica* (1766) e a *Demonstração teológica* (1769). Na primeira destas obras Pereira de Figueiredo propugna, entre outras, as teses de que o monarca deve ter controlo absoluto sobre a Igreja, que pode cobrar impostos sobre o clero, que qualquer eclesiástico que se sinta agravado pode recorrer à justiça secular, que acima do poder do monarca só se reconhece o poder de Deus, que todo o clero, incluindo os bispos, estão sob a autoridade do rei. No dizer de Silva Dias, as expressões magnas do «discurso teológico-canónico» e do «discurso histórico jurisdicista» em defesa do poder do príncipe atingiram a sua máxima sistematização e dimensão com a *Doctrina veteris ecclesiae* (Lisboa, 1765) de António Pereira de Figueiredo; a *Dedução cronológica e analítica* (Lisboa, 1768) de José de Seabra da Silva (?); e o *De sacerdotio et imperio* (Lisboa, 1770), de António Ribeiro dos Santos. «Na primeira destas obras, aborda-se a problemática do absolutismo na base de uma argumentação fundamentalmente teológica. Na segunda argumentação teológica, a argumentação juscanónica e a argumentação histórico-jurídica enlaçam-se e completam-se, mas com o máximo relevo para a última. Na terceira, é a argumentação canónica que está em maior destaque, embora já com assomos da inspiração jusnaturalista» (DIAS – Pombalismo, p. 46). Com estes três tratados ficava estabelecido um fundo doutrinal que, por muitos anos, marcaria as relações Igreja/Estado em Portugal.

JOSÉ PEDRO PAIVA

BIBLIOGRAFIA: ABRANCHES, Joaquim dos Santos – *Fontes do direito eclesiastico Portugues: Suma do Bulario Portugues*. Coimbra: F. França Amado, 1895. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Barcelos: Livraria Civilização Editora, 1968. AMADO, José de Sousa – *Historia da Egreja Catholica em Portugal*. Lisboa: Typographia Portugueza, 1870-1877. AZEVEDO, Carlos Moreira – Bibliografia para a história da Igreja em Portugal. *Hvmanistica e Teologia*. 2: 1 (1981) 91-112. Com continuação em vários números posteriores. AZEVEDO, Luís Gonzaga de – O regalismo e a sua evolução em Portugal até ao tempo do P. Francisco Suárez. *Brotéria*. 34: 3 (1937) 292-303. BARATA, A. F. – Cartas dos governadores do reino em 1580. *Archivo Histórico Portuguez*. 1 (1903) 209-218. BORGES, A. Antunes – Provisão dos bispados e concílio nacional no reinado de D. João IV. *Lusitania Sacra*. 2 (1957) 111-219. IDEM – Do galicanismo de Luís XIV ao regalismo de D. João V. *Lumen*. 23: 3 (1959) 184-196. IDEM – Provisão dos bispados e concílio nacional no reinado de D. João IV (continuação). *Lusitania Sacra*. 3 (1958) 95-164. BOXER, C. R. – *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1990. BRAZÃO, Eduardo – *Colecção de concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé de 1238 a 1940*. Lisboa: Bertrand, [s.d.]. IDEM – *D. João V e a Santa Sé: As relações diplomáticas de Portugal com o governo pontifício de 1706 a 1750*. Coimbra: Coimbra Editora, 1937. IDEM – *A missão de Roma do bispo de Lamego*. Coimbra: Coimbra Editora, 1947. IDEM – *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé: Da Revolução Francesa a Bonaparte (1790-1803)*. Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1973. CARNEIRO, Bernardino Joaquim da Silva – *Elementos de direito ecclesiastico portuguez*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1863. CASTRO, José de – *O cardial nacional*. Lisboa: AGC/Divisão de Publicações e Biblioteca, 1943. IDEM – *Portugal em Roma*. Lisboa: União Gráfica, 1939. IDEM – *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, 1944. CASTRO, José Ferreira Borges – *Colecção dos tratados, convenções, contratos e actos públicos celebrados entre a Coroa de Portugal e as mais potências desde 1640 até ao presente*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1956-1958. CASTRO, Zília Osório – O regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo. *Cultura, História e Filosofia*. 6 (1987) 357-441. *CORPO diplomático Portuguez contendo os actos e relações politicas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o século XVI até aos nossos dias*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias; Imprensa Nacional, 1862-1959. 16 vol. CRUZ, Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata Azevedo – *As regências na menoridade de D. Sebastião: Elementos para uma história estrutural*. Lisboa: INCM, 1992. CRUZ, Maria Leonor Garcia da – Alguns elementos sobre a situação eclesiástica em Portugal nos começos do reinado de D. João III. In CONGRESSO DE HISTÓRIA NO IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO DE ÉVORA – *Actas*. Évora: [s.n.], 1994, vol. 2, p. 93-107. DE WITTE, Charles Martial – *La correspondance des premiers nonçes permenents au Portugal 1532-1553*. Lisboa: APH, 1986, 2 vol. DIAS, J. S. da Silva – Pombalismo e teoria política. *Cultura, História e Filosofia*. 1 (1982) 45-114. FERREIRA, José Augusto – *Fastos episcopais da igreja primacial de Braga (séc. III-séc. XX)*. Famalicão: Tipografia Minerva, 1928-1935. IDEM – *Memorias para a historia d'um scisma (1832-1842)*. Braga: Cruz e C.ª Editores, 1917. HERCULANO, Alexandre – *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Bertrand, 1975. 1.ª ed. 1854-1859. JORDÃO, L. M.; MANSO, V. Paiva, ed. – *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum*. Lisboa, 1868-1872. LEITE, António – Teriam os reis de Portugal verdadeira jurisdição eclesiástica?. *Didaskalia*. 15 (1985) 357-367. MAGALHÃES, Joaquim Romero – O rei. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 3, p. 61-73. MARQUES, João Francisco – *A parenética portuguesa e a dominação filipina*. Porto: INIC, 1986. MILLER, Samuel J. – *Portugal and Rome c. 1748-1830. An aspect of the catholic Enlightenment*. Roma: Universitá Gregoriana Editrice, 1978. MONTEIRO, Jacinto – A atitude da Igreja e a perda da independência de Portugal em 1580. *Insvlana*. 21 (1965) 1-44. OLIVEIRA, António – *Poder e oposição politica em Portugal no período filipino (1580-1640)*. Lisboa: Difel, 1991. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1958. SANTARÉM, Visconde de – *Quadro elementar das relações politicas e diplomaticas de Portugal com as diversas potencias do mundo, desde o principio da monarchia portuguesa até aos nosso dias*. Paris/Lisboa: J. P. Aillaud/Typographia da Academia Real das Sciencias, 1842. SARAIVA, António José – *Inquisição e cristãos-novos*. Porto: Inova, 1969. SERRÃO, Joaquim Veríssimo – D. Bartolomeu dos Mártires e a sucessão de 1580. *Aufsatze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. 4 (1964) 261-272. SILVA, António Pereira da – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII: História, religião e política nos reinados de D. João V e de D. José I*. Braga: Tip. Editorial Franciscana, 1964. SILVA, Luís Augusto Rebelo da – *História de Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1871. TORGAL, Luís Reis – *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: BGUC, 1981.

III. Época Contemporânea: *1. A Igreja e o Estado liberal:* A implantação do liberalismo em Portugal abriu uma grave questão religiosa, que teve expressão não apenas na extinção e expropriação das ordens religiosas, mas também no conflito de competências jurisdicionais, em matéria de política e administração religiosa, e no corte de relações diplomáticas entre o governo de Lisboa e a Santa Sé*, com as repercussões em cadeia no terreno das missões. Questão religiosa essa que só nos finais do século iria mitigar-se temporariamente para ser reaber-

ta pelo jacobinismo republicano. *1.1. Extinção e expropriação das ordens religiosas:* Foi ainda antes da vitória liberal que Mouzinho da Silveira procedeu, a 30 de Julho de 1832, no governo dos Açores, à abolição dos dízimos (imposto de 10 % sobre os rendimentos em favor da Igreja e da sustentação do clero), decretando em sua substituição a atribuição de côngruas vitalícias ao clero e membros das ordens religiosas, que não chegariam a definir-se senão em 1838 e 1839. Pretendia-se desse modo pôr cobro ao crescimento do clero e do seu poder económico, ao excesso e desigualdade das contribuições, à incultura de muitas propriedades rústicas, ao afluxo por razões não religiosas à vida religiosa, à disparidade de lucros entre os próprios eclesiásticos, etc. «A nação – dizia Mouzinho da Silveira – não podia manter, depois da separação do Brasil, tão grande número de pessoas que, directa ou indirectamente, viviam do trabalho alheio.» Mas o grande golpe no poder económico da Igreja será o da extinção e expropriação das ordens religiosas, e sua incorporação imediata nos bens da Fazenda Nacional, decretada por Joaquim António de Aguiar, a 28 de Maio de 1834, pelo qual cerca de quatro centenas e meia de conventos, casas, mosteiros, hospícios e colégios pertencentes às ordens religiosas foram anexados pelo Estado e posteriormente vendidos pela Junta de Crédito Público. Para além das razões de ordem moral e religiosa (abuso e relaxação de costumes, inconvenientes provenientes da emancipação e subterfúgio das ordens regulares à autoridade eclesiástica, enfraquecendo a autoridade paroquial), invocavam-se também razões de ordem política (intromissão e ingerência das ordens religiosas nos negócios civis e políticos, fazendo muitos dos seus membros oposição activa ao liberalismo* e comprometendo-se com o miguelismo) e sobretudo motivos de ordem económica (o celibato impedia o aumento da população, de proprietários e da riqueza; os bens de mão-morta impediam a sua transacção e que as terras fossem possuídas e cultivadas, afectando o desenvolvimento da indústria e do comércio). Simultaneamente procedeu-se à desamortização dos bens eclesiásticos em geral, submetendo ao direito comum os bens de mão-morta legados à Igreja. Mais tarde, em 1848, procedeu-se à extinção, supressão e organização das colegiadas do reino, em 1851 alargou-se a desamortização aos bens das religiosas, das mitras, dos cabidos, das fábricas das igrejas, mesmo sem o acordo das autoridades eclesiásticas, e em 1866 às Misericórdias, hospitais, irmandades, confrarias e demais estabelecimentos de piedade e beneficência. O Estado converteu-os indirectamente em seu proveito, fazendo-os remir pelos foreiros num prazo curto e por preço baixo, ou arrematando-os em praça com baixa avaliação. Com a abolição dos dízimos, a expropriação das ordens religiosas e a desamortização dos bens eclesiásticos, a Igreja foi sendo privada, ao longo do século XIX, da maioria dos seus bens, em nome da defesa dos novos princípios da difusão da propriedade e da liberdade económica. *1.2. O «cisma religioso» e o corte de relações diplomáticas com a Santa Sé:* A instauração do liberalismo traduziu-se também pela intromissão do poder político no domínio eclesiástico, particularmente com o provimento de lugares e benefícios eclesiásticos que o direito de padroado (aumentado pela Concordata de 1778 com D. Maria I) consagrava. Já em 5 de Maio de 1821 fora proibido o provimento de lugares e benefícios eclesiásticos não curados, e suspenso o dos demais, até se estabelecer um novo plano de paróquias do reino. A Carta de 1826 atribuía ao rei a nomeação de bispos e o provimento de benefícios eclesiásticos. Em 1831, perante a vacatura de 16 bispados, e apercebendo-se das vantagens políticas internas e externas de um reconhecimento do seu governo pelo papado, D. Miguel invoca junto de Roma os prejuízos pastorais que advinham dessa situação para a Igreja, e solicita ao papa o preenchimento dos lugares vagos com nomes de bispos de sua confiança, por si apresentados. E, após diligências diplomáticas junto dos governos de Espanha, Áustria, Rússia e Prússia, consegue acreditar como seu embaixador junto da Santa Sé o marquês de Lavradio, D. António de Almeida Portugal, que entregou credenciais a 21 de Setembro de 1831. D. Pedro avisou porém o papa, de Paris, que não reconhecia válidas quaisquer nomeações, e consideraria traidores e rebeldes os que as aceitassem. O papa, temendo a expulsão do núncio em Lisboa por D. Miguel, foi aceitando as nomeações, sob exclusivo pretexto da solicitude pelas igrejas sem bispo (constituição apostólica *Solicitudo Ecclesiarum* de 5 de Agosto de 1831), e sem com isso querer significar qualquer reconhecimento formal do governo miguelista. Chegado à Terceira, D. Pedro nomeou logo um primeiro governador do bispado de Angra, por ter fugido para Lisboa o bispo da cidade. E chegado ao Porto, perante idêntica fuga do bispo, procedeu da mesma forma para as sés do Porto e Braga. Quando entrou em Lisboa criou a Comissão de Reforma Geral Eclesiástica, presidida pelo padre Marcos Vaz Preto, da qual saíram os pareceres que fundamentaram os decretos pelos quais foram declarados rebeldes e traidores os eclesiásticos que tivessem abandonado os seus postos, aquando da aclamação da rainha D. Maria II, se extinguiram todos os padroados eclesiásticos, se proibiram os noviciados religiosos, e se declararam vagos todos os bispados confirmados por Roma por apresentação de D. Miguel, bem como todos os outros empregos eclesiásticos ocupados nas mesmas circunstâncias. Ora os bispos, na sua grande maioria, ou porque apresentados por D. Miguel, ou porque acusados de rebelião, ou porque haviam abandonado as próprias dioceses, ficaram impedidos de exercer funções e foram substituídos por vigários capitulares. Todas as dioceses, à excepção das de Lisboa e Aveiro, ficaram privadas dos seus prelados. Os de Évora, Viseu e Guarda emigraram, os restantes, embora no país, ficaram fora das suas dioceses, que passaram a ser governadas por vigários capitulares, impostos aos cabidos das sés por aviso régio, e consoante a vontade do governo, que os nomeava e exonerava como entendia. O mesmo impedimento recairia ainda sobre muitos cónegos e párocos. E os que não ficavam impedidos eram obrigados a requerer jurisdição aos novos vigários capitulares ou governadores de bispados, sob pena de serem suspensos. Assim se


MINISTÈRE DE LA MARINE ET DES COLONIES

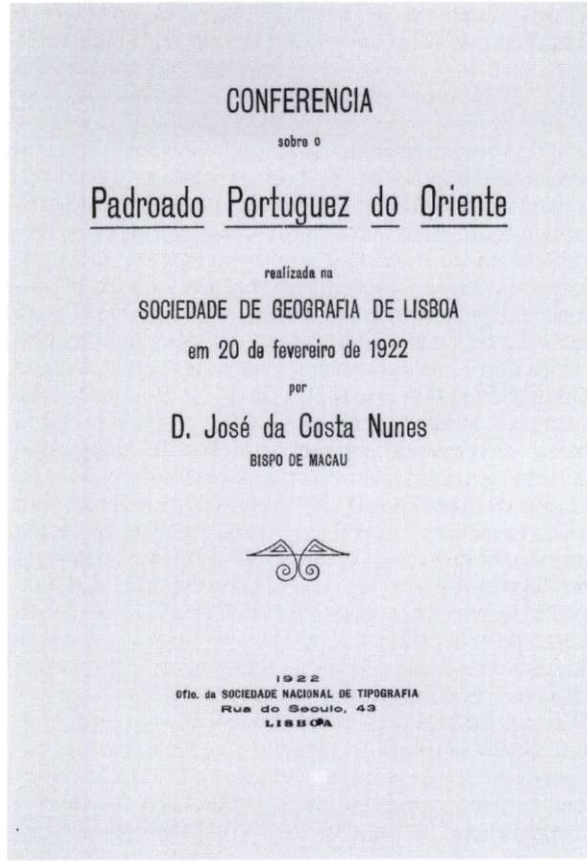
DROITS DE PATRONAGE DU PORTUGAL

EN

AFRIQUE

MEMORANDA

LISBONNE
IMPRIMERIE NATIONALE
1883


CONFERENCIA

sobre o

Padroado Portuguez do Oriente

realizada na

SOCIEDADE DE GEOGRAFIA DE LISBOA

em 20 de fevereiro de 1922

por

D. José da Costa Nunes

BISPO DE MACAU

1922
Offic. da SOCIEDADE NACIONAL DE TIPOGRAFIA
Rua do Seculo, 43
LISBOA

Capa de dois opúsculos (1883 e 1922), de vários existentes, sobre a questão do Padroado Português, respectivamente em África e no Oriente.

verificaram inúmeras situações de dualidade de poderes eclesiásticos. A agravar este estado de coisas deu-se a expulsão do núncio, monsenhor Justiniani, acusado de ter tido comportamento faccioso por não ter abandonado Lisboa quando D. Miguel tomou o poder, tal como Roma lhe ordenara, e de ter favorecido as tropas miguelistas com dispensa da abstinência na Quaresma e de acusar os liberais de «inimigos declarados da Religião e da Pátria». O papa, que preferia ver o núncio retirado pela Santa Sé em vez de expulso, protestou numa alocução a 30 de Setembro de 1833, não só contra a expulsão do núncio mas também contra os decretos de D. Pedro que considerou crimes contra a Igreja, contra os bens eclesiásticos e contra «os direitos invioláveis da Santa Sé», o que acarretava um «funestíssimo cisma*» e um «gravíssimo ultraje» ao papa e à Santa Sé, considerando-os por isso «írritos e nulos». E ao falecer em Londres o conde do Funchal, último embaixador em Roma, antes da usurpação miguelista, a Santa Sé mandou retirar as armas portuguesas da sua residência, como resposta a uma medida idêntica para com a nunciatura em Lisboa, e retirou a Miguéis de Carvalho, representante de D. Pedro em Roma, a possibilidade de se comportar como encarregado de negócios. Assim se cortaram as relações diplomáticas entre o governo português e a Santa Sé. E o papa continuaria nos anos subsequentes a condenar os decretos de D. Pedro, e todos os que roubassem e profanassem coisas sagradas e usurpassem direitos da Igreja, bem como ainda a lamentar o cisma que alastrava, como no consistório de 2 de Fevereiro de 1836. As consequências não se fizeram esperar. A legislação anticongregacionista tivera efeitos particularmente graves nas missões. A partir de 1834 a Santa Sé começara a enviar missionários da Propaganda Fide para terras do Padroado Português*, e em 24 de Abril de 1838 extingue mesmo o padroado das Índias em todos os territórios fora da soberania portuguesa. *1.3. O reatamento das relações com Roma, a criação da Sociedade Católica e a Concordata de 1848:* O esforço para o reatamento das relações diplomáticas começara logo em 1835, com a nomeação do visconde da Carreira, Luís António de Abreu e Lima, como ministro plenipotenciário para encetar negociações com Roma. O problema fundamental era o do reconhecimento dos bispos apresentados por D. Miguel, cuja readmissão o governo liberal considerava inaceitável, e sobre o qual a Santa Sé não estava disposta a ceder. Contra o impasse diligenciava porfiadamente Miguéis de Carvalho, que conseguia ser recebido pelo papa em 1837. E no ano seguinte é criada uma comissão presidida pelo recém-nomeado patriarca de Lisboa D. Frei Francisco de São Luís (futuro cardeal Saraiva), encarregada de propor medidas urgentes para o reatamento das relações com Roma e para corrigir os abusos introduzidos na disciplina eclesiástica. Esse restabelecimento

foi pouco depois solicitado ao papa, que se limitou a estranhar que nada tivesse ainda sido feito para satisfazer as exigências anteriormente avançadas em 1835. O governo vê-se então obrigado a ceder, e a 14 de Dezembro de 1839, dando satisfação a um parecer da comissão presidida pelo cardeal Saraiva, considera legítimos «todos os apresentados em quaisquer benefícios eclesiásticos por padroeiros particulares, eclesiásticos ou seculares, antes da extinção geral dos padroados, e canonicamente instituídos em virtude das mesmas apresentações», permitindo assim que mais de 200 eclesiásticos voltassem aos seus antigos benefícios. Mas tais medidas não demoviam a inflexibilidade de Roma quanto à questão fundamental. Em Junho de 1840, o visconde da Carreira entrega em Roma uma memória, a que a Santa Sé responde com novas bases de negociação para um acordo, relembrando porém a exigência de reconhecimento pleno dos bispos apresentados por D. Miguel. Em Março de 1841, D. Maria acaba por aceitar mas na condição de o papa confirmar também os bispos por ela já apresentados. A 10 de Maio desse ano, o visconde da Carreira entrega finalmente as suas credenciais em Roma, e Gregório XVI congratula-se pelo facto no breve *Nullius explicari verbis*. E a 17 de Janeiro de 1842 chegava a Lisboa o internúncio monsenhor Capaccini. E a coroar a reconciliação, o papa oferecia à rainha, em Março de 1842, a Rosa de Ouro. Não eram indiferentes a esta aproximação as muitas críticas que no campo liberal se faziam ao radicalismo da política religiosa, desde as do duque de Palmela e do conde de Lavradio, passando pelo conde da Taipa, até às do próprio Alexandre Herculano, saído em defesa dos egressos e das «centenas de freiras que morrem à fome». E em pleno setembrismo, os moderados viam como condição para a restauração da Carta «a conciliação da Coroa portuguesa com a Igreja Católica». Entretanto o governo ia tomando algumas, mas insuficientes, medidas atenuadoras do conflito religioso. Em 21 de Dezembro de 1837 já revogara a proibição de serem admitidos a ordens sacras os que fossem indispensáveis ao serviço da Igreja. Foi por isso que um grupo de católicos, entre os quais um número avultado de leigos (tanto do campo liberal como do miguelista), que pela primeira vez assumem relevante protagonismo na vida da Igreja, decide criar a Sociedade Católica Promotora da Moral Evangélica em Toda a Monarquia Portuguesa, para recristianizar moralmente o país e relançar a missionação, atribuindo por isso particular importância à formação do clero e à criação de estabelecimentos de caridade a favor dos desvalidos. A autorização oficial é-lhes concedida por portaria a 10 de Janeiro de 1843, tendo em consideração especial a formação de missionários que se propunha. Embora a Sociedade Católica* tivesse carácter meramente religioso e caritativo, e nenhuma pretensão política, o seu aparecimento suscitou críticas aos sectores mais conservadores do legitimismo miguelista, através do seu jornal *Portugal Velho*, que criticava na iniciativa o seu carácter laical, a deficiente diagnose dos males e formulação de respostas. O que era preciso era dar liberdade legal e proteger a Igreja, o que só a legitimidade estaria em condições de oferecer. Apesar da curta duração da Sociedade Católica, o impacte da sua criação reflectiu-se na criação do Colégio das Missões da China no Bombarral (em Maio de 1844), na criação de seminários em todas as dioceses do país (em Abril de 1845), na devolução aos bispos dos bens pertencentes às mitras que eram administrados pelo Tesouro Público, por se acharem vacantes as suas sedes (Abril de 1844), na reabertura ao culto da capela da Universidade de Coimbra (Abril de 1845), na autorização para o estabelecimento das Irmãs da Caridade no Porto (Julho de 1845), e na criação de uma comissão, também presidida pelo cardeal Saraiva, para estudar o melhoramento dos interesses da Igreja e do clero (Setembro de 1847). O clima de entendimento entre o Estado liberal e a Igreja viria a ser consagrado pela assinatura da Concordata* de 21 de Outubro de 1848, em Lisboa, pelo núncio e pelo ministro plenipotenciário Costa Cabral, regulando-se desse modo os problemas de jurisdição e administração eclesiástica, de formação do clero e relativos aos bens eclesiásticos. *1.4. O conflito com a Propaganda Fide sobre o Padroado Português do Oriente, o «cisma de Goa» e as concordatas de 1857 e 1886:* Em 1832, o cardeal Pedicini, prefeito da Propaganda Fide, requerera junto do embaixador de Portugal em Roma que o rei nomeasse os bispos do padroado para as sedes há anos vacantes e cumprisse as obrigações decorrentes do padroado ou renunciasse a ele. Perante a ausência de resposta, Gregório XVI nomeou em 1834 vigários apostólicos para as dioceses de Calcutá e Madrasta, e, em 1836, para as de Ceilão e Maduré, e começou a mandar missionários estrangeiros para terras do Padroado Português. E em 1838, através do breve *Multa Praeclare* determinou as atribuições e poderes desses vigários apostólicos, extinguindo o Padroado Português nos territórios fora da soberania portuguesa. Em 1843, o mesmo papa aceitou a nomeação do governo português de D. José da Silva Torres para arcebispo de Goa*, entregando-lhe porém cartas apostólicas delimitando a sua nova jurisdição, que excluía as atribuídas aos vicariatos apostólicos. Mal chegado a Goa, o novo arcebispo assumiu porém a antiga autoridade nas terras confiadas aos vigários apostólicos, criando um conflito de jurisdições e originando uma grave situação cismática. Por esse facto, o arcebispo foi admoestado pelo papa em 1845, e por ele acusado de perturbar o governo eclesiástico, exortando-o a sujeitar-se a Roma e a respeitar as indicações contidas nas cartas apostólicas. E já depois de assinada a concordata com D. Maria II, o novo papa Pio IX, no consistório de Gaeta, de 22 de Dezembro de 1848, transferiu o arcebispo de Goa, fazendo-o regressar a Portugal e nomeando-o comissário da Bula da Cruzada* (que seria reformada e reorientada em 20 de Setembro de 1851 para o estabelecimento de novos seminários diocesanos). E no consistório secreto de 17 de Fevereiro de 1851 nomeou-o coadjutor do cardeal Figueiredo, arcebispo de Braga, com direito à sucessão. A alocução de Pio IX nesse consistório provocou reacções fortes em Portugal. Considerou-se oficialmente que os direitos do padroado haviam sido ofendidos, pois não se tratava de um «mero *privilégio*

apostólico» concedido, mas de uma «primeva fundação e dotação» de direitos adquiridos por título oneroso, não revogável pois unilateralmente. A Propaganda Fide conseguira com Gregório XVI a usurpação do Padroado Português que já tentara sem êxito no século XVII, com a perda da independência. Argumentava-se também que o padroado nunca estivera confinado aos domínios portugueses, mas se estendera a territórios onde esse domínio nunca existira. Além do mais o papa estaria mal informado quanto aos factos ocorridos e ao comportamento dos bispos portugueses no Oriente, que não agiram por interesses individuais mas por ditames patrióticos. Quem expoliara fora a Propaganda Fide, com reprováveis atitudes. Aliás, depois do reatamento das relações diplomáticas, era de voltar às nomeações de bispos. Por isso o governo de Lisboa insistia na necessidade de prosseguir as negociações com vista a uma concordata sobre o padroado. Com a saída do arcebispo de Goa, onde deixou como administrador da diocese na sua ausência o arquidiácono de Goa, o governo declara vaga a respectiva sé, e o cabido escolheu como vigário capitular o bispo eleito de Cochim, em 1851. E em 1853 o bispo de Macau* visitou Ceilão e Bombaim, onde exerceu jurisdição nos domínios dos vicariatos apostólicos, pregando e ministrando ordens. Os vigários apostólicos protestaram junto de Pio IX, denunciando o comportamento do bispo de Macau, pedindo a sua excomunhão, a submissão dos padres «cismáticos» e que se interrompessem as negociações para a concordata com o governo de Lisboa, então em curso. Pio IX, no breve *Probe Nobis* de 9 de Maio de 1853, denunciou o comportamento abusivo do bispo de Macau e seus cúmplices, reconfirmando a autoridade dos vigários apostólicos. O governador do estado da Índia pediu ao rei para considerar o breve papal írrito e nulo, e o bispo de Cochim, vigário capitular de Goa, considerou-o «apócrifo e espúrio», por não ter «beneplácito régio». E no parlamento, em Lisboa, numa interpelação ao governo, alguns deputados pediram que fossem considerados merecedores da pátria os eclesiásticos fiéis ao Padroado Português, admoestados no breve. O núncio ameaçou sair de Lisboa, apressando-se o governo a dar-lhes explicações. E na imprensa dividiam-se as opiniões, com *A Nação* a pôr-se ao lado do papa. Até que finalmente, em 21 de Fevereiro de 1857, é acordado o tratado sobre o exercício dos direitos do padroado, negociado pelo núncio e pelo ministro Rodrigo da Fonseca Magalhães. O padroado mantém-se na Índia* em Goa, Cranganor, Cochim, Meliapor e Malaca*, e na China em Macau, sendo limitadas territorialmente algumas das circunscrições destas dioceses. Em todo o caso, os limites dos bispados do padroado serão futuramente fixados num acto adicional, devendo constar nas bulas dos bispos apresentados, sendo nomeados comissários de ambas as partes para os definir. E para o caso de Goa, declaram-se limites da arquidiocese as igrejas e missões que ao tempo estivessem sob a obediência da sé arquiepiscopal, e limites dos vicariatos apostólicos as que se encontrassem sujeitas à sua obediência. Contra esta concordata se insurgirá Herculano, denunciando a «astúcia» da cúria e «a miséria e deslealdade dos nossos negociadores com toda a sua inépcia ou em toda a sua torpeza», já que a nomeação dos prelados e o provimento de benefícios eclesiásticos pertence ao poder civil, em virtude do direito público português, e não decorre de bulas papais. Ora, a cedência de vantagens temporais, como as que decorrem dos benefícios que passam a ser providos por outrem que não o Estado português, não foi compensada com nada. A eficácia da concordata foi limitada, permanecendo as dúvidas sobre os limites das dioceses e os conflitos entre jurisdições. Por isso, em Maio de 1867, o embaixador português junto da Santa Sé manifestava a necessidade de uma mais razoável circunscrição das dioceses da Índia. O exercício simultâneo da jurisdição quer de bispos portugueses, quer de vigários estrangeiros, nas mesmas cidades e povoações, era fonte de conflitos e de discórdias. Impunha-se por isso uma ulterior definição que, por um lado, respeitasse o Padroado Português e a sua extensão e, por outro, encontrasse solução para os problemas da assistência religiosa aos territórios fora do domínio português. Leão XIII escreveu ao rei D. Luís, em Janeiro de 1886, propondo uma solução: o arcebispo de Goa seria elevado à dignidade de patriarca das Índias Orientais, com a faculdade de presidir aos concílios nacionais; a província eclesiástica de Goa seria composta pela sé metropolitana e pelas três dioceses portuguesas sufragâneas de Damão, Cochim e Meliapor; nas dioceses de Bombaim, Mangalor, Ceilão e Maduré (que passariam a formar a hierarquia das Índias, sendo porém cristandades mistas), quando vagassem sés, seria elaborada uma lista de três nomes (pelos metropolitanos e seus sufragâneos, e pelos sufragâneos da província onde vagasse a sé) a apresentar pelo patriarca das Índias ao governo português, e este escolheria um candidato que apresentaria à Santa Sé. A nova concordata, negociada por Barbosa du Bocage e Barros Gomes, pelo lado português, e pelos secretários de Estado e dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários (Jacobini e Galimberti), pelo núncio em Lisboa e pelo delegado apostólico na Índia, seria assinada em 23 de Junho. As dioceses portuguesas passavam de sete para cinco, mas o padroado mantinha-se. Os bispos portugueses (à excepção do arcebispo de Braga, outrora de Goa) congratulam-se em carta colectiva ao papa que, em resposta, na *Pergrata Nobis*, denuncia a instrumentalização política da religião e convida os católicos portugueses a unirem-se para defesa dos interesses da religião. *1.5. Asfixia regalista da Igreja pelo Estado: a liberdade condicionada da Igreja:* O liberalismo herdou do Antigo Regime a política regalista. Em nome do proteccionismo do Estado à Igreja, e da adopção do catolicismo como religião oficial do reino – que a Carta consagrava no seu artigo 6.º – o Estado condicionava, para não dizer controlava, a vida da Igreja através, por um lado, do «direito de padroado», pelo qual o Estado procedia à nomeação dos bispos e ao provimento dos benefícios eclesiásticos, e, por outro, do Beneplácito Régio* que o Estado se sentia no direito de conceder ou não à divulgação dos documentos conciliares, pontifícios e episcopais. A nomeação dos bispos era porém confirmada ou não pelo papa.

O provimento dos benefícios eclesiásticos, que passou a ser feito por concurso público, logo após 1834, foi regulado pelos decretos de 30 de Agosto de 1847 e de 2 de Janeiro de 1862, sendo precedido de concursos documentais perante a Secretaria de Estado dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça. Por outro lado, o Estado intrometia-se na vida dos seminários que, a partir da lei de 28 de Agosto de 1845, passaram a ser criados em todas as dioceses, inspeccionando livros e programas, controlando professores, exigindo que os seus alunos fizessem os preparatórios nos liceus. Essa intromissão provocou graves conflitos com os bispos e o governo, como os que se produziram em Bragança e em Beja já nos começos deste século. Para além disso, o Estado intrometeu-se na reforma das dioceses, que acabariam por ser reduzidas de 17 a 12, em 1881. Quanto ao Beneplácito Régio, foi por diversas vezes negado a documentos eclesiásticos, quer do Concílio* Vaticano I, quer dos papas, originando desobediências civis de bispos que por isso entraram em conflito com o governo. E chegou mesmo ao ponto de negar a correspondência do arcebispo de Braga com o papa, a propósito da divisão eclesiástica das dioceses do Porto* e Braga*. Pretendeu-se a sua reforma em 1884 mas sem êxito. *2. A Igreja e a I República:* A implantação da República foi acompanhada de uma vasta campanha anti-religiosa. Em plena revolução, os carbonários desencadearam a caça ao «jesuíta» e ao «talassa», assaltando, saqueando e queimando casas religiosas e algumas igrejas anexas. Foram espancados e vaiados padres e religiosos, levados muito deles para as prisões, e aí sujeitos a interrogatórios e exames antropométricos, na pretensão de provar uma propensão congénita para o crime. Dois deles – entre os quais o confessor da rainha, padre Barros Gomes – foram mesmo assassinados, na residência de Arroios. E pela província registaram-se também casos de espancamentos de padres. A esta onda de desacatos perpetrados pela «populaça», seguiram-se as medidas legislativas do governo provisório, destinadas, na confessa intenção de Afonso Costa, ministro da Justiça, a acabar com a religião no espaço de duas gerações. Foram expulsos os Jesuítas*, extintas as demais ordens religiosas, e expulsos para o estrangeiro os que se recusassem a viver secularmente no país. Os bens das ordens religiosas foram apropriados pelo Estado. Foi proibido o uso de vestes talares. E várias medidas foram tomadas para laicizar a vida pública: abolição de todos os juramentos de carácter religioso; supressão do ensino da religião nas escolas primárias; abolição dos Estatutos da Universidade de Coimbra* de todas as obrigações religiosas, e extinção da Faculdade de Teologia*, com anulação das matrículas; abolição dos dias consagrados; dissolução das mesas administrativas das irmandades e confrarias e sua substituição por novas comissões; introdução do divórcio; extinção da cadeira de Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito de Coimbra; proibição de participação em cerimónias religiosas aos membros das Forças Armadas; determinação da exclusiva validade civil do contrato matrimonial; revogação dos artigos do Código Penal que atribuíam penas de prisão a quem faltasse ao respeito à religião e privava de direitos políticos os que apostatassem ou renunciassem à religião; promulgação da lei do registo civil. Para além desta onda legislativa anticlerical e laicizante, o governo provisório lançou mão de várias medidas administrativas: encerramento das sedes de várias organizações católicas, depois de muitas delas terem sido assaltadas e defenestrados os seus recheios, sob pretexto de «evitar desacatos» e preservar a ordem pública; encerramento de órgãos de imprensa católica; prisão de padres a eito (de Fevereiro a Julho 170 padres passaram pelos calabouços); proibição de realização de cerimónias religiosas fora dos recintos a isso expressamente destinados, sem autorização oficial. A actuação para com os bispos foi de forte repressão. O bispo de Beja, que ameaçado de morte abandonara a diocese, foi suspenso por portaria ministerial. Os demais bispos publicaram uma pastoral colectiva, sem prévia requisição do beneplácito, em que manifestavam as suas preocupações. Afonso Costa proibiu a sua leitura nas igrejas e ameaçou destituir os desobedientes. D. António Barroso foi por isso expulso da sua diocese e a sua sede declarada vacante. A promulgação da Lei da Separação das Igrejas do Estado provocou a ruptura de relações diplomáticas com o Vaticano, e os protestos do papa e dos bispos, que se insurgiram sobretudo contra a expropriação da Igreja, contra o desrespeito da autonomia eclesiástica em assuntos religiosos e da hierarquia e da liberdade religiosa. Entre Novembro de 1911 e Junho de 1912, a quase totalidade dos bispos foi desterrada das suas dioceses, e muitos padres incriminados. Só com o advento do sidonismo se registam as primeiras medidas de atenuação: anulação das penas de desterro aplicadas aos bispos, das penas de interdição de residência nas paróquias a muitos párocos, da proibição de culto em edifícios do Estado, autorização aos estabelecimentos de assistência de receberem doações, heranças e legados. Mas sobretudo procede a uma revisão da Lei de Separação, abolindo a necessidade de licença para o exercício do culto a certas horas, a fiscalização do Estado sobre os seminários, o Beneplácito, a concessão das pensões às «viúvas» e «filhos» de padres, a proibição de vestes talares. Reabrem ao culto inúmeras igrejas anteriormente encerradas. O próprio Sidónio Pais assiste a cerimónias religiosas pelos mortos na guerra e pela vitória aliada. Protege-se a assistência religiosa em campanha. E reatam-se as relações diplomáticas com o Vaticano em Julho de 1918. António José de Almeida prosseguiu na presidência a tentativa de aproximação à Igreja, aceitando proceder à imposição do barrete cardinalício ao núncio Locatelli que, ao deixar Lisboa, nos começos de 1923, ascendia à dignidade de cardeal, o que motivaria o protesto monárquico. *3. A Igreja e o Estado Novo:* Pautadas por uma separação jurídica, concordatada em 1940, as relações entre a Igreja Católica e o Estado Novo podem globalmente considerar-se de colaboração moral e compreensão recíproca, na autonomia de cada esfera. Não foram porém relações isentas de atritos e de conflitos, não apenas de católicos com o regime como até de membros da hierarquia com o governo. E evoluíram de um inequívoco e generalizado apoio a Salazar, nos primórdios

Numero 95 — Anno 1911 Sexta feira 21 de abril

DIARIO DO GOVERNO

A correspondencia official da capital e das provincias, *franca de porte*, bem como os periodicos que trocarem com o *Diario*, devem dirigir-se á Imprensa Nacional.

Annuncian-se todas as publicações litterarias de que se receberem na mesma Imprensa dois exemplares com esse destino.

Assignaturas por anno . . . . . 18$000 | Annuncios, por linha 60
Ditas por semestre . . . . . 10$000 | Communicados e correspondencias, por linha 60

Numero avulso, cada folha de quatro paginas 40

Em conformidade da carta de lei de 24 de maio e regulamento de 9 de agosto de 1905, cobrar-se-hão 10 réis de sello por cada annuncio publicado no *Diario do Governo*.

A correspondencia para a assignatura do *Diario do Governo* deve ser dirigida á Administração Geral da Imprensa Nacional. A que respeitar á publicação de annuncios será enviada á mesma Administração Geral, devendo em qualquer dos casos vir acompanhada de respectiva importancia.

SUMMARIO

MINISTERIO DO INTERIOR:

Decreto com força de lei de 20 de abril, estabelecendo a divisão dos circulos para a eleição da Assembleia Nacional Constituinte.
Portaria de 20 de abril, nomeando uma commissão para estudar a forma de resolver os litigios existentes entre o povo da freguezia de Barbacena e diversos proprietarios, por causa de uns terrenos contiguos áquella povoação.
Escritura do contrato da Camara Municipal de Peso da Regua a que se refere o decreto de 11 de abril, publicado no *Diario* n.º 85.

MINISTERIO DA JUSTIÇA:

Decreto com força de lei de 20 de abril, separando o Estado das igrejas.
Decreto de 20 de abril, autorizando a transferencia da sede da Escola Industrial da Covilhã para a casa da residencia dos jesuitas, e a da Associação dos Operarios da Industrial Textil para o edificio onde está installada a referida escola.
Despachos criando pontos de registo civil.
Despachos e rectificações a despachos pela Direcção Geral da Justiça, sobre movimento de pessoal.

MINISTERIO DAS FINANÇAS:

Decreto com força de lei de 11 de abril, mandando passar á disponibilidade diversos funccionarios do Tribunal de Contas.
Decretos de 11 de abril:
Nomeando os cidadãos que hão de constituir o Conselho Superior da Administração Financeira do Estado.
Provendo o cargo de secretario geral e os demais logares do quadro da secretaria do Conselho Superior da Administração Financeira do Estado.
Portarias de 18 de abril, provendo os cargos de chefe da 2.ª e 5.ª Repartições da Direcção Geral da Contabilidade Publica.
Aviso acêrca do pagamento aos funccionarios do Estado dos vencimentos do mês de abril.
Despachos pela Direcção Geral da Fazenda Publica, sobre movimento de pessoal.
Relações de titulos de renda vitalicia.
Nova publicação, rectificada, do decreto de 18 de abril, relativo ao abono de gratificações a sete empregados da Alfandega do Porto.

MINISTERIO DA GUERRA:

Annuncio para arrematação do fornecimento de artigos de expediente.

MINISTERIO DA MARINHA E COLONIAS:

Despachos pela Majoria General da Armada, sobre movimento de pessoal.
Despachos pela Direcção Geral das Colonias, sobre movimento de pessoal.
Despachos pela Direcção dos Caminhos de Ferro das Colonias, sobre movimento de pessoal.

MINISTERIO DO FOMENTO:

Decretos com força de lei de 19 de abril:
Tornando extensivas aos apontadores de 3.ª classe as disposições dos artigos 14.º e 15.º do decreto com força de lei de 24 de outubro de 1901.
Mandando que os dois logares de chefe de divisão vagos na 2.ª Repartição da Direcção Geral dos Correios e Telegraphos sejam providos, por concurso, em primeiro e officiaes do quadro telegrapho-postal.
Despachos pela Direcção Geral de Obras Publicas e Minas, sobre movimento de pessoal.
Despachos pela Direcção Geral do Commercio e Industria, sobre movimento de pessoal.
Alvará de 20 de abril, concedendo uma patente de introducção de nova industria para o fabrico de colla de osso.
Nota dos despachos de concessão e de recusa de protecção a differentes marcas industriaes registadas em Berne.
Notificação de registos de marcas industriaes effectuados no Bureau International de Berne.
Relação de pedidos de registo de marcas industriaes.
Decreto de 12 de abril, exonerando do respectivo cargo o sub-director dos Serviços da Casta Agricola.
Annuncio e condições de concurso para o estabelecimento de uma linha de paquetes entre Lisboa e Nova York, com escala pelos Açores.
Annuncio de concurso para provimento dos dois logares de chefe de divisão vagos no quadro da Direcção Geral dos Correios e Telegraphos.
Portaria de 18 de abril, provendo o logar de instructor da 4.ª e 5.ª disciplinas da Escola Pratica Elementar de Telegraphia do Porto.
Edital acêrca do estabelecimento de uma linha de tram porte de energia electrica entre as povoações da Cruz Quebrada e Linda-a-Pastora.
Decreto com força de lei de 31 de março, transferindo diversas quantias de uns para outros artigos da tabella da despesa do Ministerio do Fomento.

TRIBUNAES:

Supremo Tribunal de Justiça, tabella dos feitos que hão de ser julgados na sessão de 25 de abril.

AVISOS E ANNUNCIOS OFFICIAES:

Camara Municipal de Lisboa, relação dos titulos do emprestimo de abril de 1886 sorteados para amortização; habilitação para levantamento de um credito.
Junta do Credito Publico, avisos acêrca dos sorteios de titulos de 3 por cento da divida interna de 1905 e da divida externa, 3.ª serie.
Santa Casa da Misericordia de Lisboa, aviso acêrca da distribuição de dotes.
Hospital de S. José, annuncios para venda de fato e levantamento de um espolio.
Superintendencia dos Paços da Republica, annuncios para venda de generos da Tapada de Mafra e para compra de carvão anthracitoso.
Arsenal da Marinha, annuncios para arrematação de varios artigos, de mantimentos e de serviços de transporte.
Exploração das matas nacionaes, annuncio para arrematação de fava.
Observatorio do Infante D. Luis, boletim meteorologico.
Capitania do Porto de Lisboa, boletim do movimento da barra.
Estação Telegraphica Central de Lisboa, boletim do movimento das barras.

AVISOS E PUBLICAÇÕES.

ANNUNCIOS JUDICIAES E OUTROS.

SUMMARIO DOS APPENDICES

N.º 158 — Cotação dos fundos publicos nas Bolsas de Lisboa e Porto, em 18 de abril

MINISTERIO DO INTERIOR

Direcção Geral de Administração Politica e Civil

1.ª Repartição

Hei por bem, nos termos dos artigos 33.º e 34.º da lei de 5 de abril de 1911, decretar, para valer como lei, o seguinte:

Os circulos eleitoraes em que fica dividida a Nação Portuguesa, para a eleição da Assembleia Nacional Constituinte, são os que constam do mappa que acompanha este decreto e que vae assinado pelo Ministro do Interior do Governo Provisorio da Republica Portuguesa.

Dado nos Paços do Governo da Republica, em 20 de abril de 1911. — O Ministro do Interior, *Antonio José de Almeida*.

Constituição dos circulos eleitoraes a que se refere a lei de 5 de abril de 1911

Numeração dos circulos	Sedes	Concelhos de que se compõem
	Continente	
1	Vianna do Castello	Vianna do Castello. Caminha. Villa Nova de Cerveira. Valença. Monção.
2	Ponte do Lima	Ponte do Lima. Melgaço. Paredes de Coura Ponte da Barca Arcos de Valdevez.
3	Braga	Braga. Villa Nova de Famalicão Povoa de Lanhoso. Vieira.
4	Guimarães	Guimarães. Fafe. Celorico de Basto. Cabeceiras de Basto.
5	Barcellos	Barcellos. Terras do Bouro Amares. Villa Verde. Esposende.
6	Villa Real	Villa Real. Alijó. Sabrosa. Santa Marta de Penaguião Peso da Regua. Mesão Frio. Mondim de Basto.
7	Chaves	Chaves. Boticas. Montal-gre. Valpaços. Villa Pouca de Aguiar. Ribeira de Pena. Murça
8	Bragança	Bragança. Macedo de Cavalleiros. Miranda do Douro Vimioso. Vinhaes.
9	Moncorvo	Moncorvo. Alfandega da Fé. Carrazeda de Ancães. Freixo de Espada á Cinta. Mirandella. Moga-touro. Villa Flor.
10	Porto	1.º Bairro do Porto. 2.º Bairro do Porto.
11	Villa Nova de Gaia	Villa Nova de Gaia. Matosinhos Maia.
12	Penafiel	Penafiel. Gondomar. Paredes. Lousada.
13	Santo Tirso	Santo Tirso. Villa do Conde. Povoa de Varzim. Paços de Ferreira. Valongo.

Publicação da Lei de Separação do Estado das Igrejas de 20 de Abril de 1911, pelo Diário do Governo de 21 de Abril de 1911.

do regime, para uma progressiva desidentificação de muitos católicos com o regime, no pós-guerra, e para uma aberta divisão entre católicos perante o mesmo regime nos seus anos finais. Com o advento do Estado Novo, a Igreja via não só abolidos e eliminados muitos dos factores de perseguição e limitação da sua acção, como via restaurados muitos dos seus desideratos e criadas condições particularmente vantajosas para a sua actuação. A ocupação da chefia do governo por um dos mais autorizados membros do Centro Católico dava-lhe garantias não só de respeito da sua acção como até de recuperação de influência na vida social E por isso muitos católicos adquiriram progressivamente papel de relevo político e ideológico no novo regime. Com a dissolução do Centro Católico, os políticos passaram a aderir à União Nacional, sob expresso convite de Salazar, enquanto os católicos sociais entravam na recentemente fundada Acção Católica Portuguesa*. A grande maioria dos católicos secundou os esforços de Salazar na sua tentativa não apenas de resolver a questão religiosa e a questão social, mas também de impedir que o novo regime assumisse orientações que contrariassem a doutrina social católica. Em termos político-ideológicos, procuraram os católicos, com Salazar, evitar tendências totalitárias, envolvendo-se no combate ao fascismo e ao nazismo, no plano externo, e ao nacional-sindicalismo no plano interno. E alguns membros do episcopado tiveram mesmo de contrariar tendências internas ao governo para enveredar nesse sentido. Avulta, entre outras actuações, a recusa do cardeal Cerejeira em extinguir o escutismo* católico e em protestar contra tendências de aproximação da Mocidade Portuguesa às juventudes hitlerianas. Em termos sociais, procuraram os católicos moldar as novas estruturas do corporativismo aos princípios da doutrina da Igreja. Perante perspectivas estadualizadoras da concepção e da organização do corporativismo, procuraram imprimir-lhe uma orientação associativa e livre, embora sem total sucesso. A defesa da concertação corporativa dos interesses sociais coexistia com a defesa da ordem, da autoridade e de um Estado forte, capaz de se impor não só ao trabalho como ao capital, com o apelo e o apoio à sindicalização, com a denúncia de situações de prepotência patronal, com a defesa do cooperativismo. A estratégia seguida nos primeiros anos foi a de penetrar nas estruturas do corporativismo para o «cristianizar» por dentro. Nos domínios da liberdade religiosa e da educação envolveram-se também os católicos desde os começos do regime na defesa das suas posições. Apesar do decreto de Manuel Rodrigues de 1926, a Igreja continuava sem personalidade jurídica reconhecida. A Constituição sancionara o regime de separação, afastando o confessionalismo de Estado, mas continuava de pé a proibição do ensino da religião nas escolas oficiais, bem como a obrigatoriedade da precedência do acto civil para a recepção do baptismo e do casamento. Na ratificação da Constituição, em 1935, o ensino público passou a orientar-se «pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do país». Mas não foram aprovados projectos de lei que tendiam a eliminar o divórcio da legislação portuguesa, nem tiveram vencimento as propostas de valorização da família na educação e de afirmação da função supletiva do Estado, em matéria de educação, quando se discutiu na Assembleia Nacional a Reforma do Ensino Primário, em 1937. Por isso se iniciaram conversações que culminaram com a assinatura da Concordata e do Acordo Missionário* em 1940, pelos quais a Igreja renunciava à devolução global dos bens de que fora expropriada em troca do reconhecimento da liberdade religiosa, da sua personalidade jurídica, dos seus direitos sobre a formação da juventude, e do valor civil do casamento canónico e da sua indissolubilidade, e também em troca do apoio financeiro à acção missionária. A Concordata e o Acordo Missionário culminaram um processo de recíproca aproximação, saldada pelas Comemorações Centenárias desse ano, e pela Exposição do Mundo Português. Quando, em Outubro desse ano de 1940, o papa recebe as credenciais do novo embaixador Carneiro Pacheco, enaltece a «leal colaboração, inspirada por uma confiança recíproca e mútua estima» e elogia Salazar por ter «sabido conquistar não só o amor do seu povo mas também o respeito e a estima do mundo». As relações entre a Igreja e o Estado tinham atingido o seu momento culminante, e o regime de separação concordatado entre ambos era apontado internacionalmente como modelar. Ao longo da guerra, as dificul-



Reconciliação entre a República Portuguesa e o papa Bento XV, desenho de Rocha Vieira. In O Século Cómico *(1919).*

dades sociais e políticas do regime vão repercutir-se no interior da Igreja e no apoio católico ao regime que, pelo contrário, começou a conhecer sucessivos e crescentes problemas, decorrentes uns das tensões internas ao mundo católico, nomeadamente com o desenvolvimento do «progressismo», e outros dos problemas externos causados pelos atritos com alguns dicastérios do Vaticano, designadamente a Propaganda Fide. A guerra e o imediato pós-guerra agravaram as condições de vida dos Portugueses, tornando ainda mais complexas as condições de realização do corporativismo. O descontentamento cresceu, no país e nos sectores católicos de mais aguda consciência social, abrindo assim entre os católicos uma questão social, e um conflito que se exprimiu no encerramento do jornal da acção católica operária *O Trabalhador*, em 1948, na proibição de leitura das conclusões do I Congresso da JOC, em 1955, e nalgumas posições de membros da hierarquia, como o bispo da Beira (que tomava frequentemente posição face aos problemas sociais de Moçambique) e o bispo do Porto (que se demarcou da política corporativista e do silenciamento do operariado e denunciou a proletarização do mundo rural, em 1957). Por outro lado, a derrota dos nacionalismos e a vitória das democracias ocidentais não só afectou o entusiasmo pelo nacionalismo português, como fez aumentar o crédito e entusiasmo pelas ideias democráticas, também entre os católicos que, encorajados pelos incitamentos do papa, viam surgir nos países de maior influência católica importantes partidos democratas-cristãos. O desejo de maior liberdade e de maior participação, também partilhado por sectores católicos, abriu uma questão política entre eles e o regime. Logo no final da guerra, alguns vultos católicos, como Francisco Veloso (colega no CADC de Coimbra de Salazar e Cerejeira) e o padre Alves Correia, apoiariam publicamente o Movimento de Unidade Democrática. O último viria mesmo a ser exilado para os EUA, onde morreria em 1951. Com o tempo aumentaram de tom as acusações, internas e externas, de comprometimento da Igreja com o Estado, a que sucessivas vezes respondeu o cardeal Cerejeira. Alguns sectores católicos, por seu lado, manifestavam-se insatisfeitos com o estatuto público do catolicismo, pretendendo introduzir na Constituição não só o nome de Deus mas até a ideia de religião de Estado, e sugeriam mesmo a substituição do regime de separação pelo regime de união moral, com separação económica e administrativa. Foi posta assim uma questão confessional que levaria à inclusão na Constituição, com a revisão de 1951, da designação «religião da Nação portuguesa». A inclusão do nome de Deus seria recusada nas revisões de 1951 e de 1959, apesar do movimento de opinião criado nesse sentido. Como seria recusada por Salazar a ideia de o presidente da República proceder em 1959 à consagração de Portugal ao Coração de Jesus, por ocasião da inauguração do monumento a Cristo-Rei em Almada. Também em relação à educação, e ao exercício da liberdade de ensino, aumentou a insatisfação católica. A persistência em não oficializar nem subsidiar o ensino particular católico, e a aprovação em 1949 do Estatuto do Ensino Particular, com exigências inamistosas para o ensino católico, levaram à formulação de críticas e reivindicações oficiais, tanto na IV Semana Social Católica, dedicada ao problema da educação, como na comemoração do 25.º aniversário da *Divini Illius Magistri* de Pio XI, no sentido da afirmação do primado da família e da Igreja na educação, e do papel meramente supletivo do Estado nesse domínio. Também a ideia de criação de uma universidade católica fez aumentar as fricções entre a Igreja e a política educativa do regime, que se iriam exprimir com particular acuidade em 1957, com o conflito do bispo da Beira com o governo, por causa da abertura do liceu da Beira em aberta concorrência com o ensino da Igreja nessa cidade, e com a crescente reivindicação de autonomia universitária, partilhada pelas organizações estudantis e também pelas organizações estudantis católicas, que o sublinharam particularmente por ocasião do I Congresso da JUC em 1953. Mas terá sido porventura em torno da questão missionária que os atritos maiores se verificaram entre a Igreja e o Estado. Na sequência da nomeação de um bispo indiano para a diocese de Bombaim, em 1948, o governo português aceitou rever os acordos sobre o padroado em 1950. Mas quando o arcebispo de Bombaim é elevado ao cardinalato, em detrimento do patriarca de Goa, Salazar reivindica uma compensação e ameaça chamar o embaixador junto do Vaticano, e denuncia a má vontade a Portugal da Propaganda Fide. A concessão da Rosa de Ouro à diocese de Goa não conseguiu desanuviar as relações que se foram adensando tanto interna como externamente. O conflito eclodiria abertamente, em 1958, quando, após as controversas eleições presidenciais, membros proeminentes do laicado católico e até da hierarquia se demarcam publicamente do regime. O bispo do Porto escreveu a Salazar uma carta, que se tornou «aberta» a prazo, e que levou Salazar a exilar o prelado por uma década. Nela lamentava D. António que a Igreja estivesse a perder a confiança dos seus melhores, sobretudo «do povo, dos operários e da juventude». Recusa-se a cerrar fileiras em torno do Estado Novo. Contesta a política social e em especial a proibição do direito à greve, e denuncia o corporativismo como tendo sido «um meio de expoliar os operários do direito natural de associação». E perguntava se a Igreja podia ensinar livremente e por todos os meios a sua doutrina social, e se poderiam os católicos vir a definir um programa político próprio e a concorrer a eleições próximas. O afastamento do bispo do Porto da sua diocese não a dividiu apenas a ela mas a toda a Igreja portuguesa. Salazar censurou publicamente os católicos que romperam desse modo a frente nacional. E o cardeal Cerejeira insistia, de seguida, na natureza meramente pastoral, e não política nem partidária nem social, da Acção Católica, enquanto se defendia de novo das acusações de enfeudamento da Igreja ao Estado. A partir daí a insatisfação católica perante o regime aumentou, crescendo as denúncias de católicos da repressão da polícia política sobre opositores, e as reivindicações das liberdades fundamentais, que as encíclicas de João XXIII sublinhavam e os documentos do Vaticano II enfatizavam. Alguns católicos começam também eles a ser vítimas dessa repressão

policial, e nas eleições de 1961 surgem nas listas da oposição conhecidos nomes católicos (Lino Neto e Alçada Baptista). E nas de 1965, um manifesto de 101 católicos apoia a oposição, para nas de 1969 alguns deles aparecerem mesmo a liderar listas de oposição. A politização crescente da Acção Católica levaria inclusivamente muitos membros do clero a assumir posições progressistas não apenas em matéria religiosa mas também social e política. Em termos internacionais, as relações da Igreja com o Estado entravam também em crescente conflitualidade. O início das guerras de África trazia problemas internos e externos. O isolamento diplomático de Portugal afectava as relações com o Vaticano. Quando o papa anunciava a sua visita pastoral à Índia, em 1964, o governo português considera-a um «agravo gratuito, inútil e injusto»: Salazar ameaçou mesmo denunciar a Concordata e alterar radicalmente a política religiosa, se o papa decidisse ir a Goa, que a União Indiana anexara em 1961. Por pressões do cardeal Cerejeira essa deslocação não se faz. Mas a tensão instalara-se, atingindo o próprio clero. Em compensação, o papa visita Fátima em 1967, não sem iniciais resistências de Salazar. Mas as relações entre o governo e o episcopado agravam-se em 1965 com o caso do bispo da Beira. No 25.º aniversário da Concordata, D. Sebastião criticou a política educativa na homilia solene das cerimónias, e publicou-a sem passar pela censura. O jornal da diocese foi suspenso e iniciado um processo que se arrastou para além da morte do prelado. Salazar chegou a ameaçar exilar o bispo da sua diocese, e recusou qualquer revisão da Concordata. Dois anos volvidos, novo conflito se produzia com o bispo de Macau. Mas o pior momento ocorreria já no consulado de Marcelo Caetano, quando em 1970 Paulo VI recebe em audiência no Vaticano os dirigentes dos movimentos de libertação em guerra com Portugal. À nota de protesto do governo português respondeu a Secretaria de Estado do Vaticano desvalorizando o encontro e recusando-lhe qualquer significado político, encerrando desse modo o incidente. Mas as sequelas ficarão. Em breve aumentarão os conflitos, que levarão à expulsão dos Padres Brancos de Moçambique, em 1971, ao julgamento dos padres do Macuti, na Beira, em 1972, por terem denunciado os massacres de civis no distrito de Tete, e à expulsão dos padres de Burgos, pelo mesmo motivo. O próprio bispo de Nampula viria igualmente a ser expulso em 1974, por admitir a autodeterminação de Moçambique. E em Lisboa, grupos de católicos envolviam-se em acções de protesto contra a guerra, como a vigília realizada na passagem de 1972 para 1973 na Capela do Rato, interrompida pela polícia. Da colaboração estreita dos primeiros anos do regime, chegara-se no final a uma relação tensa e conflituosa, com os católicos divididos em face da atitude a tomar perante o regime. Mas apesar da degradação das relações, que por vezes puseram em risco o equilíbrio concordatório, a tónica dominante foi a da procura do bom entendimento entre ambas as hierarquias, no respeito pela autonomia da esfera de cada uma e pela independência recíproca.

MANUEL BRAGA DA CRUZ

BIBLIOGRAFIA: ABREU, Eduardo – *Separação das Igrejas do Estado: Relatório e projecto de lei apresentado à Assembleia Nacional Constituinte em sessão de 26 de Junho de 1911*. ALVES, José da Felicidade – *Católicos e política: De Humberto Delgado a Marcelo Caetano*. 2.ª ed. Lisboa, [s.d.]. AZEVEDO, Luís G. de – *Proscritos*. Valladolid; Bruxelas, 1911-1914. BARRETO, José – Comunistas, católicos e os sindicatos sob Salazar. *Análise Social*. 29: 125-126 (1994) 287-317. BRASÃO, Eduardo – *Colecção de concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé*. Lisboa: Bertrand, 1941. IDEM – *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé (o reconhecimento de D. Miguel: 1831; Um ano dramático: 1848; A queda de Roma: 1870; A morte de Pio IX e preparação de um novo pontificado: 1878)*. Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1969-1972. CARVALHO, Alberto Martins de – *A Lei da Separação das Igrejas do Estado e outros diplomas legaes*. Coimbra: Popular, 1917. *CASO (O) da capela do Rato no Supremo Tribunal Administrativo*. Porto: Afrontamento, 1973. CASTRO, M. O. Chaves e – *O beneplácito régio em Portugal*. Coimbra: Universidade, 1885. CATROGA, Fernando – *A militância laica e a descristianização da morte em Portugal (1865-1911)*. Coimbra, 1988. CEREJEIRA, MANUEL GONÇALVES – *Vinte anos de Coimbra*. Lisboa: Gama, 1943. IDEM – *Obras pastorais*. Lisboa: União Gráfica. 7 vol. CLEMENTE, Manuel – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: a Sociedade Católica (1843-1853)*. Braga, 1993. COELHO, M. Brochado – *Em defesa de Joaquim Pinto de Andrade*. Porto: Afrontamento, 1971. CONGRESSO NACIONAL DA JUC – *O pensamento católico e a Universidade de Lisboa*. 1953. CORREIA, José E. Horta – *Liberalismo e catolicismo: O problema congreganista (1820-1823)*. Coimbra: Universidade, 1974. COSTA, Cunha – *A Igreja Cathólica e Sidónio Paes*. Coimbra Ed., 1921. COSTA, Francisco Manuel da – *Memória sobre a desamortização e os passais*. Braga: Lusitana, 1869. CRUZ, G. Braga da – *A Revista de Legislação e Jurisprudência: Esboço da sua história*. Coimbra, 1976. IDEM – *Obras esparsas*. Coimbra: Universidade, vol. 4, II P., 1985. CRUZ, M. Braga da – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença, 1980. IDEM – As elites católicas nos primórdios do salazarismo. *Análise Social*. 27: 116-117 (1992) 547-574. IDEM – As relações entre o Estado e a Igreja. In ROSAS, Fernando, coord. – *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*. Lisboa: Presença, 1992, p. 201-221. FERREIRA, A. Matos – Aspectos da acção da Igreja no contexto da I República. In MEDINA, João, org. – *História contemporânea de Portugal: Primeira República*. Lisboa, 1985. IDEM – Le Christianisme en Espagne et au Portugal: Siècles XIX et XX. In MAYEUR, J.-M. – *Histoire du Christianisme*. Paris: Fayard, 1990-1995, vol. 11, p. 279-297, 637-657; vol. 12, p. 402-447. FERREIRA, J. Augusto – *Memórias para a história dum cisma (1832-1842)*. Braga: Cruz, 1917. FREIRE, J. Geraldes – *Resistência católica ao salazarismo-marcelismo*. Porto: Telos. GOMES, J. Pinharanda – *Os congressos católicos em Portugal*. Lisboa: ACP, 1984. IDEM – *As duas cidades*. Lisboa: Multinova, 1990. HASTINGS, Adrian – *Wiriyamu*. Porto: Afrontamento, 1974. *IGREJA Católica em Moçambique*. Delfos, [s.d.]. LIMA, A. Carlos – *Aspectos da liberdade religiosa: Caso do bispo da Beira: Peças de um processo*. Lisboa, 1970. IDEM – *Caso do bispo da Beira: Documentos*. Civilização, 1990. LOPES, Francisco – *P. Joaquim Alves Correia*. Lisboa: Rei dos Livros, 1996. LOURO, Abade do – *Sobre a venda dos passaes e bens da Igreja*. Viana, Pereira & Filho, 1868. NETO, Victor – O Estado e a Igreja (1807-1890). In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, vol. 5, p. 265-283. IDEM – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998. NOGUEIRA, Eurico Dias – *A Igreja e o Estado em Portugal*. Lisboa: SNI. NOGUEIRA, Franco – *Salazar*. Coimbra; Porto: Atlântida; Civilização. 6 vol. IDEM – *Um político confessa-se: Diário: 1960-1968*. Porto: Civilização, 1986. IDEM – *Diálogos interditos*. Lisboa: Intervenção. 2 vol. PATRIARCA, Fátima – *A questão social no salazarismo (1930-1947)*. Lisboa: INCM, 1995. PIMENTA, Alfredo – *A política do Centro Católico e a minha resposta ao Sr. bispo de Bragança e Miranda*. Lisboa: ARP, 1925. IDEM – *A República Portugueza em face da Igreja Católica e a política do Centro Católico*. Lisboa: ARP, 1925. POLICARPO, João F. Almeida – *O pensamento social do grupo católico de «A Palavra» (1872-1913)*. Coimbra; Lisboa: Universidade; INIC, 1977-1992. 2 vol. *PRAGMA, 1967: Informação aos sócios*. RAMOS, Luís Oliveira – *O cardeal Saraiva*. Faculdade de Letras, 1972. RESENDE, Sebastião Soares de – *Profeta em Moçambique*. Lisboa: Difel, 1994. RODRIGUES, Domingos – *Abel Varzim: Apóstolo português de justiça social*. Lisboa: Rei dos Livros, 1990. SALAZAR – *Discursos e notas políticas*. Coimbra. 6 vol. IDEM – *Inéditos e dispersos: Escritos político-sociais e doutrinários (1908-1928)*. Lisboa: Bertrand, 1997. SEABRA, Eurico de – *A igreja, as congregações e a República (a separação e suas causas)*. Lisboa: Clássica, 1914. SILVA, M. I. Abúndio da – *Nacionalismo e acção católica*. Porto: Figueirinhas, 1909. IDEM – *Questões actuais*. Porto: Magalhães & Moniz, 1910. IDEM – *A Igreja e a política*. Porto: Portuense, 1911. IDEM – *Cartas a um abade: Sobre alguns aspectos da questão político-religiosa em portugal*. Braga: Cruz, 1913. SOUSA, José Fernando de – *Acção católica e política nacional*. Porto: Tavares Martins, 1922. TRINDADE, M. Almeida – *O P. Melo e a sua época (1885-1951)*. Coimbra: Castelo, 1958. IDEM – *Memórias de um bispo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993. *UMA CAMPANHA parlamentar: Em prol dos direitos de Deus e das instituições*. Lisboa: Restauração, 1961. VOLOVITCH, M. Christine – *Le Catholicisme Sociale au Portugal: De*

l'Encyclique Rerum Novarum aux debuts de la Republique (1891-1913). Paris, 1983. ZENHA, F. Salgado – *A quinta causa: Os católicos e os direitos do Homem*. Lisboa: Moraes, 1969.

IGREJA EVANGÉLICA METODISTA PORTUGUESA. Igreja sinodal constituída, em 1948, a partir das congregações metodistas então existentes e com origem no século XIX. A primeira congregação metodista portuguesa foi a iniciada, c. 1866, por Diogo Cassels em Vila Nova de Gaia (*v.* PROTESTANTISMO); a capela do Torne, edificada em 1868 a expensas deste industrial de origem britânica, foi o primeiro templo protestante do país e albergou a congregação numa altura em que o seu fundador tomou a iniciativa de se ligar à Wesleyan Missionary Society (a sociedade missionária metodista) de Londres. Para ajudar o trabalho de Cassels, esta sociedade enviou em 1871 o jovem ministro Robert Hawkey Moreton (1844-1917), que passou a supervisionar a missão; esta tinha no seu seio, desde o início, portugueses e britânicos. A escola para crianças, bem como as aulas bíblicas dominicais e a presença de pregadores leigos (o próprio Cassels, por exemplo), que mais tarde serão características gerais das congregações protestantes portuguesas, apareceram logo nos primeiros anos da década de 1870 na comunidade metodista do Torne. Em 1875, juntou-se aos metodistas um ex-sacerdote católico romano, Guilherme Dias da Cunha (1844-1907), um dos grandes vultos do protestantismo no século XIX; em 1877 foi inaugurado o Templo do Mirante, na Praça do Coronel Pacheco (Porto), para onde se mudou Moreton. Em 1880, Diogo Cassels abandonou o metodismo e juntou-se à Igreja Lusitana*, então formada em Lisboa e na qual via maior futuro; quatro anos depois, Dias da Cunha seguiu-lhe as pisadas. Com a ajuda de Londres, Moreton pôde prosseguir o seu trabalho, nomeadamente abrindo novas escolas que, em alguns casos, deram origem a congregações; desde 1883, contou com a colaboração de outro missionário metodista, o reverendo John England e, a partir de 1889, com Alfredo Henrique da Silva (1872-1950) ainda como pregador leigo. Em 1890, André Boys Cassels (1846-1931), que iniciara uma escola e uma capela ligadas aos metodistas, ingressou na Igreja Lusitana. Foi aos esforços de Moreton, neste período, que se deveu a constituição progressiva da União Cristã da Mocidade Portuguesa (formalizada em 1894), a primeira organização protestante para a juventude nos moldes das YMCA anglo-americanas (hoje denominada Associação Cristã da Mocidade – ACM – no Porto e, mais tarde, também em Lisboa). Após o falecimento de Moreton, em 1917, Alfredo Henrique da Silva (que fora ordenado em 1898) sucedeu-lhe na superintendência da obra metodista em Portugal; sob a sua direcção, o metodismo adquiriu maior autonomia em relação à Conferência de Londres com o seu reconhecimento legal pelo Governo Civil do Porto em Agosto de 1938 e, dez anos depois, com a realização do primeiro sínodo nacional em que se formalizou a constituição da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa (IEMP). Nesta fase, estabeleceu-se uma ampla colaboração com os presbiterianos, juntamente com os quais é mantido o jornal *Portugal Evangélico* (desde 1920) e uma igreja-lar em Coimbra (1970); entre os missionários metodistas na segunda metade do século XX destaca-se o reverendo Albert Aspey, que foi superintendente da Igreja a partir de 1955. Actualmente, a IEMP tem quinze congregações distribuídas pelos distritos do Porto, Braga, Aveiro, Lisboa e Setúbal, sendo o reverendo Ireneu da Silva Cunha o primeiro bispo da Igreja (designado anteriormente superintendente geral). Existe um Centro de Estudos Metodistas para candidatos ao ministério. A Igreja é membro fundador do Conselho Português de Igrejas Cristãs (COPIC).

LUÍS AGUIAR SANTOS.

BIBLIOGRAFIA: ASPEY, Albert – *Por este caminho: origem e progresso do metodismo em Portugal no século XIX*. Porto: Sínodo da IEMP, 1971. CARDOSO, Manuel Pedro – *História do protestantismo em Portugal*. Figueira da Foz: Centro Ecuménico Reconciliação, 1985. COSTA, Maria Zita Freire Amado Ferreira da – *Retrato de uma minoria religiosa em Portugal: os registos da Igreja Metodista do Mirante, Porto, 1878-1978*. Porto: FLUP, 1997. Texto mimeografado. GUICHARD, François – Le protestantisme au Portugal. *Arquivos do Centro Cultural Português*. 28 (1990) 455-82. MOREIRA, Eduardo Henriques – *Vidas convergentes: história breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal a partir do século XVIII*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958. OLIVEIRA, Narciso Paulo Ferreira de – *Alfredo Henrique da Silva: evangelizador de acção e cidadão do mundo*. Porto: FLUP, 1996. Texto mimeografado.

IGREJA EVANGÉLICA PRESBITERIANA DE PORTUGAL. Igreja sinodal constituída, em 1947, a partir das congregações presbiterianas então existentes e com origem no século XIX. O primeiro grupo de presbiterianos portugueses formou-se, cerca de 1866, em torno do capelão escocês de Lisboa, Robert Stewart (n. 1828); porém, só com a chegada a Lisboa, em 1870, do reverendo António de Matos (convertido por Kalley na Madeira, depois ordenado pastor nos Estados Unidos) (*v.* PROTESTANTISMO) este grupo se transformou numa congregação com a designação de Igreja Presbiteriana de Lisboa. Na Madeira, após a partida de Kalley e dos exilados de 1846, manteve-se um grupo muito pequeno de fiéis portugueses com alguma colaboração discreta da capelania escocesa local; em 1875, dado existir já então um ambiente de tolerância suficiente, constituiu-se uma congregação portuguesa junto do templo presbiteriano escocês, a qual começou a ser pastoreada por António de Matos (que então deixou Lisboa). Com a ajuda da comunidade escocesa, abriram outras duas congregações na Madeira (Santo António da Serra e Machico), três escolas e um entreposto para distribuição de bíblias* e de literatura evangélica. Durante o século XIX, a congregação de Lisboa partilhou o mesmo templo com a capelania escocesa no antigo convento dos Marianos (às Janelas Verdes), onde se mantinham dois cultos, em português e em inglês; depois de 1875, sucederam-se vários pastores que enfrentaram dificuldades em fazer crescer o número de fiéis: Manuel dos Santos Carvalho, Manuel António Meneses, depois de um interregno sem pastor, José Nunes Chaves (1828-1893) e Joaquim dos Santos Figueiredo (1865-1937), o qual passará com o templo e parte dos fiéis para a Igreja Lusitana* em 1898. Em 1899, acede ao ministério José Augusto dos Santos e Silva, numa altura em que é patente o declínio da congregação. A partir de 1910, com a vinda a Lisboa do pregador Álvaro Reis, inicia-se

uma fase de ligação à Igreja Presbiteriana Brasileira: em 1911 consuma-se a separação da capelania escocesa e, com o ministério do reverendo João Marques da Mota Sobrinho (português ordenado no Brasil), é obtido o reconhecimento oficial da Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa (1913). A partir de então verifica-se um crescimento do número de fiéis e são fundadas novas congregações em Santo Amaro (Oeiras) e Figueira da Foz. Em 1925, o reverendo Pascoal Pita, enviado pela Sociedade Brasileira de Evangelização (SBE), substituiu Mota Sobrinho e, no ano seguinte, adere à Igreja, vindo do congregacionalismo, o reverendo Eduardo Henriques Moreira, grande personalidade do protestantismo português do século XX; vive-se um período de franca prosperidade, multiplicando-se as congregações: em Lisboa, na Rua de São Bento, no Montijo, na Corujeira (Coimbra) e mais duas missões na zona da Figueira da Foz. Em 1940, a SBE nomeou o reverendo Paul Eduardo Vallon (até então na Sociedade Bíblica*) para substituir Pita entretanto regressado ao Brasil; quatro anos mais tarde, a vinda para Lisboa do pastor Natanael Emmerich causará um conflito com presbíteros portugueses recém-ordenados, o que contribuirá para aumentar a vontade de autonomia em relação à SBE. Essa autonomia será facilitada pelo apoio recebido, após a Segunda Guerra Mundial, dos presbiterianos norte-americanos, através do reverendo Manuel da Conceição Júnior (cidadão americano de origem portuguesa): é organizada uma Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal (JPCP) com sede em Nova Iorque e delegação em Lisboa, constituída por pastores norte-americanos e brasileiros. A JPCP iniciou, em 1946, esforços tendentes à organização de uma Igreja presbiteriana de âmbito nacional, à incorporação nesta de várias comunidades congregacionalistas e à instalação de um seminário (que começou a funcionar em Carcavelos, Cascais, em 1949); em Maio de 1947 são reconhecidos oficialmente os Estatutos da Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal (IEPP), que passa a integrar todas as congregações presbiterianas do continente e ilhas e as comunidades congregacionalistas que se lhe juntaram. Para este trabalho organizador contribuirá muito o Dr. Michael P. Testa (1912-1981), norte-americano enviado a Portugal entre 1948 e 1963 pela JPCP; sob sua orientação, realizou-se, em Outubro de 1952, o primeiro sínodo nacional da IEPP. Michael P. Testa promoveu a abertura do Seminário de Carcavelos aos episcopalianos e metodistas, passando o estabelecimento a designar-se Seminário Evangélico de Teologia e formando, desde então, uma nova geração de pastores das três Igrejas. Desde meados dos anos 60, ficaram, pela primeira vez e até hoje, à frente do governo colegial da IEPP os pastores portugueses; no princípio dos anos 70, foi inaugurado, na Figueira da Foz, o Centro Ecuménico Reconciliação (orientado para actividades de estudo e encontros) e um centro social. Em 1970, deu-se a única cisão ocorrida na IEPP quando, em virtude de um conflito geracional, o pastor Conceição Júnior e um grupo de fiéis se separaram da congregação de Algés e fundaram a Igreja Presbiteriana de Cristo. Em 1971, a IEPP foi uma das fundadoras do Conselho Português de Igrejas Cristãs (COPIC).



JANEIRO DE 1955 N.º

O VÍNCULO

BOLETIM DAS PARÓQUIAS

De S. Paulo, em Lisboa — Do Espírito Santo, em Setúbal — De Cristo Remidor, em Alcácer do Sa

DA IGREJA LUSITANA

Director: Rev. EDUARDO H. MOREIRA — Administrador: Rev. F. VENÂNCIO DE OLIVEIRA — Redactor Principal: Rev. JOÃO SOARES CARVALH

Correspondência: Rua das Janelas Verdes, 32 - LISBOA — Composição e impressão: Emp. Técnica de Tipog., - Vila F. de Xi

«Vínculo...»

ESTA humilde folha é um vínculo. E' um vínculo, porque liga os ministros de três igrejas com os fiéis e amigos delas.

É-o porque liga a mensagem exortativa e edificante com os leitores dela, isto é, com todos os paroquianos, em especial com os ausentes e com os doentes, privados da companhia de seus irmãos.

É-o ainda porque liga a recordação dos dias passados com os planos para os dias futuros, aumentando o nosso interesse pela Santa Causa a que muitos de nós nos votámos.

É-o, muito em especial, porque, dando o tema da oração aos seus leitores, vincula-os espiritualmente ao Senhor de Quem esperamos a bênção. Quando oramos juntos, nem todos os meridianos da terra nos poderiam separar geográficamente, pois a mesma prece nos liga numa «geografia de amor».

A notícia circulada das nossas dores e alegrias, das nossas festas, dos nossos novos lares que o matrimónio inaugura, e dos lares aumentados pelos filhos que Deus nos dá, ou dos que são diminuídos pela perda terrena dos queridos que Deus chama a Si, tudo fará com que nos acompanhemos em simpatia e nos sintamos como verdadeira família espiritual.

Aquele certo irmão distante sentir-se-á menos afastado; aquele outro irmão doente sentirá menos a sua fraqueza... E aque les que esfriaram sentir-se-ão aquecer a contacto das brasas vivas do nosso amor

Vínculo...

De «vínculo de paz» e de «vínculo d perfeição» nos fala S. Paulo, em Efésio 4:3 e em Colossenses 3:14.

O vínculo da paz é o meio que Deu nos concede para guardarmos a unidad do espírito; e o vínculo da perfeiçã é o amor do próprio Deus. A perfeição o ideal que jamais se atinge por complet na busca e no serviço do qual nos vamo aperfeiçoando. A unidade é o ambient único que serve o progresso do aperfei çoamento. Todas as boas cristandade deste mundo têm falhado na paz, e po isso se distanciam da perfeição.

Cultivemos nós o vínculo da paz, «quan to estiver da nossa parte» e Deus no abençoará.

MOTIVOS DE ORAÇÃO

Que o Senhor levante mais obreiro e mantenha fiéis os já chamados.

Que os serviços divinos nas Igreja sirvam para chamar os pecadores a arrependimento.

Que os jovens se ergam do tédio es piritual.

Capa do n.º 1 de O Vínculo: Boletim das Paróquias da Igreja Lusitana, *dirigido pelo reverendo Eduardo Henriques Moreira (1955).*

A IEPP tem actualmente vinte e nove congregações distribuídas pelos distritos de Lisboa, Setúbal, Santarém, Beja, Coimbra, Leiria, Bragança, Ponta Delgada e Funchal, sendo presidente do sínodo o Dr. Eurico Marques Mendes.

LUÍS AGUIAR SANTOS

BIBLIOGRAFIA: CARDOSO, Manuel Pedro – *Cem anos de vida, 1870-1970: subsídio para a história da Reforma em Portugal*. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa, 1975. IDEM – *História do protestantismo em Portugal*. Figueira da Foz: Centro Ecuménico Reconciliação, 1985. MOREIRA, Eduardo Henriques – *Vidas convergentes: história breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal a partir do século XVIII*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958. TESTA, Michael P. – *O apóstolo da Madeira*. Lisboa: IEPP, 1963.

IGREJA LUSITANA CATÓLICA APOSTÓLICA EVANGÉLICA. Igreja sinodal fundada, em 1880, a partir de congregações episcopalianas então existentes. A origem mais remota do episcopalismo protestante em Portugal está ligada à Capela da Promulgação do Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, onde entre 1839 e 1870 oficiou Vicente Gómez y Togar, um cónego espanhol egresso que se juntara aos anglicanos e se refugiara em Lisboa. Mas foi Thomas Godfrey Pembroke Pope (1837-1902), capelão anglicano em Lisboa de 1864 a 1902, quem terá pro-

movido e ajudado, a partir da comunidade britânica da capital, a organização permanente de um grupo de portugueses que abandonou o catolicismo romano mas se revia numa eclesiologia de tradição episcopal. A vinda para Lisboa, em 1867, do presbítero americano de origem espanhola Angel Herreros de Mora († 1876), ordenado na Igreja Episcopal Protestante dos Estados Unidos da América, conduziu à formação da primeira congregação episcopaliana permanente em Portugal, a partir de um grupo já existente de crentes portugueses e de alguns refugiados espanhóis em Lisboa (este facto permitiu que a congregação se autodenominasse Igreja Evangélica Espanhola e como tal fosse reconhecida pelo Estado em 1870). Pope e Mora terão cooperado intimamente e a congregação lisboeta nominalmente espanhola transformou-se em ponto de acolhimento de fiéis que romperam com o catolicismo romano no seguimento do Concílio* Vaticano I (1869-1870), incluindo dez sacerdotes; de entre estes destacaram-se os presbíteros João Joaquim da Costa Almeida (1825-1897), Manuel António Pereira Júnior († 1905) e José Nunes Chaves (1828-1893), que se juntaram a Mora e, depois deste falecer, colaboraram com Pope na fundação de três novas congregações: duas em Lisboa e uma em Rio de Mouro (Sintra). Em 1878, sob a superintendência de Pope e sem a Igreja Evangélica Espanhola (à frente da qual ficaram ex-sacerdotes católicos romanos, António Ribeiro de Melo depois de 1876 e Henrique Ribeiro Ferreira de Albuquerque desde 1879), estas três congregações constituíram a Igreja Episcopal Reformada Portuguesa (IERP), que adoptou como livro litúrgico uma tradução portuguesa de Eduardo de Moser (1849) do *Book of Common Prayer* da Igreja de Inglaterra, bem como os XXXIX Artigos de Religião anglicanos (*Articles of Religion* no original mas então traduzidos como «Artigos de Fé»). O regulamento então estabelecido instituía uma administração paroquial com ampla participação do laicado, ao qual era concedido, no sínodo, um número de lugares igual aos do clero; dada a inexistência de um bispo português devidamente ordenado (sendo que as ordenações reconhecidas pelos episcopalianos eram as provenientes das ordens apostólicas históricas, ortodoxas, católica romana, anglicana, velho-católica), a IERP solicitou à Igreja da Irlanda (anglicana) que alguns dos seus prelados aceitassem integrar, honorificamente, o seu Conselho de Bispos (e assim aconteceu a partir de 1883, destacando-se Lord Plunket, 1828-1897, bispo de Meath e, depois de 1884, arcebispo de Dublin). Em Março de 1880, os episcopalianos portugueses realizaram em Lisboa o seu primeiro sínodo, presidido pelo bispo Henry Chauncey Riley da Igreja Evangélica Mexicana de Jesus como enviado da Comunhão Anglicana; nessa ocasião, a IERP foi rebaptizada como Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (ILCAE) e foi decidido adaptar a um modelo especificamente português a liturgia e os «Artigos de Fé» aceites em 1878. Desse trabalho de adaptação resultou em 1884 uma revisão parcial dos XXXIX Artigos (mas mantendo-se o essencial: aceitação do Antigo e Novo Testamentos, do credo niceno, do Baptismo e da Ceia como únicos sacramentos e do episcopado histórico), uma constituição nos moldes do anterior regulamento e o *Livro de oração comum, administração dos sacramentos e outros ofícios divinos na Igreja Lusitana* (Porto, 1884), o qual compôs um quadro litúrgico original a partir do molde anglicano com elementos das tradições bracarense, moçárabe e romana; com algumas alterações de pormenor, é este o modelo litúrgico e canónico que a ILCAE preservou até hoje e lhe tem dado um lugar à parte no universo protestante português como a mais institucional e estruturada das denominações. Logo em 1880, a ILCAE foi reforçada com a adesão da congregação do Torne (Vila Nova de Gaia), à frente da qual estava Diogo Cassels (*v.* IGREJA EVANGÉLICA METODISTA PORTUGUESA) e da Igreja Evangélica Espanhola, que adoptou o nome de São Pedro a partir de então; em 1882, o ex-sacerdote católico romano Guilherme Dias da Cunha (1844-1907), antes ligado ao metodismo, aderiu também à ILCAE, tornando-se em 1883, com a ajuda de Cassels, pastor de uma nova congregação episcopaliana no Porto. Em 1890, outra congregação de Vila Nova de Gaia antes ligada ao metodismo, à frente da qual estava André Boys Cassels (1846-1931), juntou-se à Igreja Lusitana; frente às congregações do Sul, mais ajudadas financeiramente pelos meios anglicanos, estavam, assim, as congregações do Norte, fundadas e mantidas pelos dois irmãos industriais e pastores de origem britânica, Diogo e André Cassels. Deste modo, em finais do século XIX, já estava definida a fisionomia geográfica da ILCAE, com dois pólos de congregações, um na zona de Lisboa, outro na foz do Douro. A ILCAE manteve dois importantes jornais no século XIX, *A Reforma* (1884-1892) e *O Evangelista* (1892-1900), bem como sólidos contactos internacionais com as comunhões anglicana e velho-católica, sendo visitada por quatro vezes (1881, 1884, 1889 e 1892) por Lord Plunket e outras tantas pelo bispo Juan Bautista Cabrera (n. 1837) da Igreja Episcopal Reformada Espanhola. Após a morte de Pope em 1902, sucedeu-lhe na presidência do sínodo o presbítero (ordenado por Lord Plunket) Cândido Joaquim de Sousa (1853-1905) e a este Joaquim dos Santos Figueiredo (1865-1937), outro ex-sacerdote católico romano egresso em 1892 que, depois de passar pelo metodismo e pelo presbiterianismo, aderiu em 1898 à ILCAE e veio a ser o primeiro bispo eleito (mas não sagrado) da Igreja em 1922. Do curso teológico organizado em Vila Nova de Gaia em 1903-1907, com o apoio da Igreja da Irlanda, saiu, entre outros, D. António Ferreira Fiandor (1884-1970), que ocupará a presidência do sínodo a partir de 1939 (substituindo o reverendo Frederico W. Flower, do Porto, que o ocupara desde 1937) e, em 1958, será sagrado bispo na presença de prelados anglicanos do Brasil, Estados Unidos e Irlanda; com esta sagração, inicia-se um ramo português do episcopado histórico fora da Igreja Católica Romana. Nesta segunda metade do século XX: destacaram-se na vida do episcopalismo três ministros, o reverendo Eduardo Henriques Moreira (erudito e historiador do protestantismo português, *v.* PROTESTANTISMO), o reverendo Dr. Daniel de Pina Cabral (advogado, autor de uma reforma canónica na ILCAE e desde 1967

bispo dos Libombos em Moçambique, província anglicana da África do Sul) e o reverendo Dr. Luís Rodrigues Pereira (1908-1984), médico e estudioso de assuntos litúrgicos que, em 1962, se tornou o segundo bispo sagrado da Igreja Lusitana. A tradição das visitas episcopais, entretanto, mantivera-se durante a primeira metade do século XX, com o arcebispo de Armagh, John Gregg, que visitou a ILCAE seis vezes entre 1931 e 1949; no campo das publicações, as revistas *Luz e Verdade* e *Ecclesia* (1949-1955) deram continuidade aos melhores momentos da imprensa protestante oitocentista, enquanto os jornais *O Despertar* (1950-1971) e *O Novo Despertar* (desde 1979) se integram no tipo dos periódicos denominacionais. Em 1939, 1954 e 1980 realizaram-se congressos que tentaram renovar e afirmar a identidade eclesial lusitana e, em 1950, foi lançado o Movimento de Revigoramento da Igreja, que pretendeu suscitar um despertar espiritual e litúrgico entre as congregações. O número destas vira-se acrescido em 1951 com a adesão das igrejas evangélicas de Vila Franca de Xira (paróquia de São Mateus), Castanheira do Ribatejo (São Tomé) e Vala do Carregado (São João Baptista) e, em 1952, da igreja evangélica de Salvaterra de Magos (São Marcos). A ILCAE estabeleceu na segunda metade do século várias concordatas que ampliaram as suas relações internacionais: em 1961 com a Igreja Episcopal dos Estados Unidos da América, em 1963 com as Igrejas Anglicanas da Irlanda e da Inglaterra e em 1965 com os Bispos da União de Utreque (Comunhão Velho-Católica). Na Conferência de Lambeth de 1978, a ILCAE foi aceite como membro de pleno direito da comunhão anglicana, tendo sido formalizada a integração em Julho de 1980 na Catedral de São Paulo em Lisboa (antigo convento dos Marianos, às Janelas Verdes); é desde então uma diocese extraprovincial sob a autoridade do arcebispo de Cantuária. No mesmo ano, D. Fernando da Luz Soares foi sagrado bispo, sendo actualmente o único prelado lusitano. Em 1979 recebeu aprovação canónica o Departamento da Juventude e em 1993 o Departamento das Mulheres. A ILCAE tem hoje dezoito congregações distribuídas pelos distritos do Porto, Lisboa, Leiria, Setúbal e Santarém e agrupadas em dois arciprestados (norte e sul) com linha divisória no Mondego. Existe desde 1989 um Centro Lusitano de Estudos Teológicos (CLET) para preparar candidatos ao ministério e, em 1991, foram aprovadas pelo sínodo a ordenação de mulheres ao ministério e uma revisão litúrgica que tomou forma no actual *Livro de liturgia da Igreja Lusitana*. A Igreja tem na sua dependência a Associação das Escolas do Torne e do Prado (Vila Nova de Gaia) e o Centro Social da Sagrada Família (Queluz).

LUÍS AGUIAR SANTOS

BIBLIOGRAFIA: CABRAL, Joana dos Santos de Pina – *A Igreja Lusitana: reforma católica em Portugal?* Porto: FLUP, 1995. Texto mimeografado. CARDOSO, Manuel Pedro – *História do protestantismo em Portugal*. Figueira da Foz: Centro Ecuménico Reconciliação, 1985. CASSELS, Diogo – *A Reforma em Portugal*. Porto: Tipografia de José da Silva Mendonça, 1906. HORTA, Nelson Pinto – *Calendário de efemérides para o centenário da ILCAE*. Lisboa, 1980. Texto mimeografado. MOREIRA, Eduardo Henriques – *Esboço da história da Igreja Lusitana*. Vila Nova de Gaia: Sínodo da ILCAE, 1949. IDEM – *Vidas convergentes: história breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal a partir do século XVIII*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958. MOREIRA, J. M. Mendes – *Origens do episcopalismo em Portugal: o despertar da Igreja Lusitana (1838-1899)*. Porto: FLUP, 1995. Texto mimeografado. PEIXOTO, Fernando Aníbal Costa – *Diogo Cassels: uma vida em duas margens*. Porto: FLUP, 1995. Texto mimeografado. SANTOS, Luís Aguiar – A primeira geração da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, 1876-1902. *Lusitania Sacra*. 8/9 (1996-1997) 299-360.

IGREJAS ORTODOXAS. Em Portugal, está estabelecida há várias décadas uma representação permanente da Igreja Ortodoxa Grega com ministro e alguns crentes de língua e nacionalidade portuguesas. Trata-se de uma comunidade directamente ligada à Igreja oficial grega e ao Patriarcado Ecuménico de Constantinopla e que nada tem a ver com as outras Igrejas que em Portugal usam também a designação de «ortodoxa». As restantes comunidades que se reclamam da ortodoxia têm uma situação canónica bem mais indefinida: em 1978, constituiu-se uma Igreja Católica Ortodoxa de Portugal com ligação aos ortodoxos polacos e formada por alguns antigos clérigos e leigos católicos romanos. Da dúzia de congregações nesta reunida separou-se em 1991 a pequena Igreja Apostólica Católica Ortodoxa, de Lisboa. O meio ortodoxo português não está ainda suficientemente estudado, como o demonstra a inexistência de bibliografia especializada.

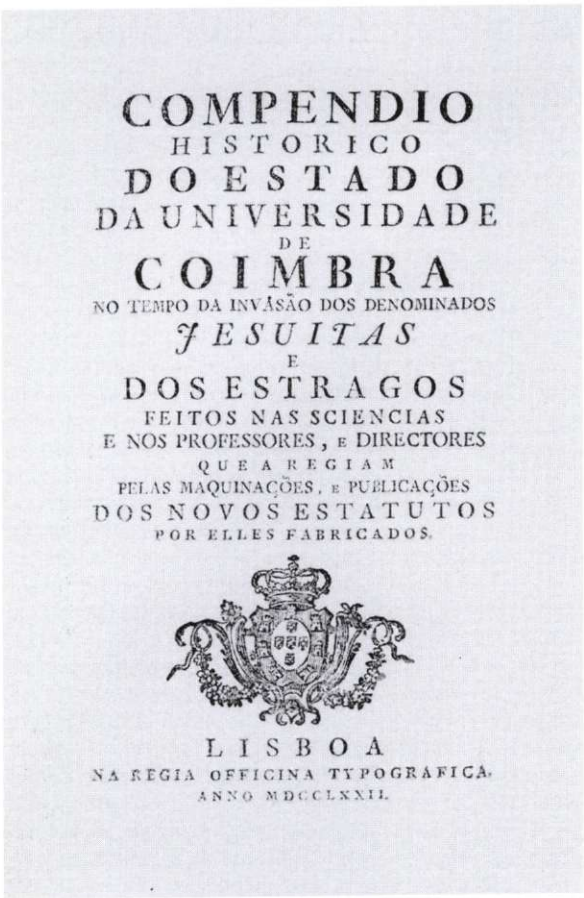
LUÍS AGUIAR SANTOS

BIBLIOGRAFIA: *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 3.

ILUMINISMO. *1.:* Movimento de ideias que, porventura, os vocábulos «ilustração» e «luzes» melhor identificam, surge como a tradução portuguesa do alemão *Aufklärung*. Configura um corpo de doutrinas deveras complexo, amiúde paradoxal, tantas e tão diversificadas são as posições e as leituras assumidas à sua sombra por filósofos e divulgadores a ele ligados, variando de teor conforme os países e a opção religiosa dos respectivos intérpretes. As raízes do iluminismo estendem-se fundo nos tempos. Para não procurar mais longe, remontam à Renascença, ao humanismo*, e são tocadas por corolários da Reforma*. Vivificam-nas as reflexões de Descartes e de Espinosa, de Locke e de outros teóricos. A expansão das Luzes avulta com os chamados «filósofos», em número muito significativo de língua francesa, os quais, tal como a *Enciclopédia* (1751-1772), as disseminam pela Europa e pela América. Entre as características mais comuns deste movimento cosmopolita ressalta o culto da razão, do espírito crítico, da tolerância das técnicas e do progresso, a luta contra o formalismo religioso, as crendices e as superstições, em especial das geradoras de opressão e injustiça, bem como a confiança na observação, na experiência e na pesquisa científica e seus resultados, mesmo se contrários às opiniões correntes. O alto conceito pelos filósofos atribuído à natureza humana leva-os à definição de uma moral natural, ao livre exame de toda a sorte de instituições e costumes apanágio da tradição, mas também a reconstituir o «nexo político e social a partir da ideia de liberdade» (*cf.* CHARTIER – *Les origines*, p. 146). Em comum, procuram a melhoria de vida dos seres humanos, assente nas virtualidades da instrução prática e da cultura do espírito, capazes de gerar felicidade e pro-

gresso. Para alcançar o desiderato em questão, interessam-se por reformas de natureza económica e social, sujeitam os Estados, as Igrejas e as ciências a intensa análise nas últimas décadas de Setecentos, no âmbito de um processo de origens tão próximas quanto variadas nas suas formulações. Para Kant (1724-1804), o século XVIII distingue-se por ser o século da crítica, a qual há-de incidir sobre o conjunto das situações, dos seres, das instituições, etc. Quem pretende o «sincero respeito» que a razão outorga submeter-se-á ao seu livre e público exame para a merecer. A semelhante exigência não se pode furtar a religião alegando a sua santidade e a legislação a sua majestade (*cf.* KANT – *Crítica*, p. 5). Graças à depuração assim conseguida, com a ilustração ocorreria uma mudança de «acções, decisões, actos», tendo em vista «melhoria, rejuvenescimento e renovação» (*cf.* HAMMERSTEIN – *The enlightement*, p. 623). Entre os filósofos corifeus do iluminismo europeu sobressaem, em Setecentos, Montesquieu, Voltaire e Rousseau, a par de outros. Para bem entender o ideário em causa, recorde-se que Locke (1632-1704), no *Tratado sobre o governo civil* (1689), propugna que as condições para um bom governo se apoiam na separação dos poderes. O executivo cabe ao monarca cujas acções são controladas pelos indivíduos através do legislativo. Montesquieu (1689-1755) retoma, em *L'Esprit des lois* (1748), ponto de vista análogo e defende o direito histórico e uma monarquia aristocrática. Nos seus escritos, atende aos aspectos práticos da vida, considera as leis conexas às normas e costumes dos países. O estudo do direito deve basear-se nos condicionalismos históricos e observar as circunstâncias da vida política, bem com a influência do clima e da geografia no desenvolvimento das instituições. Demais, trata da problemática dos direitos dos cidadãos e das prerrogativas do poder soberano defendendo a separação dos poderes executivo, legislativo e judicial e o seu equilibrado funcionamento. Contra a monarquia aristocrática bate-se, em primeira linha, Voltaire (1694-1788), que envereda pelo caminho do absolutismo, do despotismo esclarecido. Deseja uma monarquia na qual o soberano, «esclarecido» pelos filósofos, governaria com o apoio do povo. Vê no rei o melhor defensor dos burgueses contra as pretensões aristocráticas, luta pela liberdade intelectual, religiosa e política, assim como pela liberdade de imprensa. Clama direitos políticos para a classe média, e não acredita na capacidade de intervenção pública das classes inferiores. Ao direito histórico de Montesquieu, Voltaire contrapõe o direito natural, que implica a igualdade de todos perante o monarca. Crítico frontal da nobreza, vê na Igreja obstáculo a todo o progresso. Denuncia também as arbitrariedades da justiça, increpa a Inquisição* e, acima de tudo, coloca a tolerância. Nos reis vê homens capazes de comprenderem e aplicarem as doutrinas dos filósofos, experiência tentada, com êxito ilimitado, por alguns imperantes de Setecentos, a saber, o «filósofo» e guerreiro Frederico II da Prússia, Catarina II da Rússia, José II da Áustria, etc. Teórico da democracia, o genovês Rousseau (1712-1778) atribui ao povo um papel preponderante. Os seus ideais inculcam a conquista da democracia directa e da igualdade política pelos indivíduos, evidenciando o valor universal da liberdade humana. Reage ainda contra todas as restrições e convenções. No *Discurso sobre as artes e as ciências* (1750) e sobretudo no *Discurso sobre a desigualdade* (1755) e no *Contrato social* (1762) expõe, com nitidez, os conceitos do direito natural e a base contratual de uma sociedade democrática. Ao contrário de Montesquieu e Voltaire, atribui o primeiro lugar ao poder legislativo, exercido por todos os cidadãos, a que o executivo estaria submetido. O Estado ideal seria uma pequena república como, por exemplo, Genebra. Por seu turno, no *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, Condorcet (1743-1794) incorpora, numa síntese luminosa, os tópicos fundamentais da ilustração. Todavia, o genuíno léxico das Luzes foi a *Encyclopédie ou dictionnaire raisonnée des sciences, des arts et des métiers*, dirigida por Diderot (1713-1784) e D'Alembert (1717-1783), apoiados por colaboradores de alto gabarito e de nacionalidades várias. Nesta obra, a par do encómio da técnica, os elementos da filosofia francesa ilustrada adquirem, debaixo de formulações várias, uma energia verdadeiramente criadora. Na discutível asserção de Miguel Artola, com a *Enciclopédia* enterra-se o mito do soberano de origem divina e consagra-se uma realidade fundamental, a saber, o soberano mandatário da nação cujo poder está limitado pelo dever de não oprimir o povo e muito menos de se opor à razão e à justiça (*cf.* ARTOLA – *Los afrancesados*, p. 13). Assim formuladas e na prática deveras alteradas ao sabor das interpretações dos leitores, as ideias ilustradas revelam-se moldáveis à realidade e, como dissemos, passíveis de interpretações diversas, quando a opinião emergente no clima político e social adequado favorece a recepção de vectores úteis delas decorrentes. Por isso, a irradiação das Luzes tem a ver com as revoluções do século XVIII, nomeadamente com as revoluções americana e francesa, cujas leis fundamentais mostram que a doutrina dos filósofos não constitui mera utopia, antes vale pelos nacos e sugestões úteis que disponibiliza. De facto, o espírito da revolução define-se por uma «vontade de racionalismo que é oposto do respeito pela tradição própria do Antigo Regime e pelo sonho de uma opinião que faria tábua rasa da diversidade de instituições acumuladas durante séculos» (*cf.* RÉMOND – *Introdução*, p. 92). De crucial importância é «compreender as condições que, num momento do século XVIII, desencadeiam a emergência de uma realidade conceptual e social: a opinião pública» (*cf.* CHARTIER – *Les origines*, p. 31). Neste processo assumem papel relevante as sociedades de pensamento, os salões, os clubes, as academias, os cafés, onde a opinião privada, fruto da reflexão e diálogo autónomos, ultrapassa os ditames oficiais, apanágio da tradição, para fazer valer pontos de vista pessoais. São ambientes onde campeia o gosto pela sociabilidade, a adesão ao deísmo e à tolerância, à moral e à religião natural ou ao cepticismo, bem como toda a sorte de posições, conforme as pessoas. Entre tais sociedades, sobressai a maçonaria*, condenada pela Igreja em 1738, a qual configura a «mais aberta das instituições de sociabilidade»

do século XVIII. Através dos seus membros (privilegiados ou burgueses), nela se fundem aspirações contrárias, mas unidas por idêntica função crítica. Os maçons, comandados pela ética, defendem a liberdade de consciência, consideram-se juízes da razão de Estado, criando, de imediato, uma relação crítica entre a moral e a política. Por seu turno, em Setecentos a leitura pessoal, meditada, contrapõe-se à leitura patriacal, em grupo. Valor fundamental cabe aos livros de bolso, aos jornais e aos papéis impressos que servem de base não só à reflexão de cada um, mas também às discussões, ou seja, à formação de uma opinião que não é a do Estado, nem a da Igreja. *2.:* Num dicionário de história religiosa, anotados os tópicos e a complexidade do iluminismo, debuxada a sua função crítica na sociedade setecentista, e na queda do Antigo Regime, por via da formação de uma opinião autónoma, interessa averiguar os claros e os escuros resultantes do influxo do dito iluminismo em Portugal nesse campo e em resultado dos aspectos apontados. Para o efeito, interessa ter presente que as suas doutrinas surgem aqui em tempos de D. João V, desenvolvendo-se progressivamente daí em diante. Demais, num país profundamente católico os interesses religiosos das Luzes prendem sobretudo os leitores nacionais da minoria que a eles acede, conforme evidenciam processos inquisitoriais estudados. Por outro lado, de um ponto de vista religioso, a corrente ilustrada comporta radicalismos e aspectos negativos. Todavia, aqui como alhures, um julgamento equânime implica o entendimento daquilo que as Luzes fustigam; o mesmo é lembrar os aspectos positivos da sua mensagem, que não se restringe apenas a uma reacção demolidora, pois comporta também programas reformadores, *strictu senso*, «ilustrados e mudança de perspectiva». Neste último aspecto, recorde-se acerca da história, e independentemente do livre exame a que sujeitam, caindo mesmo no anti-historicismo, os ilustrados estão conscientes da sua inserção no devir, dão-se ao «culto do documento, do inventário e do rigor cronológico». Ao estudar crítica e cientificamente as fontes, segundo a razão, partilham métodos em que predomina uma óptica laica. Sabedores da falta de dados seguros e da precariedade científica dos trabalhos históricos disponíveis para realizar, como querem, uma grande história de Portugal, exploram as virtualidades das ciências auxiliares da história, eliminam panegíricos e fábulas tanto como excessos patrióticos ou religiosos, querem saber o que se passa e escreve no estrangeiro. Compram, lêem e traduzem a produção dada à estampa no exterior. Ao meditar sobre o conhecimento do passado, a exigência crítica, buscam a fundamentação que tal conhecimento envolve. Limpam-no de erros e imprecisões (*cf.* Martins – Luzes, p. 842). Propõem planos para a sua reconstituição desde os tempos antigos até à contemporaneidade, atribuindo à história da Igreja, assim enquadrada, o papel que lhe cabe, depurando o que ela encerra de maravilhoso, de incerto, mesmo de falso. Na Academia Real da História, notoriamente na Academia Real das Ciências, instituição primacial de estudo e investigação, de revisão crítica e construtiva, onde, nos vários ramos do saber, paira o espírito inquieto da *Enciclopédia*, a par de João Pedro Ribeiro, avultam António Caetano do Amaral e Anastácio de Figueiredo, a tríade setecentista, escritores críticos da nossa história. Ainda conforme Coimbra Martins, o culto da ciência, apanágio dos ilustrados, origina a confecção de vastas compilações, alicerça-se no prestígio das ciências exactas e naturais, dos aparelhos (da máquina ao instrumento), das estruturas laboratoriais ao observatório, conduz ao renascimento dos estudos astronómicos, ao pendor pela física, nomeadamente pela física recreativa, leva à utilização de novas técnicas, ou à tentativa da sua introdução, traz consigo o incremento da engenharia militar e o prestígio de Newton (*cf. Ibidem*, p. 487-488). Como afirma um teólogo pombalino da universidade, importa formar religiosos, bons cidadãos e bons intelectuais. Urge, para entender convenientemente as ciências divinas, conhecer, do mesmo modo, as disciplinas profanas, nomeadamente os avanços das ciências exactas e naturais, graças ao uso da razão, da observação e da experiência, interessa que se exprimam com nitidez, repudiando subtilezas, disputas e falsos problemas, apanágio do ensino pré-pombalino, onde primavam os Jesuítas*, como ainda uma escolástica tardia, esclerosada, e um saber prisioneiro de velhos regulamentos universitários, elaborados séculos antes e, depois do aparecimento da Universidade de Évora* (1759), substituídos em Coimbra pelos novos *Estatutos* (1772), de feição empírica e antiaristotélica. Mas os ilustrados não se limitam a combater a arrogância do magistério inaciano ou o seu apego histórico a Aristóteles. Conforme prova o *Compêndio histórico da Universidade de Coimbra* de 1790 (*cf.* Cidade – *Lições*, p. 194-198) vergastam-nos de todos os modos, dizem miseráveis as suas práticas, atribuem-lhes, com acre facciosismo, um ror de culpas, com implícito ou explícito louvor à sua expulsão, ao fecho da universidade alentejana e dos colégios da Companhia espalhados pelo país, enfim, às acusações à sua pedagogia, que o ex-aluno Luís António Verney contra os Inacianos catapultara no *Verdadeiro método de estudar*, onde preconiza normas pedagógicas originais, de teor ilustrado. E o arcediago Verney, D. Frei Manuel do Cenáculo, os padres António Pereira de Figueiredo e Teodoro de Almeida, D. Francisco de Lemos, Frei Joaquim de Santa Clara e, em certos aspectos, o jovem Frei Francisco de São Luís, nem por serem expoentes da ilustração, em Setecentos, deixam de ser clérigos. De resto, o iluminismo católico português é de linhagem italiana e nele prepondera Verney, discípulo intelectual de Muratori (1672-1750), como discípulo de Beccaria (1738-1794) e Filangieri (1757-1778) se mostra o jurisconsulto Melo Freire. Sob o nosso iluminismo pairam ainda influências espanholas, em que avulta a do padre Feijoo e ainda outros nomes austro-italianos. Entre as corporações religiosas ganha evidência o ilustrado magistério público dos Oratorianos*, a par dos estudos domésticos de outros institutos onde as luzes do século perpassam. Aliás, de clérigos estão recheadas as mesas censórias ou a Universidade de Coimbra*, cujos novos *Estatutos*, já citados, devem muito à lição de eclesiásticos, sobretudo nas áreas canónica e


COMPENDIO
HISTORICO
DO ESTADO
DA UNIVERSIDADE
DE
COIMBRA
NO TEMPO DA INVASÃO DOS DENOMINADOS
JESUITAS
E
DOS ESTRAGOS
FEITOS NAS SCIENCIAS
E NOS PROFESSORES, E DIRECTORES
QUE A REGIAM
PELAS MAQUINAÇÕES, E PUBLICAÇÕES
DOS NOVOS ESTATUTOS
POR ELLES FABRICADOS.
LISBOA
NA REGIA OFFICINA TYPOGRAFICA.
ANNO MDCCLXXII.

Frontispicio do Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra *(1772), Lisboa, Biblioteca Nacional.*

teológica. De resto, estes *Estatutos*, propugnadores da teologia positiva e da boa razão no direito, do império de observação e de experiência noutras faculdades, contêm um hino de louvor e uma constante referência à crítica, à invenção e às luzes da razão em todas as áreas, motivo pelo qual são cognominados «sábios» e «iluminados». Ainda para Coimbra Martins, em matéria de filosofia, os mentores portugueses das Luzes perfilham o antiaristotelismo, batem-se contra o formalismo e as logomaquias dos escolásticos, contra os falsos problemas e contra os argumentos de autoridade. Enquanto exaltam a experiência, contraditam o silogismo e o espírito de sistema, as construções filosóficas cujo fundamento não se alicerça em factos ou leis verificáveis. Pretendem também caracterizar a moral através de uma meta «clara e sugestiva» e não pela causa, perfilham uma mentalidade anti-racista, verberam a sujeição tanto à ética aristotélica como ao maquiavelismo, vincam o princípio «segundo o qual a nobreza é função de virtude, e não virtude em si», opinam que não é o berço, mas a educação que modela o indivíduo. Há os que propendem para o prazer, a finalidade económica da moral e para o seu aburguesamento. Na história da Igreja, a irradiação das Luzes acontece numa época de papado frágil, em que Bento XIV figura como excepção positiva. Sem de nenhum modo generalizar, pois no tempo marcam prelados e eclesiásticos de relevo mental e moral, o mesmo pode dizer-se de cardeais, bispos e de uma legião de desconhecidos portugueses, cuja passagem pelos templos decepciona ou só por razões estranhas à fé vêm a lume. As sequelas decorrentes das questões dos freiráticos, da extinção da Companhia de Jesus, da perseguição política aos jacobeus (*v.* JACOBEIA) e os excessos ultramontanos nuns casos, os extremismos jansenistas (*v.* JANSENISMO) e regalistas noutros, não pesam menos neste quadro, aliás, incompleto. Por outro lado, o egoísmo clerical, a falta de vocação de tantos, as cifras altas, mas falsas, sobre o número dos frades e sobre a riqueza eclesiástica, a estudar caso a caso, lembre-se, vêm somar-se à intervenção frequente e amiúde infeliz do Estado em questões sacras, cara aos ilustrados. Neste clima, prospera naturalmente a ofensiva, directa ou indirecta, assumida no interior ou inspirada por textos e pela opinião externa. Esta ofensiva recolhe a tradição dos racionalistas, dos libertinos e dos dubitativos franceses, dos empiristas ingleses e outros, desaguando na incisiva crítica dos «filósofos». Se, no século XVII, Descartes recomenda a dúvida metódica, as «ideias claras e distintas», Locke escreve o antinómico *Cristianismo racional* (1695), obra demolidora, como demolidoras são o *Cristianismo sem mistério* (1696), do panteísta republicano John Toland (1669-1733) e os seus *Seis discursos de Woolstonn sobre os milagres do nosso Salvador*, onde se procura demonstrar, do ponto de vista da física, a impossibilidade da Ressurreição, não sem apodar o sobrenatural, patente no Evangelho, obra de um impostor. Escritores como Shaftesbury (1671-1713) vulgarizam textos que negam a revelação e transformam o cristianismo numa «religião natural onde a tensão que conduz à salvação» desaparece. Aliás, entre os filósofos abundam os postuladores do ateísmo*, etc. Ao estudar aquilo a que chama «as grandes máquinas anticristãs», Philippe Loupès parte de Fontanelle (1657-1757), Richard Simon (1638-1712), e sobretudo Bayle (1640-1707), para chegar aos corifeus maiores dessa maquinaria. Aí sobressai Voltaire, o mais lido entre nós, cujas *Cartas inglesas ou cartas filosóficas* (1743) desferem o primeiro ataque directo francês contra o cristianismo, conquanto o *Tratado sobre a tolerância* (1763), o *Dicionário filosófico* (1764) e um sem-número de panfletos clandestinos flagelam a crença e a autoridade. A vulgata das Luzes que é a *Enciclopédia* contrapõe os direitos da razão ao império da fé, o mundo laico à moral. Neste contexto, a par de Montesquieu, nas *Lettres persannes* (1721), pontificam La Mettrie (1709-1751), Helvetius (1715--1771), D'Holbach (1723-1789), Boulanger, Raynal (1713-1796), Buffon (1707-1788), Diderot, respectivamente com o *Homem máquina* (1748), *Do espírito* (1758), *O cristianismo desvelado* (1767), *Investigações sobre o despotismo oriental* (1761), *História filosófica das duas Índias* (1772), *História natural* (1749-1789), etc., etc., a que poderíamos acrescentar outros menores. Os ataques convergentes contra o catolicismo visam a metafísica, a história eclesiástica tradicional, a hagiografia, a cosmogonia bíblica, as deficiências da exegese bíblica*, atingem o sobre-

natural, a vida contemplativa, os grandes místicos, as Cruzadas, etc. Em contrapartida elogiam o deísmo, a tolerância, a moral e a religião natural, a reabilitação das paixões, a felicidade terrestre, a valoração do luxo, do conforto e do epicurismo, enfim, toda uma série de novos valores. A presença de tantos nomes atrás apontados no rol dos livros proibidos em Portugal e de um ou outro tópico análogo aos seus na obra de escritores e poetas portugueses e sobretudo em processos inquisitoriais contra mações e, em especial, contra heréticos de filosofia, no século XVIII, obriga-nos a reafirmar o influxo que exerceram em minorias nacionais particularmente contundentes por via de conceitos antes referidos. Verney, Francisco Xavier Oliveira, o médico Ribeiro Sanches, os poetas José Anastácio da Cunha, Filinto Elísio, Bocage, D. Leonor Almeida, etc., muitos deles católicos, sinalizam, de modo mais ou menos enfático, ideias e normas ilustradas, com relevo para os primeiros. Como governante despótico, símbolo português do iluminismo católico, jansénico-regalista (*v.* REGALISMO), revela-se o marquês de Pombal. No reinado de D. José I, este ministro adoptou fórmulas do despotismo esclarecido, marchetadas por oportuno realismo, ao enfrentar as dificuldades do país e do império. Famoso pela alergia a Aristóteles, pela perseguição e expulsão dos Jesuítas, pelo combate à alta aristocracia, designadamente eclesiástica, pela reforma ilustrada da universidade e pela transformação secularizante e humanitária da Inquisição, pela reconstrução da cidade de Lisboa das Luzes que o terramoto arrasara e que ele faz renascer eriçada de templos, segundo o urbanismo das Luzes, Pombal exerceu severo controlo sobre o Portugal eclesiástico e acalentou a ideia de estabelecer uma Igreja portuguesa, segundo princípios galicanos (*v.* POMBALISMO). No geral, os iluministas católicos portugueses aceitam a supremacia da Coroa sobre a Igreja, enfatizam nalguns casos a primazia do concílio sobre o Papa, põem em evidência notícias de autonomias das antigas dioceses portuguesas, atacam os Jesuítas, promovem a teologia positiva, baseada nas fontes da escritura e da tradição, em detrimento do aristotelismo, empenham-se na denúncia do fanatismo religioso e das superstições, dão-se à depuração de falsos milagres e santos inexistentes, inscritos na literatura confessional. Às festividades e à oratória barrocas preferem uma religiosidade austera, às vezes dessecante. Outros vão mais longe: além de cismontanos, desconfiam em crescendo do misticismo, afastam a interpretação divina dos fenómenos naturais, o espírito profético. Os mais extremistas são anticlericais, põem reservas aos excessos de devoção a Nossa Senhora, corrente em Portugal. Por outro lado, a penetração do iluminismo provoca fortalecimento de uma resposta às suas críticas mais virulentas, em que avultam, desde logo, a par de figuras de menor envergadura, D. Frei Caetano Brandão, D. Frei Manuel de Cenáculo (eles próprios, sob outros aspectos, cunhados pelas Luzes), cujo teor visa os filósofos irreligiosos, inspiradores da Revolução Francesa, do pensamento afrancesado, do ataque ao trono e ao altar, da defesa da liberdade. Pelo absolutismo e contra «filósofos» batem-se homens como o marquês de Penalva e, mais tarde, José Agostinho de Macedo, Frei Fortunato de Boaventura, etc. Múltiplas são as polémicas que o combate às Luzes origina, desde as origens e daí em diante. Por via de Rousseau, de diversos autores, e em Portugal através de José Anastácio da Cunha, D. Leonor de Almeida, por exemplo, uma originalidade do iluminismo está na sua afirmação como tal e, em simultâneo, na incubação do romantismo. Quanto ao futuro perene, é a mensagem das Luzes em prol da claridade e do rigor da linguagem, na formulação do pensamento e na dicussão polémica com adversários seus. No plano das ideias políticas omnímoda manifesta-se a sua influência. Os conceitos de liberdade, de igualdade, de tolerância e a busca da felicidade perpassam na construção dos regimes políticos contemporâneos, desde as constituições americana e francesa de Setecentos até ao liberalismo* e às democracias liberais. O legado da ilustração encaminha também para as democracias populares e não foi estranho a outras formulações ditatoriais. Em Portugal, sobretudo pela leitura de Voltaire, surge como arma eficaz no combate, primeiro ao Antigo Regime, posteriormente à monarquia liberal e à religião oficial pelos republicanos laicos e laicos em geral, pesando ainda na descristianização de agora. Incontornáveis afiguram-se-nos conceitos marcantes do seu ideário e da sua prática quanto à razão, à crítica, apanágio de inventiva e da pesquisa no domínio do saber, designadamente pelo valor atribuído à física e às matemáticas. Se a *Enciclopédia* constitui um hino à técnica, hoje vive-se no mundo das técnicas, um mundo onde a felicidade, como o progresso, continua a provocar utópicos sonhos. Por causa das raízes antigas, que afinal sempre guardaram, ideias iluministas vicejam na Declaração Universal dos Direitos do Homem, de inspiração cristã, conforme bem demonstrou Paulo VI, e nos conceitos humanistas da luta pelos mesmos direitos (*v.* LAICIDADE).

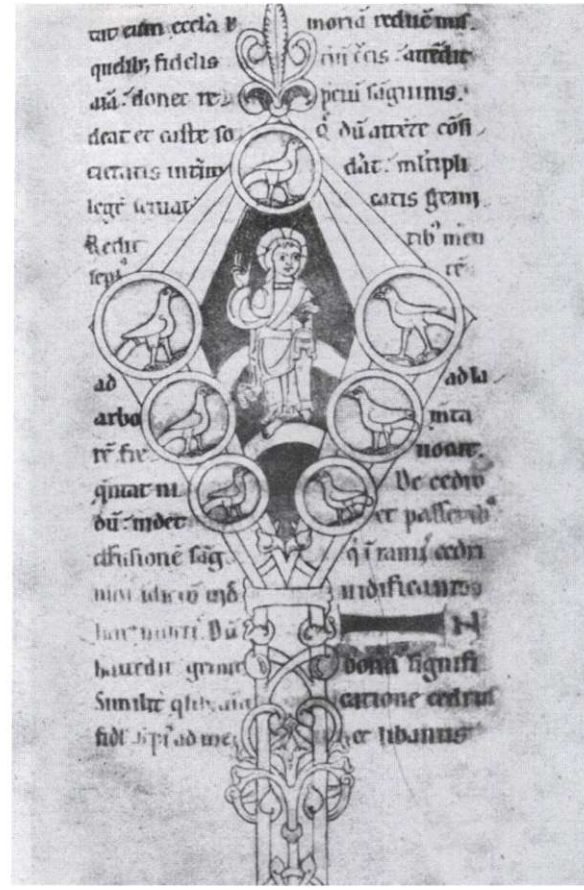
LUÍS DE OLIVEIRA RAMOS

BIBLIOGRAFIA: ANDRADE, A. Banha de – *Verney e a cultura do seu tempo*. Coimbra: UC, 1966. ANTUNES, Manuel – Iluminismo. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Verbo, [s.d.], vol. 20, p. 920-929. ARTOLA, Miguel – *Los afrancesados*. Madrid: Sociedad de Estudios e Publicaciones, 1953. BRANDÃO, Joaquim de Santa Clara Brandão, fr. – *Plano e regulamentos dos estudos para a congregação de S. Bento de Portugal*. Lisboa: Regia Oficina Tipographica, 1789. CASSIRER, Ernst – *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1966. CHARTIER, Roger – *Les origines intelectuelles de la révolution française*. Paris: Seuil, 1990. CIDADE, Hernâni – *Lições de cultura e literatura portuguesas*. Lisboa: Sá da Costa, 1959, vol. 2. CLARKE, Kenett – *Civilização*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. DARNTON, Robert – *O iluminismo como negócio: história da publicação da Enciclopédia: 1775-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. DIAS, J. S. da Silva – *Portugal e a cultura europeia (séculos XVI-XVIII)*. Coimbra: UC, 1953. GETTEL, Raymond G. – *História das ideias políticas*. Lisboa: Cosmos, 1936. GODECHOT, Jacques – *La grande nation*. Paris: Aubier, 1956. 2 vol. HAMMERSTEIN, Notker – The enlightement. In *A HISTORY of the University in Europe*. CUP, 1960, vol. 2. HAMPTON, Norman – *Histoire de la pensée européenne: le siècle des lumières*. Paris: Seuil, 1972, vol. 4. HAZARD, Paul – *A crise da consciência europeia*. Lisboa: Cosmos, [s.d.]. IDEM – *La pensée europeénne au XVIII^e siècle de Montesquieu a Lessing*. Paris: Bovin, 1946. 3 vol. KANT, Immanuel – *Crítica da razão pura*. Lisboa: FCG, 1989. LOUPÈS, Philippe – *La vie religieuse en France au XVIII^e siècle*. Paris: SEDES, 1993. MAGNINO, Bianca – *Iluminismo e cristianismo*. Brecia: Morcelliano, 1960. 3 vol. MARQUES, Maria Adelaide Salvador – *A Real Mesa Censória e a cultura nacional*. Coimbra: UC, 1963. MARTINS, António Coimbra – Luzes. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. [S.d.], vol. 2, p. 836-856. MONCADA, L. Cabral de – *Estudos de história de direito*. Coimbra: UC, 1950, vol. 3. RAMOS, L. de Oliveira – *Os Beneditinos e a cultura: ressonâncias da ilustração*. Porto: FLUP, 1984. RÉAU, Louis – *L'Europe française au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1951. RÉMOND, René – *Introdução à história do nosso tempo: Do Antigo Regime aos nossos dias*. Lis-

boa: Gradiva, 1994. ROGIER, L. J.; SAUVIGNY, G. Bertier de; HAJJAR, Joseph – *Nouvelle histoire de l'église: siècle des lumières, révolutions, restauration*. Paris: Seuil, 1966, vol. 4. TOUCHARD, Jean – *Histoire des idées politiques*. Paris: PUF, 1959, vol. 2.

ILUMINURA. Em Portugal a arte da iluminura assume especial importância do século XII ao século XIV em que é a única arte da cor, já que não chegou até nós qualquer vestígio da pintura. A iluminura, termo que utilizamos para designar o conjunto de elementos decorativos e representações que ornamentam um códice, estende-se ao longo de séculos mas tem o seu período mais fecundo do século XII à primeira metade do século XVI (*v.* LIVRO RELIGIOSO). Indissociável do suporte que é códice tem de ser entendida simultaneamente como elemento funcional de clarificação do texto e manifestação artística. Neste sentido a sua periodização acompanha a das restantes artes: românico, gótico e manuelino. *1. Românico:* Neste período a iluminura é uma criação do mundo monástico. O seu lugar no códice é diminuto reduzindo-se quase exclusivamente ao espaço da inicial. Os mosteiros que maior protagonismo desempenharam no processo da formação de Portugal – Santa Maria de Alcobaça, de observância cisterciense (*v.* CISTERCIENSES), filha de Claraval, e Santa Cruz de Coimbra, mosteiro de cónegos regrantes de Santo Agostinho* cujo costumeiro segue o de São Rufo de Avinhão – foram igualmente aqueles que possuíram as maiores e mais importantes bibliotecas de manuscritos iluminados. Condições culturais e evolução artística levam-nos a distinguir três períodos na iluminura românica em Portugal. A primeira metade do século é marcada pela produção de Santa Cruz de Coimbra, que possui um conjunto de manuscritos significativos do nosso fundo hispânico e dos contactos culturais e artísticos com o Sudoeste francês. Por se tratar de um dos mais ricos e importantes códices desta época, destaca-se o *Homiliário* (Santa Cruz 4). O seu copista utiliza ainda uma letra visigótica de transição, própria de influências peninsulares, e é muito possível que tenha sido executado por cónegos de Santa Cruz. Revela influências estilísticas da zona de Moissac-Limoges e dependências litúrgicas com São Rufo de Avinhão. Situamos também neste período as *Etimologias* de Santo Isidoro de Sevilha (Santa Cruz 17), escrito já em gótica, mas cuja cópia segue claramente um manuscrito dito moçárabe*. Num segundo período que abarca a segunda metade do século domina ainda Santa Cruz, mas assiste-se também ao nascimento da iluminura alcobacense e à execução de alguns códices onde a influência de Claraval é muito nítida. O facto de as obras mais significativas em Santa Cruz terem terminado e de o mosteiro atravessar até finais do século um período de prosperidade provocou o aparecimento de grandes criações artísticas que revelam a maturidade atingida pelo *scriptorium* nesta fase. A obra mais imponente do mosteiro conimbricense é o *Testamentum Veteris* (Santa Cruz 1). A ornamentação e o imaginário deste manuscrito ímpar na nossa iluminura situam-se no cruzamento entre a iluminura setentrional francesa e a tradição das bíblias peninsulares, com destaque para os seus ciclos iconográficos. Quanto aos livros litúrgicos, incluímos também um saltério, o Santa Cruz 27, datado de 1179, que revela a qualidade artística das obras existentes neste mosteiro. Fernando foi o copista que o executou. O iluminador, embora tenha feito escola, não deixou uma mão facilmente reconhecível noutros manuscritos. As iniciais ornadas que começam cada momento do ano litúrgico ou o Calvário mostram um artista com grande domínio do desenho, da técnica de pintura, conhecedor da iconografia da época e seguro na sua aplicação. Outros manuscritos conimbricenses de grande qualidade, mas cuja origem no *scriptorium* levanta algumas reservas, marcam o último quartel do século XII. Trata-se do conjunto formado pelo *Evangeliário* (Santa Cruz 72) e o *Epistolário* (BPMP. Geral n.º 861), um dos mais belos manuscritos iluminados, quer do ponto de vista da ornamentação, quer na representação da figura humana. O *De Avibus* de Hugo de Folieto (Santa Cruz 34) insere-se neste período, até porque tem relações estreitas com o texto homónimo do Mosteiro do Lorvão, datado de 1183. Estamos assim perante um período em que os cónegos terão produzido e encomendado manuscritos de grande qualidade artística que marcarão profundamente a iluminura posterior. Embora fundada em 1153, a construção da Abadia de Alcobaça* só se terá iniciado a partir de 1178. Um grupo de manuscritos – cuja temática é fundamentalmente a patrística – está mais próximo das restrições do *Interdito* bernardino. Destinavam-se à leitura individual e claustral, têm pequenas dimensões e iniciais caligráficas de tipo claravalense, monocromáticas, situadas quase exclusivamente no início do volume e nas divisões principais do texto. Os Alc. 231, 333, 336 e 358 e os dois volumes do manuscrito bíblico Alc. 427 e 431 podem também inserir-se neste período. As suas iniciais ornadas são uma interpretação tardia da inicial românica, cujos motivos terão sido uma importação da Borgonha através de Claraval. Com estes manuscritos terá surgido o primeiro estilo alcobacense. O tipo de inicial, estruturada, quebrada ou formada pelo corpo contorcido de dragão, recebe no seu interior palometas, caules enrolados e nas extremidades elementos vegetais. As formas são simples e por vezes repetitivas. Um dos poucos códices cuja subscrição nos permite datar de finais do século XII é a colecção de decretos dos concílios e papas, escrita por Burcardo, bispo de Worms (Alc. 365). Terá sido copiado antes de 1191, já que o copista o coloca no tempo de Martinus, provavelmente Martinus I, abade deste mosteiro que morreu em 1191. Também de finais do século são os *Leccionários* para ofício divino (Alc. 412-414, 432 e 441-444). As suas imponentes iniciais, para além da sua diversidade, revelam a influência borgonhesa em que predominam as iniciais estruturadas aneladas com terminações vegetais. O Alc. 424-426, que inclui o *Vocabulário* de Papias, é outro manuscrito que se poderá classificar no último quartel do século. As letras ornadas apresentam-se no mesmo grupo das anteriores, embora com um tratamento que acusa ser produto de uma evolução local. Período áureo da iluminura românica em Portugal foram nele também executados os manuscritos mais representativos do Lorvão, o *Comentário ao Apocalipse* (ANTT. Lorvão 43, C. F. 160) e

o *Livro das aves* (ANTT. Lorvão 5, C. F. 90), cujos iluminadores espelham igualmente um compromisso entre as tradições ibéricas e a representação de influência francesa. O *Comentário ao Apocalipse*, datado de 1189, baseia-se em modelos muito próximos do *Beatus* original, como mostram as semelhanças iconográficas, a coloração muito ténue, o estilo linear e um grande sentido de abstracção. No contexto do nosso românico, as composições mostram que o iluminador estava sobretudo preocupado em transmitir uma carga simbólica às imagens, mais do que em narrar a *storia*. Santa Cruz foi buscar os seus modelos iniciais à França do Sul (Languedoc e Aquitânia), Alcobaça ligou-se a modelos setentrionais, numa altura em que se fazia sentir aí, através de Claraval e dos mosteiros da Borgonha, a síntese entre as influências anglo-saxónicas e normandas. Esta época áurea da iluminura românica que se manifesta na riqueza iconográfica de Santa Cruz e na excelência do ornamento em Alcobaça foi favorecida também pela conjuntura político-económica em resultado dos avanços da Reconquista*. O primeiro quartel do século XIII marca um último período. Nos primeiros anos, mais precisamente até 1210-1220, a situação caracterizou-se por uma contracção económica e profunda crise política. A partir de então, as condições são de prosperidade, sobretudo em Alcobaça. Santa Cruz de Coimbra entra num novo ciclo marcado pela perca da hegemonia que possuía junto do rei. Afonso II, que inicia o reinado em 1211 e morre em 1223, faz-se tumular em Alcobaça. Esta abadia só durante o primeiro quartel do século XIII constituirá, em grande parte, o seu *armarium* debaixo da dependência de Claraval, tornando-se o centro fundamental na circulação de manuscritos, veiculando as novas propostas estéticas que marcarão também a sua produção em Santa Cruz. Apresenta alguns pontos de contacto com um novo estilo que aparece a partir dos anos 70-80 no Norte da França e Sul de Inglaterra, e que desabrocha depois de 1200. Podemos atribuir a este estilo o conjunto dos missais deste fundo e os antifonários A e B de Arouca, mas produzidos no *scriptorium* de Alcobaça. O *Homiliário* (Alc. 410) permite-nos fazer uma datação aproximada destes manuscritos, no primeiro quartel do século XIII, colocando as influências do *Channel Style*, entre nós, numa época mais tardia. As ligações artísticas a Claraval e Cister permanecem ainda vivas, destacando-se neste período a cópia do *Legendário* (Alc. 418-422). Podemos atribuí-la a inícios do século e relacionar certos aspectos da sua ornamentação com os missais alcobacenses. Obras de autores mais tardios são copiadas neste período, revelando ligações aos meios universitários franceses. São exemplo as obras de Pedro Lombardo, como os *Quatro livros de sentenças* (Alc. 362) e os Alc. 354 e 355, *Comentário sobre os Salmos*. Os iluminadores deste mosteiro demonstram ter abertura suficiente para captar as novas propostas estéticas, numa altura em que a iluminura caminhava já para o gótico, ultrapassando o espaço das iniciais e invadindo as margens. São exemplos destas novas situações a *História escolástica* de Pedro Comestor (Alc. 339-340), *Colecção canónica* (Alc. 173) e o *Mariale* de autores



Página iluminada de O Livro das Aves, *Lorvão 5 (IAN/TT, Lisboa).*

como Hugo Farsito, Bernardo de Morlas (ou de Cluny), Adão de São Victor (Alc. 149). A ornamentação autonomiza-se, adquire grande liberdade, e afasta-se dos cistercienses franceses, tornando-se mais permeável às influências artísticas locais. Obras monumentais foram também adquiridas ou copiadas, o que é revelador da dinâmica da comunidade monástica, como é o caso do Alc. 446, *Etimologias* de Santo Isidoro de Sevilha. Em Santa Cruz, neste período, para além da influência de Alcobaça, e através dela, dos cistercienses franceses, é nítida também a assimilação local da cor e de modelos iconográficos. Como características deste período, em Santa Cruz, podemos referir a perda de criatividade – as iniciais ornadas tendem a simplificar-se, os programas iconográficos quase desaparecem ou reproduzem modelos anteriores. Santa Cruz deixa de ter o domínio na produção da iluminura face ao poder cisterciense e ao dinamismo da vida artística desta abadia em inícios de Duzentos. *2. Gótico:* Dos séculos XIV e XV poucos manuscritos se destacam no contexto monástico. Continua a produção de Santa Cruz e Alcobaça, onde predomina a utilização de iniciais filigranadas, que no século XV denotam influência italiana e flamenga. Destaca-se o designado *Missal do Lorvão* (ANTT 42, C.F. 154), datável de fins do século XIII, inícios do século XIV, produzido de facto para um mosteiro feminino cisterciense, embora a sua origem

seja bolonhesa. Com iniciais historiadas a marcar os momentos mais importantes da liturgia*, destacam-se especialmente as doze iluminuras do calendário. O domínio cultural e artístico dos mendicantes com o seu ideal de despojamento leva à produção de manuscritos de grande simplicidade onde predominam as iniciais filigranadas e os motivos vegetais. Relevo especial merecem os dominicanos* de Jesus de Aveiro e de Santa Maria da Misericórdia da mesma cidade, donde se destaca um missal, actualmente na Biblioteca Pública de Évora, Manizola n.º 115, executado por Isabel Luís, religiosa deste mosteiro. Nas cidades, os grandes centros universitários como Paris e Bolonha passam a ter um papel fundamental na produção de iluminura gótica. As sés, em Portugal, terão tido um protagonismo considerável e, embora domine ainda a produção monástica, a corte com os príncipes de Avis cria um clima propício à produção laica. As bibliotecas portuguesas possuem manuscritos bíblicos góticos que testemunham a sua importação. São manuscritos de pequenas dimensões, possuem para a abertura de cada livro bíblico uma inicial historiada de pequeníssimas dimensões que repete modelos e reflecte uma produção em série. Da mesma época, a produção laica está assinada com a produção do *Cancioneiro* que se conserva na Biblioteca da Ajuda, escrito em galaico-português no tempo de D. Dinis. Apesar de inacabado pode-se observar que este manuscrito segue um tipo de iluminura que se pode relacionar com o das *Cantigas de Afonso X, o Sábio*, onde a influência francesa está igualmente patente. As cenas representadas, enquadradas em arquitecturas góticas, versam episódios de música e poesia como seria de esperar num manuscrito preparado para o canto e música (*v.* MÚSICA RELIGIOSA). A partir de finais do século XV os livros de horas, livros de leitura privada para laicos, especialmente para uma aristocracia que admirava os fólios delicadamente iluminados, vão abrir um novo capítulo na história da iluminura em Portugal. Estes manuscritos revelam um gosto que indica primeiramente a França e depois a Flandres, grande centro exportador que realizou encomendas para toda a Europa cristã. A influência francesa está patente através do mestre de Boucicaut (ANTT C. F. 133) e mestre de Jouvenal (ANTT L., C. F. 124, 130), mestre de Échevinge de Rouen (BNL II, 36, 42). A influência flamenga está presente através do Maître des Rinceaux d'Or. (BNL II, 15), Livro de Horas de D. Duarte (ANTT C. F. n.º 140). Também a oficina de Alexandre e Simon Bening está presente em numerosos livros de horas pertencentes a nobres portugueses de finais do século XV e inícios do século XVI. Esta oficina tornou-se famosa pelas cercaduras de motivos realistas e as iluminuras de magníficas paisagens. A existência de numerosos artistas na Europa do Norte e a afluência de mestres flamengos a Portugal permite a formação do gosto ganto-brugense na iluminura deste período. Do último terço do século XV é notável a iluminura da *Crónica geral de Espanha*, texto escrito por Pedro Afonso, conde de Barcelos, em 1344, e refundida cerca de 1400. Neste manuscrito, conservado na Academia das Ciências de Lisboa, MSA 1, profusamente iluminado com cercaduras, *marginalia*, iniciais ornadas e historiadas, cruzam-se várias influências, mas em que está presente certamente uma corrente italiana nas arquitecturas, na definição dos corpos e nas representações da natureza. A *Crónica da Guiné* de Gomes Eanes de Azurara (BNP, Portuguais 41) do terceiro terço do século XV, inclui, para além de decoração de enquadramento com folhagem, o controverso retrato do infante D. Henrique. O *Leal conselheiro* de D. Duarte e a *Virtuosa benfeitoria* de D. Pedro, de iluminura pobre reduzida a iniciais filigranadas, inserem-se, tal como as crónicas, na produção da corte incentivada a partir de D. João I.

3. Iluminura quinhentista: O século XVI inaugura entre nós a produção de iluminura em oficinas régias. D. Manuel, apercebendo-se da importância da escrita, não se limita a proteger instituições monásticas como se fizera até ao século XIV, mas cria na corte condições para uma ampla difusão da escrita como instrumento da sua estratégia de centralização política. A reforma dos forais, o estabelecimento dos títulos da nobreza, a organização da documentação relativa a cada província e o registo da memória levaram a uma produção em grande escala, onde foram chamados a participar os maiores artistas do seu tempo. É em Portugal um período áureo da iluminura onde o vocabulário medieval está presente, mas onde se introduzem igualmente a temática e a estética renas-



Cena de justiça no século XII, in Apocalipse de Lorvão *(IAN/TT, Lisboa).*

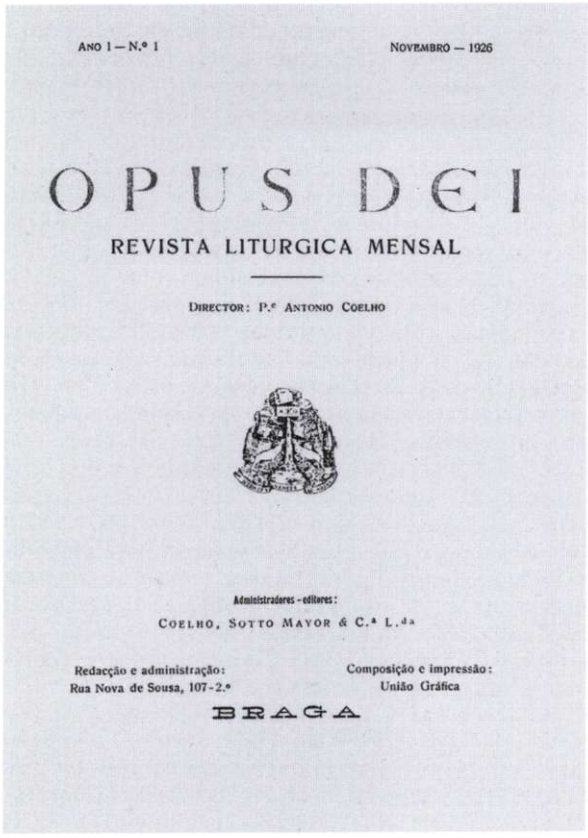
centista. Na produção de livros litúrgicos destacam-se os que hão-de alimentar as novas ordens como as dos Jerónimos, assim como a execução de livros de qualidade excepcional como o *Missal rico* (Santa Cruz 28), produzido para Santa Cruz de Coimbra. Este manuscrito inclui, para além de iniciais filigranadas, ornadas e cercaduras, um conjunto de iniciais historiadas que marcam os momentos mais significativos do ano litúrgico e uma representação notável do Calvário a abrir o canôn da missa, na tradição do mosteiro conimbricense. Para além das imagens sagradas que percorrem este manucrito, é de assinalar igualmente o próprio retrato régio a abrir o ano litúrgico. No contexto do livro religioso a Bíblia dos Jerónimos, de 1495-1497 (ANTT C. F. 161-167), escrita em sete volumes, na oficina dos Attavanti, oferta dos comerciantes italianos a D. Manuel, apresenta estética já renascentista, que há-de servir de inspiração aos nossos iluminadores. A iluminura estende-se, contudo, neste período, a um conjunto importante de livros de temática profana. No que diz respeito à heráldica o *Livro do armeiro-mor* (ANTT C. F. 163), de Jean de Cros, o *Livro da nobreza e perfeição das armas dos reis e nobres senhores dos reinos e senhorios de Portugal* (ANTT C. F. 164), de António Godinho, e a *Genealogia do infante D. Fernando de Portugal* (British Library Add. 12531), de 1530-1534, de Simon Bening sob desenhos de António de Holanda, constituem obras fundamentais para o estudo dos títulos da nobreza, assim como da iluminura em Portugal. A produção de crónicas foi outra das iniciativas de D. Manuel cujo objectivo era fundamentalmente dignificar a história, ornamentando os textos que perpetuavam a memória da monarquia. De referir pela homogeneidade e qualidade artística um dos conjuntos do ANTT, as crónicas de D. Duarte (C. F. 16), de Afonso V (C. F. 17), de D. João II (C. F. 19), de D. Pedro e D. Fernando (C. F. 30). Nestes imponentes volumes a representação régia e os símbolos do poder surgem rodeados por cercaduras de motivos vegetais e zoomórficos que oscilam entre uma estética naturalista ganto-brugense e renascentista. A Leitura Nova, conjunto de 60 volumes com 43 frontispícios iluminados, datados de 1504-1552, reúne a documentação mais importante, arrumada por províncias. De gosto ganto-brugense no início do século, a iluminura destes manuscritos evolui para um vocabulário clássico por influência da Bíblia dos Jerónimos e o iluminador António Fagundes imprime-lhe uma estética já ao gosto maneirista, em que a coexistência com a gravura está presente. A iluminura, tendo os seus inícios no contexto monástico, onde se limita ao espaço da inicial, vai a partir do século XIII estender-se ao mundo profano, espalhar-se pelas margens e ocupar fólios, tornando-se pintura miniaturizada. Na época de D. Manuel o ambiente das Descobertas (*v.* DESCOBRIMENTOS) vê diversificar os seus suportes e fundamentalmente enriquecer os seus motivos. As representações régias, as paisagens, o mar, a fauna e flora exóticas, motivos renascentistas, muitas vezes através da gravura povoam os imponentes manuscritos que o poder real encomenda, numa atitude moderna porque satisfaz as necessidades de um Estado centralizador, arcaica porque renuncia aos meios técnicos de reprodução conhecidos em Portugal a partir de finais do século XV. Apesar de perder a criatividade e o dinamismo dos séculos anteriores, dominados os modelos e temas do século XVI, a iluminura prolonga-se ainda pela época moderna. Os mosteiros femininos passam agora a ser os depositários desta arte, já ausente noutros contextos, mas que enobrece os seus livros litúrgicos e livros de fundação tal como o *Collectaneum Sacri Ordinis Cisterciensis ad Usum Congregationis S. Mariae de Alcobaça* (BNL 155) e o *Livro de fundação, ampliação e sítio do Convento de N.ª Snr. da Piedade da Esperança da cidade de Lisboa* (BNL 103), ambos do século XVIII.

MARIA ADELAIDE MIRANDA

BIBLIOGRAFIA: AVRIL, F.; ANIEL, J. P.; MENTRÉ, M. A.; SAULNIER; ZALOUSKA – *Manuscrits Enluminés de la Peninsule Ibérique*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1987. *BIBLIOTHECA manuscripta monasterii S. Crucis Colimbricensi*. Coimbra, 1810. CAEIRO, Francisco da Gama – Fontes portuguesas da formação do santo. *Itinerarium*. 20: 110-111 (1981) 136-164. *CANCIONEIRO da Ajuda*. Ed. fac-similada. Lisboa: Távola Redonda, 1994. CEPEDA, Isabel – O manuscrito medieval. In *TESOUROS artísticos da Biblioteca Nacional*. Lisboa: Inapa, 1992, p. 28-73. *CÓDICES alcobacenses da BNL*. Lisboa: BN, 1926-1979. CRUZ, António – *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*. Porto, 1964. DESWARTES, Sylvie – *Les Enluminures de la «Leitura Nova» 1504-1552*. Paris: FCG, 1977. DIAS, Pedro – A crónica iluminada de D. João I da Biblioteca Nacional de Madrid. *Oceanos*. 26 (1996) 10-22. DOLBEAU, F. – Le Legendier d'Alcobaça, Histoire et Analyse. *Annalecta Bollandiana*. 102 (1984) 263-296. EGRY, Anne de – *Um estudo de «O Apocalipse do Lorvão» e a sua relação com as ilustrações medievais do Apocalipse*. Lisboa: FCG, 1972. GARCIA, José Manuel – Poder, história e exotismo na iluminura portuguesa quinhentista. *Oceanos*. 26 (1996) 25-48. GODINHO, António – *Livro da nobreza e perfeição das armas*. Ed. fac-similada de Martim de Albuquerque e J. P. Abreu Lima. Lisboa: Inapa, 1987. GUSMÃO, Adriano de – Século XVI: Iluminura manuelina. In *Os Primitivos e a Renascença: Arte portuguesa*. Dir. João Barreira. Lisboa: Excelsior, [s.d.]. MACEDO, Francisco Pato de – *A iluminura em Portugal*. Lisboa: F. Cidade de Lisboa; ANTT; CNCDP, 1990. Catálogo de exposição. MARKL, Dagoberto – *Livro de Horas de D. Manuel*. Lisboa, 1983. MARTINS, Mário – Copistas dos códices alcobacenses. *Brotéria*. 51 (1950) 3-14. IDEM – Disciplina dos monges. *Brotéria*. 72 (1961) 633-664. IDEM – Os monges de Alcobaça perante os códices. *Brotéria*. 68: 2 (1959) 155-163. MATTOSO, José – Cluny, crúzios e cistercienses na formação de Portugal. In IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. Lisboa: INCM, 1988, p. 109. IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982. IDEM – *Le Monachisme Ibérique et Cluny*. Louvain: Publications Universitaires, 1968. MIRANDA, Maria Adelaide Miranda – *A inicial iluminada românica nos manuscritos alcobacenses*. Dissertação de mestrado apresentada à FCSH/UNL em 1984. IDEM – A iluminura barroca. In *DICIONÁRIO da arte barroca em Portugal*. Dir. José Fernandes Pereira. Lisboa: Presença, 1981. IDEM – *A iluminura românica em Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça*. Dissertação de doutoramento apresentada à FCSH/UNL em 1996. IDEM – *A iluminura de Santa Cruz no tempo de Santo António*. Lisboa: Inapa, 1996. NASCIMENTO, A. A. do – Concentração, dispersão e dependência na circulação de manuscritos em Portugal nos séculos XII e XIII. In COLÓQUIO SOBRE CIRCULACIÓN DE CODICES Y ESCRITOS ENTRE EUROPA Y LA PENINSULA EN LOS SIGLOS VIII-XIII – *Actas*. Santiago de Compostela, 1988, p. 61-85. IDEM – A experiência do livro no primitivo meio alcobacense. In CONGRESSO DO IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO – *Actas*. Braga: UCP; CMA, 1991, p. 122-145. IDEM – Livro e leituras em ambiente alcobacense. In CONGRESSO DO IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO – *Actas*. Braga: UCP; CMA, 1991, p. 147-165. NASCIMENTO, A. A. do; DIOGO, A. D. – *Encadernação portuguesa medieval: Alcobaça*. Lisboa: INCM, 1984. *NOS CONFINS da Idade Média: Arte portuguesa séculos XII-XIV*. Europália, 1992. PEIXEIRO, Horácio – Algumas reflexões sobre a iluminura em Portugal. *Revista da Biblioteca Nacional*. 1-2 (1955) 169-194. IDEM – *A iluminura em Alcobaça nos séculos XIV e XV*. IDEM – *Missais iluminados dos séculos XIV e XV: contribuição para o estudo da iluminura em Portugal*. Dissertação de mestrado apresentada à FCSH da UNL em 1986. IDEM – Um missal iluminado de Santa Cruz. *Oceanos*. 26 (1966) 52-75. PEREIRA, Isaías da Rosa – *Para a história da cultura na Idade Média: Escolas e Livrarias*. Lição proferida na Faculdade de Letras de Lisboa, 14 de Abril de 1980. SANTOS, Reynaldo dos – A iluminura. In *Oito séculos de arte portuguesa*. Lisboa, 1963-1967, p. 225-352. IDEM – Les principaux manuscrits à peinture conservés en Portugal. *Bulletin de la Société Française de reproductions de manuscrits à peinture*. Paris, 1932. WIRTH, Jean – *L'Image Médiévale. Naissance et Développements (VI-XV^e siècle)*. Paris: Klincksieck, 1989.

IMPRENSA CATÓLICA. Em Portugal, desde meados da centúria de Seiscentos e até à centúria de Oitocentos que o periodismo, isto é, a imprensa noticiosa e informativa se define pouco a pouco (*cf.* TENGARRINHA), dando origem aos mais variados títulos e a um novo e imparável movimento editorial. Nascia assim um novo e determinante instrumento e forma de expressão da cultura contemporânea, com o nascimento da «opinião pública» e o paulatino desenvolvimento dos *mass media* (*v.* MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL). Em termos globais, pode afirmar-se que a imprensa católica acompanhou o crescimento e especialização da imprensa em geral, sendo que a especificação de «católica» só adquiriu sentido na época contemporânea, devido ao processo de secularização* da sociedade e laicização das instituições nascido no seio das sociedades liberais (*v.* LIBERALISMO). O magistério pontifício, especialmente a partir de Leão XIII (*cf. Carta* sobre a imprensa católica de 25 de Janeiro de 1882), contribuiu para a reflexão e, simultaneamente, permitiu a mobilização da *inteligentzia* católica, favorecendo o aparecimento de publicistas e jornalistas católicos, nomeadamente entre os eclesiásticos. A questão da imprensa adquiriu tal relevância que, em 1895, a Santa Sé realizou um inquérito em vários países sobre a situação do jornalismo católico em cada um deles. O mesmo aconteceu em Portugal: «Num estudo do militante católico Manuel Frutuoso da Fonseca, elaborado a pedido do bispo da diocese do Porto, constata-se que entre 1840 e 1895 foram publicados, entre nós, 66 jornais católicos, número que não pode deixar de ser elevado, embora algumas destas publicações tivessem uma existência efémera. Para além dos jornais, de âmbito nacional, a Igreja publicava variadíssimos periódicos locais e regionais» (NETO – *O Estado*, p. 230), conforme adiante se analisará. *1. O apostolado da «boa imprensa»*: Em articulação com os congressos* católicos realizados desde o último quartel do século XIX, desenvolveu-se o chamado apostolado da «boa imprensa», contribuindo para dar grande impulso ao movimento católico nascente em Portugal: o Congresso dos Escritores e Oradores Católicos (Porto, 1871-1872), presidido pelo conde de Samodães, esteve na origem do importante diário portuense *A Palavra* (1872-1913) (*cf.* POLICARPO – *O pensamento*); o Congresso Católico Internacional de Lisboa (1895), celebrado a propósito do 8.º centenário antoniano, coincidiu com a aceitação do *ralliement* em Portugal e o início da revista *Voz de Santo António* (1895-1910) – mais tarde acusada de modernismo, envolta em polémica com a revista dos Jesuítas *Novo Mensageiro do Coração de Jesus* (1881--1910) e suspensa por Roma (*cf.* JORGE – A questão); o Congresso dos Jornalistas Católicos Portugueses (Lisboa, 1905), realizado por proposta de Abúndio da Silva, num momento em que a imprensa católica atravessava uma crise de desenvolvimento, esteve na origem da criação de comissões diocesanas da Liga da Boa Imprensa e do início de uma verdadeira cadeia jornalística a partir do semanário *A Guarda* (1905-1910), que se desdobrou em mais de uma dezena de outros títulos regionais, antecipando a ideia de um jornal católico nacional (*cf.* GOMES – *A imprensa*). O padre Benevenuto de Sousa, director do quinzenário católico *O Petardo* (1902-1910), teve papel de relevo na promoção e organização deste apostolado no início do século XX, lançando uma «cruzada em favor da boa imprensa» através da publicação de *Folhas Soltas*, distribuídas em todo o país pelos «grupos operários de São José do Apostolado da Imprensa» e de vários opúsculos. Na opinião dos activistas católicos, a imprensa não é apenas um modo de combater o erro, mas «é o meio mais universal, mais fácil e mais eficaz de educação, de expansão comunicativa e de sociabilidade» (*Cruzada a favor da Boa Imprensa*. Lisboa, 1902, p. 6. *Apud* NETO – *O Estado*, p. 450). A ideia perdura e faz o seu caminho com novos enquadramentos. Em Maio de 1935, no *Boletim da Acção Católica Portuguesa* pode ler-se ainda que um dos principais fins da organização é precisamente «a difusão da boa imprensa»: «A Igreja tem de ter imprensa sua, exclusivamente sua, desde os diários que satisfaçam como órgãos de informação geral quotidiana a curiosidade do homem moderno, até às revistas gráficas, literárias, scientíficas, humorísticas e infantis, que em todos os campos sejam os adaís da campanha incessante que a Igreja tem de sustentar para desenvolver a sua missão no mundo» (*cf.* ano 2, n.º 13, p. 19). Assim, a imprensa católica, originariamente de iniciativa particular mas progressivamente apoiada e sustentada de modo institucional – pelas associações de fiéis, congregações religiosas, dioceses, paróquias e, já em meados do século XX, pela própria Conferência Episcopal Portuguesa* – tornou-se, ainda que de modo nem sempre pacífico, num dos meios de acção privilegiados pela Igreja Católica na evangelização da sociedade moderna. *2. Século XIX:* Desde o início do século XIX que proliferam as publicações próximas do perfil do jornal ou da revista moderna – «com periodicidade, encadeamento e conteúdo específico diverso do livro ou do panfleto» (TENGARRINHA – Imprensa, p. 266) –, inicialmente mais com intenção doutrinal do que com propósito noticiarista: é o caso do jornal *Archivos da Religião Christã,* fundado em 1823, em Coimbra, especialmente destinado à instrução religiosa e moral. É característico desta época o recurso a publicações de maior durabilidade, sobretudo os almanaques, de que *Almanaque de Santo António* e *Almanaque da Imaculada Conceição* são exemplo. Para o período de 1820 a 1910, estudo recente regista a criação de 309 títulos, num ritmo contínuo e crescente que acompanha as vicissitudes da presença da Igreja na sociedade (*cf.* AZEVEDO – Inventário). Até à década de 70, desenvolveu-se sobretudo a imprensa ligada às obras católicas mais representativas que actuam no continente e ilhas e, sobretudo, nas missões ultramarinas, de que são exemplo: os *Annaes de Propagação da Fé* (1822--1899) que, ao longo do século publicava as cartas pastorais dos bispos e outros responsáveis das missões, assim como documentação relativa à Obra da Propagação da Fé; o *Jornal da Sociedade Católica Promotora da Moral Evangélica em toda a Monarchia Portuguesa*, publicado em Lisboa entre 1843 e 1853, numa série provisória e três séries oficiais, fundamental para o estudo daquela sociedade (*cf.*

Clemente – *Nas origens*); os *Annaes das Missões Portuguezas Ultramarinas*, publicada em Braga entre 1867 e 1872; os *Annaes da Associação Catholica Portugueza em beneficencia das missões nas províncias ultramarinas de Angola, S. Thomé e Príncipe, Moçambique e Timor*, iniciados em 1882; os *Annaes das Missões Portuguezas*, publicado entre 1889 e 1891, em Lisboa; e o *Boletim da Associação de Orações e Boas Obras pela Conversão dos Pretos*, publicada sob a direcção da Procuradoria-Geral das Missões do Espírito Santo de Angola e Congo, entre 1892 e 1907. A nível do episcopado vários obstáculos impediram ou dificultaram o aparecimento de publicações próprias, apesar dos esforços desenvolvidos no sentido da criação de órgãos diocesanos, a partir de 1870 (*v.* entradas relativas às várias dioceses): o *Boletim do Governo Ecclesiástico da Diocese dos Açores*, iniciado em 1872 (*cf.* Medeiros – *A Igreja*); o *Boletim Ecclesiastico da Diocese d'Elvas*, de 1877 a 1878; a *Revista Ecclesiastica de Lamego*, publicada de 1889 a 1890, com a colaboração de padres do seminário; o *Boletim Mensal do Governo Ecclesiastico da Diocese de Coimbra*, publicado entre 1893 e 1905; em Braga, a par de iniciativas anteriores, nomeadamente com publicações destinadas ao clero, regista-se a publicação de *Voz da Verdade: orgão oficial do arcebispado de Braga*, de 1894 a 1915; e, em Viseu, o *Boletim Diocesano* de 1897 a 1900. Em contrapartida, desenvolveu-se autonomamente a imprensa ligada às associações de fiéis, antigas ou recém-criadas, com iniciativa e participação crescente de leigos ainda que, nalguns casos, com ligação às congregações religiosas. Foi também através da imprensa que as diversas correntes político-religiosas do catolicismo se definiram e confrontaram: legitimistas, como o diário *A Nação* (1847-1915), *A Ordem* (1878-1904), ou *A Propaganda Catholica* (1878-1899); constitucionalistas como os diários *A Palavra* (1872-1913) e *Correio Nacional* (1893-1906); nacionalistas como *A Liberdade* (1908-1910); assumidamente democrata-cristãos como os semanários *O Grito do Povo* (1899-1907) e *A Democracia Christã* (1903-1907), ou ainda *A Associação Operária* (1905-1910). De 1870 a 1913, regista-se a existência de 150 títulos, a maior parte dos quais criados de 1890 até à proclamação da República (*cf.* Volovitch – La presse, p. 86). Foi um período em que a imprensa católica deu provas de grande dinamismo, através do dinamismo e militância de muitos católicos, como Artur Gomes dos Santos (1881-1918), Álvaro Zuzarte de Mendonça (1877-1967), tido entre os melhores jornalistas da sua época, e Artur Bivar (1881-1946), que, com variadíssimos pseudónimos, assinou colaboração em quase toda a imprensa católica, estando ligado à campanha da «boa imprensa» e ao lançamento do jornal *Novidades*, (*cf.* Gomes – *As duas cidades*, p. 117, 133 ss.). *3. Século XX:* Na continuidade do «apelo de Santarém» (1913), a realização do Concílio Plenário Português, em 1926, marcou o início de uma nova etapa na relação da Igreja com a sociedade ao longo do século. O reforço da unidade dos católicos, a secundarização das divisões políticas e o desenvolvimento de um projecto de recristianização da sociedade implicavam o desenvolvimento autónomo da imprensa católica (*cf.* o n.º 453 do referido concílio), de cariz religioso e social. A sequência de títulos das publicações do Centro Académico de Democracia Cristã, em Coimbra, é bem significativa da evolução do catolicismo militante no início do século: *Estudos Sociaes* (1905-1911) indica o campo – o social – a partir do qual se vinha procurando mobilizar, enquadrar e formar as elites católicas; *O Imparcial* (1912-1919) sublinha a característica – a imparcialidade – que tornaria possível a unidade católica num contexto considerado hostil e laicizante; *Estudos* (1922-1970), ao acentuar o carácter doutrinal, literário e cultural da revista, indica a deslocação verificada na intervenção dos católicos para o combate das ideias e defesa dos princípios católicos no seio da sociedade, em processo de pacificação religiosa (*cf.* Seabra – *O C.A.D.C.*). Por outro lado, o itinerário do jornal *A União* (1920-1932), orgão do Centro Católico Português exemplifica bem a estratégia que conduziu à desactivação do Centro e à criação da Acção Católica Portuguesa* (ACP). Unidade interna, autonomia organizativa e criação de meios de acção para influir na organização da sociedade, são os princípios em função dos quais a Igreja Católica definiu as suas prioridades. A importância acordada à opinião pública e a atenção da Igreja aos meios de comunicação social, em particular à imprensa, levaram à criação de estruturas próprias, como aconteceu, no final dos anos 30, com a criação de um Secretariado da Imprensa, Cultura e Propaganda no âmbito da ACP. Com a institucionalização da Conferência Episcopal Portuguesa, em 1967, imeditamente foi criada uma Comissão Episcopal dos Meios de Comunicação Social (*cf. Anuário*, 1968) e respectivo Secretariado Nacional das Comunicações Sociais da Igreja. A recente criação da *Agência Ecclesia* (1994-), serviço da responsabilidade deste secretariado e também título de uma publicação, veio dar um carácter mais profissionalizado a um trabalho de difusão de notícias e comentários de carácter religioso, que vinha realizando com a anterior edição do boletim *SAI (Serviço de Apoio à Informação)*, desde os anos 70. Ainda a nível institucional, registe-se a criação da Associação de Imprensa de Inspiração Cristã em 1993, que agrupa um terço das publicações cuja existência referencia, em número superior às seis centenas de títulos (*cf.* *Guia*). A primeira exposição da imprensa católica, realizada em Dezembro de 1943, permitia já recensear a existência de mais de uma centena de títulos assim discriminados: 4 jornais diários – *Novidades* e *Voz*, ambos de Lisboa, *Diário do Minho* de Braga, *O Jornal* do Funchal e *A União* de Angra do Heroísmo; 33 semanários publicados nas principais cidades das províncias continentais e no ultramar; 16 publicações da Acção Católica e 4 da União Noelista; 23 outras revistas de piedade ou de fomento de associações piedosas; 15 revistas de carácter missionário; 6 revistas culturais e 1 revista infantil ilustrada – *O Papagaio*; 4 revistas de seminários; e outras ainda de carácter diverso. Neste cômputo inclui-se a «imprensa católica oficial», a «imprensa católica oficiosa» e a «imprensa católica independente» – na tipologia então proposta


ANO I — N.º 1 NOVEMBRO — 1926

OPUS DEI

REVISTA LITURGICA MENSAL

DIRECTOR: P.e ANTONIO COELHO

Administradores-editores:
COELHO, SOTTO MAYOR & C.ª L.da

Redacção e administração:
Rua Nova de Sousa, 107-2.º

Composição e impressão:
União Gráfica

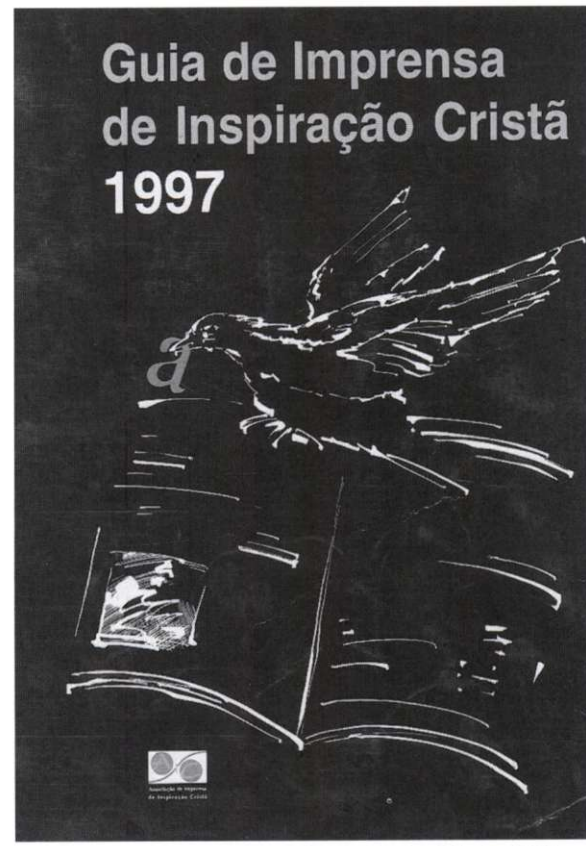
BRAGA

Rosto da revista Opus Dei, *ano I, n.º 1, Novembro de 1926.*

pelo cardeal Cerejeira no seu discurso de inauguração da exposição (*cf.* MAURÍCIO – O problema). À falta de um levantamento histórico sistemático e de um estudo que permita avaliar da importância da imprensa católica relativamente ao universo geral da imprensa, a consulta do *Repertório das publicações periódicas portuguesas* permite constatar, ainda que de modo impressivo, o seu peso neste período, atestado pelo crescente número de publicações, pela sua diversidade e nível de especialização. Por outro lado, os dados disponíveis permitem verificar que as iniciativas editoriais se distribuem por todas as dioceses do país, embora com uma maior concentração inicial em Braga e, a partir de 1940, em Lisboa (*cf.* REZOLA – Breve panorâmica, p. 243). No final do século XX, o quadro nacional relativo apenas às publicações oficiais é o seguinte: jornais propriedade da diocese ou de outras instâncias eclesiais, 4 diários, 41 semanários, 46 quinzenários, 163 mensáros; e 411 boletins paroquiais e interparoquiais (*cf. ANUÁRIO*, 1995-1998). Em síntese, a imprensa católica apresenta-se como um universo vastíssimo, editorialmente diversificado e graficamente melhorado, à medida que as facilidades técnicas e os meios financeiros o permitiram, e em crescimento contínuo, como se procurará demonstrar. *4. Boletins pastorais e publicações oficiais:* Embora todas as publicações de iniciativa eclesial pressuponham a dimensão pastoral, há algumas que pela sua natureza, ligadas à dinâmica religiosa e de âmbito intra-eclesial, merecem ser destacadas como tal: boletins diocesanos e paroquiais, publicações de carácter catequético ou litúrgico, entre outras. A criação de boletins diocesanos verificou-se no início do século, expressão da procura de um ritmo novo na vida interna da Igreja e de afirmação da sua autonomia relativamente ao Estado: *Boletim do Algarve* (1910), órgão oficial da diocese e auxiliar da catequese; o *Boletim da Diocese do Porto* (1914-1936) (*cf.* AZEVEDO – A Igreja); *Acção Católica: Boletim da Arquidiocese de Braga* (1915-); *Vida Católica: Orgão Oficial do Patriarcado* (1915-1936, retomado em 2.ª série a partir de 1986); e outros tantos boletins criados na mesma década nas dioceses de Coimbra, da Guarda, de Viseu, de Lamego, de Portalegre e de Bragança. No entanto, a criação da revista *Lumen* (1937) pelo episcopado português veio pôr fim a muitas destas publicações. «Só no pós Concílio Vaticano II (1963-1965) os boletins ou revistas de carácter local viriam, de novo, a merecer impulso» (*Ibidem*, p. 13), levando à criação de novas publicações como o *Boletim Diocesano de Pastoral* de Lisboa (1968-1987), *Igreja Portucalense* (1970-1984) (*cf.* AZEVEDO – *Igreja*), *Boletim de Informação Pastoral* de Aveiro (1970-1972 e 1986-) ou *Igreja Eborense* (Évora, 1983-), entre outras. Entretanto, após a Segunda Guerra Mundial, os boletins paroquiais fizeram o seu aparecimento, constituindo hoje um universo vasto – como os dados atrás referidos o indicam –, multiforme e em permanente mudança. A evolução tecnológica e as facilidades criadas com o aparecimento do *offset*, do policopiador e da fotocópia vieram permitir o crescimento exponencial do número de publicações com vida mais ou menos efémera, contribuindo também para alterar o modo de compreensão e exercício da própria autoridade eclesiástica, nomeadamente por via do recurso ou não ao *imprimatur*. Por outro lado, com a institucionalização da Conferência Episcopal e a criação das suas comissões, secretariados e serviços nacionais, multiplicaram-se as publicações oficiais nos vários domínios da pastoral. No âmbito da pastoral litúrgica dois títulos ilustram dois momentos distintos: *Opus Dei: Revista litúrica mensal* (1926-1937), de origem beneditina, que desempenhou papel fundamental no movimento de renovação litúrgica em Portugal (*cf.* PEREIRA – *Opus*); e *Boletim de Pastoral Litúrgica* (1976-), já da responsabilidade do Secretariado Nacional de Liturgia. As publicações de pastoral catequética, de que a *Voz da Catequese* (Lisboa, 1954-) é um exemplo, multiplicam-se a partir dos anos 50. Das várias dezenas de títulos, a nível nacional e diocesano, são ainda exemplo: *Boletim de Informação Pastoral* (1959-1970), editado pelo Secretariado de Informação Religiosa do Episcopado Português e fonte imprescindível para o estudo das mutações verificadas no seio do catolicismo naquele período; *Laikos* (1976-1985), boletim do Secretariado Nacional de Apostolado dos Leigos; e *Caritas: Revista de Acção Social da Igreja* (1981-), mensal da Caritas Portuguesa. A edição nacional de *Documentação Católica*, publicação internacional dos principais documentos do magistério da Igreja Católica, não conseguiu vingar em Portugal (1978-1991). Na sua falta e de iniciativa particular, *Síntese: Revista de ac-*

tualidades eclesiais, iniciada no Porto em 1968, tem desempenhado função semelhante, com selecção e publicação de textos nacionais e estrangeiros do magistério da Igreja. Também a edição portuguesa do jornal *Osservatore Romano* – «veículo fiel e pronto do pensamento pontifício, que [os bispos portugueses] vivamente recomendam» (CONFERÊNCIA – *Documentos*, vol. 1, p. 291) –, publicado semanalmente na cidade do Vaticano desde 1969/1970, se inclui necessariamente na categoria das publicações oficiais.

5. Diversificação e crescimento da imprensa católica: De modo a acompanhar o desenvolvimento global da imprensa católica desde o século XIX, tentar-se-á aqui uma tipologia sumária, em função do âmbito, dos destinatários e dos seus objectivos: imprensa nacional; imprensa local e regional; imprensa de apostolado em geral; imprensa da Acção Católica; imprensa de carácter cultural, incluindo revistas de carácter científico; imprensa missionária; imprensa de animação religiosa; imprensa de carácter mariológico; imprensa juvenil; imprensa de inspiração católica. A ideia de um jornal católico nacional teve a sua concretização com o lançamento do diário *Novidades* como órgão oficioso do episcopado português, a partir de 1923 (*cf.* ALMEIDA – *Subsídios*), retomando título anterior (1885-1913). Foi o cónego Pais de Figueiredo, da diocese da Guarda, o obreiro desta tarefa e o fundador da empresa União Gráfica, tendo o padre Avelino Gonçalves desempenhado o cargo de director de 1943 até à suspensão do jornal, em Maio de 1974, decidida pela Conferência Episcopal Portuguesa. O padre Miguel de Oliveira foi chefe de redacção do jornal, de 1925 a 1932 (*cf.* AZEVEDO – *Mons. Miguel*). As tentativas posteriores para criar novo jornal católico nacional não vingaram: *Nova Terra: Semanário de Opinião e Informação*, publicou-se apenas de Maio de 1975 a Fevereiro de 1977, tendo sido suspenso por alegadas dificuldades financeiras. Por outro lado, e com maior visibilidade a partir dos anos 30, desenvolveu-se a imprensa local e regional – do jornal diocesano ou regional ao boletim paroquial são largas centenas de títulos com maior ou menor difusão. Dados relativos a 1991 permitem caracterizar quantitativamente o universo do seguinte modo: jornais – 4 diários, 41 semanários e 207 com outra periodicidade; e 387 boletins paroquiais (*cf.* CORREIA – Os mass media, p. 98). Pela sua longevidade são exemplo de jornais regionais os seguintes títulos, existentes na actualidade: *A União*, diário publicado pela diocese de Angra do Heroísmo, desde 1893; *A Guarda,* já referido e que actualmente continua a ser publicado pela Casa Véritas; *Notícias da Covilhã*, propriedade da diocese da Guarda, fundado em 1912; *Notícias de Viana,* da diocese de Viana do Castelo, fundado em 1916; *Diário do Minho*, propriedade da arquidiocese de Braga, em publicação desde 1919; *Correio de Coimbra*, semanário da diocese, em publicação desde 1922; *Jornal da Beira*, semanário da diocese de Viseu, fundado em 1921; *Notícias de Beja*, semanário da diocese existente desde 1928; *A Defesa*, propriedade da arquidiocese de Évora, que se publica desde 1928; *Jornal da Madeira*, diário fundado em 1932 ligado à diocese do Funchal; *Mensageiro de Bragança*, semanário da diocese fundado em 1940; e *A Reconquista,* semanário regionalista da Beira Baixa, fundado em 1945 na diocese de Portalegre-Castelo Branco (*cf.* GUIA). De citar ainda, mais recentemente, o jornal *Voz Portucalense* (1970-) e *Voz da Verdade*, folha da diocese de Lisboa iniciada em 1932. Outro sector que ganhou também grande importância ao longo do século é a imprensa de apostolado, devido ao desenvolvimento e diversificação das organizações católicas, com crescente protagonismo dos leigos e notável influência sociocultural, sobretudo a partir da década de 50. Não há associação, obra ou movimento católico que não tenha criado a sua folha informativa, boletim, jornal ou revista – imprensa de qualidade variável, mas de grande difusão e em número de títulos na ordem das centenas, cujo conhecimento aguarda ainda estudo aprofundado. Dados relativos a Dezembro de 1991 permitem identificar cerca de três dezenas de títulos com tiragens superiores a 10 000 exemplares (*cf.* ANUÁRIO, 1991-1995). A sua longevidade é também assinalável, bastando relembrar alguns dos títulos que remontam ao final do século XIX: os *Annaes da Obra da Santa Infância*, cuja publicação foi iniciada em 1867 e se prolongou até 1950; o *Mensageiro do Coração de Jesus*, órgão mensal do Apostolado da Oração, iniciado em 1874 e publicado até à actualidade, ainda que com um curto interregno de 1910 a 1913, devido à expulsão dos Jesuítas e ligeiras oscilações no título (de 1881-1910); o *Boletim da Sociedade de S. Vicente de*



Rosto de Guia de Imprensa de Inspiração Cristã: 1997, *Lisboa, AIC, 1996.*

Paulo, iniciado em 1884 e que, retomado em 1908 como órgão oficial da sociedade do mesmo nome, continua até à actualidade; e o *Boletim da Obra de S. Francisco de Sales*, existente de 1896 a 1960. Pela sua grande difusão e peculiaridade, na medida em que faz da imprensa simultaneamente o meio de reinserção humana e a forma de apostolado social, refira-se o jornal *O Gaiato*, editado pela Obra da Rua desde 1944. No seu conjunto, as publicações da Acção Católica constituem uma das formas mais ilustrativas do desenvolvimento da imprensa de apostolado. Publicado ininterruptamente de 1934 a 1973, o *Boletim Oficial da ACP* constitui uma fonte primordial para a história eclesial, a par das várias dezenas de jornais e revistas publicados pelas suas várias *organizações* juvenis e adultas de ambos os sexos e *organismos* especializados por meio social. A exposição «Um Ano de Imprensa da Acção Católica Portuguesa – 1953» permitia resumir o crescimento e intensa actividade editorial da chamada «*imprensa de penetração* nos diversos meios»: «22 jornais e revistas com uma tiragem anual (em 1953) de 1 572 850 exemplares» (*cf. Boletim Oficial*, n.º 238, p. 227). Em 1957, o *Anuário Católico de Portugal* recenseia 57 publicações da ACP a nível nacional – que, com raríssimas excepções e breves incursões, carecem de estudos sistemáticos (*cf.* Falcão – Visão crítica; Nóvoa – *A imprensa*; Silva – A Acção) – e de que são exemplo os jornais: *Juventude Operária*, órgão mensal da JOC com tiragem de 22 000 exemplares, que se publica regularmente desde 1945; e *Encontro*, órgão mensal da JUC iniciado em 1956, então com uma tiragem de 2500 exemplares; ou ainda *Arado*, publicado de 1939 a 1963, primeiro como órgão oficial da JAC e depois do conjunto dos organismos agrários, com uma tiragem que oscila entre os 5000 e os 15 000 exemplares (*cf.* Caldas – *A Igreja*). Outro sector em desenvolvimento desde finais do século XIX é a imprensa de carácter cultural: a revista *Instituições Christãs* (1883-1893), orgão da Academia de São Tomás de Aquino, e as revistas do Centro Académico da Democracia Cristã de Coimbra, já referidas, são disso testemunho. Pela sua longevidade e qualidade, a revista *Brotéria*, da responsabilidade da Companhia de Jesus, merece particular realce: fundada em 1902 como revista de ciências naturais, a revista praticamente não deixou de ser editada, ainda que a partir do estrangeiro aquando da expulsão dos Jesuítas; a partir de 1907 deu origem a três séries distintas, para em 1925 se fixarem duas séries, uma de letras e outra de ciências, que subsistem até hoje (*cf.* Franco – *Brotar*). São várias as outras congregações e institutos religiosos que dispõem de publicações de carácter cultural, como a revista *Itinerarium* (1955-), publicada pela Ordem Franciscana. A par da qualidade, verifica-se também uma grande especialização no sector da imprensa cultural, visível em publicações como: *Acção Médica*, revista lançada em 1936 pela Associação dos Médicos Católicos Portugueses; *Boletim Cinematográfico*, a publicação de cinema mais antiga no país, publicada mensalmente desde 1951 pelo Secretariado Católico do Cinema e do Audiovisual; *Igreja em Missão*, revista de cultura ao serviço da teologia de missão, que se publica desde 1961. Embora sem carácter confessional, de referir ainda as revistas de carácter científico editadas actualmente no âmbito da Universidade Católica Portuguesa: *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga, 1945-); *Theologica* (Braga, 1954-); *Lusitania Sacra* (Lisboa, 1956-1978/-1989-); *Didaskalia* (Lisboa, 1971-); *Economia* (Lisboa, 1977-); *Humanística e Teologia* (Porto, 1980-); *Direito e Justiça* (Lisboa, 1980-); *Povos e Culturas* (Lisboa, 1986-); *Mathésis* (Viseu, 1992-). Também no âmbito teológico, ainda que publicadas de modo autónomo e com perfis distintos, há a registar a publicação de duas revistas de reflexão e debate cultural: *Reflexão Cristã*, iniciada em 1976 pelo Centro com o mesmo nome; e *Communio: Revista Internacional Católica*, lançada em Portugal em 1984. Os boletins e revistas publicados pelos estudantes dos seminários podem integrar-se também no âmbito das publicações culturais, tais como: *Novellae Ollivarum* (Lisboa, 1943-); *Cenáculo* (Braga, 1945-); *Vita Pena* (Guarda, 1946-1964). Um sector que conheceu também grande desenvolvimento, sobretudo depois do retorno ou instalação das congregações religiosas no país e, em particular, depois da Concordata e do Acordo Missionário de 1940, é a imprensa missionária: *Boa Nova: Actualidade Missionária* é a revista missionária mais antiga em Portugal, mensalmente publicada desde 1924 pela Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas e o seu jornal *Cruzada Missionária,* em publicação mensal desde 1932; *Eco das Missões*, mensário das Irmãs Missionárias de São Pedro Claver, desde 1933; *Missões Franciscanas,* mensário da Ordem Franciscana publicado desde 1937; *O Clero e as Missões*, revista trimestral , publicada de 1940 a 1973; *Acção Missionária*, jornal lançado em 1940 pela Congregação do Espírito Santo e a revista *Encontro: Selecções Misssionárias*, revista iniciada em 1963; *Anais das Obras Missionárias Pontificias,* em edição desde 1950, como continuação de duas outras publicações; *Fátima Missionária*, revista publicada desde 1955 pelo Instituto Missionário da Consolata; *Além-Mar*, revista publicada desde 1956 pelos Missionários Combonianos que, desde 1966, editam também uma revista para a juventude, *Audácia;* e *Cooperadores Missionários Dehonianos*, em publicação desde 1964. De referir ainda a revista *Portugal em África*, inicialmente dirigida por Quirino Avelino de Jesus, que com o mesmo título e interrupções (1911-1944) se publicou entre 1894 e 1973. A par das publicações missionárias, cada uma das centena e meia de congregações e institutos de vida religiosos masculinos e femininos actualmente existentes, assim como as Ordens Terceiras (Franciscanas, Dominicanas ou Carmelitas) têm, regra geral, várias publicações informativas e outras de carácter espiritual e formativo (*cf. Vinde*). Muitas são de natureza interna ou de animação pastoral, noutros casos são títulos de grande circulação como acontece com as revistas mensais *Família Cristã*, publicada em Portugal desde 1954 pela Edições Paulistas, e *Mensageiro de Santo António* (1984-), publicado pelos Frades Menores Conventuais; ou o *Cavaleiro da Imaculada* (1960-), folha doutrinal da Província Por-

tuguesa da Sociedade Salesiana, com uma tiragem actual de 102 000 exemplares. É aquilo a que se poderá chamar uma imprensa simultaneamente de informação e formação doutrinal, isto é, formação humana e religiosa em geral ou em função de um carisma espiritual próprio a determinada família religiosa, como acontece também nos seguintes exemplos: *Família Comboniana* (1974-); *Família Passionista* (1986-); e *Boletim Salesiano* (1903-), actualmente revista da Família Salesiana. Também a Federação Nacional dos Institutos Religiosos Femininos (FNIR) e a Confederação dos Institutos Religiosos (CNIR) têm em conjunto uma publicação mensal: *Vida Consagrada* (1981-). As publicações de carácter mariológico constituem um outro importante sector, de que são exemplo os títulos dominicanos *Rosário* (1907-1936), *Rosa Mística* (1937-?) e o boletim mensal *Rosário de Maria* (1944-) ou ainda a revista *Legião de Maria* (1961-). Também muita da imprensa fatimológica se pode enquadrar neste sector, embora muitos dos títulos publicados revistam um significado mais amplo no quadro das publicações religiosas: *Videntes da Fátima* (1963-), órgão das causas de beatificação de Jacinta Marto; *Voz da Fátima* (1922-), órgão mensal do santuário; ou ainda *Mensagem de Fátima* (1958-). Um sector específico no campo do apostolado e da formação religiosa é a imprensa juvenil, seja da responsabilidade das diversas associações ou movimentos católicos – como aconteceu no início da revista *Flama*, fundada em 1937 pelas Juventudes Católicas, para depois se transformar num magazine de actualidades, publicado até 1976; ou com *Flor de Lis*, órgão do Corpo Nacional de Escutas desde 1925 –, seja da iniciativa de congregações religiosas – como no caso da revista mensal *Juvenil*, fundada em 1952 pela Sociedade Salesiana –, ou seja ainda de iniciativa dos secretariados e serviços diocesanos ou nacionais ao serviço da «pastoral juvenil» ou da «pastoral universitária», que conheceram grande expansão a partir dos anos 60. Por último é de registar a imprensa de «inspiração católica», isto é, publicações que, resultando da iniciativa particular de cristãos ou grupos de matriz católica, não se fecham numa postura confessional embora afirmem ou reconheçam a sua inspiração religiosa. Nesta categoria englobam-se publicações com orientações culturais e ideológicas diversas, como: *Cidade Nova: Revista de Cultura* (1949/1958), publicada em Coimbra; *Aventura: Revista bimestral de cultura* (1942-1944), editada por Ruy Cinatti; *Rumo: Revista de Problemas Actuais* (1957-1971), propriedade da editorial Aster. A revista *O Tempo e o Modo* (1963-1967) é, no quadro do *aggiornamento* conciliar, um caso paradigmático da passagem de uma postura confessional para uma postura de «diálogo com o mundo» e de autonomia da acção individual dos católicos (*cf.* ESTÊVÃO – O Tempo). Publicações há que reivindicando essa matriz cultural católica se situam fora do campo religioso, privilegiando uma orientação política específica como acontece, por exemplo, com o título *Resistência: Revista de história, cultura e crítica.* Ainda de «inspiração católica» são também as publicações (legais e clandestinas) promovidas por sectores da resistência católica ao regime do Estado Novo, particularmente nas décadas de 60 e início de 70, tais como: *Direito à Informação* (1963-1969), depois substituído pelo *BAC-Boletim Anti-Colonial* (1972-1973); e *Cadernos GEDOC* (1969-1970) (*cf.* PEREIRA – Imprensa). No contexto da revolução de 25 de Abril, vários títulos surgiram com a preocupação de reflectir sobre a presença e o papel dos cristãos na construção da sociedade, tais como o jornal *Libertar* (1974-1991), edição de grupos cristãos de base, ou, noutra perspectiva, a revista *Actos* (1976). Mais recentemente, ligado à problemática do desenvolvimento surgiram várias publicações por parte de organizações não governamentais (ONG) que se podem enquadrar nesta tipologia, tais como: *Leigos para o Desenvolvimento* (1989-) e *Oikos* (1992-), também o nome das ONG que as editam; ou o ainda incipiente *Jornal da Missão* (1996-). *6. Igreja, imprensa e sociedade:* A problemática da relação da Igreja Católica com a imprensa é vasta e progressivamente ultrapassou o campo meramente instrumental – o desenvolvimento da chamada «boa imprensa» e de formas modernizadas do «publicismo» confessional e doutrinário –, para se situar no campo da própria reflexão sociológica, pastoral e teológica sobre a realidade mais ampla dos *mass media*, em que os católicos se têm envolvido de formas variadas. Assim, e no actual debate eclesial, entre as várias questões em aberto, duas merecem ser sublinhadas: a da relação entre a informação, sempre situada e necessariamente parcial, com a ideia da verdade objectiva; e a questão da constituição, formação e papel da «opinião pública», tanto na sociedade como no interior da própria Igreja Católica. Relativamente à realidade portuguesa, dois temas mereceriam também estudo aprofundado: o papel dos mecanismos de controlo e censura por parte do Estado relativamente à imprensa católica – seja durante a vigência do Beneplácito Régio, seja durante o Estado Novo (*v.* IGREJA E ESTADO. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA) – e que ainda se encontra por fazer (*cf.* FRANCO – *A censura*); e, por outro lado, a evolução doutrinal e a aplicação do mecanismo de «aprovação eclesiástica» no domínio da imprensa católica. Relativamente à primeira das questões, veja-se, a título de exemplo, a situação do jornal *O Trabalhador* (1934-1948), dirigido pelo padre Abel Varzim, que teve importante papel no movimento operário católico de então, acabando por ser suspenso devido à pressão e vigilância apertada da censura e depois proibido (*cf. ABEL*); ou o «caso do bispo da Beira», em Moçambique, gerado também em função do funcionamento de mecanismos de censura no *Diário de Moçambique*, propriedade da diocese (*cf.* LIMA – *Aspectos*). Por último, a par da análise dos mecanismos institucionais que condicionaram a evolução dos títulos publicados, seus conteúdos e destinatários, interessaria ainda considerar o modo como se organizou material e economicamente tão importante actividade social e eclesial – desde a formação de tipografias católicas, nos finais do século XIX, à constituição de editoras católicas por parte dos vários movimentos e organizações eclesiais, ao longo da segunda metade do século XX. Com a evolução dos suportes técnicos e a crescente facilidade no acesso a

mecanismos de produção e difusão da informação, a actividade editorial ramificou-se e o acesso a esta massificou-se, tornando impraticável o conhecimento individual da totalidade do universo da imprensa e do publicismo católico, a exigir projectos de investigação colectivos (*cf.* GUERREIRO – A imprensa). É uma realidade extremamente diversificada e cada vez mais plural, acompanhando as mudanças na sociedade e no interior da Igreja nos seus contornos a nível local, diocesano, nacional e internacional. Em última análise, a sua evolução é um bom indicador para se avaliar o modo como o catolicismo acompanhou e contribuiu para a modernização da sociedade portuguesa.

PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES

BIBLIOGRAFIA: ABEL *Varzim entre o ideal e o possível: antologia de textos, 1928-1964*. Pref. D. José da Cruz Policarpo. Lisboa: Multinova; Forum Abel Varzim, 2000. ALMEIDA, José Maria de – *Subsídios para a história das «Novidades»*. Pref. padre Moreira das Neves. Lisboa: Rádio Renascença, 1989. *ANUÁRIO Católico de Portugal*. [Lisboa: s.n.], edições de 1931, 1932, 1933, 1941, 1947, 1953, 1957; Braga: Secretariado-Geral do Episcopado, edições de 1968, 1975, 1981; Lisboa: Rei dos Livros, edições relativas aos anos de 1991-1994, 1995; Braga: Secretariado-Geral do Apostolado de Oração e Apostolado de Oração, edições relativas aos anos de 1986-1987, 1988-1990. AZEVEDO, Carlos A. Moreira – *Igreja portucalense na recepção do II Concílio do Vaticano*. Porto: Diocese do Porto, 1998. IDEM – *Mons. Miguel de Oliveira no centenário do seu nascimento: testemunhos, perfil biográfico, textos*. Válega: Junta de Freguesia de Válega, 1997. AZEVEDO, Carlos A. Moreira; RODRIGUES, Abílio de Sousa – A Igreja portucalense entre as guerras. *Boletim da Diocese do Porto (1914-1936): Índices*. Porto: C. A. M. Azevedo, 1995. AZEVEDO, Joaquim; RAMOS, José – Inventário da imprensa católica entre 1820 e 1910. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 215-264. CALDAS, João Castro – *A Igreja na política agrária: 35 anos de imprensa da JAC (1939-1974)*. Lisboa: Edição da Cooperativa de Estudos Rurais, 1985. CLEMENTE, Manuel José Macário do Nascimento – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: a Sociedade Católica (1843-1853)*. Braga: UCP, 1993. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Documentos pastorais*. Lisboa: União Gráfica; Secretariado-Geral do Episcopado; Rei dos Livros, 1978-1996. 4 vol. CORREIA, Fernando – Os «mass media» da Igreja Católica. *Vértice*. 70 (Jan./Fev. 1996) 96-99. CRUZ, Manuel Braga da – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença; Gabinete de Investigações Sociais, 1980. ESTÊVÃO, Nuno – O Tempo e o Modo: revista de pensamento e acção (1963-1967). *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 129-294. FALCÃO, Manuel F. – Visão crítica da imprensa da Acção Católica Portuguesa. *Boletim Oficial da ACP*. 20: 239 (Abril de 1954) 248-251; 21: 240-241 (Maio-Junho de 1954) 53-56. FRANCO, Graça – *A censura à imprensa (1820-1974)*. Lisboa: INCM, D.L. 1993. FRANCO, José Eduardo – *Brotar educação: história da «Brotéria» e da evolução do seu pensamento pedagógico (1902-1906)*. Lisboa: Roma Editora, 1999. GOMES, J. Pinharanda – *A imprensa da Guarda: subsídios*. Braga: Pax, 1983. IDEM – *As duas cidades: estudos sobre o movimento social cristão em Portugal*. Lisboa: Multinova, 1990. GUERREIRO, Jacinto Salvador – A imprensa católica no século XX em Portugal: apresentação de um projecto. *Lusitania Sacra*. 10 (1998) 383-388. *GUIA de imprensa de inspiração cristã em Portugal: 1997*. Lisboa: Associação de Imprensa de Inspiração Cristã, 1996. IGREJA e sociedade na época contemporânea. *Lusitania Sacra*. 6 (1994). IGREJA CATÓLICA. Papa – *Documenti pontifici sulla stampa (1878-1963)*. Città del Vaticano: Tipografia Poliglota Vaticana, 1964. Edizioni della Radio Vaticana; 2. JORGE, Ana Maria; NUNES, Elisabete – A questão da «Voz de Santo António»: alguns elementos para o seu estudo (1908-1910). *Reflexão Cristã*. 68 (Jan./ Fev. 1990) 27-45. LIMA, A. Carlos – *Aspectos da liberdade religiosa: o caso do bispo da Beira: peças de um processo*. Lisboa, 1970. MAURÍCIO, Domingos – O problema da imprensa católica em Portugal. *Brotéria*. 36 (1943) 180-191. MEDEIROS, Octávio H. Ribeiro de – *A Igreja nos Açores: último quartel do século XIX: índices: Boletim Eclesiástico dos Açores (1872-1900)*. Ponta Delgada: Santa Casa da Misericórdia da Povoação, 1996. IDEM – *A Igreja nos Açores: primeiro quartel do século XX: índices: Boletim Eclesiástico dos Açores (1900-1924)*. Ponta Delgada: Santa Casa da Misericórdia da Povoação, 1997. MORAIS, Alberto – As comunicações sociais. In *UM SÉCULO de cultura católica em Portugal*. Lisboa: Laikos, 1984. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998. NOVAIS, J. T., padre – *Padre José de Magalhães Alves Costa, homem bondoso, sacerdote exemplar, jornalista exímio, professor habilitado: centenário do seu nascimento*. Reedição de obra de 1953, com acrescento de notas. Celorico de Basto: Fábrica da Igreja Paroquial do Divino Salvador de Ribas, 1990. NÓVOA, António, dir. – *A imprensa de educação e ensino: repertório analítico (séculos XIX-XX)*. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, 1993. OLIVEIRA, Zacarias de – *A imprensa católica*. Coimbra: Tip. Atlântida, 1956. PARENTE, Eduardo Jorge Martins – História abreviada da Cenáculo: subsídios para o seu estudo. *Cenáculo*. 136 (1995-1996) 11-42. PEREIRA, Henrique Manuel S., introd. e org. – *Opus Dei: Revista litúrgica mensal: 1926-1937: Índices*. Porto: Carlos A. Moreira Azevedo,1992. PEREIRA, Nuno Teotónio – Imprensa clandestina de inspiração católica. In *TEMPOS: Lugares: Pessoas*. Lisboa: Público, 1996, p. 124-128. PIRES, Daniel – *Dicionário das revistas literárias portuguesas do século XX*. Lisboa: Contexto, 1986. PITA, Gabriel de Jesus – *A Igreja Católica perante o nacionalismo português do Estado Novo: a revista «Lumen», 1937-1945*. Lisboa: FLUL, 1995. 2 vol. Dissertação de mestrado em História Contemporânea. Texto mimeografado. POLICARPO, João Francisco de Almeida – *O pensamento social do grupo católico de «A Palavra» (1872-1913)*. Coimbra; Lisboa: Centro de História da Universidade de Coimbra, INIC; Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1977-1992. 2 vol. PORTUGAL. Biblioteca Nacional de Lisboa – *Repertório das publicações periódicas portuguesas: 1961 (Incluindo o suplemento referente ao ano de 1962)*. Lisboa: BNL, 1994. REZOLA, Maria Inácia – Breve panorâmica da situação da Igreja e da religião católica em Portugal (1930-1960). In SERRÃO, Joel Marques, A. H. de Oliveira, dir. – *Nova história de Portugal: Vol. 12: Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*. Coord. Fernando Rosas. Lisboa: Presença, 1992, p. 222-255. SEABRA, Jorge; AMARO, António Rafael; NUNES, João Paulo Avelãs – *O C.A.D.C. de Coimbra, a democracia cristã e os inícios do Estado Novo: uma abordagem a partir dos Estudos Sociaes (1905-1911), Imparcial (1912-1919) e Estudos (1922-1934)*. Coimbra: FLUC, 1993. SILVA, Júlio Rodrigues da – A Acção Médica: ideário e medicina num órgão da Acção Católica Portuguesa (1934-1939). *Lusíada: revista trimestral de ciência e cultura*. Lisboa. 2 (Out./Dez.1989). Separata. TENGARRINHA, José – Imprensa. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1984, vol. 3, p. 266-272. IDEM – *História da imprensa periódica portuguesa*. 2.ª ed. revista e aumentada. Lisboa: Caminho, 1989. TRINDADE, Manuel de Almeida – *Urbano Duarte: ensaio biográfico e selecção de textos*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1989. 2 vol. *VINDE e vede: formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Paulinas, 1995. VOLOVITCH, Marie Christine – La presse de la démocratie chrétienne au Portugal de 1870 à 1913. *Clio: Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 2 (1980) 81-116.

INCENSO. Logo no início do Evangelho de São Mateus (70/80) pode ler-se: «Tendo Jesus nascido em Belém da Judeia, no tempo do rei Herodes, chegaram a Jerusalém uns magos vindos do Oriente. "Onde está o rei dos judeus que acaba de nascer? Vimos a Sua estrela no Oriente e viemos adorá-Lo". [...]. E entrando na casa viram o Menino com Maria, Sua mãe. Prostrando-se, adoraram-nO, e, abrindo os cofres, ofereceram-lhes presentes: ouro, incenso e mirra» (Mt. 2: 1-2, 11). Retrata-se uma cena de adoração de poderes em que, significativamente, magos orientais adoram e oferendam o rei dos judeus. Magos, depois designados reis-magos, que passarão a ser três, e chamados de Baltasar, Melchior e Gaspar, orientais mas que, depois, se farão corresponder a áreas geográfico-raciais diferenciadas pela cor da pele, amarela, branca e negra, e mais tarde assimilados às três idades do homem, juventude, maturidade e velhice. Todo um complexo conjunto de memórias que são mais de outros que de Mateus, desde os Apócrifos, até às tradições orais fixadas por escrito. Mas o que nos interessa aqui é a cerimónia da veneração real e das ofertas, entre elas o incenso, que se mantém de Mateus às simbologias assimiladas e alargadas. Os três reis, mais tarde, por volta de 1501, registados magistralmente por Grão Vasco (1475-1542/1543), assimilando na mesma pintura as idades e as raças, estas últimas com a grande novidade que é a presença do habitante índio da terra de Santa Cruz, fazem ofertas ao recém-nascido: ouro, incenso e mirra. Porquê? Quais as razões que determinam a escolha destes objectos dignos de rei? Porquê o incenso ao lado da riqueza do ouro, própria de um rei? E da exótica mirra, usada nos embalsamamentos, e destinada ao homem? Comungava este elemento

odorífero de valores que o dignificavam tornando-o capaz de ser oferta para um rei, que é um Deus? Pelo que sabemos passar-se então, no mundo religioso, podemos dar uma resposta afirmativa. O incenso é uma resina, que produz fumos odoríferos, que provém de árvores da África e da Arábia. O verdadeiro incenso é recolhido, por incisão, de arbustos denominados localmente de várias formas mas que são *boswellia*, da família das *burseraceae*. Na maior parte dos casos é fabricado com resinas mas por técnicas de composição. A Moisés foi dito: «farás com esta mistura um perfume composto, segundo a arte de perfumista» (Ex. 31: 35). Sobre tudo isto diz o português cristão-novo Garcia de Orta (1501-1568), em Goa, nos seus *Colóquios dos simples e drogas da Índia* (1563): «nesta terra não ha *encenço*, mas mandam o a elrey de Portugal de cá, pera que faça esmolas e muytas casas de religiosos da cristandade; mas na Índia não o ha, senão trazido da Arabia, onde o chamam *lovam*, corrompendo o vocabulo grego, que he *olibano*, de que elles muito usam [...]. E estes homens me dixeram que o milhor he o das serras muyto fraguosas, e o dos campos he roim, e que vem mesturado com outras resinas de arvores. [...]. E o arvore donde se cria esta guoma, não he muyto grande, e as folhas e a feiçam sam de folhas de aroeira» – Lisboa: 1987 [1985] (2), p. 351-352. Não era estranho, já às culturas antigas do Próximo Oriente e bacia mediterrânica, o uso do incenso. Dele se registam utilizações como modo de criar odores que se querem capazes de libertar benesses a vivos e a mortos. Assim o vemos no Egipto, nas suas técnicas de embalsamamemto e preservação da vida além da morte mas, também, entre os Fenícios, os Persas e os Hebreus. A sua queima alastrou-se à China e foi bem aceite pelos Romanos e Árabes. O seu comércio e procura foi uma realidade, sendo aos Fenícios que mais se deve a sua circulação. Por outro lado o seu valor estava consagrado. Refiram-se Heródoto (484--425 a. C.) e Plutarco (46/48-120/125), que registam o incenso como forma de tributo entre reinos conquistados. Entre os Romanos o incenso mereceu páginas a Plínio (?-79) e a Dioscórides (século I) e era parte integrante dos rituais religiosos e funerários. A sua larga utilização pelos «pagãos» romanos levou os primeiros cristãos do Império a reagirem mal à sua introdução nas novas liturgias. Assim aparecem as designações de *sacrificados* e de *incensados* (*thurificati*), durante as perseguições aos cristãos pelo imperador Décio (249-251). Os *sacrificados* e os *incensados* eram aqueles que renunciavam a ser cristãos, queimando incenso, respectivamente, aos imperadores e aos deuses do panteão romano. A queima era a prova do seu rompimento com os cristãos e aceitação da religião do Império. Referimos um tempo que se estende até aos inícios do século IV, tempo que deu lugar a uma cada vez maior aceitação e prática das incensações. Esta prática impõe-se gradualmente. No século VII fala-se da incensação do Papa e do portador do Evangelho, quando em procissão; no século IX, primeiro na Gália e, depois, em Roma, incensam-se o altar e o clero; nos anos iniciais do século XIV já está divulgada toda a sua dimensão litúrgica, missas solenes, horas canónicas, consagração de espaços e pessoas, procissões e funerais. Praticamente como acontece hoje em que a incensação se pratica diante das espécies consagradas, das relíquias, das imagens, do altar, da cruz, dos livros dos Evangelhos, do círio pascal, da pia baptismal, do espaço de sepultura e de objectos que vão ser abençoados. Em todo este percurso fica claro que não há no incenso qualquer qualidade purificatória intrínseca. Só por ter sido dedicado ou benzido acontece a purificação, e incensar significa o elevar do cristão para Deus, como o fumo, que se liberta e que, em si, não é mais do que perfume. Afinal, tratou-se de restaurar uma prática que se cimenta em tradições hebraicas fixadas ao longo dos livros do Antigo Testamento (por exemplo, em Ex. 30: 1, 7-9; 31: 34-38; 37: 25, 29 / Lv. 2: 1-2, 15-16; 5: 11; 16: 12-13; 24: 7 / Nm. 5: 15; 16: 6-7, 17-18, 35 / Dt. 33: 10 / Sl. 141: 2 / Cant. 3: 6; 4: 6, 10, 13-14 / Is. 66: 3 / Jer. 6: 20; 17: 26; 41: 5 / Mal. 1: 1) e retomada no Novo Testamento (por exemplo, em Mt. 2: 1-2, 11 / Lc. 1: 9 / Ap. 8: 3, 5). O Antigo Testamento anota toda uma série de situações e razões para o uso do incenso pelos Hebreus, que sabemos ter-se divulgado a partir do século VIII/VII a. C., que são reaplicadas na prática cristã. Aí a função reservada ao incenso desdobra-se numas quantas tónicas. O sacerdote/levita queima os perfumes sagrados, porque indicados por Deus aos profetas, «não oferecereis sobre este altar um perfume profano» (Ex. 30: 9), queima-os no altar apropriado «fez o altar dos perfumes de madeira de acácia» (Ex. 37: 25) e na casa do Senhor, «assim, haverá eternamente, de geração em geração, perfumes a arder na presença do Senhor» (Ex. 30: 8). Destes perfumes é predominante o incenso, o qual pode mesmo ser excluído de preces menos dignificantes, «nem lhe porá incenso, porque é um sacrifício exiatório» (Lv. 5: 11), «nem porá incenso, porque é uma oblação de ciúme, uma oblação de recordação, a qual recorda a ofensa» (Nm. 5: 15). Ao propiciar estes fumos ascendentes e odoríferos estabelece-se um contacto de adoração com Deus, faz-se oração, «suba até Vós como incenso, a minha oração, as minhas mãos estendidas, como a oferenda da tarde» (Sl. 141: 2). Ao incluir, mais nas festividades que no dia-a-dia, o incenso, a liturgia cristã denominou o «altar»-vaso onde ardem as brasas de *turíbulo* e o sacerdote ou acólito que transporta a naveta com os grãos de incenso e o turíbulo *turiferário*. É destes que a assembleia e os objectos recebem a incensação, através de gestos sucessivamente repetidos de acordo com regras de preeminência e de saudação reverencial fixadas pela liturgia. Hoje, quem incensa o Santíssimo Sacramento, imagens de Cristo, oblatas, a cruz do altar, o livro dos Evangelhos, o círio pascal, o bispo ou presbítero celebrante, a autoridade civil oficialmente presente, o coro, os fiéis ou o corpo de um defunto faz três ictos (subida do turíbulo) com três ductos (lançamento do turíbulo em movimento pendular). O altar é incensado com ictos sucessivos. Aquele a quem compete incensar deve fazê-lo segurando com a mão esquerda a parte superior das correntes e com a direita todas as que ficam junto ao turíbulo, para de seguida o lançar e puxar com gravidade e decoro. A recomendação do incenso continua a basear-se na

tradição, assente nas práticas ancestrais do uso dignificante do seu odor exótico, intenso, espesso e ascendente, criador de atmosfera de diferença pouco vulgar e, desde longa data, associada ao divino. Mais algumas notas nos seriam possíveis de tecer. Por exemplo, aquelas que têm a ver com os cheiros predominantes, em certas épocas pouco agradáveis, que este cheiro mais forte combateria. Não se pense que foi caso raro, os primeiros cristãos usaram o incenso primeiro como forma de melhorar os espaços do que como forma de purificação ou de reverência litúrgica. Aliás, ainda em pleno século XIX, quando da difusão de uma certa leitura higienista do culto, como a defesa do fim dos enterramentos nos espaços fechados e frequentados das igrejas, também se defendeu a exclusão do incenso dos rituais de culto, por se achar que este era inebriante e causava entorpecimento entre os fiéis. Apesar de tudo, e destas razões para a interrupção do uso tradicional do incenso, parece que a motivação exótica e estética, quer do odor perfumado, quer da nuvem por ele criada, foram as razões principais da sua aceitação e propagação no universo religioso cristão. Não é de estranhar, pois, que o puritano inglês William Beckford (1760--1844), de viagem pelo Portugal de 1787, em que o religioso é barroco, na sua exterioridade e artificiosismo, tirando por isso todo o partido do incenso, pudesse deixar escrito no seu *Diário*, «penetrei na igreja [Patriarcal], onde se rezava missa pontifical. Nuvens de incenso erguiam-se no espaço e milhares de pessoas viam-se ajoelhadas» (Lisboa, 1983, p. 53). Afinal, muito se aproximavam estas sensações do que havia já ficado registado nas palavras poéticas do Esposo, no Cântico dos Cânticos (século IV a. C.?): «antes que refresque o dia e desapareçam as sombras, irei ao monte da mirra, e ao outeiro do incenso. [...]. O odor dos teus perfumes excede o de todos os aromas! [...]. E o perfume dos teus vestidos é como o odor do incenso do Líbano [...]. As tuas plantas são como um bosquezinho de romãzeiras, com frutos deliciosos, com cipre e nardo, nardo e açafrão, canela e cinamomo, com todas as árvores de incenso, com mirra e aloés e todos os balsameiros mais selectos» (Cant. 4: 6, 10, 13-14) (*v.* LITURGIA).

ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA

BIBLIOGRAFIA: COELHO, António – *Curso de liturgia romana*. Braga: União Gráfica, 1926-1930. 5 vol. CORBIN, A. – *Le miasme et la jonquille: L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècle*. Paris, 1982. VINCI, Leo – *Incenso: Preparo, uso e significado ritual*. São Paulo: Hemus, 1984.

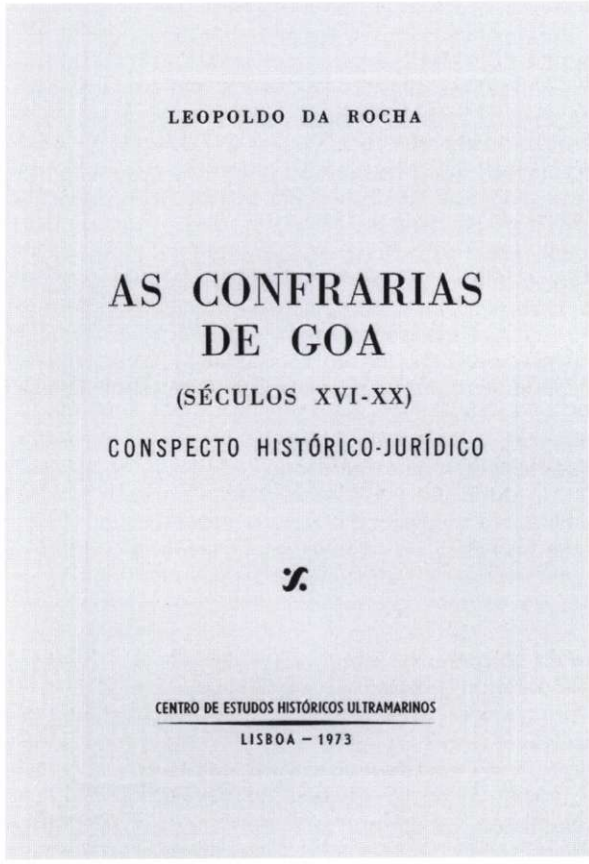
ÍNDIA. Como é a Igreja Católica na Índia? Ou melhor, como são as Igrejas *da* Índia? Parece ser esta uma formulação preferível, porque até recentemente as Igrejas no Terceiro Mundo eram tratadas nas histórias da Igreja como apêndices missionários das Igrejas do Ocidente. As Igrejas no Terceiro Mundo eram vistas nos seus próprios países como transplantes de fora, e não como suficientemente enraizadas na sua herança cultural, como expressões autênticas da incarnação divina. Escreve um teólogo indiano: «Temos povos que pertencem às Igrejas sem serem evangelizados. Quando se fizeram cristãos, estes povos tiveram de adoptar umas práticas eclesiásticas desenvolvidas em culturas estrangeiras. O resultado é uma comunidade cristã alienada da comunidade humana. Temos uma Igreja na Índia, mas não uma Igreja indiana. E sem as raízes culturais da comunidade não lhe foi possível incarnar os valores do Evangelho, nem exprimir a sua fé com símbolos que lhe são próprios. O poder dos cristãos tornou-se visível pelas suas instituições, e não pela sua vida» (CHANDRAN – *Third World*, p. 7). Não se pode falar de *uma* Igreja da Índia, tal como seja possível fazer nos países pequenos em que a Igreja local se identifica com a Igreja nacional. A diversidade histórica e cultural de várias regiões na Índia requer um tratamento diversificado da implantação e crescimento do cristianismo no país. Augustine Kanjamala, SVD, numa reunião plenária da Conferência dos Bispos Católicos da Índia em 1991, distinguia *quatro* Igrejas católicas na Índia, nomeadamente 1) a Igreja síria; 2) a Igreja do antigo Padroado Português; 3) a Igreja tribal ou *adivasi*; 4) a Igreja dos *dalits* («oprimidos»), os intocáveis. Para evitar essa simplificação, que visava talvez a chamar a atenção dos bispos para as duas Igrejas marginais dos *adivasis* e dos *dalits*, prefiro adoptar aqui um outro modelo que ajuda a compreender melhor a evolução histórica do cristianismo na Índia, incluindo a sua interacção com as Igrejas protestantes. Distingo assim pelo menos seis grupos de católicos na Índia: *1. Os cristãos de São Tomé ou católicos sírios de Kerala:* São os católicos mais antigos da Índia, e mantêm viva a tradição da missionação e morte do apóstolo São Tomé no Sul da Índia no século I d. C. Estes cristãos mantiveram ligações com a tradição litúrgica e jurisdição hierárquica da Igreja caldeia da Síria oriental. Houve uma fase efémera da Igreja latina na Índia nos séculos XIII-XIV, quando alguns franciscanos e dominicanos sofreram martírio na Índia. Faziam parte da estratégia papal de estabelecer contactos com os mongóis da China, com o fim de estabelecer uma aliança militar contra os Turcos, que ameaçavam a Europa. A Índia tornou-se uma ponte de ligação. Um desses missionários, Jordan Catalani de Severac, fora nomeado bispo de Coulão em 1330 pelo papa João XXII. Com a Peste Negra e devido aos problemas do Grande Cisma da Igreja na Europa, não houve continuidade desses esforços missionários. Quando chegaram os Portugueses, estes contavam com uma aliança com os cristãos de São Tomé como parte da sua estratégia contra os mouros, que eram rivais económicos comuns. Os Portugueses demonstraram grande interesse em descobrir o túmulo e as tradições de São Tomé na Índia. Os Portugueses consideravam-se continuadores da missão do apóstolo. Houve inicialmente um bom relacionamento entre os cristãos de São Tomé e os Portugueses. Havia interesses de parte a parte, mas o relacionamento foi piorando devido ao espírito militante e pouco dialogante de Trento (ou como interpretado pelos defensores do Padroado Português), e também com a realização da parte dos Portugueses de que os cristãos de São Tomé não eram uns aliados fiáveis, nem tinham a força político-económica que tinham imaginado. Os desacordos tornaram-se mais manifestos a partir do Sínodo de Diamper (1599) e a primeira

grande ruptura contra a jurisdição do Padroado Português teve lugar em 1653, com a chamada Rebelião de Coonan, em que multidões dos cristãos de São Tomé sob a direcção do arcediago Tomás Parambil tomaram um voto colectivo de desobediência às autoridades do Padroado, especialmente na forma como era representado pelos Jesuítas no Malabar. Quase um século e meio depois do fracasso dos chamados ritos chineses e do Malabar (1744), a Santa Sé reconheceu em 1896 o rito sírio-malabar e criou os vicariatos desse rito em Changnacherry, Ernakulam e Trichur. Em 1911 foi criado o vicariato de Kottayam para os «sudistas» do rito sírio-malabar, nomeadamente os que se consideram descendentes dos emigrantes de Edessa em 345 d. C. Não foi até 1923 que a Santa Sé aprovou a hierarquia do rito sírio-malabar com a criação da sua sede metropolitana em Ernakulam, e dioceses sufragâneas em Changnacherry e Trichur. Kottayam foi também transformada em diocese. Desde 1950 a jurisdição da Igreja sírio-malabar tem atravessado os limites do estado de Kerala. Actualmente tem 21 dioceses na Índia. Em 1992 foi nomeado o primeiro cardeal desta igreja. O cardeal Antony Padyara tornou-se arcebispo maior de Ernakulam-Angamali com «territorium proprium» de duas províncias metropolitanas de Ernakulam e Changnacherry. O cardeal abdicou da sua responsabilidade hierárquica em 1996, e o seu lugar foi temporariamente confiado ao administrador apostólico Varkey Vithaythil, esperando que se arrumem uns sérios conflitos internos entre os tradicionalistas e os reformistas dentro desta Igreja. Os tradicionalistas, apoiados pelos actual arcebispo Powathil de Ernakulam e pela Congregação Oriental em Roma, pretendem reforçar as tradições sírio-caldeias, enquanto os reformistas consideram esta tradição um acréscimo bastante posterior ao apóstolo São Tomé, e pretendem uma maior indianização da liturgia da igreja sírio-malabar. O conflito está ao rubro e já se ouvem ameaças e uma repetição de 1653. Está seriamente ameaçada a unidade desta comunidade com mais de 3,5 milhões de adeptos em Kerala e no resto do país, e com responsabilidade por quase 1500 instituições de educação e caridade em oito dioceses e seis eparquias (jurisdições missionárias fora do estado do Kerala). É de notar que quase 50 % dos padres e 60 % das freiras da Índia são de origem malabar. Um grupo dos rebeldes de 1653 tinha-se organizado numa Igreja fiel à de Antioquia. Adoptaram o rito *malankara* e tinham *metrans* (bispos) intitulados Mar Thoma. Mas quase três milhões de jacobitas continuam ainda fora desta comunhão, e vários deles saíram da sua Igreja tradicional para se converterem ao protestantismo anglicano em 1879. Este ramo dos dissidentes constitui hoje a diocese anglicana de Madhya Kerala da Igreja da Índia meridional (CSI). De entre os jacobitas sairam ainda outros para formar a Igreja Mar Thoma em 1889, e conta hoje com mais de 200 000 seguidores. Um grupo de 5000 jacobitas, dirigidos pelo seu bispo Mar Ivanios, voltou à comunhão com Roma em 1932. Mar Ivanos era professor do colégio protestante de Serampore e em 1919 estabeleceu *ashrams* ou casas religiosas para homens e mulheres com votos de religião. A nova ordem chamava-se Bethany Ashram. O Vaticano reconheceu o rito sírio-malankara, e foram criadas a arquidiocese de Trivandrum, e duas dioceses sufragrâneas de Tiruvalla e Bathery. A ordem monástica de Bethany Ashram (Ordem da Imitação de Cristo) continua a florescer e o rito tem hoje mais de 100 000 adeptos. *2. Os católicos de Goa, Mangalore e Bombaim*: São em grande parte fruto da missionação portuguesa nessa região do Concão e Canará. Muitos deles entraram nos serviços administrativos dos regimes coloniais dos Portugueses e dos Ingleses, e ocupam hoje lugares de destaque nos sectores público e privado. Muitos membros deste grupo têm emigrado para os países do Golfo e países do Ocidente à procura de melhores condições de vida. Um estilo de vida mais ocidentalizado e uma melhoria da qualidade de vida têm causado um declínio nas vocações para a vida religiosa nessa cristandade durante os últimos 30 anos. Destaca-se pela sua actividade vigorosa e relevante a congregação goesa dos Padres de Pilar, dentro e fora de Goa. De resto, em vez de avançar por novos rumos a Igreja tem-se preocupado mais com problemas da



«Pietá» indo-portuguesa, séculos XVII-XVIII, em marfim e madeira (colecção particular de Celso Correia Teles).

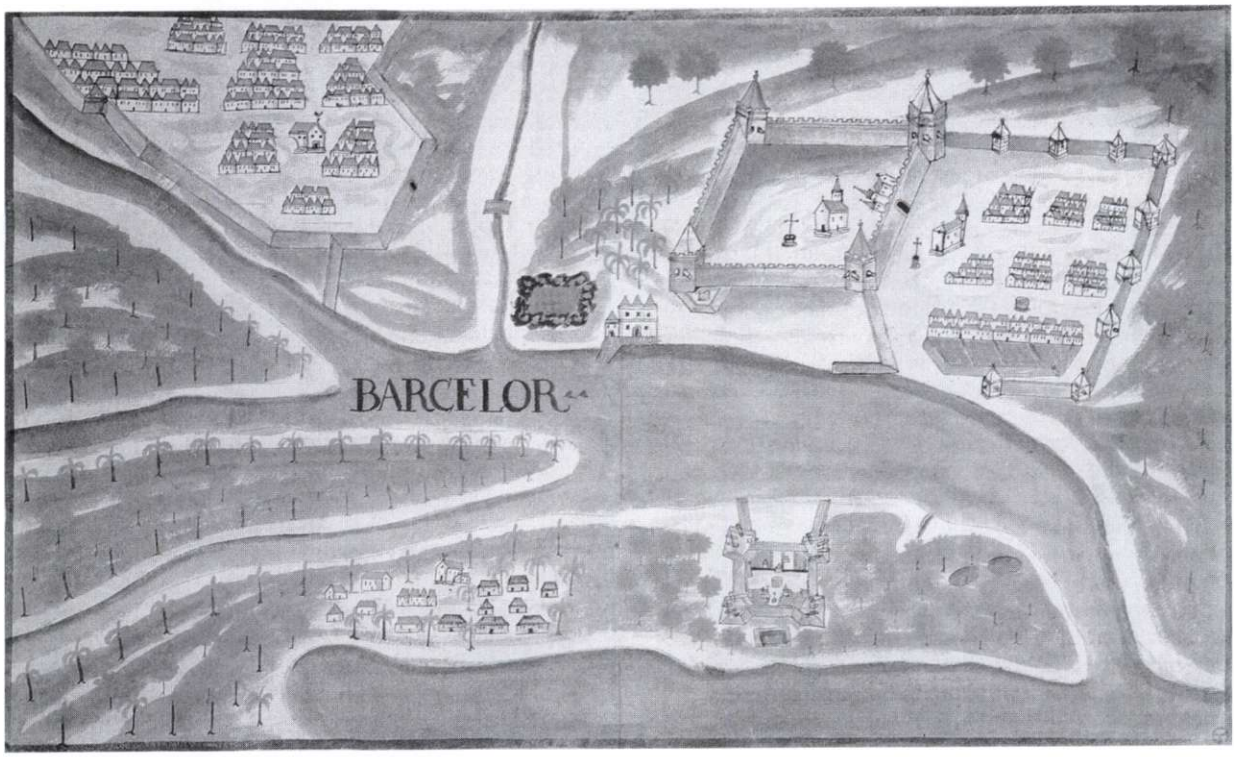
sua autopreservação. A criação há poucos anos da diocese de Kalyan, nos arredores de Bombaim, sob a jurisdição da hierarquia sírio-malabar, tem provocado conflitos de dupla jurisdição, recordando os tempos do conflito Padroado-Propaganda, de que faremos uma menção daqui em breve. A cristianização da costa do Concão foi em grande parte possível devido à força de que os Portugueses dispunham no mar no período inicial, após a sua chegada e conquista de Goa e da província do Norte. Um certo grau de violência, interpretado na altura pelos responsáveis da campanha como «rigor caritatis», fez parte da missionação, como se verifica na correspondência contemporânea dos Jesuítas e dos outros missionários, bem como na correspondência oficial da administração portuguesa, e nos raros processos que ficaram da Inquisição. A religião e a uniformidade religiosa eram consideradas condições importantes para coesão social e para o sucesso do império. A resistência à missionação portuguesa manifestou-se em várias ocasiões, e, mesmo em Goa, foi assassinado um grupo de jesuítas na província de Salsete em 1583. Todavia, as conversões não se explicam exclusivamente com violência. É indispensável tomar também em conta a dinâmica social interna (Axelrod; Fuerch – *Flight of Deities*, p. 389). Houve conversões em grande escala, mesmo das famílias das castas superiores, pelo interesse que eles viram na colaboração com os novos dominantes numa situação em que a resistência não era prometedora. As castas baixas nutriam obviamente esperança de melhorarem a sua condição social, se conseguissem sair da estrutura tradicional hindu das castas. Infelizmente, nada disso aconteceu, e o sistema das castas ultrapassou a crise, com a conversão das castas superiores em massa para salvaguardarem os seus interesses tradicionais, tal como se manifestou no estabelecimento das confrarias (irmandades) diversificadas segundo castas, na preferência dos brâmanes no acesso ao ministério sacerdotal, na criação de ordens religiosas dos nativos e restritas aos brâmanes (Congregação dos Milagristas do Beato Padre José Vaz) ou chardós (Carmelitas de Chimbel), etc. Os brâmanes, que anteriormente controlavam os templos e a sociedade, continuaram a fazer o mesmo com as novas Igrejas. Não convinha também aos colonialistas mexer muito na sociedade tradicional para garantir a estabilidade do seu próprio regime. Era-lhes importante somente a mudança da religião para legitimar a sua presença e a sua actuação comercial-militar. (Silva, A. – The Discoverers versus the Discovered, *apud* Souza – *Discoveries*, p. 46-52). Foi por causa da conversão dos brâmanes em grande número que os missionários do Padroado foram obrigados em Goa a cultivar o estudo das línguas vernáculas da região. Marata era a língua escrita e do culto, e o concani (canarim) era a língua corrente do povo. Foi necessário compor manuais da nova religião em ambas as línguas. Como a pregação e as confissões tinham de ser necessariamente em concani, os missionários preparam confessionários, gramáticas e vocabulários nesta língua. A iniciativa de São Francisco Xavier de estabelecer um colégio dos moços de terra, anexo ao colégio da formação dos Jesuítas (Colégio de São Paulo) em Goa, foi uma medida de grande visão e produziu os primeiros intérpretes nativos para várias regiões do Oriente onde os Jesuítas missionaram, e alguns deles foram mestres dos jesuítas que mais tarde produziram obras didácticas para os seus sucessores. Merece menção o Novo Testamento em rima vernácula, o *Christ Purana*, composto pelo jesuíta inglês Tomás Estevão em Goa. Serviu-se do clássico dos devotos «bhakti», o *Dnyaneshwari*, que os Goeses estavam habituados a cantar. Deu-lhes assim um substituto adequado da nova religião. O *Christ Purana* em versão devanagárica é ainda hoje aceite como uma peça de literatura marata, e continua a ser uma referência indispensável no estudo da língua marata nas universidades da Índia. Os cristãos da província do Norte, conhecidos vulgarmente como «East Indians» (por terem sido empregados da East India Company dos Ingleses após a cessão da região pelos Portugueses nos meados do século XVII) mantêm uma tradição do labor apostólico de São Bartolomeu na sua região, mas é uma tradição que não tem a mesma força que a de São Tomé no Malabar. O que é possível é que esta região teve um contacto efémero com a Igreja latina no século XIII, e alguns franciscanos e dominicanos, de caminho para o Sul da Índia e China, foram levados por mau tempo à esta região ocidental da Índia, e alguns deles foram martirizados em Thana. Esta comunidade católica de mais de 100 000 almas



Capa de As Confrarias de Goa (séculos XVI-XX), *de Leopoldo da Rocha, Lisboa, 1973.*

consta de quatro «castas» ou grupos sociais distintos: os *Samvedis* de Baçaim, os *Kolis* (pescadores) em Thana e Baçaim, os *Vadvals*, e os cristãos portugueses de Salsete. A maioria dos *vadvals* são católicos, enquanto a maioria dos *samvedis* e *kolis* são hindus, mas vivem em harmonia com os católicos das mesmas castas. Os cristãos de Salsete são tidos como de casta mais alta, e mantiveram durante longo período e mesmo sob a administração inglesa as suas tradições portuguesas. Foi em Bombaim que se travou a luta mais rija entre o Padroado Português e a Propaganda Fide levando à criação duma dupla jurisdição e muitos escândalos públicos de parte a parte. Foi em 1853 que o conflito resultou na declaração *Probe nostis*, que a pedido do vigário apostólico da Propaganda declarou quatro padres goeses cismáticos por se declararem leais ao Padroado. Em Lisboa, na Câmara dos Deputados, em sessão de 20 de Julho deste mesmo ano, foram declarados os quatro padres «beneméritos» da pátria. Mas a realidade política do país levava a Santa Sé a tomar decisões que fossem mais viáveis no terreno, tentando ao mesmo tempo respeitar quanto possível a contribuição histórica de Portugal e do seu Padroado no Oriente. Quando a Igreja de Bombaim ficou mais sob o controlo da Propaganda Fide, o bispo capuchinho Anastácio Hartmann convidou os Jesuítas a abrirem instituições de educação superior para a comunidade católica poder beneficiar das oportunidades de emprego na Índia britânica. Foi na mesma altura que os Jesuítas contribuíram para iniciar estudos superiores e universitários em várias outras partes da Índia britânica, como em Mangalore, Madrasta, Trichinopoly e Calcutá. Foi um contributo que marcou decisivamente a influência da Igreja Católica no país, mas ao mesmo tempo tornou a Igreja e os católicos mais dependentes da protecção da administração colonial para assegurar a sua posição privilegiada. Supõe-se que hoje há mais de 80 000 goeses, e um número quase igual dos cristãos do Canará e de Kerala na megalópolis de Bombaim. Juntamente com os «East Indians» formam uma comunidade católica bastante numerosa e influente do país. A Santa Sé concedeu o primeiro cardinalado ao arcebispo Valerian Gracias de Bombaim em 1953. Era também uma maneira da Santa Sé reconhecer a atitude política da Índia independente para com o Vaticano e a Igreja da Índia. Para não ofender a sensibilidade portuguesa no estado da Índia, foi nessa altura oferecida uma rosa de ouro à arquidiocese de Goa em reconhecimento dos seus serviços históricos para a Igreja no Oriente. Era mais ou menos o que a Santa Sé tinha feito em 1886, quando aprovou a criação da hierarquia independente da Índia. O arcebispo de Goa foi agraciado com o título de patriarca. Mantinha-se assim um equilíbrio diplomático perante as reclamações do Padroado Português. Os cristãos do Canará (costa litoral do estado Karnataka ao sul de Goa) são mais conhecidos pelo nome genérico de «Mangaloreanos», derivado de Mangalore, a capital do Canará meridional (Dakshina Kannada). No século XVII os Portugueses controlavam vários portos deste litoral para assegurar o fornecimento de pimenta e de arroz. A maioria dos cristãos desta região eram refugiados de Goa, fugindo das pressões da Inquisição para alterarem os seus costumes tradicionais, ou das guerras e fomes associadas com as invasões dos muçulmanos e dos Maratas nos séculos XVI e XVII, ou para fugirem de imposições fiscais e tributações elevadas da administração portuguesa sobre os cultivadores das terras. Os reis vizinhos eram às vezes mais lenientes e atraiam os cultivadores com ofertas de terrenos e isenções de cargas fiscais. Na segunda metade do século XVII os Portugueses já não tinham poderio militar suficiente para resistir aos ditames comerciais dos *Naiques* do Canará, e a influência portuguesa continuou somente através da Igreja. A maior crise da Igreja do Canará foi quando mais de 60 000 cristãos foram transportados em cativeiro para Seringapatnam, a capital do sultão Tipoo. O cativeiro durou desde 1784 até 1799, e acabou somente com a derrota do sultão Tipoo pelos Ingleses. Tipoo tinha os Franceses como os seus aliados. Em 1789, quando houve uma revolta abortada (a Conjuração dos Pintos) em Goa, suspeitava-se que Tipoo estivesse por trás da manobra e disposto a entregar Goa aos Franceses em troca da assistência militar francesa contra as ameaças inglesas. Era o período em que os Ingleses e os Franceses contestavam a posse do subcontinente indiano, e que acabaria com a derrota dos Franceses. Julga-se que os cristãos do Canará eram vistos pelo sultão Tipoo como favoráveis à causa inglesa. Os Portugueses nessa altura favoreciam também os Ingleses, já que viam os Franceses a ajudarem os seus tradicionais inimigos muçulmanos. O que importa saber é que após a vitória final dos Ingleses os cristãos do Canará sentiram-se aliviados e gratos. Muitos deles serviram a administração inglesa com grande lealdade. Os Jesuítas e as freiras carmelitas iniciaram estabelecimentos de ensino superior a partir de 1878, e os cristãos do Canará podem justamente orgulhar-se de serem os mais educados entre os católicos do país. *3. Os católicos do rito latino na Índia meridional*: Estes incluem pescadores das costas do Coromandel e do Malabar. Começaram a ser convertidos pelos Portugueses a partir de 1536. Houve também outros grupos de Tamilnadu, Andhra e Karnataka, convertidos pelo método do jesuíta italiano De Nobili a partir de 1606. Mas conversões em números avultados das castas baixas são fruto dos esforços das Missions Estrangères de Paris, e dos missionários carmelitas e jesuítas do século XIX. Foi no Sul da Índia que a ortodoxia hindu se manteve melhor, enquanto no Norte as invasões muçulmanas e longos períodos de dominação directa dos muçulmanos inviabilizaram muito a continuidade dessa ortodoxia hindu. A influência islâmica, e mais particularmente do sufismo, foi responsável pelas reformas na ortodoxia hindu através dos movimentos conhecidos por «bhakti» (culto devocional) e que representavam a necessidade de redução da barreira das castas, se o hinduísmo não quisesse perder os seus adeptos perante a crescente vaga das conversões ao Islão. Foi um fenómeno que deu um grande incremento às culturas regionais na Índia medieval, e tem de ser visto como uma resposta do hinduísmo à ameaça do proselitismo islâmico, e especialmente à sua forma mística e mais atraente de sufismo.

A tradição «bhakti» foi bastante forte na região do Concão, e a documentação missionária em Goa faz referências à sua popularidade na sociedade goesa quando da chegada dos Portugueses. Baseava-se no culto de um deus pessoal, tal como Krishna, ou Vithoba, e não fazia distinção de castas entre os devotos, nem requeria a mediação do ministério dos brâmanes. A recitação de «bhajan» e «kirtan» em línguas vernáculas (um protesto contra a dominação das escrituras em sânscrito e contra o monopólio dos brâmanes) durante as peregrinações aos santuários das divindades populares constituía o método de educação religiosa e de garantir a coesão social. O domínio das castas reteve toda a sua força na Índia meridional, e os esforços dos missionários portugueses só conseguiam atingir e colher frutos entre as castas mais baixas, que aproveitavam também com a protecção militar dos Portugueses na costa da Pescaria. Os missionários portugueses ficaram assim marcados como pertencentes às castas dos intocáveis. O termo «farangi» que designava os Europeus tornou-se uma expressão de rejeição social. Os brâmanes não podiam entrar em contacto com tais missionários que não observavam as regras de pureza da casta. Os convertidos eram conhecidos por *Colambucos*, o que significava pessoas que entraram na nova casta dos *firangi*. O jesuíta Roberto De Nobili aprendeu o sânscrito e outras línguas vernáculas locais, limitou a sua dieta à comida vegetariana, vestia-se como um «sannyasi» ou asceta hindu, não se misturava com pessoas das outras castas, e defendeu perante a Inquisição de Goa o seu comportamento. Sabe-se que a intervenção do seu familiar em Roma, cardeal Belarmino, valeu-lhe muito para conseguir do papa Gregório XV a aprovação do seu método em 1623, apesar dos pareceres negativos da Inquisição e do arcebispo de Goa. Enquanto De Nobili e mais alguns seguiam o método de adaptação aos costumes sociais do hinduísmo e eram conhecidos como *brahmanaswamis*, havia outros missionários que continuavam a funcionar como *pandaraswamis* entre as outras castas. O santo português João de Brito era um destes (Francis A. – Socio-Historical Study of the Pandaraswami, *apud* Amaladass – *Jesuit*, p. 325). A aprovação deste método de exclusivismo social foi revogada pela Santa Sé quando da célebre questão dos ritos chineses. O ódio teológico entre os Jesuítas e os Dominicanos e Franciscanos contribuiu muito para esse desenlance infeliz em 1744. A chegada dos missionários protestantes para o estado de Travancore no Sul da Índia em 1804 chamou a atenção dos missionários católicos ao novo desafio. Os missionários protestantes luteranos (ligados à Sociedade Missionária de Londres) ganhavam adeptos em grande número entre os hindus da casta Nadar nas regiões de Kanyakumari da Igreja da Índia meridional (CSI). Foi somente a partir de 1813 que a companhia inglesa de comércio aprovou nos seus estatutos a criação de uma hierarquia eclesiástica anglicana na Índia com um bispo em Calcutá, e arcediagos para as capitais das três presidências. Em 1833 foram criados bispados anglicanos em Madrasta e Bombaim. Isso deu um grande impulso aos esforços das sociedades missionárias que operavam por conta própria. Novos missionários protestantes, inicialmente de origem dinamarquesa e alemã, e treinados pela missão de Basileia, começaram a espalhar-se por todo país. Estes missionários res-



Planta de Braçalor (Barcelor), in Descrição das Fortalezas de Sofala... *(Lisboa, Biblioteca Nacional).*

peitavam as distinções das castas, mas os missionários anglicanos que gradualmente começaram a dominar as missões protestantes declararam-se duma maneira radical contra a distinção das castas no seu programa de evangelização. Durante esses anos a Igreja Católica na Índia estava mais preocupada nas suas lutas internas de Padroado e Propaganda, até que em 1838 a Santa Sé decidiu agir e emitiu a bula *Multa Praeclare* que não foi de muito agrado dos defensores do Padroado. Embora fosse necessário esperar pela Concordata de 1886 para um funcionamento mais exemplar da Igreja na Índia, os Jesuítas puderam voltar à Índia em 1838, e iniciar os seus trabalhos em Madrasta. Não podiam ser jesuítas portugueses, porque em Portugal estava nessa altura no poder um governo liberal e anticlerical com um ministro «mata-frades». Nos séculos XIX e XX realizaram-se conversões em massa dos intocáveis Malas e Madigas no estado de Andhra Pradesh. Existem hoje 700 000 católicos. Converteram-se muitos *nadars* no distrito de Tirunelveli e em outras localidades de Madrasta. Infelizmente, esses intocáveis do Sul da Índia, bem como os outros convertidos noutras partes da Índia, não têm conseguido ultrapassar a discriminação social de que sempre foram vítimas. Em Madrasta os Jesuítas tiveram de submeter-se às pressões das castas privilegiadas e inventar uma arquitectura para as igrejas em que os *Nadars* e os *Pallars* ficavam numa nave que dava para ver o altar, mas que os deixava separados e invisíveis das outras castas que ocupavam uma outra nave. Chamou-se «igreja das calças» («trouser's church») (SIVASUBRAHMANIAM, A. – The Crusade against Caste Domination, *apud* AMALADASS – *Jesuit*, p. 336). *4. Os católicos no Norte da Índia*: Os Jesuítas foram convidados pelo imperador mogol Akbar em 1578, e lá ficaram até à extinção da Companhia de Jesus, servindo os interesses políticos da administração portuguesa na Índia, e exercendo actividade pastoral na corte mogol e entre os poucos fiéis de origem portuguesa e arménia na capital mogol. Havia alguns missionários ligados às comunidades comerciais europeias na grande cidade-porto de Surate em Guzerate desde o século XVII. Os frades capuchinhos tinham-se interessado pela missão de Agra desde 1708 e tinham uma missão no Tibete. Esta missão foi sujeita a perseguição em Lhasa em 1745 e foi transferida para o Nepal, onde ficou até 1768. Mas os Capuchinhos missionaram numa zona muito extensa, entre Bihar e Punjab, iniciando o que hoje são as dioceses de Ajmer-Jaipur, Allahabad, Indore, Jhansi, Lahore, Lucknow, Meerut, Patna, Varanasi, Deli, Jullundur, Simla, Chandigarh, Bijnor e Jammu-Kashmir. As catedrais de Agra, Ajmer, Allahabad, Deli, Lahore, Madras, Patna e Simla são monumentos do zelo destes capuchinhos no Norte da Índia. Sardhana foi um dos seus centros importantes. Era uma capitania dum aventureiro francês que tinha servido os imperadores mogóis com as suas tropas mercenárias. A esposa deste aventureiro, Begam Samru, fez-se católica em 1781 e foi uma grande benfeitora dos frades capuchos até à sua morte em 1836. Agra, a antiga capital mogol, tornou-se um vicariato apostólico em 1820, e os Capuchos cuidavam duma comunidade católica de 6000 almas em 1838, que em 1856 tinha crescido para 23 000. Os serviços missionários eram em grande parte de capelanias militares, e sofreram bastante com a grande revolta dos cipaios em 1857. Um outro grande centro católico do Norte ficava em Patna. O seu primeiro vigário apostólico foi o frade capucho Hartmann, que quatro anos mais tarde, em 1850, foi nomeado vigário apostólico de Bombaim. Depois de um período difícil de negociações com as autoridades do Padroado e as autoridades inglesas, ele voltou a ser vigário apostólico de Patna em 1866. Em Bengala já havia uma grande comunidade dos portugueses «renegados» ou fugitivos logo no início do século XVI. Muitos portugueses mal pagos em Goa, ou em procura de fortuna no comércio privado, ou em fuga da alçada da justiça portuguesa, espalharam-se e estabeleceram assim «colónias espontâneas» (THOMAZ – *De Ceuta a Timor*, p. 231, 296) em várias zonas da costa do Coromandel e do golfo de Bengala, e pelas diversas regiões do Sudeste asiático. Já há historiadores que intitulam essa presença portuguesa como «império de sombra», que a administração central do estado da Índia sedeada em Goa não controlava. Os Jesuítas estabeleceram-se em Hughly (Ugolim) por volta de 1579, e os Agostinhos seguiram-nos em 1599, evangelizando partes de Bengala e Orissa. A comunidade ficou arrasada em 1632, quando o imperador mogol Shah Jahan decidiu castigar as actividades esclavagistas dos comerciantes portugueses em Bengala e no reino de Arracão. Mais de 4000 portugueses que sobreviveram ao ataque e não conseguiram fugir foram levados prisioneiros para Agra. Muitos deles conseguiram voltar, mas a comunidade não floresceu muito. A extinção da Companhia de Jesus deixou somente alguns agostinhos para cuidar desses cristãos. Muitos passaram para a Igreja Protestante com o estabelecimento do regime britânico e com a chegada à Índia dos primeiros missionários protestantes, como William Carey da Sociedade Missionária Baptista. Ele fundou a missão de Serampore em 1800, e foi convidado a ser professor das línguas bengali, sânscrito e marata no colégio inglês de Fort William de Calcutá. Era nesse colégio da capital da Índia britânica que na altura se treinavam os oficiais jovens para a administração das três «presidências» britânicas no subcontinente indiano. Pode-se concluir daí a influência que exercia essa missão protestante. Foi o missionário Carey que iniciou a campanha pela abolição de *sati* (prática de queimar a viúva) através do seu semanário *Samachar Darpan* em bengali, e o jornal mensal *The Friend of Índia*, conseguindo a emissão do decreto-lei abolindo a prática em 1829. Com o regresso dos Jesuítas e o estabelecimento de instituições de ensino superior inglês para os católicos nos meados do século XIX, a comunidade católica recuperou a sua posição de importância. A madre Teresa e as suas missionárias de caridade trouxeram a maior distinção para a presença católica nesta região da Índia e na Índia inteira no período pós-independência, mas não têm faltado críticas dos meios de comunicação. Na altura em que os países recém-independentes eram críticos da herança colonial europeia, vê-se na mira da comunicação social (foi a BBC que revelou

a madre Teresa pela primeira vez ao mundo através de um documentário que fez da sua obra em 1968) uma freira de origem europeia, ignorando inúmeras freiras que se dedicam igualmente ao serviço dos pobres no resto do país sem qualquer reconhecimento do público. O Prémio Nobel conferido a madre Teresa é visto por alguns críticos como um instrumento dos capitalistas, que precisam de assegurar a continuidade do tipo de obra desenvolvido pela madre Teresa. Vê-se como uma tentativa de apaziguamento da sua própria consciência de culpa: os milhões de vítimas do sistema que lhes traz lucros podem assim «morrer com dignidade» nos braços das missionárias de caridade. As obras de caridade garantem assim uma desacumulação de fúria contra a face desumana do capitalismo. *5. Os católicos* adivasis *na Índia central:* Os jesuítas belgas converteram os tribais *adivasis* nos estados de Bihar, Madhya Pradesh, Bengala e Orissa. É o coração do subcontinente e a região com a maior concentração hindu do país. Nos meados do século XIX a exploração colonial da Índia estava já em plena operação com a colaboração das elites locais. No planalto de Chotanagpur as vítimas dos *zamindares* hindus eram as tribos *adivasis*. As grandes tribos dos Mundas e Oraons tinham perdido e iam perdendo os seus direitos às suas terras em consequência da política exploradora dos *zamindares* hindus, que se faziam de rendeiros do Estado e eram responsáveis pela arrecadação dos tributos. Quando aos tribais faltavam meios de pagamento dos seus impostos, eram forçados a aceitar empréstimos a juros tão excessivos que jamais seriam capazes de resolver as suas dívidas sem perder as suas terras e sem serem escravizados. Como consequência deste processo socioeconómico, os *Advisasis* já iam perdendo confiança nos seus espíritos protectores, e começavam a temer as divindades hindus dos novos dominantes. É nessa conjuntura difícil que chegou entre eles a missão luterana Gossner. Fixou-se em Ranchi em 1869. Uns anos mais tarde, em 1869 chegou uma missão anglicana (Society for the Propagation of Faith ou SPG). A terceira missão em 1873 era católica. Para além dos serviços missionários tradicionais de catequese, enfermagem e ensino, estes missionários levaram a sério as queixas e os protestos dos cultivadores *mundas* e *oraons*. Muitos convertidos dos luteranos passaram para os Jesuítas. O sucesso missionário dos Jesuítas está ligado ao método adoptado pelo jesuíta belga Constant Lievens (1885-1892). Ele defendia os seus convertidos nos tribunais contra os *zaminandares* e os banqueiros locais (BALAGUER, M. – Three Jesuits in Modern India who left a Mark, *apud* SOUZA – *The Jesuits*, p. 293-296). Os *Adivasis* conseguiram com a sua ajuda recuperar as suas terras. Os missionários criaram um fundo de assistência mútua para o qual todos os convertidos contribuíam sem grandes dificuldades. Foram também criados bancos cooperativos, cooperativas de consumo, escolas profissionais e de artesanato, novos métodos de cultivação. Tribos inteiras foram assim convertidas, e a comunidade católica conta hoje mais de 500 000 fiéis com os seus bispos, padres e freiras, todos de origem tribal. Três das 16 províncias jesuítas da Índia estão hoje localizadas nesta região, e a comunidade católica *adivasi* contribui com quase um sexto do total dos quase 3000 jesuítas do país. *6. A igreja do Nordeste da Índia:* Está localizada ao norte e ao leste de Bangladesh, nos seguintes estados da união indiana: Arunachal Pradesh, Assam, Manipur, Meghalaya, Mizoram, Nagalandia e Tripura. A maioria dos 20 milhões da população da região é de etnia mogólica, distribuída por quase 42 tribos grandes e várias outras menos numerosas. São quase 50 as línguas mais importantes, e existe mais uma centena de línguas faladas por grupos mais reduzidos. Muitas tribos, especialmente nas planícies, incluindo a poderosa tribo Ahom de Assam, já tinham sofrido influência hindu antes da chegada do regime inglês em 1826. Mas a grande parte das tribos que ocupam a zona montanhosa da região continua a manter as suas tradições e culturas, que diferem de tribo para tribo. A Igreja Católica teve alguns contactos com esta região nos séculos XVII e XVIII. Eram os missionários que procuravam o caminho para o Tibete ou mantinham contactos com uma comunidade cristã que tinha ligações com as tropas mogóis em Rangamati no Baixo Assam. Foi encontrado em Bondashill no distrito de Kachar (Assam) um grupo de portugueses que se mantinham isolados dos outros grupos cristãos da região. Mas foram os baptistas americanos com missões na Birmânia que foram convidados pelos Ingleses a evangelizarem esta região a partir de 1836. Eles limitaram os seus esforços aos assameses do vale de Brahmaputra, nas regiões de Gauhati, Nowgong e Sibsagar. Foram os metodistas calvinistas (presbiterianos gauleses) que atingiram pela primeira vez as populações *khasis* das montanhas a partir de 1847, e até 1900 já tinham quase 16 000 convertidos. Em 1850, a Igreja Católica incluiu Assam no vicariato de Lhasa, que tinha sido criado em 1846 e de que cuidava a Sociedade de Missões Estrangeiras com a sua sede em Gauhati. Mas poucos anos mais tarde Assam foi transferida para o vicariato de Bengala e em 1870 para a prefeitura apostólica de Khrisnagar. Pouco se fez até que se criou em 1889 uma prefeitura apostólica de Assam, Butão e Manipur. A prefeitura foi confiada à jovem congregação religiosa dos padres salvatorianos, de origem alemã. A Primeira Guerra Mundial forçou a repatriação dos missionários alemães, e a sua missão foi confiada aos Salesianos a partir de 1921. Após a guerra houve uma grande vaga de missionários e de pentecostalismo que invadiu a região, e as conversões subiram em flecha. A região tornou-se um importante campo da Segunda Guerra Mundial, o que dificultou novamente os esforços missionários, mas logo após a guerra viram-se grandes sucessos. Em 1951 a população cristã subiu a 559 065, isto é, a 7,8 % da população cristã do país. Em 1972 o número dos católicos chegara a 260 325. A maior parte das comunidades cristãs protestantes cresceram autónomas e auto-suficientes por falta de missionários e recursos externos. As Igrejas Católicas já estão a treinar candidatos locais para o ministério, mas dependem ainda de missionários do Sul do país. Os Jesuítas e várias ordens religiosas femininas entraram recentemente na região. Devido aos seus servi-

ços educativos de qualidade, as populações tribais manifestam um orgulho cada vez maior pela sua identidade tribal. Isso está a tomar formas políticas de lutas por autodeterminação em toda esta região. O fenómeno está a ser interpretado pelos políticos nacionalistas como provocado pelo cristianismo pró-Ocidente e antinacional. O que os políticos hindus ressentem na realidade é facto de nos estados de Nagalândia, Mizoram, Meghalaya e Manipur as populações cristãs terem atingido altas percentagens, e dominarem as suas instituições políticos e sociais. *O estado actual e os desafios do futuro:* O total dos católicos não excede 10 milhões (dos quase 16 milhões dos cristãos), mas é a segunda maior concentração de católicos no continente asiático a seguir a Filipinas (com quase 48 milhões). Este total em termos percentuais não excede 1,5 %, enquanto a percentagem de todos os cristãos não ultrapassa 2,7 %, tanto no subcontinente indiano, como no continente asiático. A distribuição dos católicos na Índia é muito desigual. Kerala conta com quase 4 % da população do país, e com 36 % dos católicos. Os cristãos de São Tomé constituem um quinto da população do estado de Kerala, e são grandes proprietários terratenentes com enorme peso político. Os quatro estados da Índia peninsular têm menos de 25 % da população mas quase 65 % dos católicos do país. A presença católica nos estados politicamente importantes de Uttar Pradesh, Madhya Pradesh e Bihar (com a excepção das zonas tribais) é quase nula. Nota-se a desigualdade também na distribuição do pessoal missionário. A maior parte dos missionários no Norte e no Nordeste do país são dos estados do Ocidente e do Sul da Índia. O número das unidades eclesiásticas viu um crescimento notável desde a independência nacional. Eram 20 em 1886, quando foi instituída a hierarquia nacional da Igreja. Passou para 46 em 1946, e chegou a 126 em 1994. O Catholic Congress, fundado em 1933 para defender os interesses dos cristãos no período de transição política, transformou-se em Catholic Union of India em 1945. Esta associação não foi nunca reconhecida oficialmente como representativa dos leigos, mas na prática a Conferência dos Bispos da Índia reconhece-a como tal, mas nem sempre aprecia as suas revindicações de natureza política. Mais de 50 congregações religiosas para homens e quase 200 para freiras coordenam as suas actividades ao nível nacional desde 1960 através da Conferência dos Religiosos da Índia (CRI). Surgiram várias outras associações ao nível nacional, tais como a AICUF (All India Catholic University Federation), a CHAI (Catholic Hospital Association of India), etc. Os bispos católicos reuniram-se numa Conferência dos Bispos da Índia (CBCI) em 1945, e o primeiro concílio plenário reuniu-se em 1950 para reflectir sobre a situação da Igreja no novo contexto político. Para além das reuniões muito regulares dessa conferência, um encontro importante teve lugar em 1969. Foi o Church in India Seminar, cujo objectivo principal era reflexão e implementação dos decretos do II Concílio Vaticano. Desde 1970 existe também a Federação dos Bispos da Ásia (FABC) em que a CBCI está integrada. A partir de 1988 a CBCI trata somente de assuntos nacionais e supra-rituais da Igreja Católica na Índia. Para os assuntos rituais foram criadas três unidades episcopais distintas e autónomas. A cooperação ecuménica na Índia tem aumentado desde a independência. Várias Igrejas protestantes uniram-se em duas entidades geográficas: a Igreja do Sul da Índia (CSI) em 1947, e a Igreja do Norte da Índia (CSI) em 1970. Mas não se notou a mesma capacidade de diálogo entre os católicos e os protestantes, mesmo na década a seguir à independência. A situação melhorou após o Concílio Vaticano II, e houve acções conjuntas de protesto contra o governo de Kerala em 1959, e contra a célebre proposta do decreto-lei do governo central da Índia (*Thyagi Bill*) contra a liberdade de missionação em 1974. Existe já uma associação das escolas de ensino secundário (AIACHE) ao nível nacional de todas as denominações cristãs, têm-se realizado encontros entre os teólogos protestantes e católicos, e já existem umas traduções da Bíblia feitas em conjunto. Uma característica notável da Igreja na Índia é o seu peso institucional com um grande número das instituições de educação e caridade. A independência política não foi um corte com o passado, mas houve mudanças no meio de continuidades. Como a elite dirigente da Igreja é maioritariamente da classe média, também as escolhas favorecidas para investimento são as que beneficiam esta classe. Ficam assim os excluídos da sociedade na periferia da atenção. E são esses que constituem o maior desafio da Igreja da Índia. Eles constituem 16 % da população da Índia e 22 % dos cristãos pertencem a essas classes, mas ainda não têm adquirido qualquer visibilidade na classe dirigente da Igreja, e consequentemente nas decisões pastorais. Muitas atitudes da comunidade cristã continuam a ser influenciadas pela tradição colonial e pela política adoptada durante a luta pela independência. A preocupação central durante esse período de transição era a de salvaguardar os direitos de missionação e de administração das instituições privadas da Igreja. Tem havido acusações de a Igreja ter procurado proteger esses direitos privados preferindo silêncio perante violações de direitos humanos. Enquanto houve manifestações contra o *Nyogi Report* (1954), e contra a proposta de decreto-lei apresentado ao Parlamento pelo deputado Thyagi para cercear a liberdade de missionação (1974), a CBCI preferiu manter silêncio oficial durante o estado de emergência nacional imposto pelo governo de Indira Gandhi durante os anos de 1975-1977. As autoridades da Igreja vivem com um susto permanente de que o governo controle as ajudas financeiras que recebem do estrangeiro, e não se apercebem de que esta dependência exagerada da assistência externa está a gerar uma rivalidade perversa entre dioceses, ordens religiosas e ritos da Igreja, e torna-a também incapaz de descobrir e atender às prioridades nacionais com maior liberdade evangélica (Fernandes, W. – *The Catholic Community in India*, p. 43). Para concluir, as Igrejas da Índia têm o grande mérito de terem avançado no caminho de diálogo com as antigas tradições religiosas e com a espiritualidade cultural do país. Este reconhecimento ultrapassou a fase superficial e estratégica de utilização de sinais exteriores na liturgia, e está

agora na fase mais difícil de diálogo e cooperação inter-religiosos e inter-humanos para fazer respeitar os valores comuns em benefício da gigantesca massa de humanidade pobre concentrada no país. Foi nesses termos de solidariedade inter-religiosa e inter-humana que concluiu o quinto plenário da Federação dos Bispos da Ásia em Bandung (Indonésia) em 1990 (FABC – *For All People*, p. 282).

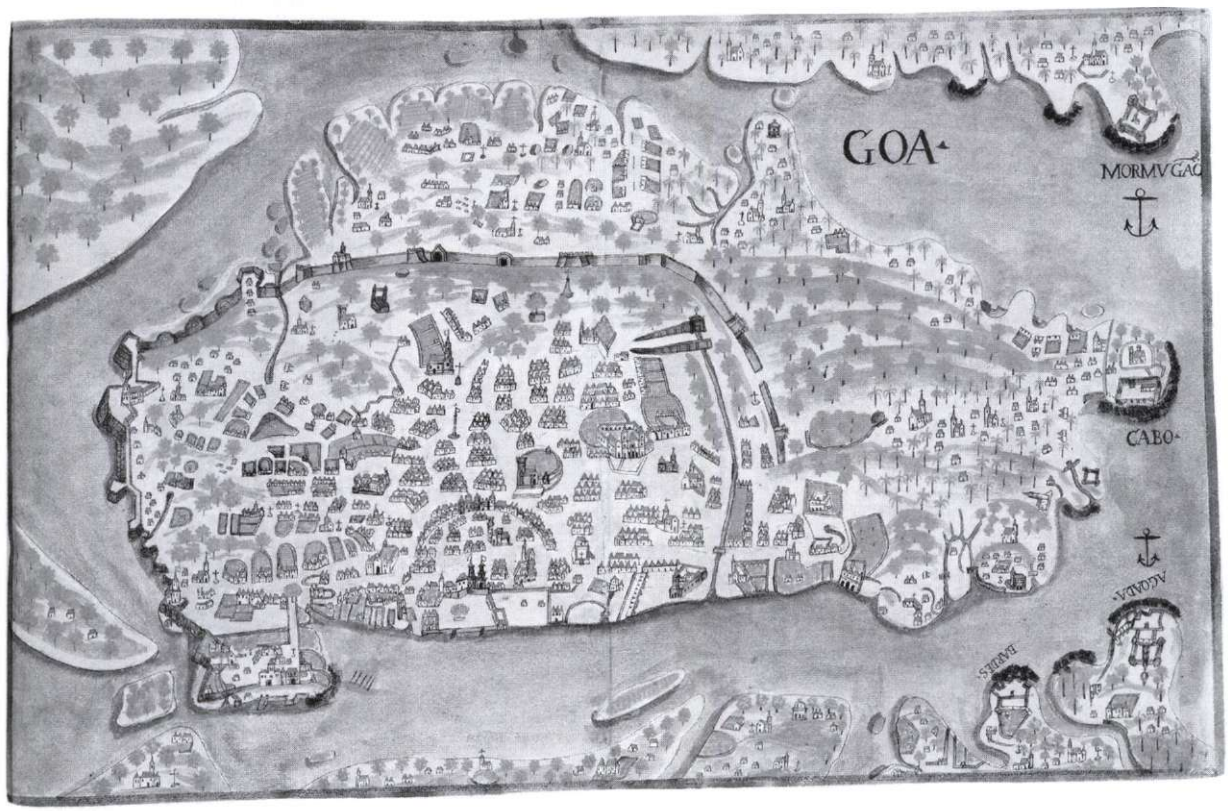
TEOTÓNIO R. DE SOUZA

BIBLIOGRAFIA: AMALADASS, A. – *Jesuit Presence in Indian History*. Anand: Gujarat Sahitya Prakashan, 1988. AXELROD, Paul; FUERCH, Michelle A. – Flight of Deities: Hindu Resistance in Portuguese Goa. *Modern Asian Studies*. 30: 2 (1996) 387-421. CHANDRAN, J. Russel – *Third World Theologies in Dialogue (Essays in memory of D. S. Amalorpavadass)*. Bangalore: Ecumenical Association of Third World Theologians, 1991. CCBI – *Report of the General Meeting of the CCBI (Goa, Jan. 6-8, 1991)*. COSTA, J. P. Oliveira e – Os Portugueses e a cristandade sírio-malabar, 1498-1530. *Studia*. Lisboa. 52 (1994) 121-178. DOWNS, F. S. – *History of Christianity in India: V, P. 5: North East India in the mineteenth and twentieth centuries*. Bangalore: Church History Association of India, 1992. FERNANDES, Walter – *Pro Mundi Vita: Dossiers: The Indian Catholic Community*. Brussels, January 1980, p. 2-50. FIRTH, C. B. – *An Introduction to Indian Church History*. Madras: The Christian Literature Society, 1983. GRAFE, H. – *History of Christianity in India: IV, P. 2: Tamilnadu in the nineteenth and twentieth centuries*. Bangalore: Church History Association of India, 1990. HULL, E. R. – *Bombay Mission History*. Bombay: The Examiner Press, 1927. 2 vol. MUNDADAN, A. M. – *History of Christianity in India: I: From the beginning up to the middle of the sixteenth century*. Bangalore: Church History Association of India, 1989. PERUMALL, H. C.; HAMBYE, E. R. – *Christianity in India: A History in Ecumenical Perspective*. Bangalore: St. Paul Press Training School, 1972. NEILL, Stephen – *A History of Christian Missions*. Middlesex: Penguin Books, 1975. ROSALES, Gaudencio; ARÉVALO, C. G. – *For All the Peoples of Asia. Federation of Asian bishops' Conferences: Documents from 1970-1991*. N. York: Orbis Books, 1992. REGO, A. da Silva – *O Padroado Português no Oriente e a sua historiografia*. Lisboa: APH, 1978. SOUZA, Teotónio R. de; BORGES, C. J. – *Jesuits in India: In Historical Perspective*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1992. SOUZA, Teotónio R. de – *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1994. IDEM – The Portuguese in Asia and their Church Patronage. In *WESTERN Colonialism in Asia and Christianity*. Ed. M. D. David. Bombay: Himalaya Publishing House, 1988, p. 11-29. SOARES, A. [et al.] – *Truth Shall Prevail: Reply to Niyogi Committee*. Bombay: India Printing Works, 1957. SOUZA, Teotónio R. de – The Indian Christians of St. Thomas and the Portuguese Padroado: rape after a century-long courtship, 1498-1599. In KOSCHORKE, Klaus, org. – *Christen und Gewuerz*. Goettingen: Vandehoeck & Ruprecht, 1998, p. 31-42. IDEM – Os pioneiros do diálogo inter-religioso nos séculos XVI-XVII: Índia. *Reflexão Cristã*. Lisboa. 11-12 (1999) 68-77. IDEM – A paternidade divina: tradição hindu e cristianismo. *Communio*. Lisboa. 2 (1999) 140-150. IDEM – Do colonialismo à globalização: as desconfianças asiáticas. In SUESS, Paulo, org. – *Os confins do mundo no meio de nós*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 13-25. *THE CATHOLIC Directory of India, 1994*. New Delhi, CBCI, 1994. THEKKEDATH, J. – *History of Christianity in India: II: From the middle of the sixteenth to the end of the seventeenth century*. Bangalore: Church History Association of India, 1988. THOMAZ, L. F. – *A lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa*. Lisboa: Centro de Estudos de História e de Cartografia Antiga, 1992.

ÍNDIA. GOA (1510-1961). Encravada no extremo sul da costa do Concão (entre 14º 53′ 57″ e 15º 47′ 59″ de latitude norte) e estendendo-se por um pequeno anfiteatro montanhoso em que os Gates descem em direcção ao mar, situa-se Goa, a sede do estado da Índia e o centro do cristianismo no Oriente. Numa tentativa de esboçar as linhas marcantes da actuação religiosa em Goa, poder-se-ão considerar os seguintes períodos: *1.º período (c. 1510-1550):* Nos princípios do século XVI, embora a religião fosse um elemento essencial da ideologia expansionista, os interesses comerciais eram deveras importantes. Por isso, a evangelização prosseguiu num ritmo lento e pouco sistemático até à década de 40. Os primeiros adeptos do cristianismo foram homens dos portos, serviçais dos Portugueses, bailadeiras, marginais, ou seja, as franjas da sociedade local. Nesta fase de formação, Goa esteve primeiramente sob a jurisdição espiritual da Ordem de Cristo e, depois, da diocese do Funchal* (1514), tendo sido elevada, em 1534, à categoria de diocese. Enquanto bispado, a sua autoridade episcopal estendia-se desde o cabo da Boa Esperança até à China* e ao Japão*. A política de tolerância religiosa e a prática de casamentos mistos, ensaiada por Albuquerque, contribuíram para criar em Goa uma sociedade aberta e mestiçada em que se respeitavam vários credos, como, aliás, aconteceu noutras partes do estado da Índia. *2.º período (1550-1622)*: Época marcada pela preponderância religiosa de Goa – elevada, entretanto, a arquidiocese metropolitana e primacial (1557) – e pela intensificação da cristianização. É que com a Contra-Reforma* no reino começara a ganhar vulto uma política de imperialismo religioso que pretendia fazer «do Estado Português da Índia um poderoso estado católico e de Goa um grande centro eclesiástico, um sólido foco de cultura cristã». Em 4 de Fevereiro de 1557, pela bula de Paulo IV, *Etsi Sancta et Imaculata*, o bispado de Goa era promovido a arcebispado e recebia dois bispados sufragâneos: o de Cochim e o de Malaca dele desanexados; mais tarde outros lhe foram agregados, tais como Macau* (1575), Funai (Japão, em 1588), Cranganor, Meliapor, etc. O papa Gregório XIII reconheceu-a como primacial, pelo breve *Pastoralis Oficii*, de 15 de Março de 1572. Neste contexto, a política de liberdade religiosa adoptada por Albuquerque cedeu lugar à intolerância: os pagodes e as mesquitas foram destruídos, as terras adscritas ao culto gentílico (namoxins) reverteram a favor das igrejas construídas no lugar dos antigos templos. Esta nova atitude em relação aos gentios determinou a criação em Goa de instituições como o Pai dos Cristãos (1541), a Inquisição* (1560) e a reunião dos concílios* provinciais de Goa (1567-1606) donde dimanaram medidas favorecendo os convertidos e dificultando a vida aos hindus. Anote-se, todavia, que nesta época a evangelização das Velhas Conquistas progrediu bastante: entre 1555 e princípios de Seiscentos as três províncias das Ilhas, Bardez e Salsete cristianizaram-se na sua grande maioria, devido à acção dos regulares e dos clérigos seculares. A actividade missionária de Francisco Xavier e a introdução de novos métodos de catequização pelos Jesuítas* contribuíram para aumentar o fervor religioso. Para a consolidação da Igreja de Goa muito contribuiu o arcebispado de D. Frei Aleixo de Meneses (1595-1612), que aplicou na Índia a reforma tridentina; o seu governo foi assinalado pela criação de novas instituições religiosas e pelo reforço da autoridade eclesiástica. Além de criar mais paróquias e igrejas, fundou os recolhimentos de Nossa Senhora da Serra e de Santa Maria Madalena (1605) e o Mosteiro de Santa Mónica (1606). Realizou uma grande visita pastoral pelas terras de Goa e regiões cristãs do Malabar. Na sua governação teve início a discussão dos métodos revolucionários de evangelização utilizados pelo jesuíta P. R. de Nobili, em Madurai. *3.º período (c. 1622-1750):* No início deste período fizeram-se sentir os primeiros sintomas de crise na Igreja de Goa. Em 1622, com a ins-

tituição da nova *Congregação da Propaganda Fide*, teve início o conflito Padroado/Propaganda que se agudizou com a criação dos primeiros vigários apostólicos, directamente dependentes de Roma e não de Goa. A nomeação de vigários goeses para regiões da Índia antes pertencentes ao Padroado* e em alguns casos sujeitas à soberania portuguesa (como, *v. g.*, Mangalor) gerou numerosos atritos. Mas outros sinais de crise se faziam sentir: as dificuldades políticas decorrentes da Restauração e da guerra que se seguiu (1640-1668), o corte de relações diplomáticas com a Santa Sé* deixaram o arcebispado sem chefe espiritual. O cabido da sé, que assumiu a direcção do arcebispado, entrou em conflito com o governador, por causa do seu favoritismo nas nomeações eclesiásticas. Essa questão foi agravada pelas contestações entre o clero de origem brâmane e não brâmane. Além disso, no seio das ordens religiosas, por razões diversas, começava a notar-se um certo abrandamento do fervor missionário e do zelo pastoral, bem como indícios de indisciplina e corrupção de costumes; muitos religiosos eram párocos e como, por vezes, tinham uma conduta pouco correcta e desconheciam a língua local, nem sempre desempenharam condignamente as tarefas pastorais. Estes problemas religiosos tornaram-se mais evidentes na primeira metade de Setecentos e a Igreja de Goa revelava sinais de decadência, situação ainda mais agravada pela perda da província do Norte (1739). Apesar disso, a evangelização prosseguiu, como se pode constatar pela fundação de vários colégios, noviciados e igrejas. Novas ordens religiosas se estabeleceram em Goa no decurso de Seiscentos, tais como os Teatinos (estrangeiros, em 1640), os Frades de São João de Deus (reinóis, em 1685) e os Oratorianos* (naturais de Goa, em 1682). De modo geral, a política seguida foi a de admitir a realização de certas festividades gentílicas, desde que privadas. A Inquisição apertou ainda mais as suas malhas de fiscalização no que diz respeito às práticas cultuais dos cristãos e até dos gentios (édito de 1736). Também os arcebispos, através das suas pastorais e portarias e por meio das visitas pastorais, pretenderam evitar infiltrações do gentilismo na ortodoxia cristã. *4.º período (1750-1800):* Época charneira para a Igreja de Goa, sob o signo da reforma e da renovação religiosa. Verificava-se uma mudança na natureza do Império Português do Oriente: em vez de escalas espalhadas na costa, quais pontos de apoio de uma rede comercial, havia que possuir alguns territórios com viabilidade económica, estratégica e política. Neste contexto teve lugar a arrancada militar das Novas Conquistas (1746-1786), domínios que quadruplicaram aproximadamente a área de Goa e que eram povoados por uma população maioritariamente hindu. Por isso, a sua evangelização levou a adoptar uma política de tolerância e de respeito pelos seus usos e costumes (bandos de 1763, carta régia de 15 de Janeiro de 1774). Para tal mudança contribuíram, também, os novos ventos culturais, as chamadas *Luzes*. Os fundamentos religiosos do estado foram, pois, profundamente abalados. Em Goa, os Jesuítas foram expulsos em 1759 e o Tribunal do Santo Ofício extinto em 1774, embora reaberto entre 1778 e 1812. Nesta atmosfera ideológica retomou-se por algum tempo a política de tolerância de Albuquerque e a actividade religiosa assumiu novas orientações, tais como: reforma do clero regular; substituição nas paróquias do clero regular pelo secular nativo; criação dos seminários diocesanos de Chorão (1761), de Rachol (1762) e de Bom Jesus (1781); acesso dos naturais às ordens religiosas de origem europeia; criação da ordem goesa dos Carmelitas Terceiros Descalços. Como reformador deste arcebispado destaca-se a figura de D. António Taveira da Neiva Brum da Silveira (1750-1774), aplicando todas estas medidas de reforma e finalizando a sua acção renovadora com a redacção das novas Constituições do Arcebispado de Goa, verdadeiro símbolo dos novos tempos. Em 1799, as Velhas Conquistas englobavam cerca de 158 mil habitantes, dos quais 89 % eram cristãos e 11 % gentios. *5.º período (1800-1961):* O século XIX ficou assinalado pela questão do Padroado e pelas tensões entre nativos cristãos, portugueses, descendentes e nativos hindus, em consequência da revolução liberal. No campo social, o processo histórico iniciado por Pombal chegava ao seu termo nos finais da centúria, com a vitória dos nativos cristãos, cultos e abastados, frente aos descendentes, arruinados com a dissolução do exército em 1870. Mas no sector religioso a situação era bem mais complexa, já que Roma pretendia uma jurisdição efectiva na Índia e Portugal defendia o seu padroado. Nem o breve *Multa Praeclare* (1838), abolindo o Padroado fora dos domínios portugueses e confiando-o a quatro vigários apostólicos, nem a primeira concordata, de 21 de Janeiro de 1857, restituindo as dioceses sufragâneas, com certas alterações territoriais, puseram termo à questão. Também a segunda concordata de 1886 conservava o Padroado, mas partia do princípio de que este aceitava os breves *Multa Praeclare* e *Probe Nostis* (1853), pois estipulava que só se manteriam na Índia os territórios portugueses e as dioceses de Cranganor, Cochim e Meliapor. Apesar disso, o arcebispado de Goa contou com prelados dinâmicos, que, ordenando padres e cuidando dos seminários, procuraram conservar o padroado e manter o prestígio da arquidiocese: o título de patriarca *ad honorem* com o privilégio de presidir os concílios provinciais da Índia (1886) assim o comprova. A reorganização do padroado na Índia levou à fixação dos limites das novas províncias eclesiásticas, incluindo a de Goa (breve de 1887). A realização do segundo congresso eucarístico em 1900 pelo arcebispo D. António Sebastião Valente (1881-1908) pode querer significar a superação deste conflito Padroado/Propaganda. 1900--1961: Primeiramente o arcebispado de Goa procurou adaptar-se, sem graves dificuldades, ao novo clima político e religioso gerado pela implantação da primeira e da segunda repúblicas. A liberdade religiosa e o acordo com o Vaticano de 1928 permitiram o regresso dos religiosos a Goa, que em 1938 já eram mais de cem. Em 1950, Portugal renunciava ao padroado na Índia e Goa perdia os seus bispados sufragâneos. Finalmente, em 1953, a jurisdição episcopal de Goa ficou reduzida aos territórios de Goa, Damão e Diu. Os últimos decénios da presença

portuguesa na Índia foram preenchidos pela acção construtora de dois arcebispos açorianos: D. José da Costa Nunes (1940-1953) e D. José Vieira Alvernaz (1953-1962). Aliás, a obra missionária realizada a partir de Goa e o trabalho desenvolvido por Costa Nunes mereceu a atribuição da Rosa de Ouro à Catedral de Goa, guardada na Basílica de Bom Jesus (1953). Estes prelados intuíram a precária situação política e desenvolveram uma acção pastoral no sentido de actualizar a legislação canónica e reformar os seminários; o clero local, com aspirações nacionalistas, não foi por eles menos acarinhado: por isso a Sociedade de São Francisco Xavier (Pilar) afirmou-se cada vez mais e passou a dispor de um seminário que ainda hoje prepara muitos padres para Goa e para as missões. *6. Ordens religiosas:* Não havendo clero secular suficiente para o ministério paroquial, o papa Pio V, em 1567, dispensou os regulares do impedimento canónico e permitiu que na Índia pudessem ser párocos. As três grandes ordens religiosas sedeadas em Goa foram os Franciscanos* e os Dominicanos* desde os primeiros tempos da conquista e os Jesuítas, a partir de 1542, que realizaram uma acção considerável no campo da cristianização, da instrução e da assistência nas terras das Velhas Conquistas. Os seus conventos com os noviciados, vários colégios, hospícios, etc., testemunham a acção sociorreligiosa que desenvolveram junto das populações. Em 1572 os Eremitas de Santo Agostinho (*v.* AGOSTINHOS) estabeleceram-se também em Goa. Cada uma destas ordens ocupou-se de vastas áreas dentro do território goês. As Mónicas de Santo Agostinho (desde 1606), os Carmelitas Descalços* (1607), os Teatinos* (1640) e os Irmãos Hospitaleiros de São João de Deus* (1685) integravam o quadro das ordens religiosas de origem europeia. Além destas, mais duas, de origem puramente goesa, completavam o elenco das congregações: a dos Oratorianos, fundada em 1682, e a dos Carmelitas Terceiros Claustrais, criada em 1750. Depois desta ordem mais nenhuma se estabeleceu em Goa, muito embora certas congregações sedeadas no reino, como foi o caso da Congregação da Missão, tivessem prestado uma colaboração importante na actividade religiosa. A cada congregação religiosa estavam confiadas missões fora do território de Goa às quais deviam dar assistência religiosa. Os Franciscanos ocuparam-se de vastas regiões do Indostão – Cochim, reino de Coulão e costa de Coromandel. Os Dominicanos encontravam-se estabelecidos nas ilhas de cabo Delgado e dos rios de Cuama, Rios de Sena, Moçambique*, Sião, Solor e Timor*. Eram quatro as províncias em que os Jesuítas haviam dividido a sua zona de influência, ou seja: a província de Goa, a do Malabar, a do Japão e a da China. Em cada uma delas, havia as residências, missões ou «feitorias». Os Agostinhos encarregavam-se de Bengala. Os Teatinos espalharam-se pelo Sul da Índia (Canará, Golconda, etc.), Ceilão* e pela Indonésia. Finalmente, os Oratorianos tiveram uma repartição geográfica em certa medida análoga à dos Teatinos. Assim, além de certas comunidades em Moçambique, distribuíram-se sobretudo pelo Sul da Índia – costa do Malabar, costa da Pescaria e Ceilão – e pela Insulíndia. De modo



Planta de Goa, in Descrição das Fortalezas de Sofala... *(Lisboa, Biblioteca Nacional).*

geral, nos séculos XVI, XVII e primeira metade de XVIII, as ordens religiosas, de origem europeia, estabelecidas em Goa, não se mostraram receptivas à entrada dos naturais. Somente na segunda metade de Setecentos, e devido às reformas pombalinas, a situação se modificou paulatinamente e com alguns retrocessos. Nesta época, o governo não favoreceu as ordens religiosas de origem europeia, mas apoiou as novas congregações de regulares naturais (oratorianos e carmelitas de Chimbel), como forma de diminuir a importância das primeiras. Todavia, o grande investimento vai ser a formação de um clero natural, mas secular; daí a sua grande aposta nos seminários diocesanos. Procurando colmatar as lacunas do clero secular na acção pastoral, em virtude da sua deficiente formação moral e religiosa, várias famílias religiosas realizaram missões nas paróquias, sobretudo no interior e nos sítios mais recônditos, porque mais carenciados de ilustração e assistência social. Este movimento, que teve um grande impulso no século XVI com os Jesuítas, conheceu um novo fervor religioso na segunda metade de Setecentos. Recorreu-se, sobretudo, aos Teatinos e aos Oratorianos por conhecerem a língua local. O programa religioso repartia-se entre os sermões, a confissão, a disciplina, a oração mental e as procissões de penitência distribuídos ao longo do dia; utilizavam-se estratégias adequadas com recurso a processos sensíveis e espectaculares. *7. Franciscanos:* Com a sua casa-mãe no Convento de São Francisco de Assis (criado em Goa entre 1520 e 1521), incluindo um noviciado, os Franciscanos irradiaram pelo território de Goa: a sua acção fez-se sentir, sobretudo, em Bardez, já que desde 1552, pela bula *Exponi Nobis*, lhes haviam sido cometidas vinte e quatro paróquias. Assim, em Verém, possuíam o Colégio dos Reis Magos (1580) com o pequeno Seminário de São Jerónimo. Em 1612 foi sede de uma província. Na esteira da reforma religiosa dos Franciscanos no reino, o arcebispo Gaspar Leão Pereira fundou em Daugim sob a protecção da Mãe de Deus uma casa para os religiosos que pretendessem ter uma vida mais austera: surgiram assim os Capuchos, Recolectos, Descalços e Reformados, e a casa tornou-se a sede da sua nova província (1622). Estes últimos possuíam ainda a casa de Nossa Senhora do Cabo e a de Nossa Senhora do Pilar (1613) e o pequeno hospício de Nossa Senhora dos Anjos em Rachol (1760). A indisciplina claustral e a degradação de costumes agravou-se nesta época. Para pôr cobro ao seu relaxamento os arcebispos D. António T. N. B. da Silveira, D. Francisco de A. e Brito (1774-1783) e D. Frei Manuel de Santa Catarina (1783-1812) publicaram numerosos diplomas, tais como a pastoral de 8 de Janeiro de 1770 e o primeiro decreto de reforma de 23 de Maio de 1784. A existência de abundante clero secular nativo e a administração de paróquias por regulares, com os consequentes conflitos de jurisdição entre a autoridade episcopal e o superior da respectiva ordem, a falta de zelo de alguns franciscanos nas tarefas pastorais, e a ignorância do idioma da terra (concani) foram argumentos invocados para a sua remoção nas paróquias de Bardez, donde foram expulsos em 1766. Dezanove das 24 igrejas desta província foram



Fachada da Igreja de Santana (Goa). In Manuel Seabra, Goa, Damão e Diu, *Lisboa, Bertrand, s.d., p. 63.*

postas em concurso e nelas colados clérigos seculares. *8. Dominicanos:* Fundaram o Convento de São Domingos entre 1550 e 1564, que veio a ser o centro de uma província da ordem. O seu colégio, sob a invocação de São Tomás, tornou-se afamado pelo ensino da filosofia e teologia, tido como superior (1623). Destinava-se não só a futuros sacerdotes, mas também a leigos. Além disso, mantiveram um noviciado dedicado a Nossa Senhora da Compaixão, uma casa de repouso em Siridão, com a Capela de Jesus de Nazaré (1604), e outra em Morombim, com a Igreja de Santa Bárbara (1617). Competia-lhes, também, a administração religiosa de quatro paróquias na ilha de Goa, elevadas a cinco na segunda metade do século XVIII. *9. Jesuítas*: Em 1549, Goa tornou-se numa das primeiras províncias da Companhia. A estes religiosos foi confiado o Seminário da Santa Fé, instituição destinada a preparar missionários asiáticos para as missões do Oriente, e o Colégio de São Paulo, que tinha também a sua casa professa e um noviciado. Mais tarde este colégio foi intitulado um pouco pomposamente «Universidade de Goa», mas a insalubridade do sítio obrigou à sua transferência para o monte Rosário, ou monte Santo, com o nome de São Paulo-o-Novo ou de São Roque (1614). Neste colégio funcionou a primeira imprensa que a Índia conheceu, desde 1556. Entre 1558 e 1589 os Jesuítas

passaram a ter uma nova casa professa com a sua Igreja de Bom Jesus (1594-1604). O Colégio de São Paulo-o-Velho ficou a ser somente residência e catecumenato. O noviciado foi transferido para Chorão. Na cidade de Goa os Jesuítas tinham ainda um hospital para pobres indianos fundado pelo padre Paulo Camerino (1550-1568), depois transferido para Margão e mais tarde para Rachol (1568). A partir de meados de Quinhentos os Jesuítas administraram amovivelmente as 25 paróquias de Salsete, onde fundaram o colégio com esse nome (1574), definitivamente estabelecido em Rachol, em 1610. Aqui funcionaram, além do hospital, um seminário de meninos pobres, casa de catecúmenos, escola de ler, escrever, contar e catecismo. Tiveram ainda uma escola de língua «canarim» (*i.e.*, concani) para os missionários. Por razões várias, em que os factores político e económico pesaram bastante, a Companhia de Jesus foi expulsa do reino e do ultramar, em 1759. Os Jesuítas foram substituídos por regulares e todas as outras famílias religiosas, mormente por oratorianos e por clérigos seculares. *10. Eremitas de Santo Agostinho:* Instalaram-se na cidade de Goa, no monte Santo, em 1572, onde construíram o Convento de Nossa Senhora da Graça (1597); ao lado deste existia um noviciado e a partir de 1633 o Colégio de Nossa Senhora do Pópulo, onde funcionaram aulas públicas de Latim, Filosofia e Teologia*; tinham, ainda, o Seminário de São Guilherme para o clero diocesano. O arcebispo D. Frei Aleixo de Meneses, também ele agostinho, fez grandes concessões a estes religiosos. Estavam-lhes adscritas duas paróquias nas ilhas de Goa. *11. Mónicas de Santo Agostinho:* Ordem feminina introduzida em Goa pelo arcebispo D. Frei Aleixo de Meneses, sob cujo patrocínio se construiu o imponente Convento de Santa Mónica (1606--1627), que em 1633 se tornou mosteiro real ainda hoje existente; sua regra, aprovada em 1613 por Paulo V, era muito severa. Ao princípio só admitiam portuguesas e indo-portuguesas, mas na segunda metade de Setecentos passaram também a admitir indianas, de pleno direito. Foi ainda eliminada a discriminação do uso do véu preto para as religiosas europeias e do véu branco para as naturais, passando todas a usá-lo de cor preta. *12. Carmelitas Descalços:* Sedeados na cidade de Goa desde 1607, vindos da Pérsia, construíram o Convento de Santa Teresa com noviciado e escolasticado (1612). Deram assistência espiritual aos doentes do Hospital de Nossa Senhora da Compaixão. Sendo maioritariamente italianos não aceitaram prestar obediência à Coroa portuguesa, razão por que deixaram Goa em 1702. *13. Teatinos:* Chegaram ao território em 1640 e depois de certas dificuldades obtiveram a protecção régia por volta de 1665; construíram na cidade de Goa a sua casa-mãe com noviciado, sob a invocação de São Caetano, tendo anexa a Igreja de Nossa Senhora da Divina Providência. Exerceram uma acção apostólica importante, especialmente graças ao ministério da penitência; até 1750 eram sobretudo italianos mas, como as demais ordens religiosas, passaram depois a admitir naturais, sobretudo brâmanes (o primeiro foi Agostinho Barreto, em 1751). *14. Irmãos Hospitalários de São João de Deus (1685):* Em 1690 construíram na cidade de Goa, em frente do convento dos Agostinhos, uma casa, um hospital e uma igreja, tendo por padroeira Nossa Senhora do Bom Sucesso, conjunto arquitectónico que ainda hoje se pode apreciar. Substituíram os Jesuítas na administração do Hospital Real, a partir de 1759. A sua acção desenvolveu-se sobretudo nos hospitais, assistindo às visitas dos médicos, tratando dos doentes e vigiando a conduta dos serviçais. Em 1810 tinham no seu convento 12 a 14 naturais noviços para depois se repartirem pelos hospitais reais de Goa, Damão, Diu e Moçambique. *15. Oratorianos:* A primeira congregação goesa criada em 1682 pelo padre Pascoal da C. Jeremias e mais eclesiásticos, da casta brâmane. Adoptaram os estatutos do Oratório de Lisboa. Ressaltam as missões realizadas nas províncias das Ilhas, Bardez e Salsete e, de menor alcance, nas Novas Conquistas; a sua actividade no Canará e Ceilão, privilegiando o labor da penitência. Destacaram-se alguns pregadores e confessores tais como os padres José Vaz, Jácome Gonçalves, João de Moura, Sebastião do Rego e Gabriel Pacheco. Após a expulsão dos Jesuítas, a sua acção cultural foi considerável, sobretudo como mestres dos seminários diocesanos de Chorão, Rachol e Bom Jesus. *16. Carmelitas Terceiros Claustrais:* Congregação criada em 1750 pelos padres João B. Falcão e Francisco X. dos Anjos, da casta chardó, com funções simultaneamente activa e contemplativa. Mantiveram o seminário da Soledade em Chimbel. O arcebispo D. António aprovou o regimento do hospício destes regulares na mesma localidade e publicou os estatutos da congregação; D. Frei Manuel de Santa Catarina, também ele carmelita, favoreceu muito estes clérigos e deu--lhes as regras definitivas em 1785. A rainha D. Maria I confirmou a congregação e colocou-a sob a sua protecção (1781). Depois da supressão dos Jesuítas tomaram conta das suas missões, que em 1800 já eram cinco. A fundação deste instituto recebendo membros da casta chardó permitiu o acesso ao clero regular de um outro estrato da população local, tornando assim possível que mais naturais usufruíssem das regalias sociais concedidas pela legislação pombalina. *17. Clero secular:* Entre 1541 e 1543 foi fundado o Seminário da Santa Fé para preparar sacerdotes asiáticos que depois divulgaram a doutrina cristã nas suas terras. Ao longo dos tempos ordenaram-se bastantes eclesiásticos naturais, invocando-se razões históricas e de direito natural e canónico. A crise por que passava o clero regular e o ensino a ele confiado levou o governo a conceber um novo tipo de seminário dirigido pela autoridade episcopal e destinado a preparar padres para os tempos modernos. Na segunda metade do século XVIII funcionaram três seminários diocesanos: o de Chorão, o de Rachol e o de Bom Jesus. Estes seminários foram confiados aos Oratorianos mas entre 1779 e a década de 90 distribuídos aos padres da Congregação da Missão. Ao longo dos tempos o seminário de Rachol, ainda hoje em funcionamento, foi alvo de importantes reformas e contou sempre com muitos alunos. *18. Assistência e beneficência:* Uma outra vertente da actividade dos missionários foi a obra assistencial dispensada aos cristãos naturais, aos pobres e aos desfavorecidos da

sociedade. E como na Índia os preconceitos de raças e de castas não admitiam que o gentio convertido se mantivesse no seio da família, o missionário procurava assegurar-lhe a subsistência e inseri-lo na sociedade. Além dos orfanatos, catecumenatos e hospitais fundados por cada ordem religiosa, foram criados outros estabelecimentos hospitalares por iniciativa régia, como foi o caso do Hospital Real no governo de Afonso de Albuquerque, do Hospital de Todos-os-Santos, o de Nossa Senhora da Piedade, mantidos pelo senado da cidade, e o dos Lázaros (suprimido em 1740), confiado à Misericórdia. A administração do Hospital Real foi confiada aos Jesuítas quase ininterruptamente desde 1579 a 1759 e, após a sua expulsão, aos Hospitaleiros de São João de Deus. Considerado o melhor do mundo pelo viajante Pyrard de Laval (c. 1607), mostrava sinais de decadência desde a segunda metade do século XVII, agravando-se ainda mais na centúria seguinte. A Santa Casa da Misericórdia foi também introduzida em Goa entre 1516 e 1517. A sua direcção era formada por quinze irmãos presididos pelo provedor, cargo que com frequência recaiu em figuras gradas da vida política; primeiramente composta por portugueses casados na Índia, a irmandade da Santa Casa da Misericórdia só em 1720 teve o primeiro irmão goês. Gozava dos mesmos direitos da de Lisboa; competia-lhe a administração do seu hospital; ocupava-se dos órfãos, das viúvas, dos expostos, dos cativos, procurando resgatá-los, da cura dos doentes pobres, etc. Desde 1610-1611 passou a dirigir, também, os dois recolhimentos atrás referidos. *19. Outras instituições. 19.1. Cabido da sé primacial:* Criado em 1534, avultado e com grande prestígio assumia na ausência do arcebispo a direcção do arcebispado. As dignidades foram tradicionalmente providas em clérigos seculares, naturais do reino, mas em consequência das reformas pombalinas é de supor que eclesiásticos goeses tivessem entrado paulatinamente para esta instituição, já que muitos naturais desempenharam esses cargos no século XIX. *19.2. Pai dos Cristãos (1541):* Estava-lhe cometida a formação moral e religiosa dos catecúmenos bem como a sua defesa e assistência; devia estar bem documentado sobre as leis a favor da Cristandade, a fim de poder aplicar aos novos convertidos os numerosos privilégios concedidos pelos reis e vice-reis. Entre 1557 e 1759 este cargo foi quase sempre desempenhado por Jesuítas. *19.3. Tribunal da Mesa da Consciência (1570-1696):* Ocupava-se dos litígios referentes aos direitos políticos e religiosos da Coroa. *19.4. Tribunal da Bula da Cruzada (1593--1835):* Propunha propagar a doutrina cristã, «não empunhando espadas, mas offerecendo esmolas para a educação do novo clero, para a sustentação do divino culto auxiliando seminários, socorrendo alunos, comprando alfaias, consertando Templo» (*v.* BULA DA CRUZADA). *19.5. Junta das Missões (1681-1774):* A sua criação deve-se aos progressos da *Propaganda Fide* em Roma. Competia-lhe assegurar, controlar e distribuir o pessoal missionário, bem como resolver conflitos jurisdicionais entre bispos e membros das ordens religiosas. *19.6. Confrarias*:* Encontraram terreno fértil em Goa por várias razões e até porque o espírito restrito dos seus estatutos se coadunava com o sistema fechado das castas: em cada igreja havia uma ou mais confrarias, atingindo por vezes as quatro. Além do seu objectivo primordial de formação espiritual e moral, constituíram relevantes formas de enquadramento sociorreligioso das populações cristãs, sobretudo dos novos convertidos; custearam os estudos nas freguesias e tiveram ainda uma função económica, concedendo empréstimos sobre penhores. Asseguraram a realização de festas cristãs, contribuindo para a perduração das tradições religiosas. Na segunda metade de Setecentos, a situação jurídica e económica destas instituições era bastante precária. Os arcebispos procuraram impor a sua tutela, mas a provisão de 1801 deu a sentença final, colocando as confrarias sob a jurisdição régia, razão por que foram perdendo progressivamente o seu primitivo carácter de associações puramente religiosas.

MARIA DE JESUS DOS MÁRTIRES LOPES

BIBLIOGRAFIA: *Anuário Católico de Portugal*. Lisboa, 1931-1933, 1941, 1947, 1957. *Anuário Católico do Ultramar Português*. Lisboa: JIU, 1962. CARREIRA, Ernestina – Índia. In *Nova História da Expansão Portuguesa*, Dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, Vol. 10: *O Império Africano 1825-1890*, coord de Valentim Alexandre e Jill Dias, Lisboa: Estampa, 1998. HAMBYE, E. R. – Goa. In *Dictionnaire d'Histoire et Geographie Ecclésiastiques*. Dir. R. Aubert. Paris: Letouzey et Ané, [s.d.], fasc. 121. LOPES, Maria de Jesus dos Mártires – D. António Taveira da Neiva Brum da Silveira: o reformador do arcebispado de Goa. *Mare Liberum*. Lisboa. (5) 1993. IDEM – *Goa setecentista: tradição e modernidade*. Lisboa: UCP/CEPCEP, 1996. REGO, António da Silva – *O Padroado Português do Oriente: Esboço histórico*. Lisboa: AGC, 1940. RIVARA, Joaquim da Cunha – *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1862, fasc. 4. ROCHA, Leopoldo – *As confrarias de Goa (séculos XVI-XIX): Conspecto histórico-jurídico*. Lisboa: CEHU, 1973. THOMAZ, Luís Filipe Ferreira Reis – *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

ÍNDICES DE LIVROS PROIBIDOS. A censura de livros foi utilizada pela Igreja Cristã ao longo de toda a Idade Média, embora de uma forma pontual e fragmentária, em função das necessidades e das políticas dos bispos, tendo conhecido um novo impulso com o estabelecimento da Inquisição* no século XIII. A descoberta da imprensa em meados do século XV veio alterar de maneira significativa os dados do problema, pois a possibilidade de reprodução maciça dos textos impôs uma redefinição da política da Igreja nesta matéria. Apesar da intervenção constante de diversas autoridades eclesiásticas e civis nas últimas décadas do século XV, apenas em 1515 o Concílio de Latrão incluiu uma disposição explícita sobre a censura de livros nas suas conclusões. A utilização sistemática da imprensa pelos pensadores protestantes veio precipitar a reacção católica. Se considerarmos apenas o caso de Lutero, calcula-se em 300 000 o número de exemplares dos seus escritos vendidos entre 1517 e 1520, sucedendo-se 3700 edições dos seus textos desde a ruptura com o papa em 1517 até à sua morte em 1546. A condenação dos escritos de Lutero foi feita pelas universidades de Lovaina e Colónia logo no ano de 1517, seguindo-se a Universidade de Paris quatro anos mais tarde. Nesse mesmo ano de 1521 a Santa Sé decidiu excomungar Lutero e condenar os seus textos, atitude que desencadeou éditos de proibição emitidos pela Inquisição espanhola, pelo rei português, por Carlos V na Flandres e Borgonha, pelo duque de Milão nos seus territórios. Os primeiros catálogos de livros proibidos surgiram na sequência do fracasso da reu-

nião de Ratisbona de 1541 entre católicos e protestantes, bem como da morte, em 1542, de Gasparo Contarini, representante da corrente católica moderada, envolvido nessa e noutras tentativas de conciliação. Os catálogos publicados pela Faculdade de Teologia* da Universidade de Paris em 1544, 1545, 1547, 1549, 1551 e 1556 atingiram mais de 500 condenações, fenómeno demonstrativo da ruptura em curso na comunidade cristã, responsável por uma «revisão» retrospectiva da aceitação de uma série de textos, lidos à luz do debate teológico coevo. Os catálogos da Universidade de Lovaina, publicados em 1546, 1550 e 1558, revelam uma selecção independente, pois num total de mais de 700 condenações verifica-se uma escassa influência da Universidade de Paris. Em Veneza, os catálogos de 1546 e 1554 (retirados depois dos protestos de tipógrafos e destacados membros da oligarquia local) incluíam mais de 650 condenações. O catálogo de 1554 tinha sido elaborado em Roma, facto que veio dar mais força aos protestos, dada a tradição de independência da República face aos projectos políticos da cúria romana na península itálica. A Inquisição espanhola, por seu lado, desenvolveu um trabalho de censura independente das orientações romanas, embora com grande influência dos catálogos de Paris e de Lovaina, inscrevendo mais de 700 condenações nos seus índices de 1551 e 1559. O primeiro índice romano só apareceu em 1559, suscitando uma enorme comoção nos meios letrados europeus, pois inscreveu mais de 1000 condenações. A inovação consistiu em condenar não apenas determinados textos e autores, mas ainda todas as obras impressas por 61 tipógrafos. A partir desse momento a actividade da censura romana tornou-se sistemática: em 1564, no seguimento do Concílio* de Trento, é publicado um novo *index*; em 1571 é instituída pelo papa a Congregação do Index, com o poder de proibir novos escritos, expurgar obras «suspeitas» e autorizar a circulação de textos; em 1590, 1593 e 1596 são publicados novos índices que somam mais de 2400 condenações. Os índices romanos têm uma aplicação variável nos territórios exteriores aos domínios do Papa: verificam-se conflitos de jurisdição em Florença e Veneza; a influência na Inquisição espanhola é ambígua (esta recusa uma relação hierárquica, submetendo aos seus critérios as condenações romanas); em França e nos Países Baixos verifica-se uma franca autonomia das universidades de Paris e Lovaina. Aliás, a França não reconheceu sequer os decretos do Concílio de Trento (1564), ao contrário do que aconteceu em Portugal, onde essas disposições foram imediatamente publicadas pelo regente do reino cardeal D. Henrique. É igualmente no reino português que os índices romanos conhecem uma maior aceitação, sendo promulgados sistematicamente sob ordem do rei. Apesar desta relação informal de submissão hierárquica, a qual contrasta com a autonomia reclamada pela Inquisição em todos os outros domínios da sua actividade, devemos dizer que os primeiros róis de livros proibidos em Portugal foram fortemente inspirados pelos índices de Paris e de Lovaina (cujas condenações foram quase totalmente integradas). A publicação dos índices romanos não impediu a Inquisição portuguesa de elaborar os seus próprios índices como suplemento, resultando do cruzamento das duas listas um dos sistemas mais rigorosos existentes na Europa católica. Se quisermos fazer uma apreciação global do esforço censório desenvolvido nos países católicos da Europa Ocidental ao longo do século XVI (o primeiro índice de livros proibidos na Europa de Leste só foi publicado na Polónia em 1603), verificamos que a produção literária de mais de 2000 autores foi parcial ou totalmente condenada. Em Portugal foram publicados dez catálogos de livros proibidos em 1547, 1551, 1559, 1561, 1564 (dois, sendo o primeiro a promulgação do catálogo romano, o segundo um suplemento português), 1581 (reimpressão do índice romano de 1564 e publicação de um novo suplemento português), 1597 (novo índice romano) e 1624 (este extremamente desenvolvido, sendo o último da série portuguesa). Se compararmos com a actividade de censura praticada pela Inquisição em Espanha, podemos dizer que esta teve um papel mais activo na longa duração, pois publicou catálogos em 1640, 1701, 1749 e 1790. Naturalmente que a Inquisição em Portugal não interrompeu a sua actividade depois de 1624, funcionando através de éditos de censura de livros e da aceitação dos éditos da congregação romana do *index*. A Inquisição portuguesa conseguiu desde muito cedo a primazia na actividade de censura – partilhada com o Desembargo do Paço e com as autoridades eclesiásticas –, não apenas através da publicação de róis de livros proibidos, mas também através da criação de mecanismos de controlo no terreno. Em 1540 são notificados os dois impressores activos de Lisboa, Luís Rodrigues e Germão Galharde, para não imprimirem nenhuma obra sem autorização prévia da Inquisição. Em 1541 é proibida pelo cardeal D. Henrique a entrada em Portugal da obra latina de Damião de Góis sobre a religião etíope. Em 1550 são notificados os livreiros para não retirarem os seus livros da alfândega sem autorização inquisitorial. Em 1551 os livreiros são notificados para apresentarem os róis dos livros que possuem nas suas lojas. É igualmente em meados do século XVI que surgem as primeiras visitas de livrarias, as quais se prolongam pelo menos até às primeiras décadas do século XVII, sendo confiscadas centenas de livros. Em 1571 o cardeal D. Henrique referia a existência de um regimento para este tipo de visita, enquanto noutra carta de 1575 ordenava a visita anual de tipografias. A visita era geralmente delegada pelos inquisidores aos qualificadores do respectivo tribunal e a outros teólogos membros de ordens religiosas (sobretudo jesuítas, franciscanos*, dominicanos* e agostinhos*). A pena de excomunhão *ipso facto incurrenda* contra todos aqueles que possuíssem ou lessem livros proibidos era de tal maneira eficaz que, em 1606, o Conselho-Geral pediu (e obteve) ao inquisidor-geral D. Pedro de Castilho que fosse dada a absolvição a todos os que tivessem incorrido naquela pena, dado o número de pedidos de religiosos e leigos. O exercício da censura prévia prolongou-se no tempo até à extinção do Santo Ofício em 1821, à excepção do período de 1768 a 1794, quando foi criada a Real Mesa Censória e, em 1787, a Comissão-Geral para o Exame e

DOM JOSÉ MARIA DE MELLO,

BISPO TITULAR DO ALGARVE,

INQUISIDOR GERAL

NESTES REINOS, E SENHORIOS,

DO CONSELHO DE SUA MAGESTADE,

E SEU CONFESSOR, &c.

A todas as Peſſoas, a cuja noticia vier eſte Noſſo Edital, ſaude, e a paz, e a graça de Jeſu Chriſto noſſo Salvador, e noſſo Deos.

FAZEMOS ſaber, que ſendo huma das muito importantes partes da noſſa Commiſsão contra a Heretica Pravidade o procedimento contra os que comprarem, venderem, lerem, tiverem, e conſervarem os Livros, ou Eſcritos perniciosos de quaeſquer Hereges, ou infectos de qualquer Hereſia, ou Erro, de ſeguidores de qualquer damnada Seita de Dogmatiſta, de Apoſtatas da Santa Fé, e dos ſuſpeitos deſtes crimes: E não tendo Nós impedimento algum para procedermos contra os ſobreditos como contra ſuſpeitos na Santa Fé, pois que o exercicio deſta parte da noſſa Commiſsão ſe não encontra nem com as modernas Diſpoſições Apoſtolicas acerca da cenſura dos Livros, nem com as Leis de Sua Mageſtade, que Deos guarde, como a meſma Senhora a noſſo pedimento acaba de declarar authenticamente; a obrigação que em conſequencia nos corre, e que a abundancia dos Livros perniciosos ſobreditos faz hoje ainda mais eſtreita, nos impelle a não pormos demora em acudir á Santa Igreja Luſitana com as forças que em ſeu ſoccorro nos forão confiadas contra hum tão temeroſo ſente, e tão propagado contagio.

Pelo que: Declaramos, que toda, e qualquer peſſoa de qualquer eſtado, e condição que ſeja, que tiver, ler, ou conſervar Livros, ou Eſcritos [illegible] poſtata, Impio, Libertino, ou Superſtição, e de [illegible] não ſe abſtiver logo de o [illegible] xcom[illegible] *ipſo facto*, e ſerá tida como ſuſpeita [illegible]re, ſegundo as circunſtancias, e como contra tal ſe procederá contra ella.

E porque a maldade dos homens he tamanha, que muitas vezes ſem temor algum do juſto Juizo de Deos continuão os perverſos a fazer no fundo de ſuas deſordens, ainda depois de advertidos do perigo em que eſtão, e dos caſtigos que os ameação; e não ſó não fazem diligencia alguma por ſe levantarem delle, mas antes goſtão de arraſtrar os que ainda eſtão em pé, ao precipicio, em que de boa vontade jazem:

Declaramos outro ſim, que toda, e qualquer peſſoa tem obrigação de denunciar per ſi, ou por outrem a Nós, ou aos Tribunaes do Santo Officio; e não o podendo fazer a eſtes, aos ſeus Commiſſarios, ou emfim aos Confeſſores, para que o fação logo preſente ao Tribunal do diſtricto, os que ſouberem que comprão, vendem, lem, tem, conſervão, e introduzem, ou divulgão os Livros, ou Eſcritos perniciosos ſobreditos: E lhes mandamos pelo preſente em virtude de ſanta Obediencia, que os denunciem dentro em trinta dias, depois de lhes chegar á noticia, ſob pena de incorrerem, não o fazendo, em Excommunhão maior *ipſo facto*, e lhes aſſignamos dez dos ditos dias por cada huma das tres Canonicas Admoeſtações.

Declaramos, que temos por Livros, ou Eſcritos da claſſe dos ſobreditos os que de ſi meſmos são notoriamente perniciosos pelas Hereſias, Impiedades, e Erros, que claramente nelles ſe contém, e os que como taes forem prohibidos directamente pela Real Meza da Commiſsão Geral ſobre o Exame, e Cenſura dos Livros, ou indirectamente ſendo embaraçados pelo meſmo Tribunal a correrem pela ſobredita razão.

He ſem dúvida que não incorrem na cenſura aſſima comminada as peſſoas que tiverem legitima licença para lerem, ou conſervarem os Livros perniciosos ſobreditos; porém muito lhes recommendamos, que advirtão que eſſas licenças, ſe são fundadas, como muitas vezes acontece, em allegações falſas, ou affectadas, nem da cenſura os livrão; e quando não tenhão aquelle defeito, e livrem da cenſura aos que dellas uſão, não os livrão do peccado, e as circumſtancias de cada hum não fizerem que lhes não ſejão perniciosos os Livros, que ſe lhes permittem, pois que eſta permiſsão nunca póde ſer hum ſalvo conducto, que izente de perigo, mas ſómente he hum teſtemunho de legitimo Superior, que ninguem deve dar a ſi meſmo, de que as peſſoas circumſtanciadas daquelle, a quem he dado, o põem a ſalvo do perigo, que ſe encerra nos Livros, que ſe lhe permittem, ficando baldada qualquer permiſsão, ou licença, quando aſſim não ſeja, porque neſte caſo ninguem ha que a poſſa conceder: E como a ignorancia, ou pouca advertencia deſta verdade póde precipitar muitos em graves perigos, no que toca á Fé, e á Religião, além de lhes enganar, e eſtragar as conſciencias, por iſſo aqui o lembramos, e advertimos, e ainda, e muitas vezes o tornamos a lembrar, e advertir.

Lembramos tambem, e adſertimos ás peſſoas, a quem são concedidas as ſobreditas licenças, a cautela, e recato, em que devem ter os Livros que lhes são permittidos por ellas; e que ſe das ſuas mãos os fizerem paſſar ás mãos daquelles, a quem o não são, não eſcaparáõ dos caſtigos em que elles vão incorrer, nos ardis que merece infidelidade tamanha, e tão aggravante, como he a de ſe fazer Propagador dos Livros perniciosos aquelle, a quem ſe tinha dado teſtemunho de não ter riſco em os ler, e em os conſervar, e neſta confiança ſe lhe tinhão permittido.

Não ſe deixará por certo agora o caminho da prudente cenſura, e cautela que tão notoriamente ſe reconhece nos procedimentos dos Tribunaes da noſſa Commiſsão, e com que ſe deve uſar de huma authoridade dada para edificação, e não para deſtruição; mas ſerá ſem dúvida ao meſmo tempo vigoroſo, e conſtante o zelo de apartar da Santa Igreja Luſitana o contagio dos Livros perniciosos, e de remediar aquelles, a quem poſſa ter feito qualquer damno, e de atalhar que ſe não propague aos outros.

Praza porém ao Senhor, cuja cauſa he a preſente, que nos não vejamos obrigados nunca a paſſar de Admoeſtação ao procedimento, como eſperamos, confiados em que para hum negocio de tamanha importancia para a conſervação da Santa Fé, para a ſalvação dos Fieis, e até para o bem do Eſtado, e para a meſma felicidade Temporal, ninguem haverá que não concorra (como de eſtreita obrigação lhes corre) de boa vontade com zelo verdadeiro, e ſobre tudo com caridade ſincera, com que os Chriſtãos devem fazer todas as couſas para merecerem eſte nome, e o galardão, que eſtá preparado paa os que dignamente o deſempenharem.

E para que eſte Noſſo Edial venha á noticia de todos: Mando debaixo da meſma pena de Excommunhão maior a todos os Abbades, Priores, Reitores, Vigarios, Curas, e Prelados Regulares deſtes Reinos, e ſeus Dominios, a quem eſte for apreſentado, que o lêão, publiquem, ou façáo ler, e publicar em ſuas Igrejas á Eſtação do primeiro Domingo, ou Dia Santo, depois de lhes ſer entregue; e lido, e publicado, ſerá fixado nas portas principaes de ſuas Igrejas, donde não ſerá tirado ſem noſſa licença. Dado em Lisboa no Santo Officio ſob noſſo final, e Sello do Conſelho Geral aos quatorze dias do mez de Setembro de mil ſetecentos noventa e hum annos. Manoel Ferreira de Meſquita, Secretario do Conſelho Geral, o fiz eſcrever, e ſubſcrevi.

JOSÉ BISPO INQUISIDOR GERAL.

Edital de D. José Maria de Mello, bispo do Algarve e inquisidor-geral, in Livros prohibidos, hereticos, *etc., 1791 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

Censura dos Livros. No último livro de registos de censuras, aprovações, certificados e licenças de impressão, que cobre o período de 1797 a 1819, encontrámos mais de 16 000 registos, ou seja, cerca de 700 despachos respeitantes a censura de livros por ano. As visitas de bibliotecas foram igualmente importantes: o Colégio de Évora da Companhia de Jesus, por exemplo, foi visitado sistematicamente em 1566, 1573, 1574, 1575, 1625, 1626, 1629 e 1633. Aliás, para além das bibliotecas «institucionais», era exercido um apertado controlo sobre as bibliotecas particulares, nomeadamente no momento do inventário de bens ou da execução dos testamentos. A visita de navios, criada em 1550, constituiu um dos principais instrumentos de controlo da entrada de livros estrangeiros no reino por parte da Inquisição. Esta visita, com regimentos de 1561 e de 1606, tornou-se regular e sistemática em todos os portos do reino com a criação de uma rede de comissários do Santo Ofício nos anos de 1580, cuja actividade se manteve praticamente sem interrupções até à extinção do tribunal. O último instrumento de controlo residia na instauração de processos contra tipógrafos e autores, cujo impacte foi sem dúvida decisivo, sobretudo num país com uma malha rarefeita de produção e distribuição de livros. Tem vindo a ser debatida a eficácia da censura inquisitorial ao longo dos séculos. Naturalmente que os milhares de ítens acumulados nos catálogos de livros proibidos entre 1547 e 1624 tiveram um impacte variável, embora se possa dizer que foram expurgadas das bibliotecas portuguesas a esmagadora maioria das obras condenadas. É preciso referir que os principais textos da literatura portuguesa da época faziam parte dos índices, total ou parcialmente censurados, nomeadamente obras de Gil Vicente, Jorge de Montemor, Bernardim Ribeiro, Jorge Ferreira de Vasconcelos, Diogo de Sá, João de Barros, Frei Gaspar de Leão. Várias dessas obras só vieram a ser recuperadas no século XIX, sendo de considerar as descontinuidades que foram impostas pela actividade inquisitorial à natural transmissão de conhecimentos entre sucessivas gerações de letrados. O estudo de Pardo Tomás sobre a censura de obras de carácter científico em Castela e Aragão – único estudo sistemático sobre a censura no país vizinho – provou que o controlo inquisitorial foi relativamente eficaz até meados do século XVII (os livros proibidos até então desapareceram efectivamente das bibliotecas estudadas), seguindo-se um declínio natural, devido ao aumento das edições em toda a Europa, mas também devido à crise do tribunal da fé em Espanha. O declínio da eficácia da censura inquisitorial em Portugal parece ter sido mais tardio, existindo informações seguras sobre uma entrada significativa de livros estrangeiros ao longo do século XVIII. Contudo, a polémica sobre a eficácia da censura é relativamente ociosa, pois o que interessa não é tanto se um livro proibido entrava efectivamente no reino, mas se a sua leitura podia ou não ser produtiva. Com efeito, o facto de uma obra constar do *index* cerceava automaticamente a sua utilização numa discussão ou impedia a sua citação numa obra escrita. Por último, a censura não deve ser apenas avaliada pelo que exclui, mas também pelo que promove, pois todos os livros deveriam obter a autorização das diferentes entidades de controlo – no caso português a Inquisição, mas também o Desembargo do Paço, o bispo ou o responsável da ordem religiosa a que eventualmente pertencesse o autor. De certa maneira, o que interessa esclarecer quando se fala de censura é a legitimação de determinadas obras em detrimento de outras, constituindo-se um «cânone» de ideias e de valores que são sistematicamente promovidos.

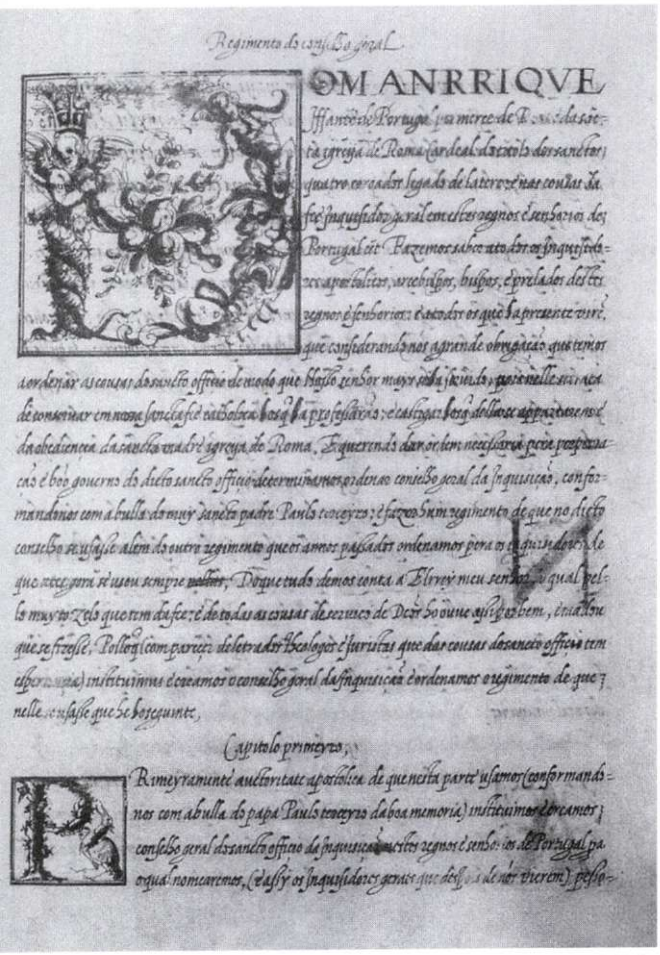
FRANCISCO BETHENCOURT

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, Pedro de – O processo inquisitorial do impressor alemão Blávio. *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa*. 7 (1914) 71-88. BAIÃO, António – A censura literária da Inquisição no século XVII, subsídios para a sua história. *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa*. 9 (1915) 356-379. IDEM – A censura literária inquisitorial. *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa*. 12 (1917-1918) 473-560. BUJANDA, Jesus Martinez de – *Index des livres interdits*. Genebra: Droz, 1985--1996. 9 vol. Série de volumes com a reprodução dos índices de livros proibidos no século XVI publicados nos diversos países europeus. DEFOURNEAUX, Marcelin, – *L'Inquisition espagnole et les livres français du XVII^e siècle*. Paris: PUF, 1963. DIAS, José Sebastião da Silva – O primeiro rol de livros proibidos. *Biblos*. 33 (1963) 231-327. MARQUEZ, Antonio – *Literatura e Inquisición en España, 1478-1834*. Madrid: Taurus, 1980. PARDO TOMÁS, José – *Ciencia y censura: La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*. Madrid: CSIC, 1991. PINTO CRESPO, Virgílio – *Inquisición y control en la España del siglo XVI*. Madrid: Taurus, 1983. RÉVAH, I. S. – *La censure inquisitoriale portugaise au XVI^e siècle*. Lisboa: IAC, 1960. SÁ, Artur Moreira de, ed. – *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*. Lisboa: INIC, 1983. VITERBO, Francisco Sousa – *Fr. Bartolomeu Ferreira: O primeiro censor dos Lusíadas*. Lisboa, 1891.

INDOCHINESA, Península. *V.* BIRMÂNIA; CAMBOJA; COCHINCHINA; LAOS; SIÃO; TONQUIM.

INQUISIÇÃO. A Inquisição é um tribunal eclesiástico criado pelo papa no século XIII, o qual funciona com poderes delegados para a perseguição das «heresias», ou seja, das práticas e crenças religiosas desviantes face à ortodoxia romana. Este tribunal assumiu uma configuração diferente quando do seu estabelecimento em Castela em 1478, pois foi reconhecida ao rei a capacidade de propôr o inquisidor-geral, tendo a Coroa criado posteriormente um Conselho do Santo Ofício (Consejo de la Suprema Inquisición) integrado nos órgãos da monarquia. É esta forma institucional híbrida, entre o papado e a Coroa, que define o novo estatuto (misto) da Inquisição na época moderna na Península Ibérica e nos respectivos territórios ultramarinos. Isto é, se a legitimidade de funcionamento emanava claramente do Papa, o poder de propor o inquisidor-geral e de controlar o seu conselho já é do foro régio. O estabelecimento da Inquisição em Portugal conheceu um processo longo, marcado por diversos pedidos da Coroa ao Papa (em 1515, 1525 e 1531) e por vários diplomas pontifícios (emitidos em 1531, 1536 e 1547). Embora se tenham organizado processos desde a primeira nomeação de um inquisidor por Clemente VII, é a bula *Cum ad nihil magis* de 1536 que define o quadro legal de funcionamento da Inquisição portuguesa, completado pela bula *Meditatio Cordis* de 1547. É esta última bula que introduz o processo sigiloso, sem conhecimento das testemunhas de acusação, bem como a jurisdição particular do Santo Ofício nas causas dos seus funcionários. As garantias de processo contraditório desaparecem com este diplo-

ma, tendo sido vencidas as últimas resistências papais tendentes a salvaguardar um mínimo de condições de defesa dos cristãos-novos de origem judaica, alvo principal (e explícito, inclusive nos diplomas romanos) do novo tribunal. Numa palavra, a Inquisição portuguesa passou a funcionar como a sua congénere espanhola, embora tivessem subsistido diferenças significativas de ordem organizativa e estratégica, decorrentes dos respectivos contextos de actividade. A Inquisição portuguesa foi estabelecida cerca de meio século depois da conversão forçada dos judeus em 1497. O ziguezague da política régia em relação aos cristãos-novos é manifesto ao longo desse período: as conversões forçadas são acompanhadas de um diploma, segundo o qual durante vinte anos não seria inquirido o comportamento religioso dos recém-convertidos; dois anos mais tarde é proibida a sua partida do reino sem licença régia, enquanto é vedado aos cristãos-novos o negócio de câmbios sobre mercadorias; depois dos motins de Lisboa (1504 e 1506) e Évora (1505) contra os cristãos-novos, o rei autoriza de novo a comunidade a sair livremente do reino, sendo os seus direitos equiparados aos dos cristãos-velhos (1507); em 1512 a isenção de inquérito sobre «crimes de fé» é prorrogada por mais 16 anos; os direitos dos cristãos-novos são confirmados em 1522 e 1524. A partir de 1525, ano da visita a Portugal de David Rubeni, cujo messianismo teve um grande impacte na comunidade dos conversos, verifica-se uma ruptura definitiva na política régia de conciliação. Assiste-se desde então a um jogo de poderes entre a Coroa e a cúria romana (onde se cruzam agentes do rei e agentes da comunidade de conversos), até à satisfação plena das pretensões de D. João III. Com efeito, o rei proíbe em 1532 a saída de cristãos-novos do reino por prazo de três anos (decisão renovada em 1535 e em 1547), enquanto o papa concede uma bula de perdão aos cristãos-novos em 1533, a qual revoga no ano seguinte e restabelece em 1535, para logo a seguir criar o tribunal no reino português, embora com isenção da pena de confisco de bens aos cristãos-novos por dez anos. A intervenção papal no sentido de estabelecer garantias aos cristãos de origem judaica ainda se prolongou até 1547: em 1542 isenta da jurisdição inquisitorial os agentes dos conversos em Roma; em 1544 suspende a execução das sentenças dos tribunais portugueses; com a última bula de estabelecimento concede aos cristãos-novos perdão geral sobre os «crimes» passados e suspende por mais dez anos o confisco de bens. O contexto político-religioso não deixa de pesar neste processo. A experiência espanhola de repressão maciça dos conversos nas primeiras décadas de funcionamento dos tribunais da Inquisição, atingindo dezenas de milhares de processos e milhares de excomungados (ou seja, na prática, de condenados à morte), cruzada com a pressão dos agentes dos cristãos-novos em Roma e com a tentativa papal de recuperar poderes cedidos aos príncipes, explica a reserva inicial da cúria romana em aceitar a criação de novos tribunais no reino português. É o carácter irreversível da ruptura do mundo cristão, consagrada simultaneamente pelo Concílio de Trento e pelo desenvolvimento da Reforma Protestante, que explica a cedência do Papa ao rei português, cujo império ultramarino começava a pesar nas decisões de Roma, onde já tinham apresentado juramento de obediência embaixadores do rei do Congo e do imperador etíope. O processo interno de reorganização da cúria romana coincide com a nova política papal: em 1542 é criada em Roma a Congregação da Inquisição (chamada do Santo Ofício em 1908) através da bula *Licet ab Initio*, a qual coloca sob esta nova estrutura todos os tribunais existentes em Itália (à excepção da Sicília, sob o controlo da Inquisição espanhola, bem como dos casos ambíguos de Nápoles e de Luca). A Inquisição portuguesa rapidamente conheceu formas organizativas estáveis. Em primeiro lugar, foram criados tribunais de distrito: em 1541 funcionam tribunais em Évora, Lisboa (os dois iniciais), Porto, Coimbra, Tomar e Lamego. Em 1548 esses tribunais são reduzidos a dois, sedeados em Lisboa e Évora. Em 1560 é criado o tribunal de Goa (único em todo o império, com jurisdição sobre os cristãos do estado da Índia, ou seja, dos territórios portugueses na África Oriental e na Ásia). Em 1565 é restabelecido o tribunal de Coimbra. Desde essa altura até à extinção da Inquisição em 1821, no seguimento da revolução liberal, mantêm-se em funcionamento estes quatro tribunais. As excepções são as seguintes: entre 1674 e 1681 verifica-se uma suspensão do funcionamento de todos os tribunais imposta pelo Papa, na sequência de uma petição dos cristãos-novos, bem como de denúncias sobre o procedimento inquisitorial feitas por agentes da própria Igreja (nomeadamente o padre António Vieira, processado, e Pedro Lupina Freire, antigo secretário do Santo Ofício); em 1774 é extinto o tribunal de Goa por ordem do marquês de Pombal, decisão revogada em 1778, no início do reinado de D. Maria; o mesmo tribunal acaba por ser abolido em definitivo em 1812, na sequência da pressão inglesa, bem visível no tratado de abertura dos portos do Brasil celebrado em 1810. A jurisdição dos tribunais é a seguinte: Coimbra cobria a vasta região das dioceses de Braga*, Miranda do Douro, Porto*, Viseu*, Lamego* e Coimbra*; Lisboa incluía as dioceses de Lisboa*, Leiria* e Guarda* no continente europeu, estendendo-se às dioceses dos territórios portugueses nas ilhas atlânticas, África* Ocidental e Brasil*; Évora cobria as dioceses de Portalegre*, Évora* e Algarve*; Goa as dioceses do estado da Índia*. As visitas da Inquisição aos distritos constituíam um verdadeiro processo de inspecção das crenças e práticas religiosas das populações ao nível local. Realizadas pela Inquisição espanhola desde o início do seu funcionamento, os inquisidores eram obrigados a passar uma parte do ano na visita do respectivo distrito. Este modelo, inspirado pela cultura organizativa itinerante da Inquisição medieval, manteve-se até final do século XVI, declinando a partir das primeiras décadas do século XVII até se interromper nos anos de 1630 devido à crise do império espanhol (nomeadamente financeira) e às guerras que se verificaram na Península desde 1640. Em Portugal, as visitas coincidem cronologicamente com o ciclo espanhol (1542-1637), embora tenham sido sempre centralizadas pelo Conselho-Geral da Inquisição, da-



Página do Regimento do Conselho Geral do Santo Ofício da Inquisição destes Reinos defensores de Portugal *(Arquivo Fotográfico da Câmara Municipal de Lisboa).*

da a sedentarização precoce dos tribunais de distrito. Apesar da sua concentração e da exiguidade das iniciativas tomadas relativamente ao que se passou em Espanha, não há dúvida que as visitas percorreram praticamente todas as regiões periféricas dos tribunais, incluindo os territórios ultramarinos: os Açores e a Madeira são objecto de visitas em 1575-1576, 1591-1593 e 1618-1619; o Brasil em 1591-1595, 1618-1620 e 1763-1765 (excepção à periodização referida); Angola em 1561-1562, 1589-1591 e 1596-1598; os territórios do estado da Índia em 1596, 1610, 1619-1621, 1636 e 1690 (outra excepção à periodização global). A sua marca duradoura na consciência das populações não tem a ver apenas com o facto de muitas denúncias terem sido utilizadas para instruir processos anos mais tarde, mas também com a apresentação e enraizamento do Santo Ofício nas periferias do reino (cada visita incluía um ritual de entrada do agente da Inquisição, publicação do édito da fé e realização de um sermão sobre a necessidade de serem denunciadas as heresias). O Santo Ofício produziu diversos regimentos, em 1552, 1613, 1640 e 1774, sem falar do Regimento do Conselho Geral de 1570 e de diversos diplomas regulamentadores, que definiram um quadro de funcionamento estável. Aliás, a evolução da sua relação com o poder político pode ser observada pela forma como são elaborados, aprovados e publicados esses regimentos, todos eles resultantes de uma reflexão interna, à excepção do último, de 1774, onde o marquês de Pombal impôs o estatuto de tribunal da Coroa, suprimindo o processo sigiloso, a excomunhão com uma única testemunha, a tortura e a inabilitação dos condenados. A estrutura da organização compreendia um inquisidor-geral nomeado pelo Papa sob proposta régia; seis membros do Conselho Geral (número que se estabiliza no início do século XVII) nomeados pelo inquisidor-geral depois de consultado o rei, os quais têm estatuto de conselheiros régios; três inquisidores em cada tribunal; um promotor fiscal; um ou mais deputados. Esta era a componente activa da organização, com capacidade para propor a instauração de processos, instruí-los, dar pareceres e/ou produzir sentenças. O promotor fiscal, cujas funções consistiam na acusação e proposta de instauração de processos, tinha uma posição na hierarquia equivalente à do deputado (por vezes verifica-se a acumulação de cargos), o qual desempenhava um papel menos activo no tribunal, acompanhando o desenvolvimento das causas e dando pareceres. O lugar de deputado correspondia, para quem acabava de entrar, a uma espécie de «estágio» obrigatório, para quem atingia uma certa idade, a uma espécie de pré-reforma. Todos estes lugares eram remunerados, sendo ocupados geralmente por clérigos seculares formados em Direito Canónico. Os qualificadores do Santo Ofício tinham por função dar pareceres sobre livros ou sobre proposições recolhidas em denúncias ou declarações dos réus. Eram teólogos recrutados entre os membros das ordens religiosas, existindo a precaução, por parte dos diversos tribunais, em encontrar um certo equilíbrio entre as ordens. A presença de um dominicano no Conselho Geral, imposta por diploma régio em 1614, veio perturbar este equilíbrio e esta lógica de funcionamento, embora o dominicano fosse escolhido entre os qualificadores que já tinham experiência de trabalho com a Inquisição. Estão considerados nesta área da estrutura activa do Santo Ofício, embora não auferissem de uma remuneração regular e não tivessem jurisdição. Entre os oficiais menores dos tribunais encontram-se os secretários (cuja importância na respectiva cultura administrativa e judicial não é de menosprezar), os meirinhos (responsáveis pelas detenções), os alcaides (responsáveis das prisões), o receptor e o procurador do fisco, o núncio, o porteiro e os guardas. Para além destes oficiais, temos alguns profissionais chamados em momentos necessários, como os médicos e os advogados, sem vínculo à instituição, embora sejam acreditados por ela, a quem fornecem serviços. Os comissários, que funcionavam como representantes dos tribunais nas periferias dos distritos, tinham por funções recolher testemunhos e denúncias para os processos de heresia, obter informações genealógicas para os processos de habilitação, realizar visitas de inspecção a navios quando viviam em portos e executar diversas ordens dos inquisidores, sem contar com as formas de representação que eles assumiam. Eram recrutados entre os clérigos com fun-

ções equivalentes na justiça eclesiástica, sendo remunerados em função do trabalho efectivo desenvolvido. Segundo os dados recolhidos por Veiga Torres, foram nomeados 2561 comissários da Inquisição portuguesa entre 1580 e 1820, dos quais 132 entre 1580 e 1620, 297 entre 1621 e 1670, 637 entre 1671 e 1720, 1011 entre 1721 e 1770, 484 entre 1771 e 1820. Tratava-se de uma rede relativamente densa, embora o ritmo de nomeações tenha variado ao longo do tempo, como veremos de forma inversa às necessidades de funcionamento do tribunal. Com efeito, é justamente durante o século XVIII que o ritmo de nomeações de comissários dispara, enquanto o número de processos tende a declinar drasticamente. O caso só pode ser interpretado à luz das necessidades de estatuto do tribunal e da política de redistribuição que a Coroa desenvolveu ao longo daquele período, utilizando para isso a própria Inquisição. Uma observação semelhante poderia ser feita em relação aos familiares do Santo Ofício, agentes civis não remunerados do tribunal que tinham por competência auxiliar o tribunal nas suas tarefas diárias, nomeadamente ao nível da detenção de acusados nas regiões periféricas, embora exercessem sobretudo funções de representação. Estas funções beneficiavam o tribunal, que podia exibir o seu prestígio social com a apresentação de familiares «ilustres», os quais davam uma maior projecção às procissões dos autos-de-fé, na função de enquadramento dos presos, ou às procissões e cerimónias da confraria inquisitorial de São Pedro Mártir. Mas os familiares também beneficiavam desse estatuto, pois estavam isentos do pagamento de impostos e da participação na guerra (regalia suspensa logo a seguir à restauração da independência), gozando de jurisdição privativa e do privilégio de porte de armas. O ritmo de nomeação de familiares da Inquisição é relativamente paralelo ao dos comissários, atingindo naturalmente valores mais importantes: 702 entre 1571 e 1620, 2283 entre 1621 e 1670, 5488 entre 1671 e 1720, 8680 entre 1721 e 1770, 2746 entre 1771 e 1821 (cito de novo Veiga Torres). Estes dados, que situam o total de familiares nomeados perto dos 20 000, mostram a «abertura» do tribunal aos agentes civis, sobretudo desde a suspensão papal de 1674, a utilização da estrutura pela Coroa para a redistribuição de privilégios (tratava-se de encontrar novos canais de promoção social num mercado estatutário limitado, lógica desenvolvida sobretudo durante o governo de Pombal) e a apetência das diferentes elites sociais por um estatuto que os beneficiava nos seus conflitos de precedência em relação às famílias concorrentes. Resta destacar um dado interessante sobre a distribuição geográfica dos familiares: segundo o mesmo estudo que temos vindo a citar, teriam sido nomeados 3114 familiares no Brasil, ou seja, mais de sete vezes o número total de processados na região, como veremos mais à frente. Daí a necessidade de considerar o Santo Ofício, não só na sua vertente de tribunal com interesses próprios, cuja actividade principal consistia na repressão sistemática de uma comunidade étnica, mas também na sua vertente de estrutura utilizada pelos poderes públicos e apropriada por grupos sociais ou redes clientelares. As diferenças em relação à Inquisição espanhola dizem respeito, fundamentalmente, à nomeação dos membros do Conselho-Geral. Assim, no caso espanhol, os conselheiros eram nomeados directamente pelo rei sob proposta do inquisidor-geral, sendo reservados dois lugares para juízes laicos, situação que nunca se verificou na Inquisição portuguesa. Para além disso, no caso espanhol o número médio de três inquisidores por tribunal só para finais do século XVI foi atingido, enquanto se encontra quase desde o início no caso português. Em Espanha os tribunais não contavam com deputados mas com consultores, os quais não beneficiavam de uma remuneração regular. Do ponto de vista estritamente burocrático, o caso português revela uma maior «modernidade» nas formas de organização, pois o cargo de deputado iniciava um *cursus honorum* no interior da instituição que poderia conduzir ao Conselho-Geral. Tratava-se de uma carreira quase totalmente interna, que poderia dar acesso, mais tarde, à investidura na carreira eclesiástica (o número de bispos portugueses saídos do Conselho-Geral do Santo Ofício é significativo nos séculos XVI e XVII) ou noutro conselho régio (como o Desembargo do Paço ou a Mesa da Consciência e Ordens). No caso espanhol não se encontra a mesma «ubiquidade institucional» dos conselheiros portugueses, verificando-se, a longo prazo, uma influência menos visível, embora se deva reconhecer que a extinção da Inquisição foi muito mais difícil em Espanha do que em Portugal (a extinção definitiva apenas se realizou em 1834, mantendo-se formalmente a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos até 1865). De certa maneira, a Inquisição portuguesa conseguiu manter, na longa duração, uma maior autonomia relativa face à Coroa, bem como uma maior presença institucional e política na sociedade. A actividade repressiva da Inquisição portuguesa é revelada pelos dados globais de processos instaurados entre 1536 e 1767: 44 817, pelo menos, pois não dispomos de informações completas sobre o tribunal de Goa para o período de 1624 a 1684. O número de relaxados foi pelo menos de 2064 (não dispomos de elementos sobre o tribunal de Goa, neste ponto, para a quase totalidade do século XVII), ou seja, 5 % do total. As variações regionais não são particularmente significativas: 9726 processos instaurados pelo tribunal de Lisboa, 10 374 pelo de Coimbra, 11 050 pelo de Évora e 13 667 pelo de Goa. É evidente que a dimensão dos distritos era diferente, bem como a densidade populacional, podendo dizer-se que o tribunal de Goa era de longe o mais repressivo, seguindo-se o de Évora e o de Lisboa. Naturalmente que o ritmo repressivo não foi regular ao longo de cerca de dois séculos e meio. Se calcularmos a média anual de processos, a repressão aumentou exponencialmente no século XVII, concretamente no período de 1606 e 1674, cujo início é marcado pelo perdão geral pedido pelo rei ao papa contra o pagamento de uma importante soma dos cristãos-novos e cujo termo é definido pela suspensão da Inquisição decretada pelo papa: 99 processos anuais em Goa, 97 em Évora, 71 em Coimbra e 46 em Lisboa. Aliás, este último tribunal é o único que mostra uma média anual superior no

período anterior, desde a fundação até 1605, 48 processos. Em todo o caso, os quatro tribunais revelam uma impressionante regularidade da actividade processual ao longo dos séculos, pois ainda no período de 1675 a 1750 encontramos as seguintes médias anuais: Goa – 51, Coimbra – 40, Lisboa – 37 e Évora – 17. O declínio, que se detecta neste período, acentua-se claramente no período seguinte, com médias anuais que variam entre os 47 de Goa e os 14 de Coimbra, tornando-se relativamente diminuto o número de relaxados ao braço secular (ou seja, de condenados à morte). As principais vítimas da actividade inquisitorial são, sem dúvida, os cristãos-novos de origem judaica. Com efeito, o «judaísmo» representa 83 % do número total de processos no tribunal de Coimbra, 84 % dos processos do tribunal de Évora entre 1533 e 1668, 68 % do tribunal de Lisboa entre 1540 e 1629. O caso de Lisboa é o menos monopolizado por este tipo de «crime», pois o tribunal tinha jurisdição sobre os territórios ultramarinos no Atlântico, com uma gama de crenças desviantes mais diversificada, monopolizava a perseguição contra práticas específicas, como o comércio ilegal com Marrocos ou o auxílio às tentativas de fuga dos escravos convertidos originários do Norte de África, tinha sob sua responsabilidade a cidade mais cosmopolita do reino, Lisboa, capital do império, onde se concentravam as elites letradas e as redes comerciais com maiores ramificações internacionais. Daí o tribunal de Lisboa concentrar o maior número de processos contra protestantes e contra «proposições heréticas», embora o «judaísmo» mantivesse uma posição maioritária. No Brasil, sob jurisdição do tribunal de Lisboa, a percentagem de «judaísmo» é relativamente mais baixa, 48 %, ou seja, 195 processos num total de 407 entre 1605 e 1767 (informação de Robert Rowland, que trabalhou as listas dos autos-de-fé). É interessante confrontar os milhares de denúncias, quase todas sobre «judaísmo», e o número relativamente diminuto de processos efectivamente instruídos (cujo número deve ser mais elevado, dado que as listas não nos fornecem dados completos). A ausência de um tribunal local é responsável pela preferência dada aos processos sumários de visita e pelo facto de a comunidade de cristãos-novos da colónia ter sido relativamente poupada. Em Goa, a adaptação do tribunal às condições do estado da Índia são paradoxais, pois podemos isolar duas conjunturas de perseguição dos cristãos-novos de origem judaica: a primeira logo no início, nos anos de 1560 a 1580, a qual terminou devido à pressão dos capitães de fortaleza, de diversas ordens religiosas e do próprio vice-rei, que precisavam dos recursos financeiros daquele grupo social; a segunda nos anos de 1630 e 1640, justamente durante a grande crise que abalou o estado da Índia, contribuindo para a sua desagregação perante a investida holandesa. Tirando estas duas conjunturas, as principais vítimas da perseguição inquisitorial são os nativos convertidos, fundamentalmente de origem hindu, embora no final do século XVI e ao longo de todo o século XVII também fossem perseguidos muitos muçulmanos convertidos. A situação do tribunal de Goa é tanto mais anómala quanto os reis de Espanha proibiram a investigação sobre as crenças religiosas dos nativos convertidos aos tribunais da Inquisição que operavam nos territórios americanos (regra que se manteve durante longo tempo, sendo os originários de Espanha e os seus descendentes as principais vítimas do Santo Ofício). No caso do estado da Índia verifica-se uma decisão superior no mesmo sentido, respeitada nos primeiros vinte anos de funcionamento do tribunal, a qual rapidamente é esquecida perante o bloqueio político à perseguição dos cristãos-novos. A viragem rápida da actividade inquisitorial contra os nativos convertidos é tanto mais surpreendente quanto a população portuguesa era extremamente minoritária, dependendo dos nativos dos diferentes territórios dominados para sobreviver, tanto política como financeiramente. Daí os frequentes choques entre o tribunal e o vice-rei, pois a razão religiosa entrava em conflito com a razão política, a qual aconselhava uma actuação mais prudente e realista no domínio da imposição das crenças ortodoxas, imposição caracterizada pela exclusão sistemática das práticas «gentílicas». Aliás, devemos salientar que, apesar do maior número de processos em Goa, a percentagem de relaxados ao braço secular era mais baixa do que nos restantes tribunais portugueses, o que indicia alguma contenção no que diz respeito à aplicação da sentença máxima de excomunhão. A comparação com a actuação da Inquisição espanhola também aqui se revela interessante. A tipologia dos «crimes» que encontramos nos processos dos 19 tribunais, embora conheça naturais variações regionais, revela uma maior diversidade no tempo e no espaço. Com efeito, o «judaísmo» aparece como a principal (diria quase única) acusação nas primeiras décadas de funcionamento dos tribunais. Mas a repressão é de tal maneira maciça contra a comunidade de cristãos-novos que se «esgota» a possibilidade de produzir novos processos. Assim, o «judaísmo» cai para níveis percentuais residuais em meados do século XVI (2,5 %), sempre com maior peso relativo nos tribunais de Castela do que em Aragão, para subir de novo no século XVII, sobretudo com a entrada de cristãos-novos oriundos de Portugal no período da unificação das Coroas. Contudo, a percentagem de «judaísmo» entre os «crimes» perseguidos pela Inquisição espanhola só volta a ser significativa nos tribunais de Castela, onde atinge os 32 % de 1615 a 1700, valor que continua distante das percentagens esmagadoras que encontramos para o caso português. A repressão sobre os cristãos-velhos (acusados de proposições heréticas, blasfémias, bigamia, sodomia e outros «crimes» menores) e sobre os mouriscos (até à expulsão de 1609) teve bastante importância a partir do exaurimento do «filão» judaizante, surgindo a Inquisição espanhola como um instrumento importante de introdução da reforma católica nos campos. Esta é outra diferença entre as duas Inquisições ibéricas: a Inquisição portuguesa concentrou desde cedo a sua actividade na rede urbana, dada a sedentarização precoce dos seus tribunais. Diríamos que neste caso não se verificou um forte investimento no controlo das áreas rurais, enquadrando-se os inquisidores num modelo de cristianização relativamente complacente em relação às crenças e práticas religiosas arcaicas que se perpetua-

vam nas periferias dos respectivos distritos. A concentração das acusações contra os cristãos-novos em Portugal releva desta estratégia de repressão predominantemente urbana, mas também de uma realidade social bastante complexa, marcada pela forte percentagem de cristãos-novos entre a população (relativamente mais importante do que em Espanha, dada a política de conversão forçada maciça desenvolvida em 1497). Assim, em períodos de crise, a conflitualidade entre cristãos-novos e cristãos-velhos aumenta, agravada pelas contradições da política régia entre 1497 e 1525. Esta conflitualidade é gerada pela divergência de interesses, pois o livre acesso dos cristãos-novos a profissões e cargos anteriormente interditos aos judeus vem provocar um inegável mal-estar por parte de certas camadas urbanas dos cristãos-velhos, dada a reconhecida capacidade financeira, intelectual e profissional dos convertidos e seus descendentes. Daí um arcaísmo de rivalidade étnica que assume por vezes momentos ferozes, nomeadamente quando dos motins anticonversos de Lisboa em 1504 e 1506, o último dos quais atingiu tais proporções que obrigou a uma intervenção brutal do rei com a perda temporária dos direitos da cidade. É esse arcaísmo que fornece a base social e política de constituição de um grupo de pressão «inquisitorial» que vai dominar a Igreja em Portugal durante os séculos XVI a XVIII, alimentado pelas frequentes nomeações de ex-conselheiros da Inquisição como bispos. Em Cortes, tanto no século XVI como no século XVII, os três estados reafirmam o seu apoio à Inquisição, sobretudo em momentos de crise, como sucede durante a suspensão papal de 1674-1681. Poder-se-ia falar de uma relativa unanimidade, atávica, das elites de cristãos-velhos, contra os cristãos-novos. Mas a realidade é mais matizada. Assim, encontramos numerosos exemplos de confluência de interesses entre cristãos-velhos e cristãos-novos (neste caso falamos sobretudo dos negociantes), os quais emprestam dinheiro, funcionam como testas-de-ferro, partilham investimentos e fazem contratos de arrendamento com dignitários da Igreja, capitães de fortaleza, governadores, nobres titulados, responsáveis pelas finanças régias. Mais, diversas famílias de cristãos-novos conseguiram alianças matrimoniais com famílias aristocráticas, obtendo assim uma «purificação» de sangue. Nalguns casos, raros, naturalmente, o próprio rei impôs a «limpeza de sangue» por diploma, reconhecendo a constituição de morgados, atribuindo brasões de armas, estatuindo o reconhecimento de «velha fidalguia» e concedendo títulos de nobreza, como aconteceu com a família Crasto do Rio, cujo processo de nobilitação durou menos de um século até obter o título de visconde de Barbacena. É verdade que a maior parte dos cristãos-novos processados eram artesãos, verificando-se uma forte estratificação no seu seio. É natural que a repressão inquisitorial tenha implicado, a longo prazo, a erradicação de certas actividades artesanais em determinadas cidades e vilas. Em relação ao comércio, é necessário esclarecer que as categorias mercador ou negociante, recolhidas directamente nos processos, sofrem de uma enorme flutuação, consoante o notário e o período de registo. Segundo as várias estimativas existentes, a percentagem de mercadores (nesta categoria temos os grandes negociantes, os grossistas, os retalhistas e os vendedores ambulantes) no total de processados varia entre os 20 % e os 30 %, consoante as épocas e as regiões. É evidente que esta percentagem é superior à das mesmas camadas na população do reino. A longo prazo, do ponto de vista quantitativo, é inegável que a actividade inquisitorial teve um efeito danoso no desenvolvimento de um grupo de grandes negociantes com ligações internacionais, resultando da sua acção a transferência de capitais para outros países e a perda de capacidade de investimento. Se optarmos por uma abordagem qualitativa do problema, podemos observar que uma praça comercial, naquela época, podia estar dependente de meia dúzia de negociantes com ligações internacionais. Dois casos confirmam esta hipótese: a repressão contra o «judaísmo» nos anos de 1630 no Algarve, estudada por Romero Magalhães, e nos anos de 1630 e 1640 no estado da Índia, estudada por James Boyajian. Estas duas conjunturas significaram a erradicação de comunidades com um peso financeiro determinante nas respectivas regiões, embora a crise económica se tivesse instalado previamente, resultando da intervenção inquisitorial o agravamento irremediável da situação. Podemos concluir, por um lado, que a Inquisição teve um impacte não desdenhável na desorganização da economia do Império Português, por outro, que os cristãos-novos só estavam protegidos em caso de desenvolvimento económico e comercial, encontrando-se mais vulneráveis à acção do tribunal em momentos de crise, pois o necessário apoio dos grupos no poder tendia a deslassar. Se estas conclusões sobre o impacte económico e social da Inquisição são verificáveis, não nos podemos esquecer que os tribunais foram também utilizados por novos grupos de mercadores e negociantes cristãos-velhos que procuravam afirmar o seu estatuto social, bem como por numerosos cristãos-novos que procuravam apresentar atestados de «limpeza de sangue» e cortar com o passado. A habilitação de milhares de mercadores e negociantes como familiares da Inquisição não é um fenómeno limitado ao Brasil, onde se verificaram um total de 1793 casos, ou seja, 66 % dos investidos com profissão ou ocupação conhecida. Entre o universo de familiares nomeados no reino, durante todo o período de funcionamento do Santo Ofício, 32 % eram mercadores ou negociantes – se distinguirmos os ritmos de nomeação, não há dúvida que o acesso de mercadores conheceu uma enorme concentração justamente na época do governo de Pombal. Assim, podemos dizer que o impacte económico e social da Inquisição deve ser matizado no tempo e no espaço, pois nem sempre funcionou como elemento de erradicação, como verificamos funcionou também como elemento de legitimação da promoção social de novos grupos. Do ponto de vista social, não nos podemos esquecer que a Inquisição se sobrepôs a todas as jurisdições privativas existentes, quer no seio da nobreza, quer no seio do próprio clero. Tratava-se, evidentemente, de uma organização de combate pela ortodoxia, mas não há dúvida que existe um elemento estatutário forte na sua actividade, pois a partir de

finais do século XVI podiam inquirir qualquer pessoa que se encontrasse dentro das fronteiras do reino, embora tivessem reservada jurisdição privativa própria em causas civis. Esse era um dos elementos que tornava a Inquisição atractiva para os civis, os quais podiam contar não só com os privilégios do lugar de familiar, mas também com a eventual complacência dos inquisidores no julgamento de causas comuns. Neste caso impõe-se igualmente uma abordagem qualitativa, pois a aceitação da nobreza titulada entre os familiares dos diversos tribunais corresponde a uma necessidade de distinção no seio da nobreza (que organiza confrarias baseadas na limpeza de sangue para definir fronteiras internas), tal como a uma necessidade de reforçar a base de apoio junto da aristocracia do reino com maior acesso aos órgãos de poder. Do ponto de vista político, o impacte da Inquisição é inegável, justamente devido à autonomia relativa que soube manter junto do rei. Cito apenas um exemplo conhecido: no conturbado período da Restauração, o inquisidor-geral D. Francisco de Castro foi preso e acusado de participar da conspiração pró-castelhana de 1641 contra D. João IV, juntamente com o arcebispo de Braga, o marquês de Vila Real, o conde de Caminha e o conde de Armamar. Escapou à execução, tal como o arcebispo de Braga, mas conseguiu melhor do que o seu colega, o principal conspirador, que morreu na prisão: confessou-se e garantiu a sua fidelidade ao rei (seguindo aliás o modelo prescrito para os seus próprios presos), tendo sido liberto em 1643 com a restituição de todos os títulos e dignidades (medida saudada com festas organizadas pelo Conselho-Geral da Inquisição e pelos tribunais de distrito). Essa magnanimidade régia não impediu o inquisidor-geral de manter um elevado nível de conflitualidade com a Coroa até à sua morte, expressa na perseguição a diversos grandes negociantes cristãos-novos que estavam a financiar a guerra contra Castela. Também neste caso se verificaram prejuízos políticos graves, embora não irremediáveis, que confirmam a crescente oposição entre razão religiosa e razão política. Esta dinâmica de conflito entre dois sistemas de valores só veio a ser resolvida com o governo de Pombal, onde a política jurisdicionalista de inspiração italiana e austríaca veio separar, na prática, os interesses do Estado dos interesses da Igreja, colocando os primeiros à frente dos segundos no seu domínio de actuação específico. Esta mudança de sistema de valores iria revelar-se, aliás, irreversível, com a ironia da própria Inquisição passar a ser utilizada pelo governo de Pombal para a promoção de novos grupos sociais.

FRANCISCO BETHENCOURT

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, João Lúcio de – *História dos cristãos-novos portugueses*. Reimpr. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1975. 1.ª ed. 1921. BAIÃO, António – *A Inquisição em Portugal e no Brasil: Subsídios para a sua história*. Lisboa: AHP, 1921. IDEM – *A Inquisição de Goa: Tentativa de história da sua origem, estabelecimento, evolução e extinção*. Lisboa; Coimbra, 1939-1949. 2 vol. BETHENCOURT, Francisco – A Inquisição. In CENTENO, Yvette Kace, ed. – *Portugal: Os mitos revisitados*. Lisboa: Salamandra, 1993, p. 99-138. IDEM – *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994. BOYAJIAN, James C. – *Portuguese trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993. COELHO, António Borges – *Inquisição de Évora: Dos primórdios a 1668*. Lisboa: Caminho, 1987. 2 vol. HERCULANO, Alexandre – *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Reed. com introdução de J. Borges de Macedo. Lisboa: Bertrand, 1975. 3 vol. 1.ª ed. 1854-1859. MAGALHÃES, Joaquim Romero – E assim se abriu judaísmo no Algarve. *Revista da Universidade de Coimbra*. 29 (1981) 1-74. IDEM – Em busca dos tempos da Inquisição. *Revista de História das Ideias*. 9 (1987) 191-228. MEA, Elvira – *A Inquisição de Coimbra no século XVI: A instituição, os homens e a sociedade*. Porto: FLUP, 1989. MOREIRA, António Joaquim – *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Reimp. Lisboa: INCM, 1980. 1.ª ed. 1845. NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci, ed., – *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresia e arte*. São Paulo: Edusp, 1992. RÉVAH, I. S. – *Études portugaises*. Paris: FCG, 1975. SANTOS, Maria Helena Carvalho dos, ed. – *Inquisição*. Lisboa: Universitária Editora, 1989. 3 vol. SARAIVA, António José – *Inquisição e cristãos-novos*. Porto: Inova, 1969. TAVARES, Maria José Ferro – *Judaísmo e Inquisição: Estudos*. Lisboa: Presença, 1987. TORRES, José Veiga – Uma longa guerra social: os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal. *Revista de História Económica e Social*. 1 (1978) 55-68. IDEM – Da repressão para a promoção: A Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia comercial. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 40 (1994) 109-135.

INSÍGNIAS EPISCOPAIS E MONÁSTICAS. *1. Insígnias. Conceito geral:* Concedidas ou reconhecidas pela autoridade, as insígnias são sinais destinados a distinguir umas das outras famílias, cidades ou pessoas, tendo em conta as suas prerrogativas colectivas (nobreza ou não nobreza) ou individuais (decorrentes de um determinado cargo ou ofício desempenhado). Têm como suportes materiais objectos ou imóveis diversificados, como por exemplo tecidos, anéis, moedas, guiões, estandartes, bandeiras, escudos, igrejas, palácios e portas de cidades. São todos sinais externos indicativos de pertença a determinado colégio ou associação (ordens e congregações religiosas, tribunais e congregações romanas, institutos pontifícios, fraternidades, mosteiros, dioceses, organismos eclesiásticos, paróquias, cabidos, confrarias, ordens terceiras, faculdades universitárias, etc.). Sejam quais forem, são peças emblemáticas de sentido simbólico. Funcionam, portanto, convencionalmente como marcas, divisas, sinais distintivos ou atributo das dignidades, graduações, etc., de indivíduos, grupos ou classes, visíveis, ora no vestuário, ora nos edifícios-sede, ora em objectos do seu uso. Desde a medalha/emblema, ao estandarte/bandeira, ao cunho, marca, selo ou logotipo, ou a diversos outros objectos de significado específico, como a cadeira, a vara, as borlas doutorais ou as condecorações, as insígnias usam-se cada vez mais nas mais variadas circunstâncias da vida individual ou colectiva, nos sectores associativos e laborais, sejam eles académicos, desportivos, comerciais, industriais, militares, forenses, sindicais, religioso-confessionais, ou político-partidários, etc. Em sentido ainda mais lato, designarão, além dos logotipos, os timbres, as armas e os brasões das ordens de cavalaria, militares, honoríficas e religiosas, tendo nestes últimos casos mais a ver com a heráldica propriamente dita. Assumem, por vezes, grande relevância no âmbito do religioso e até da religiosidade popular, designadamente nas suas manifestações públicas correntes: no culto, em procissões, romarias, peregrinações, romagens, celebrações fúnebres, etc. Pense-se nas opas, bandeiras, guiões, «figurados», emblemas, ou nas medalhas, escapulários, cordões, sem esquecer naturalmente os hábitos e mortalhas. Entre as numerosas insígnias do mundo eclesiástico, as quais se prendem de perto com os serviços de culto ou liturgia nas catedrais, basílicas ou colegiadas (bispos e

cabidos) ou se reportam às basílicas monásticas (abades e monges), figuram as episcopais e as monásticas. Todas elas surgiram na Igreja no decurso dos séculos e destinam-se a ministros do culto, que geralmente as usam no exercício das suas funções sagradas ou na prestação de serviços pastorais oficiais. *2. Insígnias episcopais:* Sabe-se que a águia preta bicéfala em campo de ouro constituiu o essencial das insígnias do imperador e a águia simples evocou o poder do rei de Roma. Sabe-se igualmente que assim como de entre as várias insígnias reais sobressaem a coroa, o ceptro e o manto, assim também, de entre as episcopais, se destacam como universais a mitra e o báculo (a que alguns acrescentam de imediato também o anel e a cruz peitoral, por serem conferidas ao bispo no momento da sagração episcopal). Em termos categoriais, alguns procedem ao seguinte escalonamento: a insígnia essencial do bispo é a mitra; a do arcebispo, a cruz e o pálio (*pallium*); a do cardeal, o chapéu vermelho cardinalício; a do Papa, a tiara. Mas há outras insígnias, que os vários autores nem sempre são uniformes em apontar e muito menos ainda em classificar. Costumam uns agrupá-las na área da indumentária dita religiosa ou litúrgica; outros, nos ornamentos, ou nos acessórios daquela. Outros preferem classificá-las em função das matérias-primas, pensando-se, neste caso, na ourivesaria e na tecedura, enquanto outros falam mesmo em insígnias menores. No âmbito dos ornamentos, colocam as diversas espécies de mitras (algumas delas altamente preciosas), os guantes (luvas), as sandálias e o pálio, devendo-se acrescentar, para o caso do bispo de Roma (Papa), ainda a tiara, os flabelos, a sédia gestatória e o gorro ou camelauco. Certas igrejas particulares conseguiram, por vezes, para os seus bispos concessões privilegiadas de determinadas insígnias: Paris, a cadeira gestatória, Nápoles, os flabelos ou abanos de plumas, coisas que o nosso rei D. João V também solicitou e obteve para o patriarca de Lisboa (Brasão – *Subsídios*, p. 156). Além de todas as insígnias que por direito competiam ao patriarca de Veneza, conseguira ainda o mesmo rei para o patriarca de Lisboa o hábito de púrpura como o arcebispo de Salzburgo e para os seus cónegos mozeta vermelha como os cónegos de Pisa e mitra como os abades mitrados e o solidéu encarnado como os cardeais, o que permitiu fazer desta patriarcal uma «miniatura da corte pontifícia» (Costa, A. Domingues Sousa – *D. H. P.*, vol. 3) (*v.* lisboa). Antes de as elencar, convém esclarecer que as insígnias episcopais foram todas instituídas pela Igreja com uma função meramente psicopedagógica. Isto é, tiveram como objectivo, em circunstâncias particulares de tempo e lugar, significar mais claramente aos olhos dos fiéis a dignidade sagrada e o poder dos bispos, tanto em matéria espiritual como pastoral. Ou seja, pretenderam fazer passar a ideia de que ele é pastor e mestre do seu rebanho e que como sumo sacerdote que é, dele depende e deriva a vida de fé dos seus fiéis. Entre as insígnias reservadas aos prelados, é costume apontar o roquete, o chapéu, a murça, o manto, o mantelete, a capa, o solidéu, as meias, o anel, a cruz peitoral, sendo de destacar ainda, nos ofícios de pontifical, peças como o trono ou cátedra, o faldistório, as sandálias, luvas ou guantes, o gremial, a mitra, o báculo, o cânon pontifical, o formálio, a bugia, o gomil, o pálio e a cruz arquiepiscopal (estas duas últimas exclusivamente para os arcebispos metropolitanos). A título de curiosidade, refiram-se as insígnias basilicais, designadamente a capa canonical, o pavilhão (com a umbela e o gonfalão) acompanhado da sineta, como se verifica na Sé Primacial de Braga, cujo cabido tinha também por uso levar maças ou ceptros, sempre que acompanhava o arcebispo em serviço de pontifical. Além de Braga, em Portugal contam ainda com este tipo de insígnias a Basílica de Santo António do Convento de Mafra e a da Estrela, na cidade de Lisboa. Cada uma das insígnias tem uma história mais ou menos longa e conhecida, dela se ocupando os estudiosos da liturgia ou da arqueologia sacra, muitas vezes com opiniões desencontradas. Além disso, os antigos atribuíam-lhes um sentido místico, como aliás se vê do *Liber Pontificalis*, no texto das orações utilizadas aquando da sua bênção ou da sua imposição. A sua utilização estava rigorosamente regulamentada ou condicionada por circunstâncias de tempo, lugar, tipo de acontecimentos ou convenções sociais (maior ou menor notoriedade das autoridades presentes, por exemplo), previstas no Cerimonial dos Bispos. Vejam-se a título de exemplo algumas notas de história e simbologia a respeito de uma ou outra das insígnias mais conhecidas: *2.1. Anel:* Símbolo de aliança, de poder e dignidade. O bispo tem-no desde a consagração porque é esposo. Prescrito pelo IV Concílio de Toledo (633). Muitos são ricamente ornados de pedras preciosas, constituindo magníficos espécimes de ourivesaria e arte sacra. *2.2. Báculo:* Símbolo da autoridade. Atributo do bispo por excelência. Começa por ser (século v) um bastão recto, aconselhado a romeiros e peregrinos, que em pé assistiam às celebrações; toma e mantém até cerca do século xiii a forma de tau (T), acabando por encurvar-se e complicar-se. De madeira, ao princípio, passaria a ser de ferro, cobre, prata, e, enriquecido com peças de cristal de rocha, marfim, etc., converter-se-ia em importante peça de arte. Também em Portugal existem alguns bons, tais como o chamado Báculo de Santo Ovídio (em cobre dourado, século xi), da Sé de Braga, ou a crossa de báculo abacial do primeiro terço do século xii, do mosteiro dos Cónegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra. *2.3. Cruz peitoral:* Como insígnia episcopal não é antiga. Começou a ser usada por cristãos gregos, por devoção. Usada pelos papas, passou, nos séculos xii-xiii, a ser usada por bispos. *2.4. Mitra:* Lembra o capacete da salvação, e as suas pontas os dois Testamentos. Inicialmente era uma touca branca. Surgiu pelos séculos v-vii, ou mais tarde. É considerada um ornamento. Existem diferentes espécies, de acordo com as circunstâncias. O seu uso está discriminado no Cerimonial dos Bispos ou em disposições diocesanas. Há-as preciosas. Seguem-se-lhes as ditas aurifrigiadas, ou bordadas a ouro ou prata, e as simples, ou desprovidas de especial ornamentação. *2.5. Pálio (pallium):* Insígnia honorífica e jurisdicional. É uma faixa de lã branca que pendia dos ombros, depois de dar volta ao pescoço. Posta em cima da casula, tanto







Báculo, *1983, Porto. D. João Miranda, bispo auxiliar do Porto (à direita);* anel episcopal, *século XVIII (Porto, Museu Nacional Soares dos Reis) (ao centro);* mitra, *século XVI (Tesouro da Sé, Cabido da Sé Metropolitana de Évora) (em cima, à esquerda);* cruz peitoral, *século XVIII (Porto, Museu Nacional Soares dos Reis) (em baixo, à esquerda).*
Fonte: Catálogo da exposição do grande jubileu do ano 2000: Cristo fonte de esperança, *Porto, 2000.*

pelo Papa, como pelos patriarcas, primazes e arcebispos metropolitas. Símbolo da unidade e plenitude do poder exercido em comunhão com a sé apostólica. Remontará ao século IV, ou, segundo outros, ao século VI. *3. Insígnias monásticas:* Para sair e viajar, o monge apoiava-se num bastão, por vezes indispensável para repelir ou enfrentar bichos perigosos. Ao lado deste aspecto pragmático, servia-lhe ainda para evocar a Árvore da Vida, na qual encontram força e segurança os que se acolhem à sua sombra. Em países como a Irlanda, os abades eram frequentemente bispos e, como tal, aparecem munidos de báculo ou bastão e duma campainha ou sineta, símbolo tanto do seu «principado» abacial, como do seu poder episcopal. Após a eleição, recebiam os abades uma bênção especial. Era o bispo quem lha concedia, ajudado por outros dois ou três bispos, mais tarde substituídos por outros abades. Entregava-lhes o bastão pastoral, as sandálias e o anel. Depois do século XI, a certos abades seria entregue também a mitra. A vulgarização do anel verificar-se-ia na Idade Média, remontando ao século XV o ritual da sua bênção. Às abadessas (e mais tarde até às simples religiosas) também foi autorizada a sua concessão, mas é difícil precisar desde quando. E se, como testemunha Santo Isidoro de Sevilha, na cerimónia da bênção das abadessas, lhes era concedida a mitra, já outro tanto não aconteceria relativamente ao báculo ou bastão. *4. Insígnias eclesiásticas na actualidade:* Como do exposto se depreende, as insígnias, de início estritamente episcopais, passariam a ser concedidas a outros eclesiásticos que coadjuvavam os bispos, ou a prelados, do tipo dos abades nos seus mosteiros e territórios com alguma jurisdição, passando, por último, a sê-lo a muitos outros clérigos individual ou colegialmente considerados, a título de dignidade ou honra. Certamente conscientes de que estaria a ser exagerado ou excessivo o seu uso, os padres do Concílio* Vaticano II fizeram consignar na constituição *Sacrossantum Concilium*, promulgada a 4 de Dezembro de 1963, no seu n.º 130, o seguinte: «É conveniente que o uso das insígnias pontificais seja reservado às pessoas eclesiásticas que possuem a dignidade episcopal ou gozam de especial jurisdição.» Segundo a carta apostólica *Pontificalia Insignia*, de Paulo VI, de 21 de Junho de 1968, ficariam considerados nesta cláusula os legados pontifícios, os abades e prelados territoriais, os administradores apostólicos em regime permanente bem como os abades regulares do regime, os administradores apostólicos interinos e os vigários e prefeitos apostólicos; os arquiabades, abades ou priores, apenas durante o exercício do seu mandato (*cf. AAS*, 60, 1968, 374-377). Por seu lado, a instrução *Ut sive sollicite*, da secretaria papal, de 31 de Março de 1969, acerca das vestes, títulos e insígnias dos cardeais, bispos e prelados menores, entrada em vigor a 13 de Abril de 1969, indicaria o que se mantém, o que se pode usar facultativamente e o que se deve abolir (*cf. AAS*, 61, 1969, 334-340). A reforma das vestes corais consta da circular da Sagrada Congregação para o Clero, a qual, depois de ouvidas as conferências episcopais, declara abolidos todos os privilégios ainda que centenários e imemoriais. A murça ou mozeta roxa manter-se-ia unicamente para os cónegos com carácter episcopal. Os restantes cónegos usá-la-iam preta ou cinzenta e os párocos usariam apenas a estola. Em suma, e consequentemente, ficariam proibidas insígnias como o mantelete, a faixa de franjas, as meias vermelhas, os sapatos de fivela, o manto roxo, o roquete, a mitra, o báculo (maças), o anel e a cruz peitoral a todos os cónegos, beneficiados ou párocos, aos quais até então eram permitidas (*cf. AAS*, 63, 1971, 314-315). Prevaleceu o princípio da maior simplicidade e transparência da verdade.

ANTÓNIO DE SOUSA ARAÚJO

BIBLIOGRAFIA: Aigrain, R. [et al.] – *Liturgia: Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*. Paris: Librairie Bloud et Gay, 1947. Barreiros, Manuel de Aguiar – *Elementos de arqueologia e belas-artes*. Braga: Opus Dei, 1931. Brasão, Eduardo – *Subsidios para a história do patriarcado de Lisboa*. Liv. Civilização, 1943. Coelho, António – *Curso de liturgia romana*. 3.ª ed. Singeverga: Ora et Labora, 1950, vol. 1, 2. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, Editeurs, 1907. *Enciclopedia cattolica*. Vaticano, 1948-1954, vol. 1-12. Garrido Boñano, Manuel – *Curso de liturgia romana*. Madrid: BAC, 1961. Lesage, Robert [et al.] – *Dictionnaire pratique de Liturgie romaine*. Bonne Presse: Paris, 1952. Martimort, A. G. [et al.] – *A Igreja em oração: introdução à liturgia*. Singeverga: Ora et Labora, 1985. Naval y Ayerve, Francisco – *Tratado compendioso de Arqueologia y Bellas Artes*. Madrid: Ruiz Hermanos, Edit., 1922, vol. 1, 2. Sartore, Domenico [et al.] – *Nuevo Diccionario de Liturgia*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987. Vasconcelos, António Garcia Ribeiro de – *Compêndio de liturgia romana*. Coimbra, 1898, vol. I, p. 46.

INSTITUIÇÕES PIAS. Nesta rubrica de instituições pias tentamos reagrupar algumas instituições eclesiais que não foram objecto de tratamento noutro local deste dicionário. *1. Igreja:* Igreja (lugar material) é um edifício sagrado e destinado à celebração pública do culto divino. A construção de uma igreja não é iniciativa particular mas sim de uma comunidade, normalmente a paróquia. O bispo diocesano é a autoridade competente para conceder a devida autorização. Será ele, obtido o parecer das pessoas e organismos devidos, a ajuizar da oportunidade em construir uma nova igreja. Os institutos religiosos precisam também de licença do bispo para construir uma igreja (cânones 1214, 1215). Dado que o edifício se destina ao culto, ele deverá respeitar vários critérios, não sendo de menor importância a observância das normas litúrgicas, a estética do lugar sagrado e a criação de um ambiente de oração. A Igreja exige que os arquitectos tenham uma boa formação e uma sensibilidade para o sagrado. Nas dioceses há geralmente um organismo que acompanha todo o processo de construção de novas igrejas. O possuir uma igreja é sinal de crescimento e de afirmação da comunidade cristã, sendo todavia mais importante a sua evangelização e adesão a Jesus Cristo. As leis litúrgicas prescrevem que as igrejas, antes de entrarem em funcionamento para o culto, sejam benzidas ou dedicadas de forma solene pelo bispo. Uma vez realizado tal acto, as igrejas têm um carácter sagrado para sempre. Com a bênção ou dedicação, pode-se atribuir um título a uma igreja (em honra da Santíssima Trindade, de um santo). Pode acontecer que, por motivos de destruição ou de desuso, a igreja perca a bênção ou dedicação recebidas, tornando-se um lugar profano e podendo ser utilizada para outros fins não cultuais, desde que não sejam impróprios (cânones 1212, 1222). O bispo diocesano é quem deve determinar por decreto todas estas si-

tuações. As autoridades eclesiásticas e os fiéis devem velar por que os lugares sagrados sejam isentos de tudo aquilo que não esteja de acordo com a sua natureza, por exemplo reuniões políticas, espectáculos. Para os concertos nas igrejas há normas próprias da Santa Sé ou das dioceses. *2. Oratório:* É um lugar destinado ao culto divino, de uma comunidade ou grupo de fiéis. O ordinário (diocesano ou dos institutos religiosos) dará a devida autorização, verificando a necessidade e as condições (cânon 1223). Estes oratórios existem nos seminários, casas de retiros, hospitais, etc. O oratório, uma vez utilizado para o culto das coisas sagradas, não pode ser destinado a usos profanos a não ser com autorização do mesmo ordinário (cânon 1224 § 2). *3. Capela:* A capela privada destina-se ao culto divino de uma ou várias pessoas, mas não está habitualmente aberta ao público. Estas capelas privadas são propriedade de famílias que também as podem ceder para o culto público. Para a criação destas capelas bem como o seu uso para o culto, requer-se sempre autorização do ordinário do lugar (cânon 1226). *4. Santuário:* É a igreja ou outro lugar sagrado, ao qual recorrem numerosos fiéis para fins de culto ou de piedade. O santuário deverá proporcionar oportunidades de oração, de culto, de celebração de sacramentos (sobretudo Eucaristia e Penitência) a fim de fomentar a vida espiritual dos fiéis (cânones 1230-1234). Para que uma igreja ou outro lugar sagrado seja declarado santuário terá de haver a aprovação da autoridade competente: bispo diocesano para o santuário diocesano; conferência episcopal para o santuário nacional; Santa Sé para o santuário internacional. Os santuários podem ser constituídos por diversos motivos: aparições (Fátima), milagres (da Eucaristia, em Santarém), devoção a uma imagem (Senhor Santo Cristo, Açores), etc. *5. Fundações pias:* Fundação pia é um encargo que se deixa a uma pessoa física ou constituindo uma pessoa jurídica própria, para que, com os seus rendimentos, se realizem boas obras. Há dois tipos de fundações: autónomas e não autónomas. As primeiras são constituídas por massas de bens destinadas aos fins previstos pelo cânon 114 § 2: obras de piedade, de apostolado e de caridade tanto espiritual como temporal e erectas como pessoa jurídica pública ou privada (cânon 1303 § 1). As segundas são constituídas pelos bens temporais entregues a uma pessoa jurídica para que esta, com os seus rendimentos, providencie à celebração de missas ou ao cumprimento de outras funções eclesiásticas ou persiga finalidades previstas no cânon 114 § 2. Quanto à constituição formal dessas fundações, as autónomas seguem as normas relativas às pessoas jurídicas em geral; as não autónomas seguem as normas do direito particular e outras canónicas (cânon 1304 § 2) (*v.* LEGADOS PIOS). *6. Tempos sagrados:* O tempo tem um carácter profano e sagrado. Constatamo-lo desde épocas ancestrais na vida do homem e nas religiões. No cristianismo, os tempos sagrados são os dias festivos e os dias de penitência. Estes tempos têm como finalidade o culto divino e a santificação dos fiéis. A celebração do domingo substitui o sábado judaico, comemorando-se assim a ressurreição de Jesus Cristo. Outros dias são considerados de festa, sejam eles dedicados às Pessoas da Santíssima Trindade ou a santos. No domingo e demais dias de preceito, os fiéis têm obrigação de participar na missa, abstendo-se de trabalhos que impeçam o culto a Deus, procurando descansar e viver a alegria própria do dia do Senhor (cânon 1247). A penitência a que os católicos estão obrigados, dentro de algumas condições, são meios para os aproximar mais de Deus e dos homens. Assim, devem dedicar-se mais à oração, à realização de obras de caridade e de piedade, observando o jejum e a abstinência, segundo as normas próprias (cânones 1249-1252). Os dias e tempos penitenciais são as sextas-feiras do ano e o tempo da Quaresma. Os fiéis devem, pois, abster-se de carne todas as sextas-feiras; o jejum e a abstinência observam-se também na Quarta-Feira de Cinzas e na Sexta-Feira Santa. A lei da abstinência obriga os que já cumpriram catorze anos; a do jejum, a todos os maiores de idade até aos cinquenta e nove anos.

MANUEL SATURINO GOMES

INSTITUTO MISSIONÁRIO DA CONSOLATA. *V.* CONSOLATINOS.

INSTITUTO MISSIONÁRIO PIA SOCIEDADE DE SÃO PAULO. *V.* PAULISTAS.

INSTITUTO SECULAR DAS COOPERADORAS DA FAMÍLIA. Nascido em 1933, um ano após a criação da Obra de Previdência e Formação das Criadas, hoje Obra de Santa Zita, as duas instituições sempre estiveram profundamente relacionadas, muito embora sejam independentes. *1. Fundador:* Joaquim Alves Brás nasceu em 20 de Março de 1899 em Casegas, concelho da Covilhã. De saúde frágil, viu a sua entrada no seminário adiada até ao ano de 1917, já com 18 anos. Ordenado em 19 de Julho de 1925, foi pároco de 1925 a 1930, passando posteriormente a director espiritual do Seminário da Guarda. Ao visitar o hospital da cidade apercebe-se do problema da prostituição, sobretudo entre as empregadas domésticas. Perante esta situação organiza com as próprias empregadas a Obra de Previdência e Formação das Criadas, cujos primeiros estatutos foram aprovados pelo bispo da Guarda em 1932. Em 1933 inicia a organização de um grupo de jovens consagradas, que viria a ser o núcleo fundador do Instituto Secular das Cooperadoras da Família. Além dessas obras fundou também os Centros de Cooperação Familiar e o Movimento por Um Lar Cristão que actualmente edita o *Jornal da Família*. Com a expansão da obra por todo o país, a partir de 1942, o padre Alves Brás deixa o cargo no seminário e passa a trabalhar exclusivamente para as obras que fundou. Em 1957 é agraciado pelo papa Pio XII com o título de Camareiro Secreto de Sua Santidade e em 1962 é nomeado por João XXIII prelado doméstico. Sofrendo durante toda a vida de uma coxalgia que o imobilizava por vezes durante meses, monsenhor Alves Brás vem a falecer em 13 de Março de 1966 em consequência de um acidente de automóvel. Em 1992 deu entrada em Roma o seu processo de beatificação. *2. Instituto:* O embrião do Instituto Secular das Cooperadoras da

Família foi um grupo de seis jovens que resolveram consagrar a sua vida ao Coração de Jesus em 1933, na Obra de Previdência e Formação das Criadas. Em 1937 são aprovadas as primeiras constituições do instituto por D. José Alves Matoso, bispo da Guarda, com a designação de Instituto das Servas da Família. Os membros do instituto viriam a ser os grandes impulsionadores da Obra de Previdência e Formação das Criadas, e os orientadores das Casas de Santa Zita. Em 1947, a publicação da constituição apostólica *Provida Mater Ecclesia*, conferindo estatuto canónico aos institutos seculares, veio a concretizar o sonho que o fundador acalentava desde 1933. Intensifica, pois, o trabalho de preparação das constituições e da formação humana e espiritual dos seus membros, em ordem ao reconhecimento do instituto. Em 10 de Janeiro de 1955, o cardeal Cerejeira, patriarca de Lisboa, erige canonicamente a Obra Pia das Cooperadoras da Família, com a aprovação dos respectivos estatutos e, em 19 de Março de 1961, é promulgado o decreto de erecção canónica do Instituto Secular das Cooperadoras da Família, como instituto de direito diocesano. Em 1974 inicia-se a revisão das constituições que são aprovadas pelo patriarca D. António Ribeiro em 1980. Retoma-se a revisão das constituições em 1985, que são aprovadas em 1988. Em Janeiro de 1995 o Instituto Secular das Cooperadoras da Família enviou para Roma a documentação necessária para o reconhecimento do instituto de direito pontifício. A razão de ser do instituto é «o cuidado da santificação da Família entendida como fonte de vida humana e principal agente de transformação do mundo». Razão de ser que continua, hoje, a informar toda a sua vida e acção, quer colectiva, quer individual. O instituto tem como fonte de inspiração da sua espiritualidade a Sagrada Família de Nazaré, reflexo da Trindade Santíssima, Família Una e Indivisível (const. art. 6.º e 10.º). Actualmente são 295 membros em Portugal, distribuídos por 15 dioceses, além de outros 58, também presentes em Espanha, Itália, França, Alemanha e Brasil.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: CARDOSO, Arnaldo Pinto, coord. – *Um apóstolo da família*. Lisboa: ISCF, 1994. INSTITUTO SECULAR DAS COOPERADORAS DA FAMÍLIA – *Família forte e unida*. Lisboa: Gráfica de Coimbra, 1993. IDEM – *Família unida fonte de vida*. Lisboa: Gráfica de Coimbra, 1990. IDEM – *Instituto Secular das Cooperadoras da Família*. Lisboa. ISCF, 1989. IDEM – *Notas biográficas: Mons. Joaquim Alves Brás*. Lisboa, 1989. MACHADO, Deolinda, comp. – *Passou... e deixou rasto!* Lisboa: ISCF, 1988. *VINDE e vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

INSTITUTO SECULAR DA SAGRADA FAMÍLIA. Nasceu em Coimbra para dar resposta a situações concretas de carência em paróquias da cidade onde trabalhou o fundador. *1. Fundador:* O padre Manuel Antunes nasceu em Marrazes, Leiria, a 2 de Dezembro de 1906, numa família de 11 filhos com sólidos princípios cristãos. Os tempos agitados da I República e da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) marcaram profundamente a sua infância e juventude. Aos 12 anos entrou para o Seminário de Coimbra, sendo ordenado sacerdote em 1929. Em 1931 foi nomeado professor de Latim e Geografia no seminário e em 1934 inicia o trabalho paroquial, como coadjutor da paróquia de São José. Em 1936 é transferido



Monsenhor Joaquim Alves Brás, *fundador do Instituto Secular das Cooperadoras da Família.*

para a Sé Nova, primeiramente como coadjutor e depois como reitor da mesma freguesia. É na paróquia da Sé Nova que dinamiza obras sociais que darão origem ao Instituto Secular da Sagrada Família. O mesmo tipo de trabalho continuará na freguesia de Santa Cruz, para onde é nomeado pároco em 1955, assim como na Praia de Mira a partir de 1967. Entre 1965 e 1967 ficou sem encargos paroquiais para se dedicar ao Instituto Secular da Sagrada Família, que entretanto fundara. Faleceu em 26 de Dezembro de 1976, dia da Sagrada Família, após prolongada doença. *2. Instituto:* Em 1935, D. Manuel Luís Coelho da Silva, então bispo de Coimbra, fundou uma associação – Lar das Criadas de Servir (LC) – para a qual nomeou como assistente o padre Manuel Antunes. Esta instituição era muito semelhante à Obra de Previdência e Formação das Criadas (OPFC) fundada na Guarda em 1931 (*v.* INSTITUTO SECULAR DAS COOPERADORAS DA FAMÍLIA). Houve muito intercâmbio de experiências entre as duas, muito embora o Lar das Criadas fosse administrativamente autónomo até 1947 quando se integrou na Obra de Previdência e Formação das Criadas já aprovada a nível nacional e com sede em Lisboa. Em 1944, o padre Manuel Antunes, já como reitor da Sé Nova, apoia a iniciativa de D. Constança Almeida Santos de fundar a Obra de Formação e Perseverança da Pequena Operária (OFPPO), mais conhecida como Casa de Trabalho. A Casa de Trabalho recebia apoio e ajuda económica da Obra da Sagrada Família, iniciativa de um grupo de senhoras da paróquia. São, pois, duas obras em Coimbra com as quais o padre Antunes colabora: uma diocesana e outra paroquial. Aos poucos vai-se-lhe delineando o projecto de um instituto de vida

consagrada que respondesse às situações de carências que se lhe deparavam no trabalho pastoral. Por outro lado, as obras acima citadas – Casa de Trabalho e Lar das Criadas, entretanto desaparecidas – haviam atraído pessoas dispostas a uma vida de consagração total; ali nasceram algumas vocações que seriam os alicerces do Instituto Secular da Sagrada Família. O instituto foi aprovado como pia união em 19 de Março de 1961 e como instituto de direito diocesano em 26 de Junho de 1977. O Instituto Secular da Sagrada Família tem como fonte de inspiração a «Vida Oculta» de Jesus, a família de Nazaré em toda a sua simplicidade e despojamento. A sua acção reparte-se pela educação: apoio a crianças de famílias carenciadas, jovens com problemas, formação cristã em escolas secundárias; acolhimento a grupos em casas de retiros; animação nas actividades pastorais em comunidades rurais. Os seus membros, nas mais variadas profissões, podem viver sós, com a família ou em pequenos grupos. O instituto está presente nas dioceses de Coimbra*, Viseu*, Leiria*, Porto* e Setúbal*.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: FERNANDES, Armando Teixeira – *Instituto Secular da Sagrada Família: as suas fontes*. Coimbra, 1990. Texto policopiado. INSTITUTO SECULAR DA SAGRADA FAMÍLIA – *Uma luz discreta a irradiar o amor no coração do mundo*. Coimbra, [s.d.]. Texto policopiado. *VINDE e vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

INSTITUTO SERVAS DO APOSTOLADO. Instituto secular* de direito diocesano, as Servas do Apostolado são mulheres católicas, solteiras ou viúvas, vocacionadas com o carisma e missão que lhes é próprio. Vivem na família, a sós ou em grupos de vida fraterna, exercendo a sua missão através da profissão. Além dos trabalhos profissionais, inserem-se nas actividades pastorais, a nível diocesano e paroquial. Foi fundado por Maria Isabel Henriques Marques Matias, nascida em Lisboa, a 6 de Agosto de 1905. Educada pelos padrinhos por ter ficado órfã, aos 18 anos decidiu-se pela vida consagrada e integrou-se na obra de D. Luísa Andaluz (*v.* SERVAS DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA) conhecida por Obra de Santarém, trabalhando na União Gráfica que editava o jornal *Novidades*. Entretanto, orientada pelo director espiritual, D. Ernesto Sena de Oliveira, então pároco do Sagrado Coração de Jesus, colocou-se-lhe o dilema: vida activa consagrada ou vida contemplativa? Em 1937 foi colaborar na obra de monsenhor Freitas Barros em Oliveira de Frades. Ali, além do trabalho com aquele grupo, integra-se na Acção Católica* através da Juventude Católica Feminina. Entretanto, a Obra de monsenhor Freitas Barros desestrutura-se, permanecendo um pequeno grupo sob a liderança de Maria Isabel. Vão então para Viseu*, em 1944, onde fundam um lar para estudantes. Durante quatro anos tentam a legalização do lar e o reconhecimento do instituto pela diocese de Viseu. Em 1948, D. Ernesto Sena de Oliveira é nomeado bispo de Coimbra e Maria Isabel sugere-lhe a abertura de um lar nessa cidade. Em 1951 o instituto é acolhido nesta diocese onde foi aprovado como pia união em 1952: Instituto Ancilla Domini ou Servas do Apostolado. Procurando colaborar com a Igreja particular na evangelização e catequese, com especial incidência na formação de leigos, o instituto amplia muito as suas actividades: lares, externato para crianças, Centro de Assistência Social, Escola de Educadoras de Infância e Escola de Educação Familiar Rural. O trabalho, que priorizava a instrução básica, estende-se ao Porto, Aveiro e ao Pré-Seminário de Buarcos. Pelos anos 60 o instituto enfrentava dois graves problemas: a sua indefinição jurídica e canónica e a formação espiritual, intelectual e humana das candidatas, prejudicada por tantas actividades. A estes problemas veio juntar-se uma grave crise económico-financeira, que provocou a saída de alguns membros. Em 1967 são aprovadas as primeiras constituições (à experiência) onde se tornam claras as características fundamentais do instituto: secularidade e missão. É por esta altura que Maria Isabel, já gravemente doente, deixa a direcção do instituto, acabando por falecer em Agosto de 1969. Tudo isto leva a um redimensionamento do instituto em todos os aspectos, inclusive a sua secularidade; algumas obras foram encerradas e as constituições de 1967 foram revistas e aprovadas em 1971. A partir de 1973 iniciam-se estudos visando a reformulação das constituições e o regresso das Servas a Coimbra, onde se propicia «uma formação o mais possível adequada aos tempos que se viviam e à missão de um Instituto Secular» (RAMOS – *Ao serviço*, p. 110). Depois do período de concentração em Coimbra, onde se encontra ainda o maior grupo, começaram a ir, a sós ou duas a duas, para diversos pontos da diocese e do país. Com as novas constituições aprovadas em 1989, o instituto está implantado em Coimbra, com alguns membros a trabalhar em Leiria, Bragança, Santarém, Guarda e Madeira.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: RAMOS, A. Jesus – *Ao serviço do amor*. Coimbra: Instituto Servas do Apostolado, 1990. *VINDE e vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

INSTITUTOS RELIGIOSOS. Segundo o ordenamento do Código de Direito Canónico, na sequência dos documentos da Igreja sobre a vida consagrada, os institutos religiosos estão inseridos no livro II – Do «Povo de Deus»; parte III – «Dos Institutos de Vida Consagrada e das Sociedades de Vida Apostólica»; título II – «Dos Institutos Religiosos». Os institutos religiosos e os institutos seculares são, pois, institutos de vida consagrada, seguindo as normas gerais que estão consignadas nos cânones 573-606. Aos institutos religiosos na sua especificidade, o código dedica-lhes os cânones 607-709. Os outros livros do código são também aplicáveis aos institutos religiosos e aos seus membros, salvaguardando a sua autonomia e as suas características (*v.* ORDENS RELIGIOSAS). Na denominação de instituto religioso englobam-se as ordens, as congregações, as fraternidades, os institutos e demais famílias religiosas que possuam os elementos essenciais de um instituto religioso. O código utiliza a denominação genérica de instituto, deixando ao direito próprio a faculdade de continuar a utilizar os nomes tradicionais e que estão de acordo com a sua fisionomia. Para o código, instituto significa qualquer grupo, corporação, comunidade ou sociedade de vida consagrada pela profissão dos conselhos

evangélicos, seja de natureza religiosa ou secular. Cada instituto possui um conjunto de normas que devem reger a sua vida, subordinando-se sempre às leis da Igreja. O chamado «direito próprio» inclui as constituições, estatutos, directórios, decisões capitulares, etc., que são aprovados pela autoridade competente da Igreja ou do instituto. A aceitação de um membro num instituto religioso está dependente de vários requisitos, entre os quais o da formação sistemática e adequada (cânones 641-658). Uma pessoa torna-se membro de um instituto no momento em que emite os votos de castidade, pobreza e obediência, segundo as normas da Igreja e da respectiva família religiosa. Voto é a promessa deliberada e livre feita a Deus de um bem possível e melhor, e que se deve cumprir por virtude da religião (cânon 119 § 1). Voto público é aquele que é recebido em nome da Igreja pelo legítimo superior; de contrário é privado (cânon 119 § 2). O voto público tem um carácter oficial e produz os seus efeitos jurídicos na pessoa e nas relações desta com os outros, tornando-a, por vezes, inábil para certos actos jurídicos. Os votos são perpétuos quando são emitidos por toda a vida, temporários quando por um determinado tempo (1, 2, 3 anos). A Igreja exige que os votos, antes de serem perpétuos, sejam vividos por um período de tempo (6 anos e, em alguns casos, 9 anos) a fim de verificar a idoneidade do indivíduo que professou no instituto. É possível que um religioso, com votos temporários ou perpétuos, se desligue destes compromissos desde que obedeça a certas condições. A vida fraterna em comum é uma componente essencial dos institutos religiosos, não podendo ser considerada facultativa ou menos importante, como sucede com os institutos seculares. Os religiosos devem habitar na mesma casa e levar um estilo de vida comunitária em relação a certos aspectos: oração, partilha de bens, obediência a um superior e a uma disciplina comum, assunção de apostolado segundo as orientações do instituto. A ausência da casa religiosa por um tempo mais longo só se pode concretizar dentro de certos limites (cânon 665), podendo o religioso ser demitido se não obedecer às ordens dos superiores em matéria de permanência na casa religiosa. A separação do mundo de que fala o § 3 do cânon 607 não significa indiferença, negação ou desprezo pela sociedade. A noção de mundo, compreendido na linha da tradição monástica e religiosa, é a de um conjunto de forças que se opõe a Deus e ao bem, é o mal. Ora, a vida religiosa, sendo um admirável consórcio fundado por Deus e sinal da vida futura, não pode pactuar com o seu contrário. Tem de ser manifestação da beleza da Santíssima Trindade e do seu amor (*cf.* João Paulo II, exortação apostólica *Vita Consecrata*, 1). A separação do mundo tem as suas repercussões na vivência dos votos, na vida comunitária, na clausura, no hábito religioso.

MANUEL SATURINO GOMES

INSTITUTOS SECULARES. Os institutos seculares estão colocados no Código de Direito Canónico da Igreja Católica, no título III, parte III do livro II «Do Povo de Deus»: cânones 710-730. Juntam-se ainda os cânones 573-606, normas que são comuns aos institutos religiosos e seculares (ambos sob a designação de institutos de vida consagrada). É a primeira vez que a legislação canónica os contempla num código. Hoje, os institutos aprovados pela Igreja são numerosos em todo o mundo. O direito pelo qual se regem os institutos é, além dos cânones indicados, o seguinte: os próprios estatutos, directórios ou outras normas. *1. Surgimento dos institutos seculares:* Os institutos seculares surgem neste século e foram aprovados oficialmente pelo papa Pio XII com a constituição apostólica *Provida Mater Ecclesia* de 2 de Fevereiro de 1947. Só mais tarde, a 2 de Março de 1948, com outro documento da Santa Sé, *Primo feliciter*, é definida com mais acuidade a sua identidade e a sua especificidade na Igreja. Os institutos seculares, como a própria denominação o indica, nascem com a pretensão de praticar a sua consagração a Deus no meio do mundo (século), sem terem de seguir o modelo clássico das ordens e institutos religiosos, única forma reconhecida como vida consagrada. A primeira dificuldade sentida pelos primeiros institutos seculares foi justamente neste aspecto da consagração e do modelo a seguir. Eles queriam uma consagração a Deus pelos conselhos evangélicos mas sem estarem obrigados a viver em comunidade e a seguir o estilo de vida dos religiosos. Defendiam a posição de que era possível continuar no mundo, inseridos nas realidades terrestres, com uma consagração, exercendo uma profissão, vivendo ou não com a família. Paulo VI, dirigindo-se aos institutos seculares, em 20 de Setembro de 1972, dizia: «Continuais a ser leigos, empenhados nos valores seculares próprios e peculiares do laicado, mas a vossa é uma "secularidade consagrada", vós sois "seculares consagrados".» Dos primeiros fundadores de institutos seculares recorde-se as figuras dos padres A. Gemelli, franciscano, impulsionador da Universidade Católica em Itália, J. M. Perrin, dominicano, E. Busnelli, jesuíta, todos do começo do século. Apesar dos problemas e incompreensões que vinham do seio da própria hierarquia, a realidade dos institutos seculares foi-se desenvolvendo. Pio XI, amigo do padre Gemelli, fez com que o processo fosse reconsiderado em 1942. Devemos advertir que não é a primeira vez que na história da Igreja aparecem novos estilos de vida consagrada no meio do mundo. Passamos a apresentar, de forma sintética, algumas fases da vida consagrada secular na Igreja Católica. Já Santa Angela Merici fundara em Bréscia, Itália, a Companhia de Santa Úrsula, aprovada em 1546 por Paulo III. Era formada por grupos de mulheres que, não querendo seguir a vida monástica, mas desejando seguir a Jesus Cristo, permaneciam no mundo como virgens consagradas sob a orientação de uma regra própria. Mais tarde, devido a algumas vicissitudes sociais e eclesiais, verificou-se uma transformação na França passando a ordem religiosa. Em Itália e noutros países, procuraram conservar a sua fisionomia se bem que com algumas adaptações aos tempos modernos. Mais tarde, devido aos condicionalismos da Revolução Francesa, a vida consagrada secular reafirma-se através do padre de Clorivière, fundador das Filhas de Maria e dos Sacerdotes do Coração de Jesus. No meio das perseguições às or-

dens religiosas e à Igreja, estes grupos são um sinal de consagração na sociedade conturbada do tempo. Uma terceira fase, a que alude o padre Beyer, coincide com a Acção Católica*, movimento que conheceu grande pujança em toda a Igreja, sobretudo até ao período do Concílio* Vaticano II e, em alguns países, ainda por alguns anos. Muitos leigos, empenhados no apostolado, manifestam a sua intenção de permanecer nos movimentos, dedicando-se a Deus e aos irmãos através de uma vida cristã mais intensa que incluía a consagração pelos conselhos evangélicos. Deste compromisso brotaram novos núcleos de consagrados que vieram enriquecer a Igreja com o seu apostolado. Por último, a crescente secularização da vida civil provocou uma maior reflexão e a necessidade de uma presença de secularidade consagrada, qual «fermento na massa». Os institutos seculares tentaram, com o testemunho da própria vida, afirmar os valores espirituais que a sociedade de hoje ignora. *2. Os institutos seculares no Vaticano II:* A reflexão acerca dos institutos seculares, produzida pelo Concílio Vaticano II, encontramo-la no decreto *Perfectae Caritatis*, dedicado à renovação da vida religiosa. Poucos dias antes da aprovação deste documento, o papa Paulo VI, vendo que a realidade dos institutos seculares não era devidamente considerada, interveio a fim de modificar o texto que estava em *Perfectae Caritatis*. Graças à acção do pontífice, o n.º 11 do decreto reza deste modo: «Os institutos seculares, embora não sejam institutos religiosos, comportam contudo uma verdadeira e completa profissão dos conselhos evangélicos no século, reconhecida pela Igreja [...] e os próprios Institutos conservem a sua índole peculiar, isto é, a secular, para poderem desenvolver eficazmente e em toda a parte o apostolado no mundo e como que a partir do mundo, para o exercício do qual foram fundados.» A sua consagração de vida é proclamada: uma profissão verdadeira e completa dos conselhos; conselhos que são vividos no meio do mundo; a Igreja reconhece como tal esta consagração. *3. Secularidade consagrada:* Enquanto vida consagrada, os membros dos institutos seculares assumem estes elementos essencias: a) consagração própria, mediante a profissão dos conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência por meio de vínculos sagrados (a definir nos próprios estatutos); b) tendência à perfeição da caridade; c) união à Igreja e ao seu mistério; d) santificação do mundo dentro de um instituto (cânon 573, § 2). O cânon 710 do Código de Direito Canónico define o instituto secular como «instituto de vida consagrada em que os fiéis, vivendo no século, se esforçam por atingir a perfeição da caridade e por contribuir para a santificação do mundo, sobretudo a partir de dentro». A secularidade (diferente de secularismo) dos institutos seculares exige uma presença num ambiente, isto é, a participação numa realidade social, familiar, profissional. Estes institutos distinguem-se dos intitutos religiosos por não possuírem hábito religioso, casa comum, partilha de bens, vida comunitária, apostolado comum (nem todos)... A secularidade supõe uma mentalidade secular de presença no mundo, de acção no mundo e com os meios do mundo. O esforço de presença consagrada no próprio ambiente exige muitas adaptações e diversas precauções a tomar, também, no comportamento externo, na vida social, na actividade profissional e nas relações familiares. Pôr o acento na secularidade consagrada sem sublinhar este valor primário – a consagração a Deus e aos homens no mundo – conduziria a esvaziar do seu significado eclesial a missão dos institutos seculares dos seus membros. Estes elementos positivos da secularidade podem ser vividos por sacerdotes seculares e pelos leigos. A secularidade consagrada para os sacerdotes como para os leigos é antes de mais uma presença de inserção discreta no próprio ambiente de vida. A consagração secular, como consagração de vida mediante os conselhos evangélicos no mundo, não é uma deformação do estilo de vida do sacerdote diocesano e do laicado dos fiéis que vivem no mundo. *4. Tipologia e membros dos institutos seculares:* Os membros dos institutos seculares não alteram a sua condição canónica, conservando o seu estado laical ou clerical (cânon 711). Há institutos seculares laicais (os membros são leigos), sacerdotais (formados por sacerdotes que encontram no instituto uma ajuda para viverem os conselhos evangélicos), mistos (formados por leigos e sacerdotes). Os membros dos institutos seculares sacerdotais permanecem incardinados na sua diocese, a partir do diaconado, sob a guia do bispo, ou, então, podem incardinar-se exclusivamente para esse instituto secular, se assim for permitido pelas constituições. No primeiro caso, dependerão sempre do instituto no concernente à vida consagrada. Os institutos seculares podem ser de direito diocesano (quando aprovados unicamente pelo bispo da diocese de origem) ou de direito pontifício (aprovados pela Santa Sé). *5. Governo:* Os institutos seculares, segundo o seu direito próprio, estão dotados de órgãos de governo a fim de o governarem na fidelidade ao carisma (cânones 717-719). *6. Admissão e formação:* Qualquer fiel católico pode fazer parte de um instituto secular desde que satisfaça as condições necessárias de ingresso. O direito de admitir ao instituto, na fase de provação como para as outras fases, compete aos superiores com o seu conselho (cânon 720). Além dos requisitos exigidos pelo direito canónico, cada instituto secular pode estabelecer outros impedimentos para a admissão, mesmo para a validade, ou impor outras cláusulas. Há a provação inicial (análoga ao noviciado dos institutos religiosos, com a duração de dois anos), fase dos vínculos sagrados temporários, fase dos vínculos definitivos. Terminado o tempo de provação e emitida a primeira consagração, segue-se um período de cinco anos de compromisso temporário. Só então poderão comprometer-se com os vínculos definitivos, mas vínculos temporários que se renovam sempre (cânon 723). Há institutos seculares que assumem a incorporação perpétua, pelo que não renovam anualmente os vínculos temporários. Quanto à formação e compromisso no instituto, há que ver a especificidade do carisma e da disciplina de cada um. *7. Separação do instituto:* A separação do instituto secular verifica-se por três modos: saída (voluntária ou por aconselhamento dos superiores), passagem para outro instituto ou diocese, demissão (cânones 726-730). *8. Portugal:* Em Por-

tugal, segundo os dados de 1995, há 14 institutos seculares, sendo um deles masculino. Os institutos seculares de origem portuguesa são três: Instituto Secular das Cooperadoras da Família* (fundado na Guarda, em 1933, por monsenhor J. Alves Brás), Instituto Secular da Sagrada Família (fundado em Coimbra, em 1961, pelo padre Manuel Antunes), Instituto Servas do Apostolado* (fundado em Coimbra, em 1952, por Maria Isabel H. M. Matias). Dedicam-se ao apostolado dentro da Igreja e a actividades sociais.

MANUEL SATURINO GOMES

BIBLIOGRAFIA: A. A. A., Instituto Secular. In CORRAL SALVADOR, C.; URTEAGA EMBIL, José Maria – *Dicionário de direito canónico*. São Paulo: Ed. Loyola, 1993, p. 400-411. BEYER, J. – Riflessioni sugli instituti secolari: il loro avvenire post-conciliare. *Vita Consacrata*. 10 (1990) 746-759. PASINI, S. M. – Vita Consacrata e consigli evangelici: il concetto teologico-giuridico di «Vita Consecrata». *Commentarium pro Religiosis*. 1-2 (1996) 157-177. *VINDE e Vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995, p. 157-172.

INSTRUMENTOS MUSICAIS. Costumam dividir-se os instrumentos musicais em três grandes famílias: percussão, aerófonos e cordófonos, consoante o material no qual o respectivo som tem origem, ou o modo como o executante neles provoca o som. Dos inúmeros instrumentos musicais existentes, apresentarei os utilizados na Europa, e destes somente aqueles que, de algum modo, são ou foram utilizados na liturgia* cristã em Portugal e que, portanto, fazem parte da história religiosa portuguesa (*v.* MÚSICA SACRA). *1. Percussão. Campainha:* instrumento utilizado sobretudo na missa para chamar a atenção dos fiéis para os momentos da consagração e da comunhão, assim como para dar maior solenidade ao canto do *Glória* por altura do Natal e da Páscoa. Pode ser composto por um só elemento ou por vários, agrupados no mesmo instrumento; neste último caso, as várias campainhas possuem diferentes alturas de som, formando acordes consonantes. *Campânula:* Instrumento com forma semelhante a um cogumelo, com os bordos voltados para baixo, em cujo centro se encontra fixa uma haste metálica que o apoia na base. Toca-se com uma baqueta, geralmente forrada a pele. Utiliza-se na missa para assinalar os momentos da consagração e da comunhão, em substituição das campainhas (*v.* EUCARISTIA). *Matraca:* instrumento de madeira composto por uma tábua na qual percutem outras duas tábuas que lhe estão ligadas através de dobradiças. Numa das extremidades da tábua principal está fixa uma pega, que o manuseador empunha para fazer tocar o instrumento, agitando-o energicamente com a mão de um lado para outro. Usava-se na altura da Quaresma* para substituir o toque das campainhas, que era proibido durante esse tempo litúrgico. O som seco que produz evoca um carácter penitencial. *Sino:* distinguem-se dois tipos fundamentais: os que têm badalo interno, que percute o sino no seu interior, e os que têm martelo externo, que o percute no seu exterior. Se são de grandes dimensões, têm de ser suspensos pela parte de cima, com a boca para baixo, ligados a um braço de madeira ou metálico apoiado em dois pontos exteriores, que lhes permitem balouçar para a frente e para trás, podendo mesmo bamboar. Se são de pequenas dimensões, pode-se fixar um punho na parte superior, agitando-se com a mão. O sino europeu tem forma de calota, com os bordos curvos na parte inferior. O material utilizado na sua construção é bronze com uma mistura de estanho e cobre. Na Grécia, era sobretudo um instrumento para transmitir sinais sonoros, usado pelas sentinelas. As vestes sacerdotais hebraicas incluíam pequenos sinos, que serviam simultaneamente para chamar a atenção das pessoas e afastar os demónios. Nos antigos mosteiros bizantinos, a função do sino era chamar para a oração. Na antiga Roma, a função do sino era transmitir sinais (avisar). Os mais antigos sinos europeus em bronze são um exemplar proveniente de Viterbo (Itália), provavelmente do século VII, e outro do século IX, conservado no Museu de Córdova (Espanha). O uso de sinos tocados em série, formando escalas musicais (carrilhões), apareceu na Europa durante a Idade Média, e é atestado a partir do séc. XI. Possuem geralmente badalos, que estão ligados por cordas directamente à mão do executante, ou por tirantes a um teclado, ou a um teclado e a uma pedaleira. No século XIII, aparece a transmissão mecânica, comandada por um sistema de relojoaria. Os maiores carrilhões instalados em Portugal são os da Basílica de Mafra, um em cada torre, de construtor holandês. O da torre esquerda foi recentemente restaurado. O som do sino é riquíssimo de harmónicos e batimentos, audíveis a grande distância. A afinação correcta depende da homogeneidade da fusão utilizada no seu fabrico. Quanto às leis acústicas que regulam a estrutura sonora do sino, verifica-se que o número de vibrações é inversamente proporcional ao diâmetro da boca, à espessura do bordo e ao peso; por outras palavras, um sino será tanto mais agudo quanto mais fino, mais leve e de menor diâmetro. Na religião cristã, o sino tem duas funções importantes: chamar os fiéis para a oração (trindades) e os actos de culto (missa, devoções), e assinalar momentos significativos da vida da comunidade: quer sejam momentos de alegria (baptismos, casamentos, procissões, romarias), quer sejam momentos de tristeza (funerais). Sobre a função de chamamento do sino, tornou-se muito paradigmática a frase: «voz do sino, voz de Deus». Fora dos aglomerados urbanos, o sino serve ainda para alertar as pessoas de um determinado perigo (incêndio, contenda). Por isso o sino tem diferentes «toques», conforme as várias situações em que é chamado a intervir (*v.* RELIGIOSIDADE POPULAR). *2. Aerófonos. Clarinete:* construído em madeira, com tubo cilíndrico e palheta simples. O tubo tem orifícios comandados por chaves. Existem hoje cinco espécies de clarinetes: em mi bemol ou requinta, com uma sonoridade crua; em dó, de timbre brilhante; em si bemol, com sonoridade clara e quente; em lá, de timbre aveludado; e clarinete baixo em si bemol, de sonoridade grave e cheia, que soa uma oitava abaixo do clarinete do mesmo tom. Faz parte da «banda de música», que em muitas regiões toca na liturgia (missa) por altura de festa da povoação. *Fagote:* construído em madeira. O tubo, ligeiramente cónico dobrado sobre si próprio, atinge um comprimento total de 2,60 m (como o tubo de oito pés do órgão). Os orifícios são oblíquos, de modo a facilitar

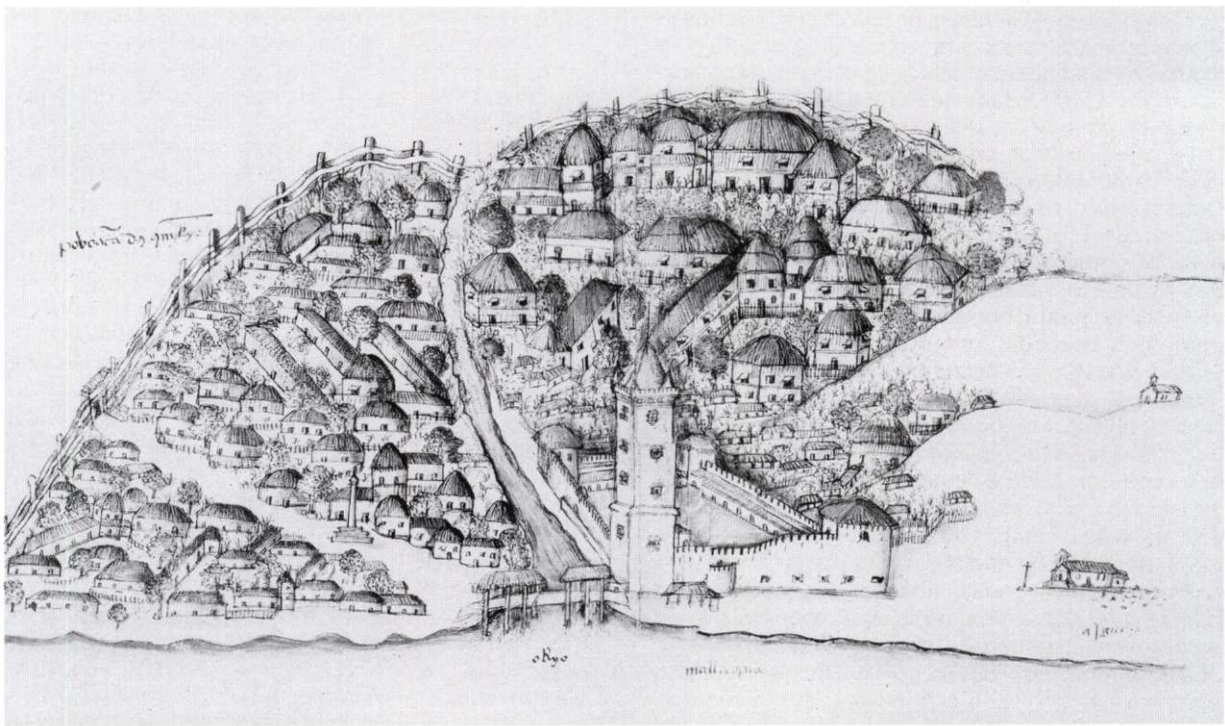
a acção do executante. Tem palheta dupla. A sua extensão é de três oitavas e meia. Constitui o baixo da família das madeiras. Faz parte de algumas «bandas de música», que por vezes acompanham os cânticos da missa, sobretudo em ocasiões festivas. *Flauta transversal:* formada por um tubo cilíndrico metálico, com orifícios munidos de chaves. O som é originado por um fluxo de ar produzido pelo executante, a partir de uma embocadura lateral; os lábios do instrumentista, pela maneira como dirige o ar, têm papel importante na sonoridade do instrumento. No princípio do século XIX, o alemão Theobald Bohm aperfeiçoou a afinação da flauta, através de um cálculo matemático da colocação dos orifícios e de um complexo sistema de chaves e alavancas. O som fundamental da flauta é o dó 3, e tem uma extensão de três oitavas. Faz parte da «banda de música», que em muitas regiões toca na liturgia (missa) por altura da festa da povoação. *Harmónio:* instrumento de palhetas livres, cujo fluxo de ar é comandado por um teclado e originado por um pequeno fole accionado por dois pedais movidos pelos pés do executante. Tem vários registos e permite grande expressão quanto à intensidade do som. Na sua forma actual, foi patenteado por Debain, em Paris, no ano de 1842. Usou-se muito nas igrejas em que não havia possibilidade de adquirir um órgão de tubos, tendo sido posto de lado com o advento do órgão electrónico (*v.* ORGANARIA). A *Pequena missa solene* de Rossini, por exemplo, foi composta para ser acompanhada por harmónio. *Oboé:* construído em madeira, com palheta dupla e tubo cónico estreito e longo, munido de furos e claves. Tem a extensão de três oitavas, no registo médio-agudo. Foi aperfeiçoado no século XVII pelos músicos da corte de Luís XIV de França, quando eram dirigidos por Lully. Frederico Triebert, no século XIX, estabeleceu a actual perfuração do oboé e aperfeiçoou o sistema de chaves. Faz parte de algumas «bandas de música», que em muitas regiões tocam na liturgia (missa) por altura da festa da povoação. *Trombone:* construído em latão, com tubo de secção cilíndrica em dois terços da sua extensão, e cónico na última parte, terminado por um pavilhão. Era conhecido na Idade Média com o nome de sacabuxa, e, a partir do século XVI, dá origem a uma família de instrumentos semelhantes ao trombone actual. A vara deslizante inserida no tubo principal, que permite modificar o comprimento do mesmo e, portanto, a altura do som, dá origem a «glissandos» muito típicos deste instrumento. Faz parte da «banda de música», que em muitas regiões toca na liturgia (missa) por altura da festa da povoação. *Trompa:* construída em latão, é constituída por um tubo enrolado com a extensão de cerca de quatro metros, cónico, que termina num amplo pavilhão. No século XIX, aplicou-se-lhe um sistema de quatro cilindros rotativos, permitindo tocar todos os graus da escala cromática. A trompa usada actualmente é a de fá-si bemol, na qual um quarto pistão origina a mudança de tonalidade. Faz parte da «banda de música», que em muitas regiões toca na liturgia (missa) por altura da festa da povoação. *Tuba:* construída em latão, a actual tuba apareceu em 1835, fabricada pela casa alemã Moritz. Tem um tubo cónico enrolado várias vezes, que começa com uma embocadura própria (combinação da embocadura do trombone e da trompa), e termina com um amplo pavilhão. É munida de quatro pistões. Tem a extensão de três oitavas e meia a quatro oitavas, demonstrando grande agilidade na melodia e no contraste sonoro (forte-piano). É o baixo da família dos saxornes. Faz parte da «banda de música», que em muitas regiões toca na liturgia (missa) por altura da festa da povoação. *3. Cordas. Guitarra:* instrumento de cordas dedilhadas, em número de seis. Possui um braço onde o executante, com os dedos da mão esquerda, faz variar o comprimento das cordas, modificando assim a altura do som. Com a mão direita, o executante rasgueia ou dedilha as cordas, produzindo o som. Tem uma caixa de ressonância de fundo chato em forma de oito. A sua extensão é de três oitavas e uma quinta. A sua afinação, do grave para o agudo, é mi-lá-ré-sol-si-mi. Entrou recentemente na liturgia, sobretudo a partir do II Concílio do Vaticano, acompanhando os cânticos da missa e outras celebrações. Nesta função, raramente toca a «solo» e também raramente é dedilhada. Por ser usada sobretudo como instrumento rítmico (através do toque «rasgueado»), originiou o aparecimento de determinado tipo de repertório para as celebrações: cânticos de melodia «linear», com ritmo muito marcado e de compasso único. As suas pequenas dimensões, a facilidade com que se transporta e a brevidade da aprendizagem por parte do executante tornaram-na um instrumento muito utilizado na liturgia, sobretudo para e pelos jovens. *Harpa:* é já conhecida no mundo sumério-caldaico, por volta de 3000 a. C. Muito usada por jograis, menestréis e trovadores, esteve em moda na Idade Média. Foi usada no *Orpheu* de Monteverdi, em 1607, e por Mozart, no *Concerto para Flauta e Harpa*, em 1778, entre outros. Sebastien Erard, a partir de 1786, introduz pedais na harpa, que têm como função esticar as cordas, dando-lhe a possibilidade de aumentar dois meios tons a cada corda; assim, cada corda pode produzir três sons, conforma a posição do respectivo pedal; os pedais são em número de sete. A harpa actual tem quarenta e seis cordas e uma extensão de seis oitavas e meia. São particularmente conhecidos os efeitos de *glissando* obtidos com este instrumento. Faz parte da «orquestra sinfónica», que por vezes acompanha os cânticos da missa, sobretudo em ocasiões festivas, embora este instrumento não seja muito utilizado na liturgia. *Lira:* é constituída por uma caixa harmónica da qual partem dois braços verticais unidos no cimo por uma travessa, à qual estão fixas as cordas que partem da caixa harmónica, por meio de uns dispositivos de afinação. As cordas podem ser pinçadas por um plectro, ou directamente pelos dedos do executante. É usada nalgumas comunidades religiosas, produzindo uma atmosfera sonora ao mesmo tempo límpida e espiritual. *Saltério:* de origem oriental, foi introduzido na Europa no séc. XI. Tem forma triangular ou trapezoidal. Toca-se com um plectro, ou directamente com os dedos. Usado nalgumas comunidades religiosas, sobretudo na liturgia das horas, para acompanhar os salmos. A atmosfera sonora criada é semelhante à da lira. *Violino, viola, violoncelo, contrabaixo:* família de instrumentos cor-

dófonos, de madeira, geralmente tocados com arco. O violino produz os sons mais agudos, e o contrabaixo os mais graves. Entram na constituição da «orquestra sinfónica», que por vezes acompanha os cânticos da missa, sobretudo em ocasiões festivas (*v.* MÚSICA RELIGIOSA; ORGANARIA).

TEODORO DIAS DE SOUSA

BIBLIOGRAFIA: BASSO, Alberto, dir. – IL LESSICO. In *DIZIONARIO enciclopedico universale della musica e dei musicisti*. Torino: Ed. Utet, 1984. BRITO, Manuel Carlos de – *Estudos de história da música em Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989. CANDÉ, Roland de – *A música: linguagem, estrutura, instrumentos*. Lisboa: Edições 70, 1989. DEARLING, Robert, dir. – *The ultimate encyclopedia of musical instruments*. Dubai: Ed. Carlton Books Limited, 1966. LAMARQUE, Lúcio, dir. – *La nuova enciclopedia della musica Garzanti*. Milano: Garzanti Editore, 1985. MICHELS, Ulrich – *Guide illustré de la musique*. Rennes: Ed. Fayard, 1990. 2 vol. NERY, Rui Vieira; CASTRO, Paulo Ferreira de – *História da música*. Comissariado para a Europália 91; Col. Sínteses da Cultura Portuguesa. INCM, 1991. SALVAT, Juan – *Instrumentos, intérpretes e orquestras*. Rio de Janeiro: Salvat Editora do Brasil Ltda., 1984.

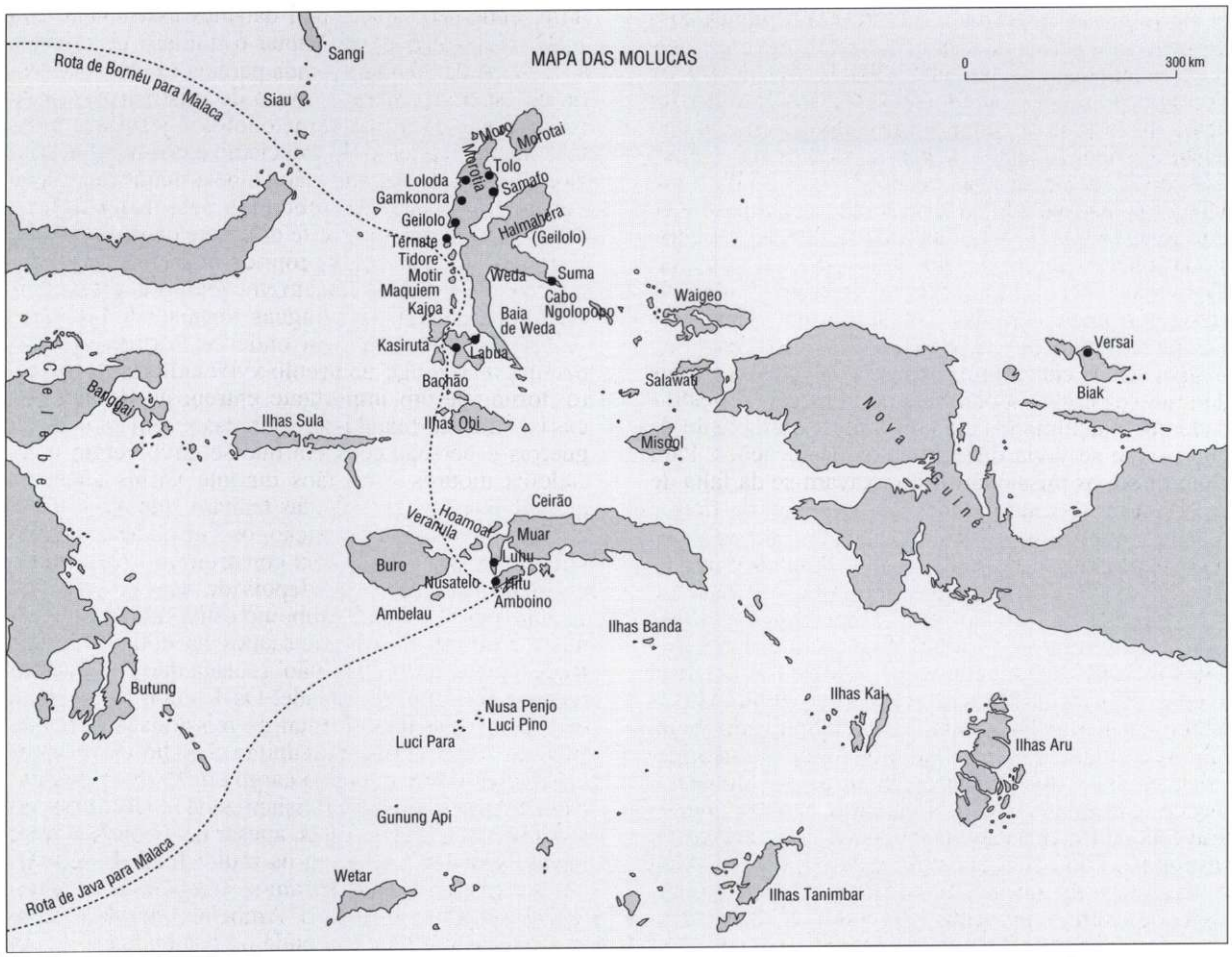
INSULÍNDIA. A evangelização do Oriente começou muito timidamente na década de 1520, aumentou depois lentamente até meados do século, e ganhou fôlego com D. João III (1521-57), o *Rei Missionário*. A partir da ida dos Jesuítas* para a Índia em 1542, a evangelização começou a tomar um carácter mais sistemático e metódico, começando a haver maior preocupação de enviar pessoal especializado para as missões. A evangelização na Insulíndia fez retomar o confronto entre o cristianismo e o islamismo* prolongando de certo modo o ideal medieval de cruzada, embora nessa época o espírito de guerra santa estivesse já a perder terreno a favor de um espírito de missão. Quando os Portugueses chegaram à Índia*, em 1498, já há muito que os muçulmanos, a partir do golfo Pérsico, do Guzerate e do mar Roxo, tinham conseguido monopolizar o tráfico no oceano Índico e fazer dele um lago muçulmano. Como consequência desse domínio e dos contactos que os mercadores mouros encetavam com as regiões de maior riqueza, a fé islâmica espalhara-se por várias ilhas da Insulíndia, frequentadas sobretudo pelas suas especiarias, como as Molucas e Banda. Nas Molucas, quando os Portugueses iniciaram as primeiras experiências de missionação, já os dois principais potentados do arquipélago, Ternate e Tidore, eram muçulmanos. No entanto, a população não tinha sido inteiramente convertida ao islamismo, e mesmo a parte convertida mantinha uma certa fidelidade às práticas antigas do animismo, sobretudo as populações nativas que viviam mais afastadas do litoral, o que em certa medida facilitou a evangelização. No decorrer dos primeiros 20 anos as conversões foram feitas sobretudo em ilhas não islamizadas, por vigários que estavam dependentes dos capitães das fortalezas. As ordens religiosas só mais tarde intervieram. Em Maluco, a ordem religiosa que manteve a supremacia na missionação foi a Companhia de Jesus, que estabelecera uma base em Malaca* em 1543. Só na década de 80 (c. 1586), surgem notícias de que o bispo de Malaca iria enviar frades franciscanos para Amboíno e talvez também para o Moro, Ternate, Bachão e Celebes, zonas até então dominadas pelos Jesuítas. Nas ilhas de Solor e Timor*, a acção missionária esteve a cargo dos religiosos de São Domingos, embora se diga que o primeiro a exercer apostolado na ilha de Solor foi um franciscano. A acção dos Dominicanos* foi sobretudo dinamizada com a chegada em 1561 de D. Frei Jorge de Santa Luzia, dominicano, e primeiro bispo de Malaca. Os padres de São Domingos tinham em Malaca a Casa de Nossa Senhora do Rosário, fun-



Planta de Malaca, in Lendas da Índia, *de Gaspar Correia, século XVI (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

dada em 1554. Os Agostinhos* estabeleceram-se aí em 1580 e os Franciscanos* fundaram um convento em 1584. Malaca, que desde 1511 era a placa giratória do comércio português na Insulíndia e mares do Extremo Oriente, tornou-se assim também a base da sua evangelização ao longo da segunda metade da centúria de Quinhentos. Nas Molucas, as primeiras ilhas a tomar contacto com a evangelização foram as ilhas do Moro. *1. Moro:* O Moro compreendia as áreas de Morotia e Morotai. As mais importantes conversões aí feitas foram as dos chefes das aldeias do Tolo e de Momoya. A primeira experiência de missionação foi aí feita no tempo do capitão de Ternate, Tristão de Ataíde (1533-1536), embora a iniciativa coubesse a um particular que enviou dois padres àquela ilha com o objectivo de converter os seus habitantes. No entanto, esta primeira experiência de conversão acabou por ser infrutífera, porque os cristãos acabavam muitas vezes por ser vítimas das rivalidades que existiam entre os vários chefes das ilhas. Em 1546, esta experiência de missionação foi retomada por Francisco Xavier, que chegara a Goa em 1542, investido de delegação especial do papa para a conversão dos gentios. Nessa altura, os cristãos antigos que ainda existiam no Moro encontravam-se espalhados pelo litoral, porque, no interior, a população era ainda gentia. Para os missionários, a ilha do Moro era uma ilha estéril e doentia, onde os sofrimentos eram tais que Francisco Xavier dizia que essas ilhas mais se haviam de chamar «Ilhas de Esperar em Deus», que do Moro. A ilha não tinha sido islamizada, e os seus habitantes, embora considerados bárbaros pelas práticas antropofagistas a que se davam, parecem não ter reagido mal à evangelização. Os números que são referidos para a cristandade do Moro são, como geralmente acontece em relação a outras ilhas, muito díspares entre si. Assim, por exemplo, em 1553 calculava-se que 35 000 almas tinham recebido a água do santo baptismo, em 1557 diziam que eram mais de 20 000, em 1560 cerca de 50 000, e em 1588 refere-se que em todas as ilhas da cristandade do Moro podia haver 70 a 80 000 cristãos. Fossem quais fossem os números, após 1575, depois da queda e rendição da fortaleza de Ternate, altura em que o poder dos Portugueses começou a decair, também o número de cristãos do Moro começou a reduzir-se. Muitos desses cristãos foram perseguidos pelos muçulmanos, foram-lhes usurpadas as terras e muitos terão renegado a fé cristã. Isto dizia-se em 1594, e em 1601 afirmava-se que nas ilhas do Moro já todos os habitantes seguiam a lei de Mafoma. *2. Ternate, Tidore, Motir, Maquiem e Bachão:* Ao longo da costa ocidental de Halmahera e de norte para sul, ficam situadas as cinco principais ilhas do arquipélago de Maluco: Ternate, Tidore, Motir, Maquiem e Bachão. São conhecidas por «ilhas das especiarias», devido a serem no século XVI as únicas produtoras mundiais de cravo, o que despertou o interesse dos Portugueses, como já havia despertado o interesse de Javaneses, Chineses, Malaios e outros. Quando os Portugueses chegaram às Molucas já as ilhas tinham oficialmente aderido ao Islão, o que parece ter acontecido entre 1450 e 1465, mais ou menos a data em que o rei Hairun de Ternate se terá convertido ao islamismo. A essa conversão, seguiram-se sobretudo as dos reis amigos, e embora se diga que de início a islamização foi bastante lenta, uma vez aceite pelo rei e pela corte, o Islão rapidamente se tornou o elemento essencial da política expansionista e unificadora da região. O próprio sultão de Ternate não descurou a doutrinação do seu povo, e pôs ao seu serviço cacizes vindos de Meca, Egipto e Constantinopla. A propagação do Islão, cujo foco inicial fora a cidade de Malaca convertida em 1414, parece ter-se acelerado a partir de meados do século XVI, em parte, sem dúvida, devido à emulação causada pela evangelização militante posta em prática pelos Jesuítas a partir de 1546. A evangelização das cinco ilhas do cravo começou no tempo do capitão António Galvão (1536-1540), que pelos resultados obtidos nesse campo veio a ficar conhecido por *Apóstolo das Molucas*. Nessa altura, vários membros das famílias reais e outros grandes senhores dessas ilhas ter-se-ão convertido, tentando ainda Galvão converter o próprio sultão de Ternate, Hairun, da linhagem que havia aderido ao Islão. Essas «conversões de cúpula» eram um hábito da época. Faziam parte da metodologia dos missionários que tratavam de ganhar antes de tudo as classes dirigentes: reis cristãos fariam o povo cristão, dizia Francisco Xavier em 1546. Foi a António Galvão que se deveu a fundação do que teria sido o primeiro seminário do Oriente, e que tinha como objectivo preparar elementos nativos que pudessem colaborar na missionação. Esse seminário teve vida efémera, pois fechou as portas com a saída do capitão e dele não saiu nenhum sacerdote. De qualquer forma, a expansão do cristianismo no tempo de Galvão terá assustado os sultões de Ternate, Tidore e Geilolo, que se uniram e mandaram lançar pregão por todas as ilhas, ameaçando que todos aqueles que se convertessem à lei dos cristãos perderiam os seus bens e ficariam cativos para sempre. Depois destas primeiras experiências, a evangelização das Molucas só conheceu maior desenvolvimento com a passagem de Francisco Xavier. O grande apóstolo esteve em Ternate por duas vezes, uma em 1546 (ano em que também passou pelas ilhas do Moro) e outra nos inícios de 1547. Foi assim que em Ternate, logo em 1546, Xavier fundou uma missão que passou a ser o centro das missões do arquipélago da Insulíndia. Aqui ficava a residir o superior de Maluco e seria o ponto de reunião dos missionários. Era nesta ilha, a ilha principal, que Portugal tinha a fortaleza, construída por convite do sultão, e que foi durante cerca de 50 anos (1522-1575) o núcleo de toda a actividade política e comercial dos Portugueses. Era também em Ternate que residia o sultão, considerado mais poderoso que os outros três, os de Tidore, Geilolo e Bachão. Motir e Maquiem dependiam dos soberanos de Ternate e Tidore que, quando entravam em guerra, iam buscar gente a estas ilhas. A evangelização de Maluco estava muito dependente da relação com os sultanatos locais e do equilíbrio de forças que se estabelecesse. Por exemplo, as conversões nas ilhas de Ternate e Tidore, ambas de mouros, foram condicionadas pelas rivalidades entre os seus sultões, rivalidades que embora já existindo foram espicaçadas pelo facto de

os Portugueses terem dado preferência à aliança com Ternate. Nas suas relações com os Portugueses, embora se afirmasse como um vassalo fiel do rei de Portugal, o sultão Cachil Aeiro (Kaicil Hairun) foi acusado de praticar uma política dúbia, pois, como então se dizia, deitava a pedra e escondia a mão. Chegou a ser preso duas vezes, 1545 e 1557, e em 1570 foi assassinado, o que levou à expulsão dos Portugueses de Ternate cinco anos depois. Os missionários jesuítas acusavam-no de perseguir os cristãos e consideravam-no o maior entrave à obra da conversão naquelas ilhas. Do senhor de Tidore diz-se que era favorável à presença dos Castelhanos na região, tendo chegado a aliar-se com eles por mais de uma vez contra a presença de Portugal. A hostilidade dos muçulmanos era constante e o ambiente de guerra que se vivia dificultava as deslocações. Para além disso, os missionários queixavam-se da falta de colaboração das autoridades portuguesas, da tirania dos governantes das ilhas e do pouco interesse das populações em se fazerem cristãs. O único monarca das cinco ilhas de Maluco a abraçar o cristianismo foi o da ilha de Bachão, que se baptizou em 1557. Consta que Francisco Xavier, quando esteve em Ternate em 1546, tentara converter o sultão da ilha, mas a essa diligência ele terá respondido diplomaticamente que não valia a pena, porque afinal a distância religiosa entre o cristianismo e o islamismo não justificava, visto que cristãos e mouros até tinham o mesmo Deus. Entretanto, à oposição interna que lavrava contra a presença portuguesa nesta região da Insulíndia, aliou-se a oposição externa, que em todo o oceano Índico desde 1568-1569 subia de tom, encorajada com o aumento do poder e do espírito agressivo dos muçulmanos do Decão, que em 1565 haviam logrado esmagar na batalha de Talikota o grande império hindu de Vijayanagar ou Bisnaga. Dentro dessa conjuntura, várias praças portuguesas foram atacadas: em 1568 Malaca foi assediada, em 1570 foram cercadas Goa e Chaul, e em 1571 foi cercada Chale. Nas Molucas, a fortaleza de Ternate caiu em 1575, embora em 1603 voltasse ao domínio português por mais dois anos. Nessa altura, os Castelhanos estavam nas Filipinas e apoiaram os Portugueses na luta contra os Holandeses que eram então, nos inícios do século XVII, os terríveis rivais à posse das ilhas das especiarias. Os Holandeses vieram a eliminar por 1635 os últimos resíduos de presença portuguesa em Maluco; por sua obra os cristãos que aí restavam passaram ao calvinismo e a presença católica extinguiu-se. *3. Labua:* Labua é uma ilha situada perto do reino de Bachão, junto à costa sul de Halmahera. O sangage ou chefe dessa ilha fez-se cristão no ano de 1582, mas nem todos os habitantes o imitaram, e a sua própria conversão foi difícil de manter, devido às perseguições do rei de Bachão, que era mouro e de quem era vassalo, e também devido às interferências constantes do sultão de Ternate. O núcleo da cristandade de Labua tinha uma igreja e um padre mas, em 1593, quando a Companhia de Jesus pôs a questão do abandono definitivo das missões de Maluco, uma das alternativas que os padres puseram, em relação aos cerca de 500 cristãos da ilha, era que se trouxessem para a fortaleza de Tidore, onde seria mais fácil dar-lhes assistência. Em 1597, dizia-se que em Labua o número de cristãos andaria pelos 90. Onde ainda parecia existir uma réstia de esperança para o futuro do cristianismo nesta ilha era nas crianças. A metodologia jesuítica apostava no ensinamento do catecismo e dos hábitos cristãos às crianças nativas, não só pela maior facilidade de aprendizagem, mas sobretudo pela maior capacidade de retenção de uma fé diferente da de seus pais. Com esse objectivo, os próprios missionários traduziam os catecismos, faziam vocabulários e gramáticas e aprendiam as línguas locais. *4. Amboíno:* A ilha de Amboíno, para onde os Portugueses expandiram ao longo do século XVI a cultura do craveiro, tornou-se um importante entreposto desta especiaria, transformando-se, por isso, em palco de guerras e perseguições em que se envolveram mercadores mouros e cristãos durante vários anos, de que talvez as mais violentas tenham sido as de 1558 a 1565. Perante essa situação, os Portugueses ocuparam a ilha em 1564 e nela construíram uma fortaleza, onde se refugiaram depois da sua expulsão de Ternate em 1575. Em Amboíno estiveram Franciscanos e Jesuítas. Dos Franciscanos há notícia de dois frades em 1592-1593, não se sabendo se tiveram igreja e fizeram cristandade. Os Jesuítas, a quem se deve um papel fundamental na missionação da ilha, fixaram-se no tempo do capitão Sancho de Vasconcelos, que tomou posse do cargo em 1576. A população de Amboíno não fora islamizada, e talvez por isso os missionários jesuítas, apesar de a considerarem «gente sem lei», acharam-na muito fácil de converter. As conversões alargaram-se também às ilhas vizinhas de Amboíno (Buro, Ambelau, Haruku, Saparua, Nusalaut e Ceirão), onde os resultados parecem ter sido mais modestos, devido à muita falta de obreiros. O número de cristãos atribuído a Amboíno variou muito consoante as fontes e os anos. Entre 1540-1565 computava-se em 70 000 almas cristãs, em 1557 perto de 20 000, em 1579 o número rondaria os 5000, e em 1587 guardavam a fé aos Portugueses cerca de 22 000. A missão jesuítica em Amboíno era constituída por quatro igrejas, uma escola, uma Casa da Misericórdia e um hospital. Em 1603, quando os Holandeses tomaram a ilha aos Portugueses, a maioria dos católicos passou por sua influência ao calvinismo. *5. Celebes:* A ilha dos Celebes, a despeito de ser a mais vasta da Insulíndia Oriental, não atraiu a atenção dos Portugueses, e só na segunda metade do século XVI começa a ser regularmente representada na cartografia, embora de forma lacunar. Isto parece significar que só tardiamente iniciou com os Portugueses da ilha de Ternate relações políticas e comerciais. O contacto desta ilha com o cristianismo teria surgido numa dessas viagens, quando dois irmãos nobres e oriundos de Macaçar (reino do Sudoeste da ilha dos Celebes) foram a Ternate e o então capitão das Molucas, António Galvão (1536-1540), persuadiu-os a tornarem-se cristãos, fazendo deles seus afilhados de baptismo. Em 1545 Francisco Xavier refere-se à conversão dos reis de Macaçar. O primeiro desses reis a fazer-se cristão foi o rei de Supa, com o nome de D. Luís. Foi com uma filha deste rei, baptizada com o nome de Helena Vesiva,



Fonte: Adaptado de Huber Th. Th. M. Jacobs, SJ, A Threatise on the Molucas *(c. 1544), Jesuit Historical Institute, Roma, 1970.*

que casou o nobre português D. João de Herédia que se enamorou da jovem numa das viagens em que participou. Este casamento ensombrou durante algum tempo as relações dos Macaçares com os Portugueses, o que levou em 1564 o jesuíta Baltasar Dias a referir que a Companhia devia prestar mais atenção a esse reino, porque nele ainda havia um ou dois reis e muitos senhores cristãos. Outros reis que se converteram foram os de Manado e Siau, e o rei de Siau estava disposto a abrir imediatamente as portas à evangelização, não fora uma revolta provocada pelos muçulmanos logo após o seu baptismo em 1564, e que provocou a sua deposição. Só em 1568 a coroa lhe foi restituída, após o que ajudou a fundar e a manter uma missão jesuítica que sobreviveu a diversas vicissitudes até ao final do século XVII. Embora a queda da fortaleza de Ternate em 1575 também se reflectisse nos Celebes, esses reflexos tiveram menos impacte do que noutras regiões. Por exemplo, no que diz respeito à cristandade de Siau, que beneficiou da presença castelhana nas Filipinas, visto ficar situada no eixo da rota Manila-Molucas, em 1593 há notícias de o seu rei ter prestado vassalagem ao rei Filipe I de Portugal, II de Espanha. Quanto aos resultados da evangelização da ilha dos Celebes, onde se salientou o padre Diogo de Magalhães, o *Apóstolo dos Celebes*, os Jesuítas dizem que não foram famosos, devido à instabilidade que se vivia na região, à falta de padres, e também devido à fraca aprendizagem da fé por parte dos seus naturais. Nos anos de 1584-1588, fala-se da presença de quatro franciscanos, mas da sua acção nada se diz. Por volta de 1603 Macaçar converteu-se ao islamismo. Depois disso, entre 1617-1618, ainda o jesuíta Manuel de Azevedo tentou fundar ali uma missão, mas fracassou, e em 1663 os Holandeses iniciaram a sua conquista. Os Portugueses, embora tivessem tomado o partido do sultão Hasan Udin e o ajudassem na resistência, nada mais puderam fazer. Sem embargo da sua conversão ao Islão os sultões de Macaçar praticaram ao longo do século XVII uma política de grande abertura admitindo nos seus estados uma multidão de portugueses que, em 1640, quando da queda de Malaca, aí se refugiaram juntamente com o cabido da cidade e ali fundaram uma povoação de cristãos (Borrobos), onde, para além dos Jesuítas, estavam também presentes os religiosos Capuchos, os Dominicanos e os Franciscanos. Os Jesuítas tinham a Igreja do Salvador e os Dominicanos a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Quer uma quer outra foram mandadas derrubar em finais de 1657, pelo sultão Hasan Udin, o mesmo que mandou

proibir o trabalho evangélico destes missionários. Também aqui foi a conquista holandesa que pôs fim à presença portuguesa, tendo sido esta povoação de cristãos extinta por volta de 1668. *6. Nova Guiné-Papuas:* A Nova Guiné e as ilhas circunvizinhas eram conhecidas pelo arquipélago dos Papuas; no século XVI, era ainda uma terra mal conhecida e que alguns pensavam ligada à Austrália e à Antárctida. Segundo os Jesuítas, era uma nação de idólatras, onde não havia mouros, e por isso a missionação não seria difícil. O problema que se levantava, e que já não era novo, era a falta de missionários. No entanto, em 1563, um dos seus reinos esteve à beira de ser cristão, quando o «imperador» de Banggai tomou a iniciativa de enviar o seu filho herdeiro do trono, como embaixador a Ternate, com o objectivo de escolher, entre a religião islâmica e a cristã, aquela que ele considerasse mais adequada para o seu reino. A opção do príncipe teria sido o cristianismo, o que originou imediatamente uma reacção negativa por parte do sultão de Ternate, o qual terá rapidamente accionado as suas estratégias conjugais e pedido em casamento uma filha ao «imperador», pedindo apenas como dote a promessa de aceitação do Islão. Era hábito nessas ilhas os monarcas fazerem alianças de sangue para reforçarem e centralizarem o poder, e esta aliança significava para este rei ter entrado no círculo do mais poderoso sultão da região o que, para ele, se tornava difícil de recusar. Apesar deste fracasso, o jesuíta Nicolau Nunes em 1569 não tinha perdido as esperanças e achava ainda que muitas almas deste arquipélago podiam ganhar-se para Cristo. *7. Java:* Java é a mais populosa e a terceira mais vasta das ilhas da Insulíndia, com 132 000 km^2. O primeiro contacto dos Portugueses com os Javaneses deu-se em Malaca, onde estes já se tinham instalado quando os Portugueses ali chegaram. Depois, ao longo do século XVI, os contactos manter-se-iam, já porque Java era um dos fornecedores de mantimentos a Malaca, já porque por Java passava a rota tradicional para as Molucas, designada por «rota de Java» para a distinguir da rota mais recente, mais curta mas de menor interesse económico, por Brunei. Pela sua posição estratégica, a ilha foi considerada uma das «chaves» da história da Ásia do Sudeste e foi ponto de encontro de variadas influências: a influência indiana, através do hinduísmo e budismo, e as influências do islamismo e cristianismo. A expansão do comércio marítimo e os intensos contactos com Malaca permitiram um avanço mais rápido da islamização, mas o grande império hindu de Majapahit só desapareceu definitivamente em 1527 e a reunificação de Java pelos muçulmanos só se fez a partir de 1588. O hinduísmo manteve-se no extremo oriental da ilha e principalmente em Bali, e em Lombok sobretudo na costa ocidental. Em 1562 o padre Pedro Mascarenhas dizia que Java era uma ilha onde ainda a religião cristã não tinha chegado. Foi nos anos subsequentes que os missionários decidiram atacar a zona oriental da ilha, a menos islamizada. Em Panaruca (Panarukan) foi aberta uma missão em 1585 pelos franciscanos de Malaca. Quer o rei de Panaruca quer o rei de Balambuão (Blambangan) mostraram-se interessados na presença dos Portugueses e deram licença para a construção de igrejas e para a pregação da fé cristã. No entanto, a missão de Panaruca, que tinha sido criada com o objectivo de travar o avanço do Islão para leste, foi encerrada em 1597 devido a uma invasão muçulmana. Também em Japará, em 1638, os dominicanos portugueses tiveram oportunidade de fundar uma igreja, que também teve vida breve, pois teve de encerrar em 1676 devido ao clima de guerra que então se vivia. *8. Bali:* Em Bali, ilha vizinha de Java, a evangelização foi um fracasso. Em 1635, o jesuíta Manuel de Azevedo, ao mesmo tempo que chamava a atenção dos padres de Malaca para a conversão dos gentios da ilha, tentou ali fundar uma missão, mas sem sucesso. *9. Samatra, Bornéu e Banda:* Com estas três ilhas os Portugueses tiveram contactos comerciais e diplomáticos, mas não podemos falar de evangelização cristã. Todas elas se haviam islamizado, devido às relações frequentes com mercadores mouros. No entanto, em Samatra, parece ter existido no sultanato de Pacém, na capital do mesmo nome, uma igreja cristã antes de 1515. Este porto, situado no Noroeste de Samatra, era frequentado pelos Portugueses desde 1509, e em 1516 foi fundada ali uma feitoria. No caso de Bornéu e Banda, terá havido alguns contactos esporádicos com missionários franciscanos e jesuítas. Com Bornéu, por exemplo, quando o sultão da ilha em 1536-1537 mandou encerrar a feitoria régia aberta em 1530 e proibiu que os Portugueses frequentassem o seu porto, os contactos com a ilha e o sultanato fizeram-se através dos missionários franciscanos e jesuítas, respectivamente pelos anos de 1552 e 1566. Assim, foi principalmente em Timor que a evangelização veio a prosperar e a dar fruto cem por um.

MARIA ODETTE SOARES MARTINS

BIBLIOGRAFIA: ALVES, Jorge dos Santos – *Notícias de missionação e martírio na Índia e Insulíndia*. Lisboa: Alfa, 1989. ARGENSOLA, Bartolomé – *Histoire de la conquête des Isles Moluques*. Amesterdão, 1707. THOMAZ, *Luís Filipe* – Maluco e Malaca. *In* COLÓQUIO LUSO-ESPANHOL DE HISTÓRIA ULTRAMARINA, 2 – *Actas*. 1975, p. 29-48. JACOBS, Hubert – *A treatise on the Moluccas (c. 1544)*. Roma, 1971. JACOBS, Hubert – *Documenta malucensia*. Roma, 1974-1980. KARTODIRDJO, Sartoro – Religious and economic aspects of portuguese-Indonesian relations. *Studia*. 40 (1978) 251-272. SÁ, Basílio de – *Insulíndia (Documentação)*. Lisboa: AGU, 1954-1988. VILLIERS, John – Las islas de esperar en Dios: the jesuit mission in Moro 1546-1571. *Modern Asian Studies*. 22 (1988) 593-606. WALLACE, Alfred Russel – *The malay archipelago*. Singapura: Graham Brash (Pte) Ltd, 1983. Reimpressão.

INTEGRALISMO. *V.* TRADICIONALISMO.

IRMANDADES. *V.* CONFRARIAS; MISERICÓRDIAS.

IRMÃOS DAS ESCOLAS CRISTÃS. *V.* LASSALISTAS.

IRMÃOS MARISTAS DAS ESCOLAS. *V.* MARISTAS.

IRMÃOS DE SÃO JOÃO DE DEUS. *V.* HOSPITALEIROS DE SÃO JOÃO DE DEUS.

IRMÃS DO AMOR DE DEUS. A congregação foi fundada no século XIX para atender à educação, sobretudo feminina, nas Antilhas Espanholas. O fundador, padre Jerónimo Mariano Usera y Alarcón (1810-1891) nasceu em Madrid, no seio de uma família abastada; seu pai era catedrático de latim. Aos 14

anos, entrou na Ordem de Cister (*v.* CISTERCIENSES), no mosteiro de Osera (Orense), tendo-se ordenado em 1834. Em 1835, o decreto de exclaustração do ministro Mandizábal obrigou-o a sair do convento; dedica-se, então, à pregação e ao ensino universitário. Em 1844 foi encarregado, pela rainha, de dar instrução a dois jovens negros da ilha de Fernando Pó, no golfo da Guiné, facto que imprimiu novo rumo à sua vida, ao despertá-lo para a acção missionária. Em 1845 embarcou para a Guiné Espanhola, tendo sido o primeiro missionário católico daquelas ilhas. Por razões de saúde, retornou três anos mais tarde, tendo deixado já a funcionar uma escola e uma comunidade católica. De 1848 a 1851 exerceu o cargo de governador eclesiástico da diocese de Santiago de Cuba; em 1853 ocupou o mesmo cargo em Porto Rico tendo, nas duas dioceses, desenvolvido intensa actividade apostólica em favor das crianças, dos pobres e dos escravos negros; foi um pioneiro na luta pela abolição da escravatura. Em 1860 regressou a Espanha para levar para Porto Rico religiosas para o ensino. A falta de resposta levou-o a fundar a Congregação das Irmãs do Amor de Deus, em 1864. Nesse mesmo ano, retornou a Cuba como deão de Havana, acompanhando, à distância, a congregação. Nos últimos anos de vida, voltou-se, sobretudo, para a mulher trabalhadora e as crianças. Morreu em Havana com fama de santidade. Em 1995 deu entrada em Roma o processo de beatificação. A congregação nasceu para realizar no mundo uma missão educativa. O fundador pensou que o melhor para a sociedade seria estabelecer um sistema de educação baseado no amor e na fé; como, segundo ele, a base da sociedade é a mulher, e porque a mulher não tinha ainda conquistado o legítimo lugar na sociedade, nem havia nas Antilhas quem se ocupasse da sua educação e promoção, o padre Usera fundou a congregação, em Toro, a 27 de Abril de 1864, com um grupo de 12 irmãs. Seis meses depois foi obrigado a partir para Cuba. A sua ausência teve repercussões negativas no desenvolvimento inicial do instituto. Dois anos depois, volta a Espanha e abre um colégio em Cádis para que as irmãs se adaptassem a um outro clima. Em Maio de 1868 chegam a Cuba dez irmãs; apenas três superam a crise de adaptação ao país. Apesar dessas dificuldades, o padre Usera e as irmãs procuraram, por todos os meios, realizar os objectivos da fundação. De 1891 (morte do fundador) a 1905, a congregação passa por momentos difíceis, como a independência de Cuba que impede o intercâmbio entre a ilha e Espanha, o número reduzido de irmãs e a penúria económica. Ultrapassada essa crise, o instituto entrou num período de estabilidade e consolidação. A partir de 1923, a superiora-geral envia reforços às irmãs de Cuba, isoladas até então. A congregação começa a crescer; sucedem-se novas fundações em Espanha e, em 1932, inicia-se a expansão para fora do país: Europa, África e América. Em 1947, a congregação passa a ser de direito pontifício e, em 1961, divide-se em quatro províncias, uma das quais com sede em Portugal. Seguindo as directrizes do II Concílio do Vaticano, em 1972 elaboraram-se novas constituições, aprovadas em 1978. Em 1989, as irmãs regressaram a Cuba, de onde tinham saído na sequência da revolução cubana, que encerrara as suas casas. Em Portugal, onde a congregação está desde Maio de 1932, estabeleceram-se inicialmente no Porto. Em Maio do ano seguinte, chegaram a Coimbra para trabalhar no seminário; nesta cidade abriram novas fundações. O instituto expandiu-se rapidamente pelo país e no ultramar português, sempre voltado para obras de educação. Hoje conta com 151 irmãs em Portugal, distribuídas por 18 comunidades. Fiéis à proposta do fundador, as Irmãs do Amor de Deus têm como carisma «Encarnar o Amor de Deus na Vida» (const. 3), através da «educação integral da Infância e Juventude onde quer que se julgue necessário» (const. 6). O instituto dirige, desde 1990 em Portugal, um movimento de espiritualidade para leigos – Associação Padre Usera; publicam também o *Boletim Padre Usera.*

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: DEPARTAMENTO DE LA CAUSA DE BEATIFICACIÓN Y CANONIZACIÓN DEL P. USERA – *Autobiografia.* Madrid: Hnas. Del Amor de Diós, 1985. IDEM – *La Congregación Hnas. del Amor de Diós: su carisma y misión.* Madrid: Hnas. del Amor de Diós, 1986. GARMENDIA DE OTAOLA, A. – *D. Jerónimo Mariano de Usera y Alarcón.* Zamora, 1970. PRIETO, Concepción; RAD, coord. – *Escuela Amor de Diós: Ideário y caracter propio: Documentos básicos.* Madrid: Hnas. del Amor de Diós, 1992. RAD – *O amor viverá para sempre.* Paris: Éditions Fleurus, 1991. VAZ, Teresa; RAD, comp. – *Jerónimo Usera y Alarcón: Documentos para el estudio de su pedagogia.* Madrid: Hnas. del Amor de Diós, 1993. IDEM – *Jerónimo Usera y Alarcón: Escritos.* Madrid: Hnas. del Amor de Diós, 1992.

IRMÃS CONCEPCIONISTAS AO SERVIÇO DOS POBRES. São conhecidas como Congregação das Irmãs Concepcionistas da Santa Beatriz da Silva ao Serviço dos Pobres. Instituto de origem portuguesa, foi fundado por Maria Isabel Picão Caldeira Carneiro (1889-1962) em Elvas. A Irmã Maria Isabel da Santíssima Trindade nasceu em Santa Eulália; casou-se com um primo em 1912, com quem viveu 10 anos. Tendo enviuvado, entrega-se a obras de apostolado na sua paróquia, pensando já na consagração religiosa. Após a morte dos pais, entra nas dominicanas de clausura em Azurara, em 1934, donde sai alguns meses depois por razões de saúde. (*v.* DOMINICANAS). Em 1936, a pedido de D. Manuel Mendes da Conceição Santos, arcebispo de Évora, e por intermédio de D. Sílvia Cardoso, foi para Elvas cuidar de uma casa de retiros, sem abandonar a ideia da vida religiosa. Nesta casa constituiu-se uma comunidade informal com a directora à frente. É desta comunidade que vai nascer o instituto e por isso a fundadora considerava como data do nascimento da congregação 20 de Março de 1936, o dia em que assumiu a direcção desta casa. Conhecendo e convivendo com as religiosas Concepcionistas de Santa Beatriz da Silva (*v.* CONCEPCIONISTAS FRANCISCANAS), concebeu a ideia de criar uma congregação de vida activa ao serviço dos pobres. Em 20 de Dezembro de 1939 a comunidade da Casa de Retiros, que entretanto se instalara no antigo Convento de Santa Clara, recebe a visita do arcebispo que oficializa a primeira comunidade, erigindo canonicamente a Pia União das Irmãs Concepcionistas da (então) Beata Beatriz da Silva ao Serviço dos Pobres para a qual nomeia superiora Maria Isabel. Em 1943 passam a ter as primeiras constituições e, em 1948, Maria Isabel e as primei-

ras irmãs fazem a profissão simples. Mesmo antes da aprovação da Santa Sé, já as Concepcionistas se encontravam em vários lugares do país, exercendo o seu trabalho em infantários, maternidades, hospitais, asilos, catequeses e obras pastorais. O decreto de aprovação como congregação de direito diocesano foi assinado por Pio XII em Julho de 1955. A congregação já estava bem alicerçada quando a fundadora faleceu na casa-mãe aos 73 anos de idade e 28 de vida religiosa. Tinha implantado 15 comunidades das quais estavam em funcionamento 13: Elvas, 1939; Barbacena, 1941; Campo Maior, 1941; Fátima, 1945; Fronteira, 1946; Quinta de Santo António, 1946; Mira d'Aire, 1951; Charneca do Lumiar, 1952; Alcobaça, 1953; Oeiras, 1953; Carcavelos, 1955; Minde, 1957; Campo Grande (Lisboa), 1959; Sousel, 1959; Pedras Salgadas, 1960. Depois da sua morte abriram-se as seguintes casas: Fundão, 1964; Santa Eulália, 1965; Évora (Seminário), 1966; Abrã (Santarém), 1967; Mira d'Aire (Centro), 1970; Inhambane-Moçambique, 1972; Manjacaze-Moçambique, 1973; Benfica (Lisboa), 1978, transferida para a Rua Carlos Mardel como casa-geral nos anos 90; Mexilhoeira Grande (Portimão), 1978; Maxixe e Maputo nos anos 90. A mais recente comunidade foi implantada no México (Yucatán) em 1997. Celebrando e proclamando o mistério da Imaculada, o seu carisma é ser presença maternal junto dos mais pobres, realizando a vocação própria de qualquer mulher que é ser mãe, mediante a sua fecundidade espiritual. O serviço dos pobres é a face social que caracteriza o instituto na Igreja. A congregação tem um movimento de espiritualidade para leigos, Movimento Concepcionista Secular ao Serviço dos Pobres, fundado por Maria Isabel e inicialmente denominado de Agregadas; espalhado pelo país, é assistido espiritualmente por uma irmã, mas orientado pelos próprios membros. Em 1995 eram 62 religiosas a trabalhar nas dioceses de Évora*, Guarda*, Leiria-Fátima*, Santarém*, Bragança*, Vila Real* e patriarcado de Lisboa*. Publica um boletim trimestral, *Seara dos Pobres*, desde Junho de 1996.

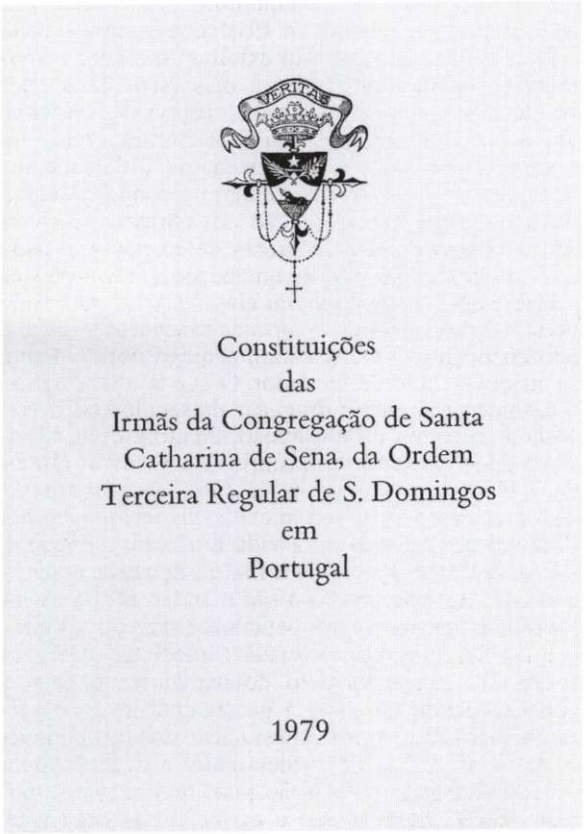
MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: CONCEPCIONISTAS AO SERVIÇO DOS POBRES – *Carisma e espiritualidade*. Elvas: Convento da Imaculada Conceição, 1988. *LEMBRAI-VOS SEMPRE: Escritos, carisma, espiritualidade*. Braga: Editorial Franciscana, 1995. FERNANDES, Francisca – *Uma nascente na planura*. Elvas: Convento da Imaculada Conceição, 1988. RIBEIRO, José Joaquim – *Nas pisadas de Maria ao serviço dos pobres*. Braga: Editorial Franciscana, 1981. TRINDADE, M. Isabel da Santíssima – *Isto vos deixo*. Évora, 1979.

IRMÃS DOMINICANAS DE SANTA CATARINA DE SENA. A Congregação de Santa Catarina de Sena da Ordem Terceira de São Domingos em Portugal foi fundada em 13 de Novembro de 1868 por Teresa de Saldanha Oliveira e Sousa. Portugal ainda vivia as consequências da extinção das congregações religiosas de 1834. É a percepção de uma situação histórica concreta, a real necessidade da Igreja em Portugal, que levou Teresa de Saldanha a procurar uma resposta adequada ao tempo e às circunstâncias. Incorporada na Ordem Dominicana, a congregação partilha o seu carisma – a pregação, feita pela educação e promoção da infância e juventude, nomeadamente os mais pobres e abandonados. *1. Fundadora:* Teresa Rosa Fernanda de Saldanha Oliveira e Sousa (1837--1916) nasceu no Palácio da Anunciada em Lisboa, filha dos condes de Rio Maior. De saúde delicada, aparentemente foi uma criança precoce pois aos cinco anos já sabia ler e acompanhava a missa com o seu missal. A sua formação intelectual foi iniciada pela mãe no campo das letras e das artes e mais tarde desenvolvida com alguns dos melhores mestres da época. Aprendeu e revelou grande talento para a música e a pintura. Aos 18 anos sente o primeiro grande apelo místico quando pinta o tema *Ecce Homo*. Em 1859 funda com algumas amigas a Associação Protectora das Meninas Pobres, voltada para a educação de crianças através de aulas externas. Esta associação servirá de apoio ao início da congregação. Em 1864 revela à mãe a decisão de ser religiosa, opção difícil dado o ambiente anticongreganista que se vivia. É nesta ocasião também que manifesta a vontade de trabalhar para uma fundação em Portugal, numa tentativa de dinamizar a acção religiosa no país. Em 1866 as primeiras vocacionadas partem para a Irlanda, para aí fazerem o noviciado. Dois anos mais tarde regressam, já na qualidade de irmãs, iniciando o seu trabalho num asilo para raparigas pobres, casa fundada sob os auspícios da Associação Protectora das Meninas Pobres. Estava fundada a congregação. Durante os 19 anos seguintes seguem-se várias fundações; somente em 1887 Teresa pode realizar o seu sonho. Nesse ano entra para a congregação que fundara: toma o hábito e faz a sua profissão religiosa. No mesmo ano é eleita superiora-geral. Seguem-se mais fundações até que em 1910, com a implantação da República, as irmãs são expulsas das suas comunidades e obras, obrigadas à dispersão. Completamente despojada de seus bens, Teresa de Saldanha aluga uma pequena casa na Rua Gomes Freire em Lisboa, onde passará, refugiada, os últimos anos. «Teresa de Saldanha ao fundar a congregação já tinha um certo envolvimento em obras de carácter social [tendo exercido] tarefas de responsabilidade que lhe deram grande emancipação em relação às mulheres do seu tempo. Daí ela afastar-se da norma geral das fundadoras, que apenas subsistem ao lado e na dependência de um varão, a quem normalmente se atribui o título de fundador. O que tem de original o caso desta mulher portuguesa do século XIX, é que, é ela a receptora da inspiração, é autora de um projecto concreto, que ela própria desenvolve» (NICOLAU – *Uma vivência*, p. 76). *2. Congregação:* As lutas liberais da primeira metade do século XIX em Portugal condicionaram a vida e a acção da Igreja. As ideias liberais mostravam-se contrárias ao catolicismo e à Igreja. Em 1834 são extintas as ordens religiosas (*v.* EXTINÇÃO DAS ORDENS RELIGIOSAS): os conventos masculinos são fechados imediatamente e os femininos condenados ao desaparecimento com a abolição dos noviciados. A guerra civil levara o país ao esgotamento. À precária situação dos camponeses junta-se a miséria do proletariado, provocada pelo processo de industrialização num regime de economia liberal. Além disso, a extinção das congregações, irmandades e misericórdias criara uma lacuna na assistência social às camadas mais pobres da so-

ciedade, que o Estado não supria. Se até então os conventos tinham praticado uma caridade assistencial, distribuindo esmolas, Teresa de Saldanha tem a percepção de que a nova situação da sociedade portuguesa exigia novas respostas. Propõe-se, pois, fundar uma congregação portuguesa de Irmãs Terceiras Dominicanas. Dominicanas porque, segundo a fundadora, sempre teve grande devoção por São Domingos, assim como a sua família; além disso, esteve sempre muito próxima dos únicos padres dominicanos existentes então em Portugal: os Dominicanos* Irlandeses da Igreja do Corpo Santo em Lisboa. Ordem terceira porque, vocacionadas para o serviço da «misericórdia», relativamente às ordens terceiras a lei em Portugal era omissa. Não tinham sido abolidas, pois dependiam da jurisdição eclesiástica da diocese onde estivessem inseridas; não se subordinavam a superiores do estrangeiro, nem faziam votos solenes como as antigas ordens. É, pois, pensando na situação concreta de Portugal, que a fundadora empreende a sua obra. As primeiras constituições começam a ser elaboradas em 1884; são apresentadas à Santa Sé* em 1888, sendo aprovadas em 1889. Em 1900 foi aprovada como congregação de direito pontifício. Durante esses anos foram feitas várias revisões das constituições; as últimas datam de 1987. A nova congregação implantou-se firmemente no país. As fundações sucedem-se: 1868 – asilo nas Portas da Cruz em Lisboa; 1877 – colégio em São Domingos de Benfica em Lisboa; 1877 – Colégio da Regeneração em Braga; 1877 – asilo para cegas no antigo convento dos Cardais em Lisboa; 1878 – escola gratuita no Convento do Salvador em Lisboa; 1880 – escola gratuita em Santa Joana em Lisboa; 1884 – escola gratuita e externato no Mosteiro de Jesus em Aveiro; 1885 – escola gratuita, externato, internato e dispensário para pobres doentes no Convento do Sacramento em Lisboa; 1896 – internato, externato e escola gratuita em Santarém no Convento das Donas, fechado em 1901 durante o governo de Hintze Ribeiro; 1896 – dispensário para crianças pobres junto ao Convento de Santa Clara no Porto; 1899 – escola gratuita no Algarve; 1899 – Sanatório do Outão para crianças tuberculosas. Até 1907 tinham sido estas as fundações. Com a implantação da República, as irmãs foram expulsas das suas comunidades e obras. Salvo raras excepções, as comunidades foram quase todas extintas. Algumas religiosas emigraram para as Américas; outras foram para a Irlanda; um grupo reduzido permaneceu numa ou noutra casa em Portugal, ainda que com sérias restrições. Com o passar dos anos o ambiente torna-se menos hostil e as Dominicanas retornam. O noviciado, que fora para Salamanca em 1913, vem para o Porto em 1928. Desta congregação nasceu em 1930 um ramo contemplativo que reintroduz a vida contemplativa dominicana em Portugal, com a fundação do Convento da Divina Eucaristia no Porto e que, em 1995, se mudou para Lamego; hoje está integrado nas Dominicanas Contemplativas (*v.* DOMINICANAS). As religiosas que em 1910 foram para os Estados Unidos da América, devido a diferenças culturais, em 1952 separaram-se, dando origem a uma nova congregação de vida activa, com sede em Kenosha, estado do Wisconsin. Em 1995 a congregação estava organizada em três províncias: Província de Nossa Senhora do Rosário (Portugal) com 225 religiosas em 22 comunidades; Província de Santa Cruz (Brasil) com 89 irmãs distribuídas em 11 comunidades; Província de São Domingos (África): Angola com 41 membros em oito comunidades e Moçambique* com uma comunidade de cinco religiosas.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA



Capa das Constituições das Irmãs da Congregação de Santa Catarina de Sena *(Lisboa, Biblioteca Nacional).*

BIBLIOGRAFIA: FILIPE, Nuno – *Teresa de Saldanha, uma vida para os outros*. Lisboa: Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, 1990. NICOLAU, Maria do Nascimento Lourenço – *Uma vivência cristã no feminino*. Lisboa: UCP, 1996. RIO MAIOR, Marquesa de – *Fundação da Ordem das Terceiras de S. Domingos em Portugal*. Lisboa, C. P. das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, 1987. SOUSA, José Pedro de Saldanha Oliveira – *D. Teresa de Saldanha Oliveira e Sousa*. Lisboa: Tipografia Inglesa, 1949. THIAUCOURT, Maria Rosa – *Madre Teresa de Saldanha, vida e obra*. Lisboa: C. P. das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina, 1987. VIDAL, J. E. de Lima – *Teresa de Saldanha e as suas dominicanas*. Cucujães: Escola Tip. do Seminário das Missões, 1938.

IRMÃS DOROTEIAS. O Instituto das Irmãs Doroteias implantou-se em Portugal em 1866 a pedido do jesuíta padre Fulconis. Juntamente com a de Pernambuco, Brasil*, foi a primeira expansão do instituto para fora da Itália. Fundado em Génova no século XIX, desde o início teve como carisma «... o cuidado, educação e instrução da juventude». No início, mais voltado para a educação feminina popular, hoje, com os mesmos objectivos, alargou-se a ambos os sexos: «serviço ao crescimento integral do homem através da educação evangelizadora» (const.

5). 1. *Fundadora*: Paula Angela Maria Frassinetti (1809-1882) nasceu em Génova, Itália, de uma família profundamente cristã; seus quatro irmãos foram sacerdotes e ela, a única menina, foi religiosa e a fundadora. Instruiu-se com o pai e os irmãos, não tendo frequentado a escola nem tido preceptores. Em 1830 foi para Quinto-al-Mare, perto de Génova, ajudar o pároco que era seu irmão, onde abriu uma escola gratuita para meninas. A sua vida e o seu trabalho atraem a atenção de algumas raparigas, com quem dá início a uma comunidade religiosa que teve o apoio do padre José Frassinetti e o parecer favorável de alguns sacerdotes, entre eles o reitor da casa professa dos jesuítas de Santo Ambrósio, em Génova. Em 12 de Agosto de 1834 começa a vida de comunidade do novo instituto que se chama Filhas da Santa Fé. A partir daí, a vida de Paula confunde-se com a história da congregação. Apesar de alguns percalços no início, o instituto afirma-se e, em 1839, fizeram-se já as primeiras profissões. Em 1841 Paula Frassinetti chega a Roma com duas irmãs, onde enfrenta grandes dificuldades: não só de ordem material mas também na procura da aprovação oficial da congregação pela Santa Sé*. Em 1866 dá-se a primeira expansão para além da Itália: Brasil e Portugal. Em 1875, já doente, visita as casas de Portugal (Lisboa, Covilhã e Porto), vindo a falecer em Roma em 1882 sem ter visto as constituições definitivamente aprovadas. Em 1930 foi beatificada pelo papa Pio XI e em 1984 canonizada por João Paulo II. 2. *Congregação*: Inicialmente chamada Filhas da Santa Fé, em 1835 a congregação adoptou o nome de Irmãs de Santa Doroteia por terem aceitado o encargo de difundir a Pia Obra de Santa Doroteia, fundada pelo padre D. Lucas Passi, que se destinava à catequese e educação de crianças das classes mais desfavorecidas. Esta decisão vai dificultar mais tarde a aprovação do instituto pela Santa Sé, uma vez que a Obra de Santa Doroteia, disseminada pela Itália em comunidades autónomas e sem laços comuns a não ser o propósito da catequese de meninas pobres, ultrapassava o Instituto das Irmãs de Santa Doroteia que procurava o seu reconhecimento como congregação religiosa. O reconhecimento será em 1863 e a aprovação final das constituições em 1889. De Génova a congregação expandiu-se para Roma em 1841, onde se estabelece a casa-geral em 1845, e para outras cidades italianas. A congregação, desde o início, esteve muito próxima da Companhia de Jesus (*v.* JESUÍTAS), cuja espiritualidade adoptaram, assim como o cunho inaciano nas suas constituições. Outra característica desta congregação, inovadora para a época, foi a pedagogia de suas escolas, que propunha a «via do coração e do amor», método baseado no bom senso e respeito pela sensibilidade das alunas, sem castigos corporais ou psicológicos. *3. Congregação em Portugal:* É por intermédio dos Jesuítas que o instituto entra em Portugal. O padre Francisco Xavier Fulconis, que desde 1863 presidia à missão portuguesa da Companhia de Jesus, conhecendo o trabalho das Doroteias em Itália, convida Paula Frassinetti a abrir um colégio feminino em Portugal. Obtidas as devidas licenças do patriarcado, faltava ainda arranjar uma casa. Na Rua do Quelhas havia o edifício do antigo convento das Agostinhas de Santa Brígida, monjas irlandesas que haviam abandonado o país em 1834 mas que, por serem estrangeiras, não haviam perdido a posse dos bens com a lei anticongreganista. O padre Fulconis conseguiu que este edifício fosse comprado pela filha dos condes de Penamacor e doado, parte às Doroteias e parte aos Jesuítas. As três primeiras religiosas chegaram a Lisboa, anonimamente, em 16 de Junho de 1866, sendo acolhidas por pessoas da nobreza. Em 5 de Julho instalavam-se na própria casa. Nascia assim o Colégio de Jesus Maria e José, conhecido como Colégio do Quelhas, e a província portuguesa das Irmãs de Santa Doroteia. Os primeiros tempos em Lisboa foram difíceis; mas, ao fim de um ano, a congregação conseguira oito candidatas à vida religiosa, todas da Covilhã. Nesta cidade fora fundada uma escola para crianças pobres que em 1870 foi entregue às Doroteias; posteriormente abriu-se também um colégio para internas e semi-internas. Em 1873 assumem a direcção do Asilo de Vilar no Porto. Entre 1866 e 1910, quando foram expulsas do país, tinham fundado já 13 casas. Além das já citadas: Colégio de São José, Vila do Conde, 1878-1910; Colégio do Coração de Jesus (do Sardão), Vila Nova de Gaia, 1879-1910; Colégio da Sagrada Família, Guimarães, 1894-1911; Colégio da Conceição Imaculada, Tomar, 1895-1910; Colégio de Nossa Senhora do Carmo, Évora, 1896-1910; Colégio de Nossa Senhora de Lourdes e Asilo, Vila Real, 1896-1910; Colégio dos Sagrados Corações de Jesus e Maria, Ovar, 1897-1910; Colégio do Sagrado Coração de Jesus, Póvoa de Varzim, 1897-1910; Colégio de Nossa Senhora de Lourdes, Guarda, 1904-1910; Asilo da Penha Longa, Sintra, 1907-1911. O seu trabalho em prol da educação da juventude feminina portuguesa valeu-lhes a legalização e aprovação dos estatutos da Associação de Santa Doroteia, aquando da lei Hintze Ribeiro em 1901. Quando foram expulsas em 1910, já haviam passado pelas suas escolas 10 050 meninas: 3410 em colégios e 6640 em escolas gratuitas. Ocupavam o terceiro lugar entre as congregações religiosas; ultrapassavam-nas em número apenas os Franciscanos* e Dominicanos* que eram ordens mistas. Paralelamente ao ensino, desenvolveram outras actividades em organizações de Igreja, como as Mães Cristãs e, em 1888, foram encarregadas da Obra das Catequeses pelo patriarca de Lisboa, D. José Sebastião Neto. Em 1909 havia 141 centros de catequese em Lisboa e 16 em outras localidades. A expulsão determinou a expansão para outros países com religiosas provenientes de Portugal: Suíça, Inglaterra, Espanha, Bélgica, Estados Unidos e Brasil. Paulatinamente, estas casas, que dependiam da província portuguesa, constituíram-se em novas províncias ou passaram a depender directamente da casa-geral. Em 1911 a sede da província portuguesa já estava definitivamente instalada em Tui onde, além do colégio frequentado maioritariamente por alunas portuguesas, funcionou o noviciado até 1936 e a casa provincial até 1937. Embora as Doroteias tenham mantido o Asilo de Vilar com três religiosas, após 1910, considera-se que a restauração da província em Portugal se iniciou em 1918 com a reabertura do colégio da Póvoa de Varzim. A partir

de então, as religiosas não só reabrem antigas casas mas também fundam novas (sobretudo a partir de 1930) com outras propostas: lares de estudantes e casas de trabalho. Em 1937 o instituto já tinha em Portugal 22 casas e 528 membros, inclusive Angola, onde chegaram em 1934. Em 1975 a província portuguesa foi desmembrada em três: Portugal Sul, Portugal Norte e Angola*. Actualmente, a Província Norte tem 247 irmãs em 17 comunidades e a Província Sul 233 religiosas em 22 comunidades. Tendo em vista adequar o instituto às directrizes do II Concílio* do Vaticano, promoveram-se algumas mudanças com a abolição de diferenças entre os seus membros; simplificou-se o hábito e, por vezes, a sua abolição nalgumas situações; as constituições foram revistas e aprovadas definitivamente em 1981. Em 1995 eram 1601 religiosas a trabalhar em 15 países. Publicam um boletim mensal: Província Norte: *Partilha*; Província Sul: *Doroteias*.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: CUNHA, Francisco de Sousa e – *As Doroteias e o ensino*. Comunicação apresentada ao 1.º Congresso Luso-Brasileiro de Educação, em 1996. FRASSINETTI, Paula – *Cartas*. Lisboa: Província Portuguesa Sul das RSD, 1987. 2 vol. IDEM – *Palavra-Vida: Mensagens de Paula Frassinetti*. Braga: AO, 1992. MOURA, Maria Lúcia de Brito – Uma congregação religiosa: as Dorotéias (1868-1910). *Lusitania Sacra*. 8: 9 (1997) 245-298. NOGUEIRA, Maria do Céu – *História da Província Portuguesa das Irmãs de Santa Doroteia, 1866-1910*. 1967. 2 vol. Texto mimeografado. IDEM – *História da revolução e dispersão da província portuguesa*. 1973. Texto mimeografado. ROSSETTO, Rosa – *Paula Frassinetti «... Em bicos de pés»*. Braga: Livraria AI, 1988.

IRMÃS DE JESUS MARIA JOSÉ. O Instituto Jesus Maria José foi fundado em Portugal em 1880; após 1910 transferiu-se para o Brasil onde hoje se encontra a casa-geral. A fundadora, Rita Lopes de Almeida – Irmã Rita Amada de Jesus (1848-1913) – nasceu em Casalmendinho, freguesia de Ribafeita, Viseu. Na sua juventude fez apostolado nas povoações vizinhas, sobretudo junto de raparigas de vida irregular, acalentando a ideia de fundar uma congregação. Entre 1877 e 1880 experimentou viver no Convento das Irmãs da Caridade no Porto e depois como interna num colégio em Vila da Feira. Foi depois para Fareginhas, para a casa de uma família amiga, com quem vivia em 1880 quando recebeu licença do confessor para empreender a fundação. Com a autorização do bispo de Viseu e dentro das normas legais estipuladas pelas cortes, fundou um colégio em Gumiei, freguesia de Ribafeita, transferido depois para Fareginhas, para uma casa emprestada por aquela família. Ali, como em Gumiei, enfrentou a oposição das autoridades, para além de dificuldades de ordem interna que motivaram a sua destituição do cargo de superiora por alguns meses. Em 1888 a comunidade transferiu-se para Tourais, concelho de Seia, para uma casa adquirida para o efeito, com dinheiro doado. Fundou-se ali o primeiro noviciado do instituto. A congregação consolidava-se; nesse processo recebia a ajuda do jesuíta padre José Udalrico da Lapa, director espiritual da congregação (de 1892 a 1910 e depois no Brasil) que residia em Louriçal do Campo. Nesta freguesia foi construída uma nova casa para abrigar o noviciado e a casa-geral que lá se instalou em 1900. Entretanto, em 1896 iniciara-se o processo em ordem à aprovação do instituto. Em 1898 as constituições estavam prontas, sendo levadas para Roma pelo núncio apostólico, cardeal Jacobini. No intuito de acelerar o processo, a fundadora deslocou-se a Roma em 1900 e, em 10 de Maio de 1902, o instituto era aprovado por um decreto de Leão XIII. Em 1905 as irmãs assumiram um colégio em Paramos, diocese do Porto; em 1907 fundaram um colégio em Castelo Branco e, no ano seguinte, um asilo. Eram cinco as casas quando a República foi implantada, obrigando as religiosas à dispersão. Madre Rita foi para a aldeia natal de onde discretamente orientava a congregação. Em Outubro de 1912 foi para o Brasil (estado de São Paulo) o primeiro grupo de religiosas, logo seguido de outro para a mesma região. Após a morte da fundadora, foram mais sete grupos, entre 1913 e 1924. Em 1914 transferiram-se para aquele país algumas das irmãs que compunham o conselho-geral da congregação, inclusive a superiora interina. Entretanto, o padre José da Lapa transferira-se também para o Brasil e, sob a sua orientação e com a licença do bispo da Guarda, realizou-se na cidade de Sapucaí, hoje Patrocínio Paulista, o capítulo-geral para escolher a nova direcção do instituto. Consumava-se assim, formalmente, a sua transferência para o Brasil onde a expansão foi rápida. Após a perseguição religiosa, a congregação retornou a Portugal em 1934 para assumir a direcção do Hospital de Trancoso, diocese do Porto*. Em 1942 foi instalado o noviciado em Paços de Brandão, transferido em 1952 para Ovar. De Portugal foram também para Angola em 1970. Em 1985 introduziu-se na diocese de Viseu* o processo de beatificação da fundadora. O seu carisma exprime-se no zelo apostólico sob a forma de apelo à conversão que, ao tempo da fundação, visava sobretudo as crianças e jovens desorientadas. Numa perspectiva mais actual, trabalham hoje, sobretudo, na pastoral familiar. Presentemente estão no Brasil, Portugal, Angola, Bolívia e Paraguai. Em Portugal são 39 irmãs a trabalhar em oito comunidades.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: BARBOSA, Fidélis Dalcin – *Rita Amada de Jesus*. Porto Alegre: EST/Nova Dimensão, 1988. BARREIROS, Luís – *Perfil duma fundadora, objectivo duma fundação*. Viseu, 1986. BRANDÃO, Domingos de Pinho – *No centenário da congregação Jesus, Maria, José*. Porto, 1981. INSTITUTO JESUS MARIA JOSÉ – *Florescer*. IDEM – *Quero ser livre anunciando o evangelho da conversão*. Coimbra: IJMJ, 1995.

IRMÃS REPARADORAS MISSIONÁRIAS DA SANTA FACE. Este instituto teve o seu início com a aprovação de D. Manuel Gonçalves Cerejeira, patriarca de Lisboa, em 22 de Agosto de 1965, sete anos depois da morte da fundadora. Maria da Conceição Pinto da Rocha nasceu a 16 de Dezembro de 1889 em Viana do Castelo. Mulher simples, humilde, pouco culta, cedo desperta para uma vida de maior espiritualidade, voltada para a reparação e a expiação. Em 1917 sente o apelo de fundar a Obra de Reparação. Pouco instruída e com dificuldade para escrever, sente-se impelida a fazê-lo relatando as suas experiências espirituais. É assim que em 1921 escreve o *Tratado de direcção das almas vítimas*, que entrega, para análise, à Companhia de Jesus através do seu irmão padre Sebastião Pinto da Rocha. Em 1922, a pedido do irmão, escreve a *Autobiografia* e em 1927, por exi-

gência do confessor, um comentário sobre a *Maternidade espiritual*. Em 1931 escreve ao papa Pio XI expondo a obra que desejava fundar: «Uma Congregação religiosa de expiação e apostolado.» O intermediário deste *Memorandum* foi o patriarca de Goa, D. Teotónio Vieira de Castro. Por sugestão do papa, falou com o arcebispo de Braga, seu prelado, que não contrariou o projecto; mas este não se concretizaria pois as dificuldades eram muitas. Em 1940 começa a orientar um grupo de 20 pessoas que desejam viver segundo a sua via de espiritualidade. Em 1951, através do padre jesuíta Luís Gonzaga da Fonseca, envia uma carta a Pio XII reiterando os seus propósitos de fundar uma congregação. A resposta do papa foi positiva; fez-se uma nova tentativa de fundação da obra em Braga; como da primeira vez, foi adiada. Em 1958, Maria da Conceição adoece gravemente, vindo a falecer, depois de muito sofrimento, em Outubro do mesmo ano. Em 1988 veio de Roma a licença para a introdução da causa de beatificação, cujo processo se abriria em 1989. Depois da morte de Maria da Conceição veio a dispersão. Ela não havia deixado nada delineado: normas, autoridade, estrutura. Entretanto, o padre Sebastião Pinto da Rocha continuou a orientar um grupo de raparigas e senhoras, «discípulas» de Maria da Conceição. Este grupo, disperso por todo o país, reunia-se e reflectia sobre os escritos de Maria da Conceição. Em Fevereiro de 1964 um pequeno grupo reuniu-se em Lisboa com o padre Sebastião Pinto da Rocha em ordem a uma possível fundação. Receberam o apoio do provincial da Companhia de Jesus de então, padre Lúcio Craveiro; ficou resolvido que a primeira casa seria em Lisboa. Alugaram uma casa em Alvalade onde em Dezembro de 1964 entraram as duas primeiras irmãs; em Janeiro de 1965 juntou-se a elas a antiga empregada de Maria da Conceição e, em Fevereiro, as três receberam autorização do patriarca de Lisboa para dar início à vida comunitária. Começaram o seu noviciado sob a orientação da Madre São José das Religiosas do Sagrado Coração de Maria*. Nesse ano foram ainda redigidos os primeiros estatutos, recebendo a aprovação do patriarca de Lisboa, em Agosto, ainda como pia união. Em 1966 as três pioneiras fizeram os votos perpétuos e, em 1969, o instituto foi erecto canonicamente pelo cardeal Cerejeira. Lentamente o grupo foi crescendo e, em 1973, o bispo de Leiria autorizou uma fundação em Fátima. Desde então, é ali que funciona o noviciado e é aí também que as outras irmãs passam o seu período anual de vida contemplativa, seguindo a orientação da fundadora. Para se iniciarem na experiência de vida contemplativa, as primeiras irmãs receberam a ajuda de uma carmelita descalça, a prioresa do Carmelo de Faro. Em 1984, a pedido do bispo da diocese, instalou-se em Viana do Castelo* a terceira comunidade. Quanto à sua missão, o instituto caracteriza-se por uma dupla dimensão: a Reparação Expiadora, pelo oferecimento dos seus membros, e o Apostolado Missionário de Misericórdia. Esta dupla dimensão é vivida em períodos alternados de vida contemplativa e de vida activa que se concretiza no ensino da catequese a todos os níveis; assistência aos doentes e moribundos; visitas a hospitais e prisões; realização de retiros e encontros de formação. Como congregação de direito diocesano, o instituto tinha em 1995 três comunidades com 14 irmãs e algumas postulantes. Além das religiosas com votos, há também as agregadas que são leigas consagradas, vindas de todos os estados, e que procuram viver o espírito reparador na família, no trabalho, na vida social. Regem-se por estatutos próprios e estão vinculadas à obra e ao ramo das religiosas, sendo a superiora-geral o elo de união e de autoridade. Em 1995 havia 30 agregadas com consagração definitiva, oito de consagração temporária, sete aspirantes e algumas simpatizantes e pretendentes.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: ABRANCHES, J. – *D. Maria da Conceição Pinto da Rocha*. Braga: AO, 1982. *GRÃO DE TRIGO: Boletim Trimestral da Causa da Canonização da Serva de Deus Maria da Conceição Pinto da Rocha*. Viana do Castelo. IRMÃS REPARADORAS MISSIONÁRIAS DA SANTA FACE – *A semente*. Braga: Editorial AO, [s.d.]. PEDROSO, Dário – *A semente escondida*. Braga: AO, 1994. ROCHA, Maria da Conceição Pinto da – *A reparação expiadora*. Lisboa: Reparadoras Missionárias da Santa Face, 1967. *VINDE e vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

IRMÃS DE SÃO JOSÉ DE CLUNY. Congregação de origem francesa, foi fundada por Ana Maria Javouhey em 1807, tendo em vista, num primeiro momento, a educação e promoção da juventude. *1. Fundadora:* Ana Maria Javouhey nasceu em Jallenges, na Borgonha, em 1779. Em plena adolescência foi apanhada pelo vendaval da Revolução Francesa, tendo vivido a sua fé em circunstâncias difíceis. Neste período ajudava os padres perseguidos e fazia todo o tipo de apostolado clandestinamente. Aos 19 anos consagrou-se a Deus durante uma missa clandestina em família. Entre 1800 e 1803 fez experiência de vida religiosa em dois conventos mas acabou por sair. Em 1805 fundou em Chalon uma escola para crianças pobres com a ajuda de suas três irmãs. Em 12 de Maio de 1807 fundava-se a congregação, com a tomada de hábito e profissão, em Chalon, das quatro irmãs Javouhey e mais cinco jovens. Como o seu oratório era dedicado a São José, a congregação tomou o nome do orago. Em 1812 as irmãs adquiriram uma casa em Cluny e passaram a ser conhecidas como as irmãs de São José de Cluny. Mulher de grande sensibilidade para o meio envolvente, procurou dar resposta às necessidades de sua época e, nessa perspectiva, no início a congregação irá cuidar de órfãos de guerra e escolarizar crianças pobres, vítimas das guerras napoleónicas. Os bons resultados obtidos numa escola de Paris levaram o governo da Casa de Bourbon, em 1816, a convidá-las para cuidar de casas de educação e hospitais nas colónias, abrindo-se assim a sua vocação missionária. Partem então para a África*, América, Índia*, Oceânia. Neste trabalho destaca-se a promoção das populações locais, sobretudo dos negros, tendo em vista a sua libertação. Ana Maria Javouhey foi pioneira na luta pela formação de sacerdotes nativos; foi sob sua protecção que se ordenaram os três primeiros sacerdotes negros em 1840. Entre 1816 e 1843, quando regressou definitivamente a França, havia já passado mais de 14 anos nos países de missão, tendo percorrido mais de 40 000 km. Ao falecer, em 15 de Julho de 1851, a congregação contava já 1200 irmãs distribuídas por

140 comunidades espalhadas pelo mundo. *2. Congregação:* Esta congregação teve um início modesto nos nove primeiros anos. A grande expansão deu-se através do trabalho desenvolvido nas missões, apesar do longo conflito mantido com o bispo d'Autun, monsenhor d'Héricourt, de quem dependia, por causa das constituições. Este conflito retardou a aprovação do instituto por Roma, como era desejo da fundadora que morreu sem vê-lo realizado. Em 1854 foi aprovada a congregação mas não as constituições, que só o serão de modo definitivo em 1899. A regra sofreu duas revisões: uma em 1924 e outra após o II Concílio* do Vaticano, sendo a última aprovada em 1983. Actualmente este instituto tem 3190 membros espalhados por 40 países. O capítulo-geral de 1988 vincou algumas vertentes: opção pelos pobres, jovens, leigos e família. Foi nesta perspectiva que a partir dos anos 90 se criou o ramo dos Associados da Congregação das Irmãs de São José de Cluny. São leigos que, depois de um período de formação, se comprometem anualmente a partilhar o carisma e a espiritualidade da congregação. *3. Presença em Portugal:* A sua história em Portugal teve duas fases distintas: antes e depois de 1910. As Irmãs de São José de Cluny vieram para Portugal em Outubro de 1881 com o intuito de formar religiosas portuguesas para as possessões ultramarinas. Os Padres do Espírito Santo (*v.* ESPIRITANOS), já estabelecidos em Angola, pediram à madre-geral Maria de Jesus Bajard para enviar religiosas para lá. As diligências para a sua entrada em Potugal foram feitas pela marquesa de Monfalim e Terena, presidente da Associação Auxiliar da Missão Ultramarina, e por D. Fernando Pedroso. Em Outubro de 1881 chegaram a Lisboa as primeiras irmãs, sob a direcção da Madre Maria da Natividade. São alojadas provisoriamente nas Irmãs de São Vicente de Paulo e depois nas Dominicanas de Benfica (*v.* IRMÃS DOMINICANAS DE SANTA CATARINA DE SENA). Vão depois para o convento das Carmelitas Descalças de Carnide, posto à sua disposição pelo governo de então. Este procedimento provocou uma certa celeuma, visto ainda haver no edifício duas carmelitas idosas. Somente em Janeiro de 1893 saiu o decreto de autorização definitiva. Apesar desses percalços as actividades intensificaram-se. Fundações antes de 1910 na metrópole: 1881 – Carnide; 1885 – Tentúgal (Coimbra); 1887 – Braga; 1889 – Viana do Castelo; 1890 – Guimarães; 1891 – Instituto de São Patrício em Lisboa, que passou a ser a casa-mãe em Portugal; 1893 – São Miguel; 1894 – Angra do Heroísmo (orfanato); 1896 – Coimbra (Convento de Santa Clara-a-Nova) e Angra do Heroísmo (asilo de idosos); 1902 – Angra do Heroísmo (hospital). Fundações antes de 1910 no ultramar: Angola: 1883 – Lândana, no rio Congo (as quatro primeiras missionárias são francesas); 1885 – Humpata (onde chegam as primeiras missionárias portuguesas) e Moçâmedes; 1887 – Luanda e Huíla;



Vista de conjunto da Igreja de Santa Clara-a-Nova, Coimbra.

1892 – Luali e Caconda; 1893 – Cabinda e Malanje. Moçambique: 1890 – Boroma e Lourenço Marques; 1893 – Lourenço Marques (hospital); 1895 – Inhambane e Cabeceira; 1897 – Moçambique; 1908 – Maputo. O regime republicano implantado em 1910 obrigou ao encerramento dos conventos e casas religiosas, seguindo-se a dispersão dos seus ocupantes. As Irmãs de São José foram para França, tendo regressado a Portugal em 1922, aquando da inauguração da casa em Anadia. A partir daí a congregação expandiu-se rapidamente no país. Em 1995 eram 321 religiosas distribuídas por 27 comunidades em Portugal. Esta congregação propõe-se realizar a contemplação na acção. O seu carisma, «Fazer a Vontade de Deus», é essencialmente apostólico e missionário, realizando-se através da educação da fé, ensino, tarefas hospitalares e sociais e outras formas de serviço. Enfim, «contribuir para a construção do Homem em todas as suas dimensões, segundo a vontade de Deus. Ana Maria Javouhey interessou-se pelo homem *todo* e por *todos* os homens» (*Boletim Cluny em Portugal*, 1978).

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: CLUNY Mission; Annales des Soeurs de St. Joseph de Cluny; Bimestral. *BOLETIM Cluny em Portugal*. Fátima. Policopiado. BERNOVILLE, Gaetan – *Ana-Maria Javouhey*. Lisboa: União Gráfica, 1967. CONGRÉGATION DE ST. JOSEPH DE CLUNY – *Rapport Statisque*. Paris, 1993. Texto policopiado. GARRONE, Cardinal – *Ce que Croyait: Anne-Marie Javouhey*. Paris: Mame, 1979. GERARD, Marie-Suzel – *Um carisma para a Igreja*. São José de Cluny, 1992. Texto policopiado. JAVOUHEY, Anne-Marie – *Correspondance*. Paris: Éditions du Cerf, 1994. 4 vol. IDEM – *Pour Dieu au bout du monde, Lettres Choisies*. Paris: Éditions du Cerf, 1993. LE GOFF, Yves; SEGONZAC, Marie Cécile – *Ana-Maria Javouhey, uma mulher livre*. Fátima: Tip. de Fátima, 1995. MERLAUD, André – *Audácia e génio*. Braga: Livraria AI, 1987. *VINDE e Vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

IRMÃS DE SÃO VICENTE DE PAULO. O nome oficial é Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, Servas dos Pobres. A congregação é de origem francesa; a sua presença em Portugal desde 1821 não foi contínua, tendo entrado e saído do país, oficialmente, por quatro vezes. *1. Fundação em França:* São Vicente de Paulo (1580-1660) e Santa Luísa de Marillac (1591-1660) nasceram respectivamente em Dax e em Paris. Ordenado sacerdote em 1600, em 1608 estabeleceu-se em Paris onde, depois de grave crise de fé, passou a dedicar-se inteiramente aos pobres. Vivendo numa época em que a situação interna do país era difícil, com guerras, fome, miséria, desenvolveu várias frentes de actividade para atenuar esses problemas. Foi responsável por um surto de renovação da Igreja em França, através da formação dos sacerdotes em conferências e seminários, da mobilização das camadas sociais mais ricas em Confrarias de Caridade (1617), da fundação da Congregação da Missão (Padres Lazaristas) (*v.* VICENTINOS), para as Missões Populares (1625). Entretanto, encontrou Luísa de Marillac e associou-se à sua actividade beneficente, levando-a a visitar as Confrarias de Caridade. De origem nobre, ficou viúva aos 34 anos e, juntamente com algumas raparigas, constituíram-se em comunidade religiosa em 29 de Novembro de 1633, nos moldes pretendidos pelo fundador: sem clausura, participando activamente nas ruas na ajuda aos necessitados. Era o nascimento da congregação aprovada em 1655 pelo arcebispo de Paris e em 1668 pelo papa Clemente IX. Os dois fundadores faleceram em Paris com poucos meses de diferença. *2. Congregação em Portugal:* O instituto foi estabelecido e autorizado em Portugal por um decreto de D. João VI de 1819, em resposta ao pedido feito por um grupo de senhoras da alta aristocracia. A iniciativa desta fundação partiu do então Visitador da Congregação da Missão, (VCM), padre José da Silva Rebelo, que fez várias diligências junto dos superiores-gerais a fim de obter a vinda para Lisboa de quatro irmãs da casa-mãe para formar as aspirantes. Não sendo possível aos superiores satisfazerem esse desejo, o pequeno núcleo de irmãs portuguesas destinadas a formar esta província começou a sua vida de comunidade sob a direcção dos padres da Missão em 1821, «com o hábito e as regras das Irmãs de Barcelona». As relações com a casa-mãe faziam-se, muito provavelmente, através do visitador da Congregação da Missão. Até 1834 era esta a situação. Neste ano a lei anticongreganista de Joaquim António de Aguiar extinguiu as congregações religiosas masculinas e proibiu o noviciado nas femininas, o que as levaria à extinção. A única excepção foi feita às Filhas da Caridade por se considerar que a lei não se lhes aplicava em virtude de os seus votos serem temporários, não as considerando, portanto, religiosas, e também pelo «carácter humanitário da sua missão». Sem o apoio dos Lazaristas, dispersos e com a província desfeita, as irmãs puseram-se sob a directa autoridade do patriarca de Lisboa em 1838. Com a autorização da Santa Sé, ficaram separadas da casa-mãe temporariamente, enquanto durasse aquela situação. Em tais circunstâncias, o ramo português estagnou. Em todo o país fazia-se sentir a falta de congregações dedicadas a obras de caridade e, como as irmãs portuguesas não podiam satisfazer todas as necessidades, começou-se a pensar nas francesas. O aparecimento das epidemias de cólera (1856) e febre-amarela (1857) tornou mais premente a necessidade das Irmãs da Caridade francesas. Apresentaram-se vários pedidos a D. Pedro V, solicitando a autorização para a entrada das irmãs em Portugal, até que, em 9 de Fevereiro de 1857, foi publicado um alvará, assinado pelo rei, que concedia licença para a vinda de França de «algumas Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo». Por essa ocasião, as irmãs portuguesas expuseram ao cardeal patriarca de Lisboa o seu desejo de voltar à obediência dos superiores-gerais, desejo prontamente atendido. O primeiro grupo chegou a Lisboa em Outubro daquele ano, e com ele vieram também dois padres da Missão. Como as obras se iam desenvolvendo, a província portuguesa foi erecta a 4 de Fevereiro de 1858, instalando-se a casa central num edifício doado pela infanta D. Isabel Maria em São Domingos de Benfica (actual Instituto dos Pupilos do Exército). Entretanto, recrudesceu a campanha anti-religiosa da maçonaria*; as irmãs tiveram de se retirar em 1862, sendo evacuadas por um barco de guerra francês. Todas as casas foram encerradas; ficaram apenas quatro irmãs francesas que prestavam serviço no Hospital de São Luís. Com o passar do tempo, atenuou-se a perseguição; novas casas foram fundadas e a província foi reconstituída em 6 de Agosto de 1881. A implantação da Repúbli-

ca em 1910 arrasou novamente a província. Nesta altura permaneceram três casas com poucas irmãs: o Hospital de São Luís, protegido pela bandeira francesa; o Hospício do Funchal protegido pela bandeira sueca; o Asilo Gandarinha em Cucujães. Nesta última casa, propriedade da condessa de Penha Longa, por sua influência, puderam ficar as sete irmãs que então compunham a comunidade, mas tiveram de tirar o hábito. A partir de 1926, com a diminuição do anticlericalismo*, os superiores pensaram na restauração da província. Em 1927 fundam a primeira casa e, em Dezembro de 1930, é oficialmente reconstituída a província com a primeira visitadora portuguesa. Entretanto, seis novas fundações tinham sido feitas e outras se seguiram nos anos seguintes. Em 1938 abriu-se o noviciado em Santa Quitéria; até então, as irmãs faziam o seu noviciado em Paris. A congregação continuou a sua expansão nos anos seguintes; em 1949 inaugurou-se o novo edifício da casa provincial em Lisboa, na Rua do Fidié, hoje Avenida Marechal Craveiro Lopes. Em 1942 fundaram a missão de Moçambique*, que em 1968 passou de vice-província a província. Em 1995 o instituto tinha cerca de 29 500 membros em 75 países; em Portugal eram 190, distribuídos por 26 comunidades em 11 dioceses. O seu carisma é o serviço aos pobres: todo o serviço – corporal e espiritual – a todos os pobres, sem distinção. A congregação é a impulsionadora da Associação da Medalha Milagrosa e da Juventude Mariana Vicentina, um movimento de espiritualidade laical. Publicam a revista *Ecos da Companhia.*

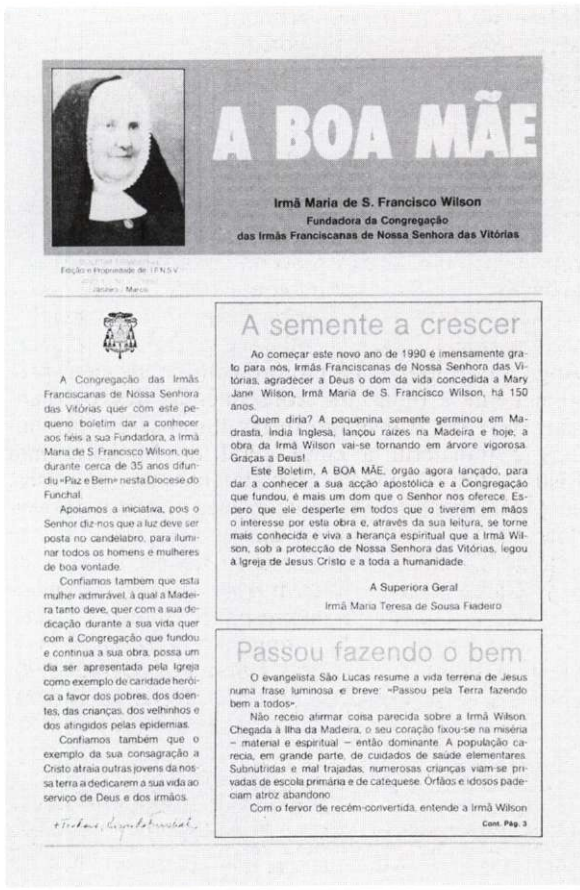
MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: *A Companhia das Filhas da Caridade de S. Vicente de Paulo em Portugal: breve resumo histórico*. Texto policopiado. Calvet, J. – *Santa Luisa de Marillac, auto-retrato: Estudo psicológico*. Lisboa: Evangelizare, [s.d.]. *História da medalha milagrosa*. Lisboa: Procuradoria de Nossa Senhora das Graças, 1957. Mezzadri, Luigi – *Vicente de Paulo, uma caridade sem fronteiras*. Lisboa: Família Vicentina, 1990.

IRMÃS SERVAS DA SAGRADA FAMÍLIA. Congregação das Irmãs Servas da Sagrada Família, instituto de vida activa, foi fundado em Lisboa em 1942 por Purificação dos Anjos Silva (1904-1988). De espiritualidade teresiana, tem como carisma a «restauração das famílias mediante a educação, a catequese e acolhimento de crianças, sobretudo pobres e abandonadas», carisma que se traduz em obras de educação e solidariedade social. A fundadora nasceu em 7 de Março de 1904 em Miuzela do Côa. Aos 18 anos entrou para a Companhia de Santa Teresa, em Elvas, indo depois para Tortosa, Espanha, fazer o noviciado. Alguns anos após os votos perpétuos, voltou a Portugal passando por várias comunidades da congregação. A última foi o Colégio Teresiano em Santo Tirso, donde saiu em 1942 para fundar o novo instituto. Em 12 de Novembro de 1942 abriu-se a Casa de Caridade das Servas da Sagrada Família, com a autorização do patriarca Cerejeira e do pároco da freguesia de Arroios, onde se instalou. Com a colaboração inicial sobretudo da mãe e de uma sobrinha, a obra ampliava-se e, um ano mais tarde, já se mudava para instalações mais amplas. Além de grandes carências materiais, a congregação enfrentou graves dificuldades para a sua erecção canónica. Reconhecida pelo patriarcado como obra pia em 1942, foi



Grupo de noviças das Irmãs Servas da Sagrada Família, c. 1958.



A BOA MÃE

Irmã Maria de S. Francisco Wilson
Fundadora da Congregação
das Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias

Edição e Propriedade do I.P.N.S.V.

A Congregação das Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias quer com este pequeno boletim dar a conhecer aos fiéis a sua Fundadora, a Irmã Maria de S. Francisco Wilson, que durante cerca de 35 anos difundiu «Paz e Bem» nesta Diocese do Funchal.

Apoiamos a iniciativa, pois o Senhor diz-nos que a luz deve ser posta no candelabro, para iluminar todos os homens e mulheres de boa vontade.

Confiamos também que esta mulher admirável, à qual a Madeira tanto deve, quer com a sua dedicação durante a sua vida quer com a Congregação que fundou e continua a sua obra, possa um dia ser apresentada pela Igreja como exemplo de caridade heróica a favor dos pobres, dos doentes, das crianças, dos velhinhos e dos atingidos pelas epidemias.

Confiamos também que o exemplo da sua consagração a Cristo atraia outras jovens da nossa terra a dedicarem a sua vida ao serviço de Deus e dos irmãos.

A semente a crescer

Ao começar este novo ano de 1990 é imensamente grato para nós, Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias, agradecer a Deus o dom da vida concedida a Mary Jane Wilson, Irmã Maria de S. Francisco Wilson, há 150 anos.

Quem diria? A pequenina semente germinou em Madrasta, Índia Inglesa, lançou raízes na Madeira e hoje, a obra da Irmã Wilson vai-se tornando em árvore vigorosa. Graças a Deus!

Este Boletim, A BOA MÃE, órgão agora lançado, para dar a conhecer a sua acção apostólica e a Congregação que fundou, é mais um dom que o Senhor nos oferece. Espero que ele desperte em todos que o tiverem em mãos o interesse por esta obra e, através da sua leitura, se torne mais conhecida e viva a herança espiritual que a Irmã Wilson, sob a protecção de Nossa Senhora das Vitórias, legou à Igreja de Jesus Cristo e a toda a humanidade.

A Superiora Geral
Irmã Maria Teresa de Sousa Fiadeiro

Passou fazendo o bem

O evangelista São Lucas resume a vida terrena de Jesus numa frase luminosa e breve: «Passou pela Terra fazendo bem a todos».

Não receio afirmar coisa parecida sobre a Irmã Wilson. Chegada à Ilha da Madeira, o seu coração fixou-se na miséria – material e espiritual – então dominante. A população carecia, em grande parte, de cuidados de saúde elementares. Subnutridas e mal trajadas, numerosas crianças viam-se privadas de escola primária e de catequese. Órfãos e idosos padeciam atroz abandono.

Com o fervor de recém-convertida, entende a Irmã Wilson

Cont. Pág. 3

Capa de A Boa Mãe, *n.º 1, 1990.*

posteriormente erigida em pia união na diocese de Évora* em 1962. A erecção canónica como congregação de direito diocesano deu-se em Lisboa em 2 de Fevereiro de 1980, após um complicado e moroso processo. Apesar desses percalços, o trabalho estendeu-se a várias dioceses: 1946 – Aveiro; 1961 – Évora; 1963 – Angra; 1977 – uma curta experiência em Beja, para não citar Lisboa com cinco casas. Além dessas fundações, em 1967 foram para Timor* e em 1969 para Moçambique*, donde voltaram em 1974; em 1987, a pedido do bispo, foram para São Tomé onde abriram uma casa na ilha do Príncipe. Em 1995 o instituto tinha 63 membros em dez comunidades: nove em Portugal e uma em São Tomé. Publicam: *Carta Familiar*, boletim mensal de circulação interna, desde 1975; *Germinar: Jornal Vocacional*, boletim para adolescentes ligado à pastoral vocacional, desde 1989.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: SERVAS DA SAGRADA FAMÍLIA – *Espiritualidade e origens*. Lisboa: Casa Geral; Lar de São José, 1990. TERREIRO, Álvaro – *A semente floriu em terras da Beira*. Lisboa: Congregação das Irmãs Servas da Sagrada Família, 1993.

IRMÃS VITORIANAS. A Congregação das Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias nasceu na ilha da Madeira por iniciativa de uma senhora inglesa convertida ao catolicismo. O nome de Nossa Senhora das Vitórias evoca uma pequena imagem da Virgem, à qual a fundadora estava muito ligada por ocasião da sua conversão. *1. Fundadora:* Mary Jane Wilson (Irmã Maria de São Francisco Wilson) nasceu em Madrasta (Índia), em 1840, filha de pais ingleses e anglicanos. Órfã desde cedo, foi educada na Inglaterra por uma tia com quem viveu até à conversão à Igreja Católica. Foi baptizada em Boulogne-sur-Mer (França) em 1873 e, logo depois, fez-se terceira franciscana secular. Foi-lhe difícil viver na família que professava o anglicanismo; separou-se dela e foi estudar enfermagem, tendo trabalhado posteriormente no Hospital de São Jorge em Londres. Em 1881 chegou à ilha da Madeira como enfermeira, acompanhando uma senhora doente. Desde logo começou a trabalhar em favor dos mais necessitados e por isso o bispo do Funchal, D. Manuel Agostinho Barreto, solicitou a sua permanência ali. As obras em favor dos doentes e da educação cristã multiplicavam-se; a ajuda de novas colaboradoras impunha-se. A 15 de Janeiro de 1884 dá início à congregação juntamente com uma jovem de 18 anos, Amélia Amaro de Sá (Irmã Elizabeth). Em 1907 foi condecorada com a Ordem da Torre e Espada pelos trabalhos desempenhados no combate à epidemia da varíola. Com a implantação da República em 1910 foi expulsa de Portugal, vivendo um ano na Inglaterra. Voltou à Madeira como cidadã britânica em 1911, recolhendo-se na casa do Santo da Serra onde reestrutura a congregação. Faleceu em 1916 em Câmara de Lobos, no antigo Convento de São Bernardino, onde organizava uma escola preparatória para alunos do seminário. Sepultada no cemitério de Câmara de Lobos, em 1939, o seu corpo foi trasladado para a capela da Quinta das Rosas, então casa-mãe da congregação. *2. Congregação:* O instituto nasceu para dar continuidade às obras encetadas pela fundadora, quer no campo da saúde quer no da educação. O seu primeiro núcleo foi o Colégio de São Jorge, no Funchal. Com o passar do tempo as duas pioneiras recebem mais adesões, mas somente em 1891 são feitas as primeiras profissões (Irmãs Wilson e Elizabeth) em Santa Cruz, onde trabalhavam no Hospital da Misericórdia, dirigido pela Irmã Wilson. A dificuldade legal em instituir novas congregações* religiosas leva o bispo do Funchal e a Irmã Wilson a tentar a filiação da nova comunidade em congregações já existentes, três delas de origem estrangeira. No entanto, os responsáveis optam por uma congregação de origem nacional: as Franciscanas Hospitaleiras Portuguesas (*v.* CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS FRANCISCANAS HOSPITALEIRAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO), devido ao problema da legalização perante o governo face à legislação anticongreganista de 1834. Os contactos estabelecidos entre o bispo do Funchal e o provincial dos Franciscanos* do Varatojo visavam a união da comunidade madeirense com as Trinas (como eram conhecidas as Hospitaleiras) sob certas condições. Aceites estas, seriam enviadas a Lisboa as primeiras aspirantes a fazer o noviciado. Pretendia-se que tivessem a mesma regra das Hospitaleiras, mas que ficassem limitadas à diocese do Funchal* e independentes das do continente. Essas negociações, intensificadas depois de 1893, só terminam em 1895 quando a Madre Maria Clara, superiora das Hospita-

leiras, não aceita as condições propostas pelo bispo do Funchal (aliás na linha do nascimento das Hospitaleiras Portuguesas a partir da Congregação das Franciscanas de Calais) que opta por fazer na Madeira a fundação de uma nova congregação de Ordem Terceira* Regular, limitada à diocese e independente das do continente. Em 1896 passaram a usar hábito e a emitir votos públicos. No ano seguinte realizaram-se as primeiras eleições e em 1901 foram aprovados pelo governo os estatutos da Associação de Nossa Senhora das Vitórias da freguesia de Santa Cruz. Entretanto, surgem novas casas. Do Dispensário e Botica de São Jorge, criados logo que a Irmã Wilson chegou à ilha (1882), passam para o Hospital da Misericórdia de Santa Cruz, que ela mandou reparar (1887), e para o qual foi nomeada regente em 1895; assumem, posteriormente, o trabalho no Lazareto em 1907. No campo do ensino: 1884-1892 – Colégio São Jorge para meninas; 1884 – Orfandade Santa Isabel; 1897 – escola primária em Santa Cruz; 1898 – em Porto Moniz; 1900 – no Santo da Serra; 1905 – no Machico e Arco de São Jorge; 1907 – Recolhimento do Senhor Bom Jesus da Ribeira; 1908 – Asilo da Mendicidade, hoje Abrigo Nossa Senhora da Conceição; 1916 – escola preparatória para os alunos do Seminário em Câmara de Lobos. Com a proibição das congregações religiosas, após a implantação da República, as irmãs dispersaram-se: algumas foram para as famílias, outras formaram pequenos núcleos de três e quatro e tentaram assim continuar os seus trabalhos. Em 1911, após o regresso à Madeira da Irmã Wilson, redigem-se as constituições que vieram a ser interinamente aprovadas pelo bispo em 1916. A liberalização das leis da República permite que as comunidades, pouco a pouco, normalizem as suas actividades; vivem sem hábito até 1935, data do primeiro capítulo-geral e da aprovação definitiva das constituições pelo bispo do Funchal. Em 1940 o instituto agregou-se à Ordem de São Francisco, seguindo a sua espiritualidade, cuja fonte é a regra e a vida dos irmãos e irmãs da Terceira Ordem Regular de São Francisco, recentemente actualizada por João Paulo II, conforme as exigências da renovação conciliar. Em 1976 a congregação foi aprovada, definitivamente, como instituto de direito pontifício. A expansão da congregação foi significativa: 1938 – Moçambique; 1949 – continente e Açores; 1965 – Inglaterra, Roma e Alemanha; 1975 – Brasil. Nos anos 90 chegam à África do Sul, Angola e Filipinas; há um projecto de alcançar proximamente a Índia. Em consequência dessa expansão, em 1984 o Instituto reestruturou-se em províncias e transferiu a cúria-geral da Madeira para Lisboa. Em Portugal, normalmente, as religiosas, com poucas obras próprias, exercem as suas actividades como profissionais em estabelecimentos do Estado. Trabalham em hospitais, escolas, seminários e paróquias. Em 1995 eram 468 religiosas a trabalhar em nove países e quatro continentes, das quais 335 em 11 dioceses de Portugal. A congregação publica um boletim trimestral, *A Boa Mãe*, desde 1990, em vista ao processo de beatificação da fundadora.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: AMORIM, Guedes de – *Mary Jane Wilson: A irmã de S. Francisco*. Braga: Editorial Franciscana, 1975. FERNANDES, Abel Soares – *Reflexos de uma vida: Mary Jane Wilson*. Funchal: Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias, 1990. REMA, Henrique Pinto – *Crónica do Centenário da CONFHIC: 1876-1979: II: Das origens à República*. Braga: Editorial Franciscana, 1979. RIBEIRO, Abílio Pina, org. – *Irmã Wilson: Vida, testemunhos, cartas*. Lisboa: Congregação das Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias, 1989. IDEM – *História breve da Irmã Wilson*. Funchal: Secretariado da Irmã Wilson, 1993.

ISLAMISMO. *v.* vol. IV (Apêndice).